

SOBRE LOS MITOS DEL REY ARTURO Y DE LA MAGIA: GUERRA EN EL CIELO DE CHARLES WILLIAMS Y ESA HORRIBLE FORTALEZA DE C. S. LEWIS

MARIO RAMOS VERA¹

Fecha de recepción: abril de 2021

Fecha de aceptación y versión definitiva: mayo de 2021

RESUMEN: Los ensayistas y literatos C. S. Lewis y Charles Williams recogieron la *Materia de Bretaña*, con su valor mítico, y lo plasmaron dualmente a través de las leyendas artúricas y la categorización de la magia a través de la división convencional entre magia blanca y magia negra. En este último supuesto, respetaron la división propia de los mitos de las artes mágicas entre *teúrgia* y *goetia* –magia natural y magia demoníaca– en continuidad con los planteamientos de la renacentista Academia Platónica de Florencia. Esta recepción del mito aparece nítidamente en las obras de C. S. Lewis, *Esa horrible fortaleza*, y de Charles Williams, *Guerra en el cielo*. Se trata de marcos de ficción, donde realizan un ejercicio mitopoético que vincula los mitos artúricos y mágicos para responder desde un fundamento metafísico y trascendente a preguntas perennes de la condición humana.

PALABRAS CLAVE: mito; mitopoiesis; magia, *materia de Bretaña*; filosofía renacentista; C. S. Lewis; Charles Williams.

On the Myths of King Arthur and Magic: War in Heaven by Charles Williams and That Hideous Strength by C. S. Lewis

ABSTRACT: The essayists and writers C. S. Lewis and Charles Williams collected the mythical *Matter of Britain*. They expressed it dually through Arthurian legends and the categorization of magic by means of the division between white magic and black magic. In the latter case, they respected the proper division of the myths of the magical arts between *theurgy* and *goetia* –natural magic and demonic magic– such as the Renaissance Platonic Academy of Florence argued.

¹ Universidad Pontificia Comillas. Departamento de Filosofía. Correo electrónico: mrvera@comillas.edu.

*This reception of the myth is clearly captured in the works of C. S. Lewis, *That Hideous Strength*, and Charles Williams, *War in Heaven*. These fictional frames become a mythopoetic exercise that links Arthurian and magical myths to answer perennial questions about the human condition from a metaphysical and transcendent foundation.*

KEYWORDS: myth; mythopoeia; magic; matter of Britain; renaissance philosophy; C. S. Lewis; Charles Williams.

1. INTRODUCCIÓN

El mito, el μῦθος griego, no es sólo un conjunto etéreo y más o menos hermoso de fabulaciones, sino que atiende a reflexiones sobre cuestiones centrales para el ser humano. Recurre para ello a la alegoría, al símbolo y al arquetipo para dar a conocer sus enseñanzas de un modo imaginativo. Excede por tanto cualquier univocidad reduccionista, pues se nutre de un depósito de experiencias históricas y de saberes decantados a través del paso de las generaciones con la finalidad de dar respuesta a algunas de las preguntas perennes que acompañan a la condición humana. Así, el mito posa su mirada en las estructuras antropológicas fundamentales y en la posibilidad de fundamentarlas metafísicamente, en el ámbito de las relaciones interpersonales y de los afectos del hombre o en el destino último de la persona. La mitopoiesis (del griego μυθοποιία o elaboración de mitos) sería el género mediante el cual un autor podría vertebrar un universo fuertemente unitario y cohesivo, dotado de una mitología propia, con la finalidad de dar respuesta a dichas cuestiones imperecederas sobre la filosofía del ser humano.

Aludiré a dos mitopoetas cristianos vinculados tanto por lazos de amistad como de pertenencia a la agrupación informal de los *Inklings*, Charles Williams (1886-1945) y Clive Staples Lewis (1898-1963), que participaron del entorno literario formado por J. R. R. Tolkien y Owen Barfield, entre otros. Ambos autores, Williams y Lewis, recurrieron a marcos ficticios mitopoéticos para vincular el pensamiento mítico desde una doble perspectiva –los mitos artúricos, o Materia de Bretaña, y de la magia (μαγείαν)– con el objetivo de desarrollar una reflexión relevante sobre aspectos ineludibles de la condición humana. Concretamente, cabe destacar el doble vínculo entre los mitos de la Materia de Bretaña y de la magia en dos obras. Se trataría de las novelas *Guerra en el cielo* (1930), de Williams, y *Esa horrible fortaleza* (1945), del profesor Lewis. Aspiro a evidenciar este vínculo subyacente entre dos ámbitos cercanos, pero no idénticos del mito en dos obras próximas tanto cronológica

como geográfica y biográficamente –pues ambos autores se beneficiaron de una influencia mutua–. Si Charles Williams recurrió al Grial para sustentar el mito de la magia en su novela *Guerra en el cielo*, Clive Staples Lewis hace descansar la magia en Merlín y su contexto. Al mismo tiempo, desde esa recepción de mitos artúricos se procede a una división normativa de la magia en virtud de sus fines. Así, quedaría de manifiesto la dicotomía entre teúrgia y *goetia*, esto es, entre magia blanca y demoníaca. Una división, por otra parte, que dos autores renacentistas como Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola habrían tradado de cristianizar.

El interés académico sobre el mito, concebido como un relato legendario, alegórico o fabuloso, atiende a una experiencia imaginativa, literaria y no discursiva (Morales, 2007, pp. 95-98)². Los ciclos artúricos y el pensamiento mágico son una expresión paradigmática del valor del mito. Esta riqueza sustantiva permite una aproximación metodológica marcadamente interdisciplinar que, más allá de rótulos académicos, aúne los enclaves disciplinarios de la historia del pensamiento, la historia de la filosofía renacentista y la filosofía de la religión. Para exponer nítidamente el vínculo entre dos formas de pensamiento imaginativas, tras esta introducción (1), abordaré el mito de las dos formas de la magia y su recepción renacentista (2), los vínculos entre la magia y los mitos artúricos tanto en *Guerra en el cielo* (3) como en *Esa horrible fortaleza* (4) para, finalmente, plantear un resumen operativo de las conclusiones más relevantes.

2. EL MITO DE LAS FORMAS DE LA MAGIA Y SU RECEPCIÓN RENACENTISTA

Si bien la magia guarda un aire de familia con el mito, permanece rodeada de un aura de fantasmagoría, de mistificación, a tenor del orden racionalista, mecanicista, empirista y positivista imperante que impregna la cosmovisión ilustrada contemporánea, especialmente en la academia. De ahí que la magia haya permanecido denostada bajo la condición de un pseudoconocimiento fruto del pensamiento irracional premoderno (y antimoderno). De ahí que ciencia y magia queden vinculadas a dos categorías del conocimiento

² Podemos concebir el mito como manifestación del pensamiento-mítico simbólico opuesta al racionalismo imperante (Molpeceres, 2013, pp. 15-16) –es decir, «como expresión de una idea por medio de una imagen (...) y de mito como construcción simbólica del mundo que organiza nuestra experiencia» (Molpeceres, 2014, p. 59).

antagónicas. La primera sería cuantitativa, literalista y mecanicista, frente a la segunda, marcadamente cualitativa, interpretativa y simbólica. Por ende, el pensamiento científico se convertiría en la visión «correcta» de la realidad frente al mapa cognitivo alternativo y contextual del pensamiento mágico (Vergel, 2019, pp. 116-122).

