

# El pensamiento mágico en el mundo secularizado

ANTONIO MACHUCA\*

**E**n este breve ensayo nos proponemos reflexionar sobre el hecho de que, lejos de haber sido superado, el pensamiento mágico ha surgido en condiciones que son propias de la sociedad moderna, en la que predomina la razón occidental, ese ámbito que pretende regirse por los principios lógicos de la ciencia y de la técnica. Nos interrogamos sobre las posibles causas por las que, en las condiciones de vida de la sociedad secularizada, ha surgido una mentalidad y una manera de ver el mundo en las cuales prevalecen aspectos de un pensamiento mágico, que permea el *imaginario* social y ha acompañado a dicha formación social desde sus inicios, así como imbuido al pensamiento científico-técnico desde su origen.

No se trata sólo de la irrupción de lo *numinoso* como un tipo de experiencia que se produce en diferentes circunstancias, o lo que se conoce como un *retorno de lo reprimido*, sino de la manera como se consolida, en primer lugar, un *imaginario* de la modernidad<sup>1</sup> y, por

\* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

<sup>1</sup> En el planteamiento de Cornelius Castoriadis, se trata de las representaciones sociales encarnadas en sus instituciones. "Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, son en realidad ese mundo: conforman la psique de los individuos"; Cornelius Castoriadis, "El imaginario social instituyente", en *Zona Erógena*, núm. 15, 1997, p. 9. Aquí, nos referimos también a los modos y formas —más o menos transfigura-

otra parte, una forma de relación entre las personas a través de los objetos, en la que se atribuye a las cosas ciertas cualidades que impregnan las relaciones sociales.

Ello contrasta con el hecho de que, al *desencantamiento* que se experimentó con el surgimiento de la sociedad industrial moderna y secularizada<sup>2</sup> ha seguido un segundo momento en el que las ilusiones forjadas en torno de los progresos de la ciencia, y las características de la emancipación que representaron, se han convertido en objeto de una nueva desmistificación.

### Desencantamiento y reencantamiento del mundo

Poco se había hecho alusión, apenas en años recientes, al incisivo, descarnado y lúcido alegato de Friedrich Nietzsche contra la historia en su *Segunda consideración intempestiva*,<sup>3</sup> que guarda una estrecha relación con el *desencantamiento* moderno, en contrapartida con las expectativas fundadas en la convicción del progreso civilizatorio y los avances incontenibles de la modernidad científico-técnica, aunado a una concepción racional y científica de un mundo regido por leyes objetivas. De manera que, una vez declarada la “muerte de Dios”. Se pensó que la vieja metafísica sería abatida.

Sin embargo, el sentido religioso reapareció incluso en la manera en que el propio positivismo, en la segunda mitad del siglo XIX, había concebido su fe en la *ciencia* y se organizó como un culto. Y es a finales del siglo XX cuando asistimos a la proliferación de nuevas formas de gregarismo y religiosidad con el surgimiento de “sectas” y comunidades, algunas de las cuales se desprenden de las iglesias históricas o se presentan como una alternativa a las mismas, y cuyos miembros procuran establecer una relación más directa con la divinidad, en el intento de producir vivencias numinosas sin mediaciones institucionales. Su idea de la sacralidad es más laxa y algunos

---

dos— de percibir un mundo de vida, sin ser siempre y necesariamente el reflejo directo de las condiciones económicas.

<sup>2</sup> Se ha considerado que la secularización significa el paso de lo que estando bajo el ámbito o dominio de una organización (y mentalidad) prevaeciente, transita a una condición mundana, regida por un pensamiento secular o laico. Un problema es que la secularización puede darse como un proceso y una delimitación formal.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, 2006.

estudiosos la ofrecen como un ejemplo del sentido abierto que brinda a partir de la noción de *incompletud*.<sup>4</sup>

El desencantamiento del mundo que creyó ver Max Weber<sup>5</sup> en la *Entzauberung der Welt* (“pérdida de la magia” o “desembrujo”) debería apreciarse como un fenómeno matizado por distintos procesos que lo cruzan en direcciones encontradas, pues no llegó a prevalecer como una tendencia definitiva que se hubiese llegado a imponer de forma unívoca. La mentalidad religiosa cambió y se adaptó pero no desapareció. Y a pesar de que la modernidad se ha caracterizado por “tomar una distancia reflexiva”, se producen continuamente formas de *mistificación profana*, así como expresiones de la ritualidad que, bajo múltiples modalidades, se ponen de manifiesto en el medio secularizado.

Según Aníbal Romero, “Weber argumentó con gran fuerza y rigor intelectual que la marcha incontenible de la civilización técnica, del conocimiento científico y la racionalidad instrumental, todos ellos factores generadores del desencanto del mundo, nos dejaría paulatinamente sin valores y sin ‘dioses’”.<sup>6</sup> Con esto constataba lo que el propio Nietzsche ya había vislumbrado como una forma de desmistificación que abarcaría tanto a las religiones como al pensamiento mágico.

Podría pensarse, con cierta razón, que el desencantamiento que trae aparejado la modernidad, tal y como lo diagnosticó y describió

<sup>4</sup> Que conecta por un lado con el sentimiento de “inacabamiento” de los psicasténicos y el *teorema de incompletud* de Gödel por el otro; véase Régis Debray, “La incompletud: ¿lógica de lo religioso?”, en *El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global*, 1996, pp. 4-15.

<sup>5</sup> En *La ciencia como vocación* Weber hace alusión explícita a la magia y plantea que “La intelectualización y racionalización [...] no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos o imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar a los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización”; Max Weber, “La ciencia como vocación”; y en otro lugar señala: “El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo desmistificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado [...]”; Max Weber, *El político y el científico*, 1975, pp. 199-200 y 229.

<sup>6</sup> Aníbal Romero, “Desencanto del mundo, irracionalidad ética y creatividad humana en el pensamiento de Max Weber”, en *Obras selectas. Sobre historia y poder. Estudios de teoría política*, 2010, p. 235.

Max Weber, habría tenido un efecto en el debilitamiento de un tipo de disposición hacia el pensamiento mágico. Sin embargo, éste surge de modo recurrente donde se hacen patentes las limitaciones de una cierta concepción de la ciencia y el conocimiento racional, vinculada al positivismo y en ocasiones al dogmatismo científico. Así como en el caso de aquellas limitaciones relativas y temporales a través de las cuales se abren paso en su desarrollo estos campos. No obstante, por lo que se advierte, nunca se salva el espacio que las separa. El desarrollo de la ciencia no colma lo que pretende satisfacer el pensamiento mágico.

La noción de una sociedad secularizada parece tener que ver más con el tipo *ideal* weberiano que con el desvanecimiento de los valores tradicionales. El catolicismo mismo se adaptó a las nuevas realidades a través de procesos de secularización. Se puede incluso dar cuenta de una tipología de las acepciones de la secularización: como ocaso de la religión; como conformidad con el mundo; como desacralización del mundo (desencanto); como desinterés de la sociedad por la religión, o como transposición de creencias y modos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular (la concepción de la “religión invisible” de Peter Berger y Thomas Luckmann).<sup>7</sup>

El pensamiento científico se ha manifestado a todo lo largo del desarrollo que va desde el siglo XVII hasta el siglo XX, con antecedentes que se remontan a la obra de Giordano Bruno en el siglo XVI.<sup>8</sup> En efecto, en el medio científico encontramos momentos recurrentes de gran entusiasmo y optimismo en los avances y promesas de la ciencia: en Leonardo de Vinci y en Francis Bacon, pero también en la Ilustración (siglo XVIII), así como entre los científicos del positivismo.

En contrapartida, ha surgido un cuestionamiento con respecto de la faceta utópica y providencialista de la ciencia. Gianni Vattimo ha sostenido que “el curso histórico pensado como *Aufklärung*, liberación de las sombras del saber mítico, ha perdido su legitimidad, la desmistificación ha sido reconocida también ella como un mito”.<sup>9</sup>

Señala que el momento de “desmistificar la desmistificación”, o la *desmistificación de los errores de la razón*, es justamente aquél por el

<sup>7</sup> Propuesta hecha en 1967 por Larry Shiner, “The Meanings of Secularization”, en *International Yearbook for the Sociology of Religion III*, citado en Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, 1998, pp. 121-122.

<sup>8</sup> Frances Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, 1983.