Junto al criterio peyorativo proyectado por la ciencia, la magia permanece como una etiqueta evanescente, que no sólo despierta interés o curiosidad, sino que engloba una urdimbre de saberes dispares y esotéricos (Couliano, 1987, p. xvii; Graf, 2006, p. 719). Este paraguas conceptual da cabida a una amplia variedad de prácticas. Así, la magia alude a experiencias extáticas de cultos místéricos, prácticas adivinatorias, demonolatría y *goetia*, magia astral, númenes religiosos –teúrgia–, hermetismo, magia natural, cabalismo, alquimia o prácticas modernas de reencantamiento del mundo –v.gr. el movimiento *new age* y las propuestas neopaganas– (Graf, 2006, pp. 719-724, Fanger y Klaassen, 2006, pp. 724-731; Brach, 2006, pp. 731-738; Hanegraaff, 2006b, pp. 738-744). Esta etiqueta multiforme precisa de una definición académica. Las principales perspectivas desde las que se ha abordado su análisis teórico, cada una con un sesgo metodológico propio, pueden cifrarse en tres³: (1) una aproximación intelectualista –v.gr. la célebre obra de Frazer, *La rama dorada. Magia y religión* (1944, pp. 33-121)– que estudia la magia como el establecimiento de analogías ideales con supuestas conexiones reales por medio de correspondencias ocultas; (2) el funcionalismo, de Mauss y Durkheim, que sustentaría la magia en rituales ajenos a sociabilidades convencionales; y (3) la perspectiva de la participación, de Lévy-Bruhl, que haría descansar la magia como un tipo de racionalidad prelógica. Junto a estas corrientes teóricas, también ha sido objeto de estudio para el enclave académico del pensamiento esotérico occidental tanto desde sus nuevos paradigmas (p.ej. Hanegraaff, 2013) como desde tendencias historicistas (v.gr. Frances Amelia Yates, 1983; Faivre, 2010).

Si existe un momento en el que la ambivalencia social de la magia –como motivo de prestigio o de condena– alcanza su paroxismo en Occidente este sería el Renacimiento, tal y como apuntalaría la célebre «tesis Yates»⁴.

³ Esta clasificación es reconocida desde los ámbitos de los estudios académicos del pensamiento esotérico occidental (Hanegraaff, 2006a, pp. 716 y 717) y de la fenomenología de las religiones (Widengren, 1976, pp. 4-13; Martín Velasco, 1978, pp. 28-39).

⁴ Frances Amelia Yates, con su *Giordano Bruno y la tradición hermética*, publicado en 1964, resulta deudora del enfoque metodológico del Instituto Warburg de Londres (Warburg, 2005; Wind, 1972; Walker, 2000). Pese a su éxito académico, en la cultura popular, en movimientos *new age* y en el sector lúdico-narrativo, esta obra ha sido posteriormente matizada metodológicamente desde los estudios esotéricos

Resulta conocido el resurgimiento del pensamiento clásico, hermético y mágico en el marco de una metanarrativa cosmológicamente neoplatónica y cristiana (Garin, 1981, pp. 83-86; Alsina Clota, 1989, p. 110). Este *kairós* resulta deudor en buena medida del hallazgo del *Corpus Hermeticum* –el manuscrito que Cosimo de Medici entregó a Marsilio Ficino fue el *Laurentianus* (Hermes, 1998, p. 193)–, que insertaría a Hermes Trismegisto en una sucesión ininterrumpida como verdadero profeta de Cristo siglos antes de los propios patriarcas bíblicos. Se establecería así un eslabón de una cadena inveterada e ininterrumpida de saberes perennes que habrían de alcanzar su consumación con la Revelación y la Resurrección. Por tanto, sería una *preparatio evangelica* (Antón Pacheco, 2017, p. 30). A esta cadena áurea hemos de sumar la recuperación de los *Himnos órficos* y de la magia heliolátrica de los *Oráculos caldeos*. Pese a la impugnación de Isaac Cassaubon en 1616 del *Corpus Hermeticum*, que databa el texto como una creación multiseular de gnósticos cristianos durante los primeros siglos después de Cristo –y que convierte parte del resurgimiento mágico renacentista en la consecuencia de un error de ubicación temporal–, no obstaría para defender la pervivencia de un hermetismo cristiano (Antón Pacheco, 2017, p. 36).

La magia renacentista de carácter neoplatónico situaba su fundamento metafísico en la esencia oculta de las cosas, pues «existían conexiones entre las cosas que no siempre resultaban aparentes a los sentidos. De ahí la creencia de que lo semejante engendra –o afecta– a lo semejante, y en la existencia de simpatías y antipatías» (Sellés, 2007, p. 102). El universo, dinámico y vivo, establecería una ley de correspondencias ocultas –el microcosmos dentro del macrocosmos–, de espíritus intermedios, de astros animados, de la imaginación mediadora y del conocimiento de la gnosis para aprehender un cosmos inteligible (Garin, 1990, p. 194; Haarpur, 2010, p. 198). Puesto que cualquier estudio de la magia renacentista excede el cometido de estas líneas, optaré por centrar mi atención en el pensamiento mágico de dos de sus epígonos más célebres, Marsilio Ficino (1443-1499) y Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), humanistas cristianos deudores de «grandes metafísicas neoplatónicas» (Molpeceres, 2013, p. 47). Ambos polímatas recogieron y desarrollaron un principio normativo que distingue la magia en dos corrientes: teúrgia –como magia que aspira a acercarse a la divinidad, capaz de escudriñar el curso ordenado de la naturaleza y de mantener vínculos interpersonales de amor– y la *goetia* –que sería la magia practicada con fines egoístas, con la soberbia de doblar la realidad y la vana pretensión de instrumentalizar a

occidentales (Goodrick-Clarke, 2008, pp. 117 y 118; Faivre, 2010, p. 9; Hanegraaff, 2012, pp. 325-335; Hanegraaff, 2013, pp. 6-7, 104-117, 183 y 192; Partridge, 2015, pp. 54 y 55).

los seres demoníacos—. Merece la pena profundizar en el despliegue de este principio normativo en cada uno de ellos.

En primer lugar, Marsilio Ficino, referente de la Academia Platónica Florentina, abogó por la magia astral y la *magia naturalis*, tal y como aseveró en la «Apología» de su obra *De vita coelitus comparanda* para justificar la concordancia de esta magia natural neoplatónica con el cristianismo:

Denique duo sunt magiae genera. Unum quidem eorum qui certo quodam cultu daemones sibi conciliant, quorum opera freti fabricant saepe portenta. Hoc autem penitus explosum est, quando princeps huius mundi eiectus est foras. Alterum vero eorum qui naturales materias opportune causis subiiciunt naturalibus, mira quadam ratione formandas. Huius quoque artificii species duae sunt: altera quidem curiosa, altera necessaria (Ficino, 1989, p. 398)⁵.

Para Ficino existe una cesura normativa, pues la magia natural aspira a buscar la sabiduría, a regenerar la creación, así como a sanar alma y cuerpo frente a la curiosidad y la finalidad de perseguir deseos particulares o egoístas que caracterizan a la *goetia* o magia negra (Ficino, 1989, pp. 236-398). A mayor abundamiento, Ficino equipara la magia con el amor en el sexto discurso de su obra *De Amore* –dedicada a comentar el *Banquete* de Platón–. A su juicio, el amor es resultado de la atracción motivada por la ley de las correspondencias y dicha afinidad conformaría la verdadera magia (Ficino, 1986, p. 164). En consecuencia, la magia forma parte de la naturaleza y es susceptible de un estudio honesto (Ficino, 1986, p. 165).