<sup>9</sup> Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, 1998, p. 127.

cual se pasa de lo moderno a lo posmoderno, lo cual implica que nuestra relación con el mito no retorna intacta, sino marcada por esa experiencia.<sup>10</sup> Y considera que “la presencia del mito en nuestra cultura actual, no dibuja un movimiento de alternativa o de oposición a la modernidad, sino que es, por el contrario, su término consecuente, su punto de llegada”.<sup>11</sup>

Ello implica que la razón moderna genera, de suyo, nuevas formas de mistificación. Y que, por otra parte, la *desmistificación de los errores de la razón* llegase a dejar expuestos sus flancos más vulnerables; o bien, como perspectiva, dar acceso a un tipo de pensamiento que había sido desterrado sin más, pero sin reanudar quizá el hilo en el punto en que se había dejado. Porque es otro el momento histórico y, además, porque la ciencia ya no es lo que era.<sup>12</sup> También se puede advertir que un aspecto de ese pensamiento nunca se separó totalmente de la modernidad.<sup>13</sup> Todo ello hace pensar en la posibilidad de que a partir de esa segunda experiencia de desmistificación, a la que alude Vattimo, pudiese producirse una relación distinta con el pensamiento mítico.

En efecto, habrá que ver cómo quedará situada la magia después de la crisis de la modernidad. Si una parte de aquélla será de nuevo cuestionada junto con ésta, o si avanzará ganando terreno en los espacios que la modernidad ha dejado. Un ejemplo de ello lo vemos en la desustancialización de la que ha sido objeto la noción de *naturaleza* a finales del siglo xx. Primero en una versión profana en el discurso *ambientalista*, como un recurso manejable, para luego ser resignificada y sacralizada desde las reivindicaciones de los pueblos indios, en la *madre tierra*, la *madre agua* y la *madre selva*. Incluso para ser promovida —desde lo que parece un nuevo tipo de panteísmo— como sujeto de derecho en el ámbito jurídico internacional.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 131.

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> Frente a esta *objetividad pesada* el racionalismo complejo y la epistemología de las ciencias contemporáneas, están más cerca de Paracelso y Cornelio Agripa que de Descartes o Newton; véase Gilbert Durant, *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, 2003, pp. 53-58.

<sup>13</sup> Autores como Benavides (citado en Randall G. Styers, *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, 2004) han considerado a la magia como un *fenómeno arquetípico no moderno*, una huella para dar realce a las nociones de religión y ciencia. Así, para este autor, la noción de modernidad está basada en un modo oposicional de auto-referencialidad.

<sup>14</sup> “Propuestas para una Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra”, Biodiversidad en América Latina, 30 de marzo 2010, en línea [[http://www.adital.com.br/site/noticia\\_imp.asp?cod=46562&lang=ES](http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?cod=46562&lang=ES)].

Se considera con frecuencia que la magia opera ahí donde la capacidad objetiva de la ciencia no alcanza a llegar, y estaría impedida por la impotencia experimentada frente al mundo real y los obstáculos que se anteponen ante los esfuerzos por someterlo bajo el control humano, movido por la necesidad, la imaginación, la voluntad y —desde luego— el *deseo*. En ese sentido, la magia no se ve desmotivada ni afectada del todo por el dismantelamiento de las ilusiones religiosas, ante el predominio de una forma de comportamiento que a cada momento pide pruebas a la razón. Sin embargo, siempre hay carencias en el plano afectivo u ontológico que la razón no llega a satisfacer.

Pero podría aludirse a la magia también en otro sentido: como otra manera de ver el mundo, percibido como una totalidad orgánica en la que se establecen múltiples concatenaciones y modos de causalidad regidos por una lógica de orden simbólico,<sup>15</sup> donde lo insólito puede infiltrarse en cualquier momento con toda naturalidad.

Se había dado paso a un predominio de la *racionalidad instrumental* como *episteme* y un decaimiento de los viejos valores religiosos. Sin embargo, resulta que si por algo se caracteriza el pensamiento mágico, es porque no prescinde de los recursos instrumentales. La magia, antes bien, operacionalmente hablando, es una especie de *técnica simbólica*, además de ser un tipo de actividad que da fundamento al aspecto trascendental del pensamiento simbólico.

## La ciencia como magia y la reacción romántica

Un ejemplo sobresaliente lo vemos en la percepción generalizada de la sociedad ante la novedad que representó el descubrimiento de la energía eléctrica. Esta vino a ocupar el lugar que había tenido la idea de *sustancia*,<sup>16</sup> como algo que poseía cualidades extraordinarias. Al grado de que —conectada con la noción de *vitalidad*— hacia posible devolver incluso la vida a los cadáveres, como se ve en los experimentos que se llevaron a cabo durante el siglo XIX.