En segundo lugar, esta división entre teúrgia y *goetia* reverbera en el pensamiento de Pico della Mirandola, que aspiraba a cristianizar la Cábala hebrea (Pico della Mirandola, 1984, p. 101; Rabin, 2008, p. 155). Para Pico, tal y como postula en la *Oración por la dignidad del hombre*, la magia se dividía en dos: una filosofía natural de las cosas celestes y divinas –que correspondería a la suprema sabiduría de los *magus* zoroástricos, denominada *μαγειαν*– y una magia demoníaca o *goetia* –*γοητειαν*– (Pico della Mirandola, 1984, pp. 131-132). La magia natural, a juicio de Pico, sí sería conciliable con la Revelación cristiana y, por tanto, habría de formar parte de la *Sancta Philosophia* y *Prisca Theologia*. Así se pronunciaría en sus conclusiones mágicas a su

⁵ La traducción sería la siguiente: «Finalmente, hay dos clases de magia: la de quienes a través de determinados ritos convocan ante sí a los demonios, y confiando en la obra de éstos se dedican a elaborar portentos; esta magia fue del todo rechazada cuando fue expulsado el señor de este mundo. La otra clase es la de quienes someten de forma adecuada las materias naturales a causas naturales, de donde las extraen por medio de una ley admirable. También este último artificio es de una doble clase: una procede de la curiosidad y la otra, de la necesidad» (citado en Reale y Antiseri, 1988, pp. 76-77).

célebre y controvertida obra de las *900 tesis*: «La magia natural es lícita y no está prohibida y de esta ciencia que tiene fundamentos teóricos universales pongo aquí las conclusiones infrascritas según mi propia opinión» (Pico della Mirandola, 1996, p. 71). Pico añadiría al sistema de fuentes de esa *magia naturalis* la Cábala, puesto que «confirmaba la veracidad del cristianismo» (Yates, 1983, p. 106). A mayor abundamiento, ahonda en la compatibilidad entre Cábala y cristianismo en una de las conclusiones mágicas: «Así como la verdadera astrología nos enseña a leer en el libro de Dios, así la Cábala nos enseña a leer en el libro de la ley» (Pico della Mirandola, 1996, p. 101). La magia natural, incide Pico della Mirandola, se insertaría en una tradición perenne de *magi*, que abarcaría desde Zamolxides, Abaris de Hiperbórea, Zoroastro hijo de Oromaso, Platón, los pitagóricos, Plotino Al Kindi hasta Roger Bacon o Guillermo de Alvernia, por citar algunos de los elementos de la cadena ininterrumpida de saberes mágicos (Pico, 1984, pp. 132-133). Se trataría de magos que aspiran a servir a la naturaleza y de descubrir sus afinidades –esto es, sus simpatías o συμπάθειαν–, no a doblegarla ontológicamente (Pico, 1984, pp. 133-134).

Esta dicotomía normativa que presenta la teúrgia y *goetia* como categorías antitéticas resonaría posteriormente en el debate mágico, alquímico y astrológico del Renacimiento, que en una de sus líneas de desarrollo fundamentales aspiraba a alcanzar un pensamiento mágico compatible con la Revelación (Garin, 1984, pp. 202 y 216). En consecuencia, la teúrgia implicaría, a juicio de Ficino y Pico della Mirandola el conocimiento de Dios, sobre su voluntad y los misterios de Su Creación por medio de las leyes de simpatía y de los vínculos del amor. En cambio, la magia negra o *goetia* aspiraría a subvertir la realidad para imponer la voluntad propia o los deseos particulares por medio de la instrumentalización de la naturaleza y de las criaturas de la Creación.

3 LOS MITOS DEL GRIAL ARTÚRICO Y LA MAGIA EN LA *GUERRA EN EL CIELO* DE CHARLES WILLIAMS

La novela *Guerra en el cielo* reflejaría la fascinación de Charles Williams, versado en el ocultismo, respecto de la magia blanca y negra (Roukema, 2018, p. 3). En ella, sus protagonistas, el sacerdote anglicano Davenant, el aristócrata católico Aubrey y el editor Mornington, han de proteger el Santo Grial para evitar que caiga en poder de tres nigromantes –el propietario de una editorial, Persimmons, el judío Mannaseh y el griego Dimitri– que ansían

utilizar su poder por medio de sortilegios deudores de una *goetia* que exige un pago en sangre. Frente a esta magia negra, los protagonistas oponen la oración y el amor como teúrgia o magia defensiva. El Preste Juan, figura mítica, acudirá en su auxilio para derrotar a los magos oscuros y custodiar el Grial. Atenderé al papel que Williams atribuye a los mitos artúricos (3.1.) y a la dualidad de la magia (3.2.) en este universo mitopoético.

3.1. RELEVANCIA DE LOS MITOS ARTÚRICOS PARA CHARLES WILLIAMS

El atractivo de los mitos artúricos, su carácter evocador y su capacidad para dar respuesta a múltiples interrogantes sobre la condición humana, habría de despertar el interés de Williams. Buena muestra de ello fue el desarrollo poético de los mismos en sus obras *Taliessin through Logres* (1938) y *The Region of the Summer Stars* (1944) así como en su estudio *The Figure of Arthur* –publicado póstumamente en 1948 en el libro *Arthurian Torso*, que editaría su amigo C. S. Lewis– (Williams y Lewis, 1974, pp. 19-274). Williams aunaría buena parte de estas investigaciones y reflexiones en su novela *Guerra en el cielo*, publicada en 1930. Parece evidente el interés que los mitos artúricos, la denominada Materia de Bretaña, suscitaba en este autor y, especialmente, el Grial tal y como evidencia la novela referida. El Santo Grial presenta una relación directa y potente con la iconografía cristiana como el cáliz empleado en la Última Cena por Jesucristo. No obstante, su origen mítico e incierto le concede otro tipo de significación mística. En este sentido, Alvar asevera que el Grial adopta carácter evanescente y una naturaleza indeterminada en buena parte de los mitos artúricos (1997, pp. 136-137)⁶. Williams, no obstante, optó por enhebrar el Grial en la tradición artúrica desde una perspectiva marcadamente cristiana. Así lo atestigua la música celestial –«como una música alegre» que escucharía el arcediano Davenant al recoger el cáliz antes de celebrar la Eucaristía (Williams, 2007, p. 54)–, algo que ocurre únicamente cuando el Grial se encuentra cerca de los tres protagonistas de la obra y nunca cuando se halla en poder de los tres

⁶ Como símbolo cristiano, Williams plantea la posibilidad de que se trate del Santo Grial, el último cáliz donde Cristo instituiría el sacramento de la Eucaristía, y para ello reconoce la tesis de Bruce. También cita a Weston, que defendía que se trata de la cristianización mediante este símbolo de los antiguos ritos paganos. Alude finalmente a Newstead y Loomis, que argumentaban que se trataría de un objeto relacionado con tradiciones célticas (Williams, 2007, pp. 113, 135-136). Evidencia el autor su conocimiento sobre el estado de la cuestión en las investigaciones relativas al Santo Grial.

nigromantes. Así, por ejemplo, en el momento en que el sacerdote se siente impelido a proteger el cáliz de los hechiceros oscuros volvería

a oír el débil sonido de la música que ya no provenía del exterior ni del interior, sino de una existencia impersonal, fuera del espacio y del tiempo (...) Miraba y volvía a mirar, y se sentía parte de un río que fluía hacia un estrecho canal desde el cual, sobre una ola, brillaba el Grial con un sobrenatural destello (Williams, 2007, pp. 131-132).