Se puede advertir un sorprendente paralelismo, casi literal, en la novela de Mary Shelley Wollstonecraft *Frankenstein o el moderno*

<sup>15</sup> Como la *episteme analógica* por la que se rigen la astrología y la alquimia, y aparece claramente expuesta todavía en el siglo XVIII en la obra de Swedenborg.

<sup>16</sup> Sobre la noción de *sustancia* véase Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, 1998, p. 85.

*Prometeo*, escrita apenas 13 años después del experimento galvánico de Giovanni Aldini, sobrino del famoso inventor Luigi Galvani, quien con botellas de Leyden y filamentos eléctricos trataba de reanimar cadáveres recientes de criminales por medio de la electricidad. Aldini percibía las reacciones espasmódicas como signos de una resurrección imperfecta y como una promesa de revelación del misterio de la vida.<sup>17</sup>

Resulta significativo a ese respecto que Percy Shelley, el esposo poeta de la autora de *Frankenstein*, se hubiese interesado entusiastamente en la Universidad por esos experimentos de electricidad vital. La obra de Mary Shelley (como el *Fausto* de Goethe) parece sugerir que la soberbia de la ciencia, y la actitud impaciente por revelar los misterios de la vida, valiéndose de una magia moderna, puede conducirnos a consecuencias no deseadas y contraproducentes (¿acaso una crítica indirecta a las inquietudes de su marido?). En esta crítica parece insinuarse no menos la reminiscencia de un tabú atávico, una prohibición original. En todo caso, asoma la advertencia típica del romanticismo con respecto a la inviolabilidad de los misterios de la naturaleza, pero sobre todo por los extremos a los que puede llegar la “naturaleza” humana al volverse contra sí misma.

A pesar de todo, el impulso que se abre paso encuentra en la tecnología la posibilidad de desprenderse de las limitaciones mundanas, haciendo posible el milagro de la resurrección desde una *nueva magia* en el ambiente de los inventos y descubrimientos del laboratorio. La electricidad representa el medio altamente depurado como un sucedáneo del *fluido* y la *sustancia*. Su resultado más acabado, como el del homúnculo, es la aparición de un *alter ego* insuflado de vida. Equívoco en la novela de Mary Shelley y siniestro en la aparición femenina en Hoffmann, donde la tecnología se asocia a lo ominoso; pero impecable y ejemplar, por el contrario, en *La Eva futura* de Villier de l'isle Adam, apareciendo —en toda su pulcritud y perfección técnica— como la promesa de una humanidad moralmente superior, y así sucesivamente hasta la era del cibernético.

Curiosamente el boom de la parapsicología y el espiritismo de Alan Kardek y el esoterismo de madame Blavatsky —que coincide irónicamente con el estímulo que representó la *Rama dorada* de James Frazer— se produjo en una época en la que el positivismo científico se mostraba pujante.

<sup>17</sup> La referencia puede verse en Richard Sennett, *El artesano*, 2009.

Sin embargo, los efectos del desencantamiento no tardaron en dejarse sentir. Ello permite comprender que el propio Sigmund Freud enfrentara la necesidad de vérselas teórica y clínicamente con el cuadro neurótico de una época —menos atraído que Carl Gustav Jung por los arquetipos simbólicos y la psicología profunda—. No sería exagerado conjeturar que el esfuerzo de Freud por analizar y delimitar con la mayor precisión el estatuto de nociones como la del *principio de realidad* haya tenido que ver con las consecuencias del desencantamiento que la modernidad trajo aparejada en ese periodo.

No es que el pensamiento mágico venga a deponer y sustituir al pensamiento científico. En las condiciones imperantes de fines de siglo XX y del principio del XXI, después de la fiebre secularizadora, los agentes de este tipo de pensamiento proceden en el ámbito de ciertos nichos socioculturales, valiéndose de los propios elementos de la modernidad profana, puestos en cierta disposición y relación de eficacia. Podemos ver entonces la colocación ceremonial de guirnaldas en las computadoras en India; el bautizo de automóviles en México, o casos más extremos como la congregación de una colectividad con la pretensión de comunicarse telepáticamente, para acumular y canalizar energía espiritual por medios cibernéticos, como lo realizado por la secta *Aum Shinriko* en Japón.<sup>18</sup>

## El fetichismo de la mercancía y su extensión a la sociedad

### *El rechazo de las máquinas*

Un caso histórico destacado y memorable de extrañamiento y rechazo con respecto de la tecnología ha sido el de los *ludditas*, principalmente en Inglaterra, en el ramo textil, cuando entre 1810 y 1820 los obreros empezaron a destruir las máquinas, comenzando por la que el propio Ned Ludd perpetró en contra de su propio telar, despedazándolo a martillazos. Se ha descartado que esta reacción social se haya debido a alguna aberración compulsiva de la conducta racional, así como de una atribución causal fallida en que los obreros hubiesen proyectado su animosidad fetichista, considerando que las máquinas eran las que ocasionaba su despido.