Además, en las postrimerías de la obra, el cáliz queda asociado a la Última Cena de Cristo: «Se supone que es la Copa que usó Cristo en la Última Cena, así que algo tendrá que ver» (Williams, 2007, p. 255). Cabe afirmar entonces que el mito artúrico del Grial estaría vinculado al misterio de la Encarnación, tal y como lo emplea Williams (Ashenden, 2008, p. 177).

A mayor abundamiento, el cáliz portaría un mensaje para todos los creyentes, no únicamente para iniciados herméticos (Bray, 2017, p. 460). Williams vincula su significado esotérico con el bíblico en una dualidad que enhebra toda la obra. Así lo atestigua el hecho de que su custodio sea la misteriosa figura denominada Preste Juan, en el que reverberan los mitos medievales del buen gobernante cristiano de una tierra ignota. En este caso, como sacerdote y rey emparentado con todos los clérigos y monarcas cristianos, el Preste Juan genera un rechazo instintivo en los practicantes de la *goetia* y deja traslucir una benévola afinidad en los teúrgos (Williams, 2007, pp. 173-176)⁷. Por ejemplo, Persimmons «fue consciente de lo desagradable que le resultaba al extraño, cuya hostilidad le sorprendió por su propia virulencia» (Williams, 2007, p. 174). El propio Preste declara ser el custodio del cáliz, del que precave por su peligrosidad en manos equivocadas (Williams, 2007, pp. 195-197). Además, el Preste Juan entronca la conexión del Grial desde la tradición cristiana con los mitos artúricos al vincular el cáliz con la Virgen María y el caballero de la mesa redonda Galahad:

Soy Juan, soy Galaz y soy María. Soy el portador del Grial, su guardián y el propio Grial (...) Todo lo mágico y todo lo santo pasa por mí, y aunque los hombres me robaran el Grial hace siglos, he seguido con él desde entonces Hermano y amigo, se acerca la noche de su llegada (Williams, 2007, p. 232).

Charles Williams desarrolla finalmente la condición puramente mítica del Grial, pues hace de él un depósito de energía que reverberaría con la intensidad de sus múltiples aventuras en el transcurso de los siglos (Williams,

⁷ No en vano, él mismo confirma su unción sacramental y su filiación real: «Setenta reyes han comido a mi mesa (...) yo mismo soy rey, sacerdote y pariente de todos los sacerdotes y reyes» (Williams, 2007, p. 176)

2007, p. 38). Como señalaría el judío Manasseh, se trata de una «fortaleza de poder» (Williams, 2007, p. 162). Esta resonancia mítica entroncaría con la relevancia hermética y esotérica que el Grial atestigua a lo largo de *Guerra en el cielo* (McLaren, 2006, p. 5). Se convierte entonces en expresión visible de un principio metafísico, pues lo divino irrumpe y es revelado en el mundo sensible (Roukema, 2018, p. 121; McLaren, 2006, p. 13). De esta manera, el Grial se erige en fuerza activa del destino y no queda reducido únicamente al papel de reliquia sagrada (Bray, 2017, p. 460).

3.2. EL MITO DEL USO DUAL DE LA MAGIA

Aunque en los antecedentes teóricos que nutren el pensamiento de Williams no quedarían perfectamente deslindadas las diferencias entre la teúrgia y la *goetia* como las distintas manifestaciones de la magia, nuestro autor esbozó narrativamente esta dualidad en *Guerra en el cielo* (Ashenden, 2008, p. 33). Esta novela sería, a juicio de Versluis, una «ficción iniciática» (Versluis, 2001, pp. 713-724). Esto es, actuaría como cauce intelectual y poético para transmitir conocimientos herméticos, tal y como asevera Ashenden (2008, p. 183). En este caso, el Grial se erige en punto de partida para alcanzar una epifanía divina (McLaren, 2006, p. 7). Por lo tanto, junto al pensamiento mítico, Williams también recurrió a sus conocimientos sobre esoterismo. De esta manera, los elementos míticos de este universo de ficción constituirían retóricas que evidencian la maestría de Williams para desenvolverse en las fuentes, retóricas y símbolos del pensamiento esotérico (Bray, 2017, p. 460). Baste por ejemplo, señalar que Williams recurre a estructuras triádicas en competencia, propias del hermetismo y del gnosticismo, es decir, los tres magos oscuros frente a los tres émulos de los caballeros artúricos (Roukema, 2018, p. 122). Esta integración de polos antitéticos también alude a los principios de simpatía, afinidad y conexión del pensamiento mágico renacentista, esto es, el microcosmos en el macrocosmos (Ashenden, 2008, p. 234). En este sentido, Williams profundiza en la interpretación de la magia concebida como un poder metafísico neutral que actúa tiznado o inspirado de acuerdo con las intenciones de los practicantes (Ashenden, 2008, pp. 106 y 127). En virtud de esa idea de una magia de doble faz, ora benévola ora inicua, idea que resulta intuitivamente significativa y evidente para el pensamiento mítico, aspiro a evidenciar el vínculo que establece Williams entre teúrgia, amor y salvación cristiana (1) y entre *goetia*, búsqueda del poder e intereses egoístas (2). Por lo tanto, merece la pena destacar que Charles Williams trata de responder a cuestiones perennes que atañen a la condición humana

por medio del mito de la magia –erigido en recurso conceptual–, merced a un principio normativo que califica a la misma en función del amor o del egoísmo que motive su uso.

En primer lugar (1), la teúrgia, la magia benévola, aparece representada en términos elogiosos equiparable al amor abnegado, puesto que conforma una entrega y abnegación, e incluso a la *anábasis* hacia la divinidad, al intermediar entre Dios y el mundo para cumplir la voluntad de la Providencia. Varios son los episodios de la novela que así lo evidencian. El vínculo entre teúrgia y neoplatonismo queda patente cuando el sacerdote aboga por la vía unitiva con el Uno, destino último de todos los caminos, «pero elegimos en qué forma Lo conocemos», como afirma el sacerdote (Williams, 2007, p. 95). Esto vincula la teología cristiana con el hermetismo (Ashenden, 2008, pp. 110-116). También el editor Mornington reflexiona durante su periplo acerca del progreso espiritual, producido a su juicio a través de una jerarquía angélica –idea deudora del neoplatonismo cristiano del Pseudo-Dionisio Areopagita y de Juan Escoto Eriúgena– (Williams, 2007, p. 106). El propio Grial permitiría reverberar dicha magia, pues induce a sus abnegados protectores a un acercamiento al conocimiento de Dios, a profundizar en el modelo cosmológico por medio de la música de las esferas. Esto ocurre en dos ocasiones, en primer lugar cuando el Grial reclama la atención del sacerdote Davenant para que recupere el cáliz de la mansión del nigromante Persimmons. La segunda ocasión tiene lugar cuando los tres caballeros son infundidos de un conocimiento teológico pero también mítico para averiguar la voluntad divina y dar inicio a su confrontación con los practicantes de la *goetia*, al tiempo que contemplan fugaces visiones de San Pedro, Parsifal, el rey Arturo, San Juan Zebedeo, el Calvario o el monte de los Olivos, por citar algunos ejemplos (Williams, 2007, pp. 153-155).