<sup>18</sup> Manuel Castells hace un análisis de este movimiento religioso, cuyos miembros se valieron de la moderna tecnología, incluyendo la bélica, para lograr sus fines.

La tecnofobia de los *ludditas* fue considerada por los socialistas posteriores —de finales del siglo XIX y XX— como la expresión de una conciencia política *primitiva*, con el fin de mostrarla como el ejemplo de una forma evolutivamente temprana y atrasada de la lucha en contra del capitalismo. Contrariamente a ello, John y Paula Zerzan<sup>19</sup> han hecho notar que la inconformidad de los *ludditas* fue ante todo una manifestación de protesta en contra de ciertos métodos de producción, más que hacia las máquinas en sí.

Sin embargo, persiste la duda con respecto a si, a pesar de todo, la destrucción de los instrumentos de producción —sin desestimar las diferencias históricas— guarda algún paralelismo con un fenómeno como la iconoclastia. Quizá estos sucesos no puedan interpretarse como una forma de *animatismo* en negativo. Pero, si las máquinas son destruidas por los operarios en un contexto de explotación, es porque de alguna manera son consideradas o percibidas como la personificación de la fuerza que los oprime. Como se sabe, la reacción iconoclasta constituye una prueba de que quien perpetra la destrucción de la imagen-objeto no ha dejado por ello de atribuir un poder al objeto que destruye. Y de hecho, el acto consumado es su confirmación.

La destrucción de máquinas no podría quedar en un vacío simbólico. Marx diagnosticó ese *poder* de las máquinas como algo que representa una potencia objetiva que convertía al trabajador en un apéndice suyo. Y si eso es así, la intención exclusiva o principal habría sido efectivamente la de destruir las máquinas; lo que no la convertía en irracional, ni en demérito de su sentido profundamente político.

Una reacción semejante resulta lógica, ya que se trataba del medio por el que los trabajadores han sido desplazados sin consideración. Y en ese contexto, una táctica así elegida deliberadamente, y dirigida a la destrucción del medio que los sustituía, no podía ser menos coherente y elocuente en una situación de denuncia.

Desde luego, está por verse cuál podía haber sido la representación social y simbólica de quienes llevaron a cabo los actos perpetrados, y la eficacia económica y política que pudo tener ese levantamiento, esa suerte de iconoclasia fabril que fue a la vez una portentosa sublevación, en lo que parecía ser a todas luces una sub-

<sup>19</sup> John y Paula Zerzan, “¿Quién mató a Ned Ludd?”, en *NADA*, suplemento al núm. 3, 1979.

versión contra el poder del fetiche maquinístico en sus propios términos y materialidad. No cabe duda de que el acto de sabotaje ponía al descubierto una voluntad simbólica, así sea porque el acto expresivo de destruir las máquinas fuese sólo por dejar una *marca*, la más llamativa y escandalosa, y no se eligió otra forma, como por ejemplo lo hizo en su momento el movimiento cartista.

Quizá, si se atribuyesen los actos a una mentalidad mágica, dada por errática, se diría que confundían el efecto con la causa que provocaba su desalojo de las filas del trabajo y no habrían distinguido la diferencia entre el significado y la cosa que significa. De hecho, el grado de organización de los trabajadores daba cuenta de una toma de conciencia sobre el hecho de que las máquinas representaban sólo la causa inmediata de su mal, y —siendo lo que tenían más a la mano— destruirlas podía haber sido una manera de contrarrestar la forma en que el capital “se erigía como un poder ajeno frente a ellos” —si vemos por ejemplo la vívida descripción de K. Marx sobre la subsunción real en los *Grundrisse*—. Cabe pensar que se trataba de una relación experimentada como un extrañamiento con respecto de la máquina. Ésa sí es una *servidumbre fetichizada*. Por ello es que, aun cuando fuese por mero procedimiento táctico y razones prácticas, la conducta destructiva adquiriría en su inmediatez un sentido de negatividad profundo, y sin duda simbólico, hacia el objeto maquinístico.

### El mito prometeico y el fetichismo fabril

Ello contrasta con el mito prometeico de la era del hierro y la industria naciente al que alude Gilbert Durand.<sup>20</sup> En esa representación, la clase trabajadora es el agente y sujeto emancipador que establece una relación de dominio sobre la naturaleza mediante el trabajo productivo y colectivo en el seno de una sociedad eminentemente industrial. En ella, sin embargo, la máquina juega un papel ambivalente: primero, en el capitalismo, como el medio que absorbe las energías vitales del trabajador y lo asimila a su peculiar proceso de *reificación*; a su ritmo y morfología cosificadores. Y por otro lado, como objeto de apropiación supuestamente por una colectividad autodirigida en el socialismo. Aunque el *despotismo de fábrica* no dejó

<sup>20</sup> Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 25-26.

de prevalecer en países como la URSS, con la justificación de que se trataba de una etapa de transición.

Si nos colocamos en la perspectiva de las *cuencas semánticas* que propone Gilbert Durand, podríamos aventurarnos a formular la idea de que la propia visión industrial del socialismo ha estado presidida por una revitalización del mito prometeico encarnado en un sujeto colectivo. En ese sentido los mitos, si no presiden, por lo menos subyacen de manera arquetípica en determinadas configuraciones sociales. La figura de Vulcano, como la potencia del fuego sobre el acero y su predominio, podría asociarse a la gran industria como una nueva época del hierro, la de las grandes estructuras: puentes, torres, presas, estaciones de ferrocarriles y plantas industriales.

Cuando se visualiza este proceso desde la perspectiva de la explotación y el sometimiento del trabajador a una potencia extraña que encarna en sus agentes, resulta difícil imaginarse a la tecnología en su papel emancipador, ya que aparece más bien en su versión tecno-económica, como un medio para someter al trabajador bajo una forma de servidumbre que consume su tiempo de vida. Es una relación social mediada por el aparato productivo que, como ha mostrado de manera drástica Marx<sup>21</sup> consiste en una relación de supeditación de la persona al capital objetivado en la técnica. Una forma de alienación que, en ese sentido, vendría a dar cuenta de un mecanismo como el que se produce en el fetichismo: la aparición de un objeto con las atribuciones de un sujeto, y se da tanto en el ámbito de la circulación de mercancías como en la producción industrial. En realidad, enmascara el hecho de que una clase social explota a la otra, pero lo hace a través de objetos que parecen cobrar vida propia.

## La noción de magia en Frazer y Lévi-Strauss

La magia aparece como una instrumentalización del deseo, la pulsión por influir en el curso de las vidas y las cosas; manipular y

<sup>21</sup> "Aquí, en el autómatas y en la maquinaria movida por él, el trabajo pasado se muestra en apariencia como activo por sí mismo, independientemente del trabajo vivo, subordinándolo y no subordinado a él; el hombre de hierro contra el hombre de carne y hueso [...] El trabajo muerto está dotado de movimiento y el trabajo vivo no es más que un órgano". Karl Marx, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*, 2005, p. 57.

controlar a distancia. Por ello James Frazer<sup>22</sup> aportó una atinada clasificación, que resulta tan reveladora en el plano psicológico, cuando establece las dos formas de la magia: simpatética y homeopática. Ambas tienen que ver con mecanismos y fenómenos mentales que, llevados a un extremo, aparecen como obsesiones empáticas y propias de sensibilidades hiperestésicas: la idea de que el contacto es siempre algo más que un roce sin consecuencias y conlleva una forma del *contagio*. Hay *pregnancia*, lo que supone la existencia de propiedades o sustancias y denota una función de co-extensión que salva las distancias y donde el objeto constituye un mediador por excelencia. Ello hace posible el control voluntarioso desde lejos, a través de un objeto familiar que funciona como puente y hace posible la prolongación del *otro*, en tanto es parte de la persona misma a la que pertenece y mediante el cual, a la vez, se le ata y sujeta, en la convicción de que, en otra modalidad, *repetir* —según una lógica por analogía— la forma y las acciones del otro permite apoderarse del mismo.

En ese contexto de condicionalidad eficaz se inscribe la *técnica*, como algo prescrito que se lleva a cabo de determinada manera y bajo ciertas circunstancias, pero estrechamente ligada — al grado de casi confundirse— con la simbolización. En ciertos casos la técnica aparece como un protocolo de las prácticas simbólicas.