La teúrgia también acarrearía una conexión, un vínculo, una correspondencia, que en este caso Williams cifra en el vínculo interpersonal del amor. En este caso, el amor por medio de la plegaria salva a una mujer de caer en la locura provocada por un sortilegio de *goetia* (Williams, 2007, p. 212). También se evidencia el vínculo del amor, en este caso como amistad, en la protección que le brinda al duque Aubrey su plegaria por un amigo difunto o en la confianza del clérigo respecto del papel protector de la Providencia (Williams, 2007, pp. 248-250, 265). Epígono también de la teúrgia es el Preste Juan, en su misión, pues es «el Grial y el guardián del Grial. Todo encantamiento me ha sido robado, y el cáliz mismo volverá a mí» (Williams, 2007, p. 216). Su papel como auxiliar en la redención de las almas también debe ser destacado, por ejemplo, cuando habla con la mujer asediada por los embrujos de la *goetia* y dos de los protagonistas de la obra:

Duerma tranquila esta noche, porque las puertas del infierno ya no se abrirán para usted. Y a usted, mi señor duque, su amor por algo que no es mío le salvará al final (...) –Dio un paso hacia Kenneth–: A usted no tengo nada que decirle –comentó–, salvo el mensaje del Grial: «Sí, volveré pronto. Esta noche estarás conmigo en el Paraíso» (Williams, 2007, p. 231).

En este sentido, el Preste Juan también prevalece sobre la *goetia* –pues suyo es el mérito de erradicar los embrujos de Persimmons– (Williams, 2007, pp. 277-278)⁸. La sublimación de las nobles intenciones de los protagonistas, de consuno con la función regeneradora del Preste Juan, permitirá al duque Aubrey contemplar la gloria de la Creación y el universo en movimiento (Williams, 2007, pp. 286-289).

En segundo lugar (2), la *goetia* estaría representada en *Guerra en el cielo* por los tres practicantes de las artes ocultas, Gregory Persimmons, Manasseh y Dimitri. Estos tres personajes anhelan ejercer el poder y sus propios deseos. Esos deseos egoístas serían el combustible que ha de prender la *goetia* (Roukema, 2018, p. 142). Por lo tanto, resulta posible estudiar los usos de la magia negra en *Guerra en el cielo* en virtud de tres elementos: (a) los rasgos siniestros asociados eclécticamente al esoterismo que han devenido míticos; (b) la capacidad de subvertir ontológicamente la realidad para imponer los deseos egoístas; y (c) el dominio de la voluntad ajena.

Comenzaré por la simbología y las fuentes asociadas en el imaginario popular a la magia negra (a). El nigromante Persimmons fundaría su editorial con la intención de publicar obras de ocultismo (Williams, 2007, p. 9). Al mismo tiempo, el sacerdote Davenant denuncia la confusión moral, teológica e intelectual, que generan dichas publicaciones y, a partir de esta línea editorial, Mornington es capaz de deducir que Persimmons participa en rituales de magia negra (Williams, 2007, pp. 23 y 115). El propio Persimmons dispone de un artefacto siniestro popularmente asociado a la brujería, en este caso la mano de la gloria (Williams, 2007, p. 72). A mayor abundamiento, este brujo recurre al *unguentum sabbati* –que adquiere en la tienda del griego Dimitri (Williams, 2007, pp. 74-75)– para participar en un aquelarre (Williams, 2007, pp. 80-85) pero también para arrastrar a la locura a una mujer inocente (Williams, 2007, pp. 181-182). Por lo tanto, la *goetia* o senda de la mano izquierda aparece aquí condenada como una forma de pervertir imágenes y de arrojar símbolos negativos sobre el libre albedrío de otros (Ashenden, 2008, pp. 120 y 183).

⁸ Ashenden asevera que la teúrgia equivaldría a camino de santidad y lenguaje de salvación al estar motivada por el amor (Ashenden, 2008, pp. 100-101, 183).

Respecto a la capacidad de asaltar la realidad para doblegarla por medio de la voluntad –el aspecto popularmente más temible de la magia– (b), Williams vincula la *goetia* con sortilegios destructivos que ponen de manifiesto el poder del hechicero. En este caso, los tres nigromantes aluden al compendio de embrujos capaces de destruir físicamente objetos y seres vivos. Como señala uno de ellos: «He visto una casa derribada en pedazos por el pensamiento y a hombres agonizando por causa de la Voluntad» (Williams, 2007, p. 172). Esta magia es la que los nigromantes aplican para intentar destruir el Grial con un sortilegio que equivale a un asalto físico. Las oraciones del clérigo, del editor y del aristócrata evitarían este ataque de la *goetia* (Williams, 2007, pp. 157-160). Del mismo modo, los nigromantes emplean a un niño para adquirir la facultad de la visión lejana y la percepción extrasensorial (Williams, 2007, pp. 183-184). También atestigua el poder de la *goetia* su capacidad para matar a quien entra en una habitación cuyo suelo está grabado con un diagrama de poder (Williams, 2007, pp. 245-248), el hechizo que ejecuta Dimitri para ocultar un edificio merced a la niebla antinatural que aparece de la nada (Williams, 2007, p. 271) o el ritual para intentar vincular el alma de un difunto en el cuerpo de un vivo (Williams, 2007, pp. 272-276).

Estas demostraciones de poder responden al ejercicio y la imposición de una voluntad particular y también aparecen en la tercera manifestación de la *goetia*, relativa al dominio de la voluntad de los demás (c). Así, imponer la propia voluntad se convierte en el motor del hechizo de atracción –que suprime el libre albedrío de una persona, con el reproche ético que conllevaría esta práctica– que Persimmons ejecuta sobre la familia del niño que debería ser sacrificado en la misa negra en un pasaje narrativo prolijo en detalles sobre esoterismo (Williams, 2007, pp. 102-104). Por otra parte, Persimmons afirma que es capaz de manipular los deseos y los caminos de las almas en su propio beneficio: «Conozco el flujo de deseo que hace moverse todas las cosas, y un poco lo he guiado a mi voluntad. Pero veo que hay cosas más profundas» (Williams, 2007, pp. 241-242). No en vano, esta manipulación del «círculo de todas las almas» (Williams, 2007, p. 242) recuerda al *ars cupiditae* del Renacimiento, con su mezcla de esoterismo, condicionamiento social y neuropsicología.

De esta manera cabe afirmar que el principio normativo de los usos de la magia, para Williams aparece entreverado con el pensamiento mítico. Tras recorrer los vínculos entre mito, el ciclo artúrico y la magia en *Guerra en el cielo* de Charles Williams, procederé a abordar esta conexión en la obra *Esa horrible fortaleza*, que clausura la *Trilogía cósmica* (o *Trilogía de Ransom*), del profesor Lewis.

4. MERLÍN DE LOGRES Y LA MAGIA DE LAS ESTRELLAS EN C. S. LEWIS: *ESA HORRIBLE FORTALEZA*

Con carácter previo al estudio de la recepción del mito artúrico y mágico en el libro *Esa horrible fortaleza* del profesor Lewis expondré sucintamente el argumento y el marco mitopoético de las obras de fantasía que componen la *Trilogía cósmica*. El primer libro, *Más allá del planeta silencioso* (1938), nos da a conocer al profesor universitario de filología Elwin Ransom, que es raptado y transportado a Marte, planeta denominado Malacandra por los habitantes de la propia utopía teocrática marciana. Allí descubre la vigencia de la cosmología precopernicana, pues la esfera infralunar –es decir, nuestro planeta, denominado Thulcandra, y la luna– ha quedado aislada del resto de esferas celestes por culpa de la rebelión luciferina. El universo, denominado Campo del Árbol, resuena con la música de las esferas celestiales y bulle de vida, armonía y devoción a Dios (Maleldil). En el segundo libro, *Perelandra. Un viaje a Venus* (1943), C. S. Lewis recupera el elemento utópico del viaje a un no-lugar imaginario⁹. En Venus, los oyarsas (los custodios planetarios leales a Dios, acompañados de los eldila –ángeles fieles al Creador–) confían a Ransom una misión: evitar que se repita el pecado original en el Edén, en este caso, Venus. Finalmente, el tercer libro que nos ocupa, *Esa horrible fortaleza* (1945), resulta especialmente significativo pues junto a su denuncia de la distopía tecnocrática y transhumana del NICE, Ransom encabeza en nuestro planeta el uso de la teúrgia para oponerse a la *goetia* de los seguidores del oyarsa caído¹⁰. Junto a los leales a Maleldil, Ransom ha formado la comunidad de St. Anne's, con resonancias artúricas evidentes: su líder es el Rey Pescador, Inglaterra se correspondería a Logres –el reino de Arturo situado en la isla británica y cuya capital sería Camelot– y aparece el mago Merlín como consejero real. Además, el mito reverbera con la aparición de seres propios del folclore, los *longaevi* y la alusión a la magia de Atlantis. Desde el ámbito de la magia –que desempeñaría un papel secundario en los dos primeros libros de la trilogía, no así en el tercero– aparece recogida nítidamente la división normativa entre teúrgia y *goetia*. Por tanto, en primer lugar aspiro a evidenciar la recepción del pensamiento mítico artúrico y medieval en este tercer libro (4.1.) y, a continuación (4.2.), procederé a exponer el mito

⁹ En alusión a *Perelandra. Un viaje a Venus*, Molpeceres asevera que «Ransom explica que en sus viajes ha comprobado que lo que en la Tierra es mito es real en otros mundos (...) detrás de ellos lo que se oculta es la memoria y el recuerdo de lo divino» (Molpeceres, 2014, p. 129).

¹⁰ El acrónimo NICE albergaría las siglas del Instituto Nacional de Estudios Coordinados. Sus líderes reciben nombres siniestros, como Frost, Wither o Straik.

de la magia, deudor de la clasificación elaborada por el pensamiento mágico renacentista de Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola.

4.1. RECEPCIÓN DE LOS MITOS ARTÚRICOS: MERLÍN, LOGRES Y LOS *LONGAEVI*

El horizonte hermenéutico de *Esa horrible fortaleza* incardina el mito en los ciclos artúricos de manera dual al recurrir a la figura del mago Merlín y a Logres. Por añadidura, también alude a los *longaevi*, esto es, los viejos seres míticos de las leyendas y del folclore, de tal modo que expande la capacidad mítica para responder a preguntas perennes sobre la condición humana a través de los seres que moran en el neblinoso territorio de las leyendas. Evidencia así la importancia que Lewis confiere al mito, a juicio de la profesora Molpeceres: «El mito es para Lewis un espejo que nos devuelve la mirada, que nos restituye nuestra propia realidad engrandecida, y que, además, puedes guiarnos dentro de ella» (2014, p. 108). Expondré a continuación cómo reverbera el mito en los tres elementos citados, a saber, el reino de Logres, Merlín y los *longaevi*.

En primer lugar, respecto a Logres –la Bretaña artúrica–, se trata de un ámbito espacial y de un enclave territorial que se erige como un espacio subversivo simbólica y ontológicamente, pues desafía a la Gran Bretaña positivista, científicista e ideologizada –representada por el NICE–. A tal fin, Logres ha recibido el beneficio de un encantamiento que hace de este reino un espacio mágico. Responde así a un modo arquetípico de entender la realidad, a una racionalidad que escapa del pensamiento cartesiano, que hace de uso de categorías no científicas ni materialistas y que enlaza directamente con la bandera celestial que porta Ransom. La dicotomía Logres-Gran Bretaña deja traslucir el enfrentamiento metahistórico entre paradigmas espirituales, sociales, políticos y culturales antitéticos. Por eso, Camilla, una de las defensoras de St. Anne's, vaticina el porvenir del propio Ransom, lejos de dichas categorías modernas:

Será llevado, supongo. De regreso al Cielo Profundo. Le ha ocurrido a una o dos personas, tal vez seis, desde que empezó el mundo (...) Y es el Pendragón de Logres (...) todo lo demás se han convertido nada más que en Gran Bretaña (Lewis, 2006, p. 250).

En segundo lugar, encontramos un personaje inextricablemente vinculado con Logres como Merlín, que confiere a Ransom conocimientos incomparables de la Bretaña artúrica (Purtill, 2007, p. 99). En este sentido, Lewis vincula al mago con Thulcandra –la Tierra en el antiguo idioma solar–, pues

su magia parte de un presupuesto: los adeptos a las artes arcanas disponen de una panoplia de facultades ontológicas gracias a sus pactos con el *anima mundi* y con los antiguos espíritus, que se baten en retirada del mundo mecanicista y cartesiano fruto del paradigma cosmológico moderno (Lewis, 2006, pp. 371-372). Merlín quedaría como último reducto de este paradigma mágico, pues Ransom le precave del peligro de convocar espíritus en nuestros días, derelictos a causa de una cosmovisión mecanicista:

El alma ha desaparecido del bosque y el agua (...) Le prohíbo hablar de eso. Aunque fuera posible, sería ilícito. Cualquiera que sea el espíritu que aún permanece en la tierra se ha retirado de nosotros mil quinientos años después de su época (...) (Lewis, 2006, p. 372).

Pese a todo, Merlín se convierte en el instrumento de la victoria de Logres porque a su magia telúrica suma la influencia astral de los oyarsa leales al Creador (Lewis, 2006, 457-469; Klein, 2014, p. 751). En consecuencia, la magia empleada para obtener la victoria final sobre el NICE procede del modelo cosmológico precopernicano cristianizado.

En tercer lugar, la alusión a los antiguos espíritus remite a la pervivencia de los viejos seres míticos, denominados *longaevi*, los de la larga vida, o *longae vitae* –tanto en *Esa horrible fortaleza* como en su obra posterior *La imagen del mundo* (publicada en 1962), dedicada a la cosmología medieval–. Esta categoría incluye a los duendes, faunos, ondinas, gnomos... Se trataría de un tercer orden de criaturas sobrenaturales, ni celestiales ni demoníacas, de carácter neutral y no necesariamente racionales (Lewis, 2006, pp. 367 y 406; Lewis, 1997, pp. 99-110). Estos seres míticos serían «el último vestigio de un orden antiguo en el que la materia y el espíritu estaban, según nuestro moderno punto de vista, mezclados» (Lewis, 2006, p. 368).

4.2. PENSAMIENTO MÁGICO EN *ESA HORRIBLE FORTALEZA*: LA TEÚRGIA DE ATLANTIS FRENTE A LA MAGIA INFERNAL

Esa horrible fortaleza contiene alusiones tanto al pensamiento mágico –en la figura de Merlín el mago y también desde el criterio normativo que distingue en teúrgia y *goetia*– como al esoterismo. En este sentido no resulta baladí que Lewis sitúe a la hermana de Ransom como iniciada del Sura, un maestro esotérico de la India capaz de vaticinar la crisis cosmológica venidera (Lewis, 2006, pp. 144-145). Este sesgo esotérico permite entrever la influencia que Charles Williams ejerció sobre C. S. Lewis (Urang, 1971, p. 24). Influencia que aparece de manera notoria en la *Trilogía cósmica* al

cifrar Lewis el origen de la magia telúrica en Atlantis, alusión reiterativa en el hermetismo occidental (Knight, 2010, p. 54). Este antiguo círculo de *magus* atlantes permanecería vinculado con la Gran Lengua –el idioma solar de los Campos del Árbol–, lengua capaz de desplegar efectos ontológicos (Lewis, 2006, p. 293). No obstante, a los teúrgos atlantes se opondrían los adeptos de la *goetia*, una magia infernal empleada por el NICE y que serviría para defender la causa de los ángeles caídos. Expondré a continuación la confrontación entre la teúrgia (1) y la *goetia* (2) tal y como aparece recogida en *Esa horrible fortaleza*.

La teúrgia (1) aparece representada en la figura de Merlín, capaz de regresar de un exilio cronológico de quince siglos (Lewis, 2006, pp. 260 y 291). La magia que practica Merlín procedería de Atlantis. La magia atlante sería un pálido remedo de las correspondencias astrales de los oyarsas leales allende la frontera lunar, pues sólo representa el reflejo sensible del paradigma celestial, esto es, la reverberación de los principios contenidos en cada ángel custodio de un planeta tal y como resuena en la Tierra (Lewis, 2006, p. 374). Así se lo expone Ransom a Jane Studdock, verdadera protagonista de este libro:

No hay Oyarsa en el Cielo que no tenga su representante sobre la Tierra. Y no hay mundo en el que no puedas encontrar un pequeño compañero no caído de nuestro propio arconte negro, una especie de otro yo. Por eso hubo un Saturno italiano igual que uno celestial, y un Júpiter cretense además del olímpico. Fueron estos espectros terrestres de las altas inteligencias lo que los hombres encontraban en los tiempos antiguos cuando decían que habían visto a los dioses. Era con ellos con los que se relacionaba un hombre como Merlín (a veces). Nunca bajó algo realmente de más allá de la Luna (Lewis, 2006, p. 409).

En el capítulo 15 de la obra, elocuentemente titulado «El descenso de los dioses», los eldila planetarios, los príncipes custodios de Viritrilbia-Mercurio, Perelandra-Venus, Malacandra-Marte, Glund-Júpiter y Lurga-Saturno romperían el aislamiento terrestre para imbuir a Merlín de la teúrgia, que refleja los atributos simbólicos de cada planeta (Lewis, 2006, pp. 413-423). La teúrgia obedece al plan providente de Maleldil, a través de sus ángeles, para acompañar al hombre en el camino de salvación. No obstante, si bien es un arte mágico que esbozaría una división similar a la planteada por Ficino y Pico della Mirandola, Lewis critica la magia renacentista, que sitúa en autores como Paracelso y Agrippa (Lewis, 2006, p. 258). Consideraba que las artes prohibidas del Renacimiento respondían a un intento de subversión ontológica por medio de la manipulación artera de los vínculos de causalidad (Lewis, 2006, pp. 258-261). En este sentido, el Renacimiento habría supuesto un festín de magia demoníaca (Lewis, 1973, pp. 3-12; Shippey,

2007, pp. 27-28)¹¹. En cambio, la magia de los dos autores antedichos todavía reverberaría con el aire de familia de las artes arcanas medievales, desde una perspectiva más inocente (Lewis, 1973, pp. 3-5 y 12).

Por otra parte (2), la *goetia* sería el reflejo perverso y la oscura simetría del principio normativo que califica la magia en función de la proporcionalidad de los medios y la licitud de sus fines. En este caso, tanto los medios serían inadecuados como los fines totalmente ilícitos. De esta manera, la magia negra correspondería las prácticas arcanas de los integrantes del NICE. Se trataría de unas disciplinas mágicas que obedecen a la imposición de la voluntad, al vaciamiento de la condición humana y al triunfo de la ingeniería social. En este caso, la *goetia* permite prolongar la existencia extracorpórea de cabezas separadas del resto del cuerpo por medio de la vida antinatural conferida por los *eldila* corrompidos (Lewis, 2006, pp. 329-330). Esta manipulación bioquímica responde también a un proyecto de ingeniería social cercano al *ars cupiditae* (Lewis, 2006, p. 51)¹². Su objetivo sería superar la condición biológica para alumbrar una nueva posthumanidad inmortal, ajena a las servidumbres de la condición biológica, como señala Filostrato –uno de los científicos de NICE–:

Hemos descubierto cómo hacer para que un hombre muerto viva (...) Ahora vivirá para siempre, se hará más sabio. Más adelante haremos que vivan mejor, porque, por el momento, hay que reconocerlo, es probable que esta segunda vida no sea muy agradable para quien la experimenta (Lewis, 2006, pp. 228-229).

Al mismo tiempo, supondría una ganancia cognitiva en una dialéctica de infernalismo, pues a mayor lejanía de la condición humana mayor capacidad epistemológica, como apostilla con ironía MacPhee, un seguidor de Ransom: «lo primero que se les ocurriría a muchachos como ellos sería aumentarle el cerebro (...) Una hipertrofia cerebral provocada artificialmente para sustentar un poder sobrehumano de ideación» (Lewis, 2006, p. 252). Uno de los núcleos operativos de la *goetia*, a juicio de Filostrato –un jerarca del NICE–, sería la cara oculta de la luna. Allí habita una raza degenerada que en aras de una pureza aséptica habría sido capaz de separar la consciencia de su cuerpo biológico (Lewis, 2006, pp. 226-227). Este darwinismo social reverberaría

¹¹ Shippey destaca la influencia que ejerció Charles Williams sobre C. S. Lewis. Encontramos un paralelismo entre *Guerra en el cielo* y *Esa horrible fortaleza*, pues a la *goetia* de un conjunto de perversos buscadores de poder sobrenatural se enfrentaría una comunidad de teúrgos auxiliados por figuras providenciales (Shippey, 2007, pp. 31-39).

¹² Estaríamos ante el diseño de las ciencias sociales como un ejercicio de ingeniería social encaminado a influir sobre la voluntad. *Cfr.* Couliano, 1987, pp. 87-95.

en los ideales del NICE, capaz de esclavizar a parte de la humanidad para seleccionar a la nueva raza posbiológica. Esa es la advertencia proferida por Ransom:

Lo llamarán el próximo peldaño de la evolución. Y, de ahora en adelante, todas las criaturas que ustedes y yo llamamos humanas serán meros candidatos a la admisión dentro de esta nueva especie o de lo contrario sus esclavos, tal vez su alimento (Lewis, 2006, p. 253).

CONCLUSIONES

Las dos obras analizadas de Charles Williams, *Guerra en el cielo*, y de Clive Staples Lewis, *Esa horrible fortaleza*, recurren al mito para abordar cuestiones que interpelan a múltiples dimensiones de la persona: la búsqueda del poder, la relación del ser humano con su entorno, la necesidad del valor para llevar una vida verdaderamente libre o los peligros del mal uso de la técnica y de la ciencia, por señalar sólo algunos ejemplos. Los mitos artúricos y el análisis sobre la licitud de los medios y de los fines de los dos tipos de magia (teúrgia y *goetia*) despliegan mitos relevantes en el Medievo y el Renacimiento. La formulación neoplatónica de la magia tal y como la esbozaron Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola enhebra los marcos literarios de ficción de Williams y Lewis desde un fundamento metafísico y trascendente. Con sus propias particularidades estilísticas y formales, el pensamiento mítico reverbera en estos universos ficticios alegóricos ajenos al materialismo, al positivismo y al cientificismo. En este sentido, estos «camino imaginativos» –en palabras de Haarpur (2010, pp. 361-362)– permitieron a Williams y a Lewis que los mitos artúricos y mágicos desplegasen a modo de partitura las notas de una música perenne que nos ha fascinado, y continúa haciéndolo, por su capacidad para presentar de manera creativa e intuitivamente atractiva cuestiones perennes que interpelan al ser humano.

REFERENCIAS

- Alsina Clota, J. (1989). *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: Anthropos.
Alvar, C. (1997). *Breve diccionario artúrico*. Madrid: Alianza Editorial.

- Antón Pacheco, J. A. (2017). *El hermetismo cristiano y las transformaciones del Logos*. Córdoba: Almuzara.
- Ashenden, G. (2008). *Charles Williams. Alchemy & Integration*. Kent: The Kent State University Press.
- Brach, J. P. (2006). Magic IV: Renaissance-17th Century. En W. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (pp. 731-738). Leiden, Países Bajos: Brill.
- Bray, S. (2017). 'Any Chalice of Consecrated Wine': The Significance of the Holy Grail in Charles Williams' *War in Heaven*". En S. Higgins (Ed.), *The Inklings and King Arthur: J. R. R. Tolkien, Charles Williams, C. S. Lewis, and Owen Barfield on the Matter of Britain* (pp. 459-472). Berkeley, Estados Unidos: Apocryphile Press.
- Couliano, I. P. (1987). *Eros and Magic in the Renaissance*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Faivre, A. (2010). *Western Esotericism. A Concise History*. Nueva York: State University of New York.
- Fanger, C. y Klaassen F. (2006). Magic III: Middle Ages. En W. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (pp. 724-731). Leiden, Países Bajos: Brill.
- Ficino, M. (1986). *De Amore. Comentario a "El Banquete" de Platón* (trad. R. de la Villa Ardura, 4ª ed. 2019). Madrid: Tecnos.
- Ficino, M. (1989). *Three books on Life*. Tempe, Estados Unidos: The Renaissance Society of America.
- Frazer, J. G. (1944). *La rama dorada. Magia y religión* (trads. E. Campuzano y T. Campuzano, 2ª ed. 1951). México: Fondo de Cultura Económica.
- Garin, E. (1981). *El zodíaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos* (trad. A. P. Moya). Barcelona: Península.
- Garin, E. (1984). *La revolución cultural del Renacimiento* (trad. D. Bergadà, 2ª ed. 1984). Barcelona: Crítica.
- Garin, E. (1990). El filósofo y el mago (trad. M. Rivero Rodríguez). En E. Garin (Ed.), *El hombre del Renacimiento* (pp. 163-195). Madrid: Alianza Editorial.
- Goodrick-Clarke, N. (2008). *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Graf, F. (2006). Magic II: Antiquity. En W. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (pp. 719-724). Leiden, Países Bajos: Brill.
- Haarpur, P. (2010). *El fuego secreto de los filósofos* (trad. F. Almansa Salomé). Vilaur: Atalanta.
- Hanegraaff, W. (2006a). Magic I: Introduction. En W. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (pp. 716-719). Leiden, Países Bajos: Brill.
- Hanegraaff, W. (2006b). Magic V: 18th-20th Century. En W. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (pp. 738-744). Leiden, Países Bajos: Brill.
- Hanegraaff, W. (2012). *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanegraaff, W. (2013). *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. Londres: Bloomsbury.
- Hermes Trismegisto (1998). *Corpus Hermeticum y otros textos apócrifos* (trad. M. Algora). Madrid: Edaf.
- Klein, D. (2014). 'They Have Quarreled with the Trees': Perverted Perceptions of 'Progress' in the Fiction Series of C.S. Lewis. *Mythlore*, 32 (124), 65-81.

- Knight, G. (2010). *The Magical World of the Inklings. J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis, Charles Williams, Owen Barfield*. Cheltenham, Gran Bretaña: Skylight Press.
- Lewis, C. S. (1973). *English Literature in the Sixteenth Century, excluding Drama*. Londres: Oxford University Press.
- Lewis, C. S. (1997). *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista* (trad. C. Manzano de Frutos). Barcelona: Península.
- Lewis, C. S. (2006). *Esa horrible fortaleza*, vol. III, *Trilogía cósmica* (trad. E. E. Gandolfo). Barcelona: Minotauro.
- Martín Velasco, J. (1978). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- McLaren, S. (2006). Hermeticism and the Metaphysics of Goodness in the Novels of Charles Williams. *Mythlore*, 24 (93/94), 5-33.
- Molpeceres, S. (2013). *Pensar en imágenes. Los conceptos de mito, razón y símbolo en la cultura occidental*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Molpeceres, S. (2014). *Mito persuasivo y mito literario. Bases para un análisis retórico-mítico del discurso*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Morales, J. (2007). *Filosofía de la religión* (2ª ed. 2011). Pamplona: EUNSA.
- Partridge, C. (2015). *The Occult World*. Nueva York: Routledge.
- Pico della Mirandola, G. (1984). *De la dignidad del hombre. Con dos apéndices: Carta a Hermolao Bárbaro y Del ente y el uno* (trad. L. Martínez Gómez). Madrid: Editora Nacional.
- Pico della Mirandola, G. (1996). *Conclusiones Mágicas y Cabalísticas* (trad. E. Sierra). Barcelona: Ediciones Obelisco.
- Purtill, R. L. (2007). *That Hideous Strength: A Double Story*. En P. J. Schakel (Ed.), *The Longing for a Form* (pp. 91-102). Eugene, Estados Unidos: Wipf and Stock Publishers.
- Urang, G. (1971). *Shadows of Heaven. Religion and Fantasy in the Fiction of C. S. Lewis, Charles Williams and J.R.R. Tolkien*. Londres: SCM Press.
- Rabin, S. J. (2008). Pico on Magic and Astrology. En M. V. Dougherty (Ed.), *Pico della Mirandola. New Essays* (pp. 152-178). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Reale, G. y Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. II, *Del Humanismo a Kant* (trad. J. A. Iglesias). Barcelona: Herder.
- Roukema, A. (2018). *Esotericism and Narrative. The Occult Fiction of Charles Williams*. Leiden, Países Bajos: Brill.
- Sellés, M. (2007). *Introducción a la historia de la cosmología*. Madrid: UNED.
- Shippey, T. (2007). New Learning and New Ignorance. En E. Segura y T. Honegger (Eds.), *Myth and Magic. Art according to the Inklings* (pp. 21-46). Zúrich, Suiza: Walking Tree Publishers, 2007.
- Vergel, P. (2019). *Atenea frente a Isis. Breviario sobre ciencia, filosofía, magia y misterio*. Almería: Guante Blanco Editorial.
- Versluis, A. (2001). Magical Fiction. En R. Caron, J. Godwin, W. Hanegraaff, J.L. Vieillard-Baron (Eds.), *Ésotérisme, Gnoses and Imaginaire Symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre* (pp. 713-734). Lovaina, Bélgica: Peeters.
- Walker, D. P. (2000). *Spiritual & Demonic Magic, from Ficino to Campanella*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

- Widengren, G. (1976). *Fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Williams, Ch. (2007). *Guerra en el cielo* (trad. A. Muñoz García y D. Borrego). Madrid: Homo Legens.
- Williams, Ch. y Lewis, C. S. (1974). *Taliessin through Logres, The Region of the Summer Stars, Arthurian Torso*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Yates, F. A. (1983). *Giordano Bruno y la tradición hermética* (trad. D. Bergadà). Ariel: Barcelona.