La *eficacia simbólica*, para Lévi-Strauss, en su célebre *Antropología estructural*,<sup>23</sup> representó un parteaguas epistemológico frente a la idea de que la magia no pasaría de ser una forma impotente de pretender actuar sobre la realidad. Pero Lévi-Strauss ha mostrado cómo la magia tiene que ver principalmente con una lógica y una estructura de pensamiento. Y que el principio de eficacia no se limita a su forma práctica inmediata, y que se atribuye erróneamente a la magia. La eficacia en los sistemas mágico-simbólicos se da de manera distinta y en otro sentido del que se aplica mediante la técnica y la ciencia aplicadas a la producción.

Mediante la magia se procura no sólo tener injerencia en el destino de otra persona, sino de influir en las propias fuerzas sociales y las de la naturaleza, con las cuales se establece una relación empática. Su relación con el poder y la tecnología no es extraña, pues son

<sup>22</sup> James Frazer, *La rama dorada*, 1944.

<sup>23</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 1997.

casos en los que se vale asimismo de fuerzas que sobrepasan las capacidades individuales.

No resulta raro descubrir en la ciencia moderna una disposición hacia la realidad muy similar a la que ha caracterizado a la mentalidad mágica, que puede advertirse por ejemplo en la confianza otorgada a la eficacia *per se* de la ciencia moderna —siendo una construcción socio-técnica altamente especializada—, en la que puede identificarse un tipo de fetichismo cuyo mejor ejemplo lo ha dado la confianza ciega que los usuarios depositan en la ciencia. Tanto en sus postulados y axiomas —siendo el caso del positivismo— como en sus dispositivos técnicos y prácticos.

Por otra parte, podemos advertir que la filosofía occidental ha sido considerada como una metafísica, así lo señala Gianni Vattimo y no es gratuita la cercanía que guarda con respecto de las preocupaciones de la teología política. Incluso en esa magnífica construcción que es la filosofía hegeliana, se vislumbran los avatares de la divinidad del cristianismo: el gran periplo que recorre la *idea absoluta* para recuperarse en la naturaleza, mediante algo que recuerda a la transubstanciación. La cosmovisión filosófica en la que se ha apoyado la sociedad moderna no parece haberse distinguido mucho de los relatos totalizadores, sólo que en un lenguaje profano y especializado. Y no es gratuita la cercanía que guarda con respecto de preocupaciones como las de la teología política.

### **El nuevo animatismo tecnológico y el recurso a la tecnología como magia**

Puede advertirse una especie de *tecno-empatía* o *ciber-empatía* en el fenómeno por el cual se celebran y sobreestiman las cualidades de las modernas computadoras. Nos hallamos en un mundo transfigurado y penetrado por un sentido omnímodo de la espacialidad, la instantaneidad, la multiplicación de las entidades, así como de evanescencia de los objetos con el predominio de la imagen. Todo lo cual parece realizar un viejo deseo y anhelo del pensamiento mágico, que ahora se sustenta en la tecnología. Si la tecnología ha llegado a sustituir a la magia y se coloca en el lugar que le correspondió a aquélla, ello tendría que ver con el hecho de haber desarrollado la capacidad y el poder de manipulación que permite superar las limitaciones impuestas por la realidad material. Al grado de que habría

que preguntarse si el imaginario en el que se ha visto imbuida la magia en el marco de otras épocas no se ha agotado, a su vez, en las realizaciones cumplidas por la tecnología. Lo anterior conlleva la pregunta sobre el horizonte de expectativas que se vislumbraría hoy para el pensamiento mágico.

Umberto Eco ha hecho notar que “Podría parecer extraño que esta mentalidad mágica sobreviviera en nuestra era, pero si miramos a nuestro alrededor, ésta reaparece triunfante en todas partes. Hoy asistimos al renacimiento de sectas satánicas, de ritos sincretistas”, y procede a desenmascarar de manera por demás elocuente<sup>24</sup> las pretensiones del cientificismo de obtener todo de la tecnología. De ahí que sostenga:

[...] estar acostumbrados a la tecnología no tiene nada que ver con el estar acostumbrados a la ciencia, más bien tiene que ver con el eterno recurso a la magia [...] La presunción de que se podía pasar de golpe de una causa a un efecto por cortocircuito, sin completar los pasos intermedios. Clavo un alfiler en la estatuilla que representa al enemigo y este muere, pronuncio una fórmula y transformo el hierro en oro, convoco a los ángeles y envío a través de ellos un mensaje [...] La magia ignora la larga cadena de las causas y los efectos y sobre todo, no se ocupa de establecer, probando y volviendo a probar, si hay una relación entre causa y efecto. De ahí su fascinación, desde las sociedades primitivas hasta nuestro renacimiento solar y más allá, hasta la pléyade de sectas ocultistas omnipresentes en Internet.<sup>25</sup>

Y, añade de manera contundente: “La confianza, la esperanza en la magia no se ha desvanecido en absoluto con la llegada de la ciencia experimental. El deseo de la simultaneidad entre causa y efecto se ha transferido a la tecnología, que parece la hija natural de la ciencia”. En esto podemos ver, entonces, que la magia se asemeja más a la disponibilidad con la que nos valemos de la tecnología, pero ésta es una especie de magia domesticada y privada de su misterio.

Mas no por ello deja de prevalecer un desconocimiento profano —de los usuarios no especializados— acerca de la complejidad tecnológica que permite, por ejemplo, desplazarse a grandes distancias por el aire. Hay un dominio en lo social sobre esta suerte de “inteli-

<sup>24</sup> Umberto Eco, “El mago y el científico”, en *El País*, 15 de diciembre de 2002.

<sup>25</sup> *Idem*.

gencia tecnológica". Pero una ignorancia en el plano personal ante lo que se erige como una entidad compleja y una potencia que sólo ciertos expertos conocen y pueden manejar. La profunda división social del trabajo ha provocado un extrañamiento y ha dado lugar a que se produzca una especie de aura alrededor de los dispositivos tecnológicos esencializados; una distancia de la persona con respecto a los medios u objetos altamente sofisticados de los que no obstante se vale y manipula con gran facilidad para ciertos fines inmediatos.

Esta falta de conocimiento y la confianza puesta en el *saber experto* disuelto en un sistema deja a las personas expuestas al solo funcionamiento de los dispositivos tecnológicos dando lugar a una situación de gran vulnerabilidad. Casi podría decirse que, con frecuencia, las personas ofrecen su seguridad en calidad de ofrenda, en manos de un *sistema experto* que no puede brindar en reciprocidad más garantía que la de basarse en una probabilidad estadística, un rango que deja lugar siempre a un margen de incertidumbre, accidentalidad y riesgo que pueden irrumpir de modo absoluto. En el caso de la magia, simplemente no están previstas las contingencias o suministra los medios para suprimirlas.

Hay, por otra parte, lo que podría estar reproduciendo a cada momento una especie de *efecto de desencantamiento* con respecto de los avances tecnológicos más sorprendentes. Una innovación técnica, que en determinado momento representa un acontecimiento, deviene posteriormente en algo que se torna banal, e incluso ridículo, comparado con formas más sofisticadas y recientes por las que ha sido relegado. Cosa que no sucede en el caso de los productos de la cultura, como sostiene Régis Debray.<sup>26</sup> Las expresiones estéticas no están sometidas de la misma manera a la corriente de lo nuevo. Su relación con la magia es distinta. En ese sentido, podríamos decir que la tecnología genera una fascinación mágica en torno de sus innovaciones, pero las desestima, devalúa y desprecia en cuanto pasan a una nueva etapa en su progresión sin término.

El semiólogo italiano hace notar también que "la tecnología hace de todo para que se pierda de vista la cadena de las causas y los efectos [...] el usuario [...] ya no sabe lo que hay detrás [...] vive la tecnología del ordenador como magia".<sup>27</sup> De ser esto así, la tecnolo-

<sup>26</sup> Régis Debray, *Introducción a la mediología*, 2001.

<sup>27</sup> Umberto Eco, *op. cit.*

gía y su desarrollo constituyen un proceso que favorece e induce un desconocimiento y con ello a efectos por los que se le sustancializa en la percepción del usuario; de manera similar a lo que suscita una forma de la ideología.

Si el usuario vive la tecnología como magia, habría que preguntarse sobre el hecho de que esto sucede en una realidad profana; diferente de lo que se presenta en un mundo donde prevalece una mentalidad mágica. En la modernidad se da una forma de desdoblamiento esquizoide entre vivir mágicamente, algo con lo cual sin embargo se mantiene una relación objetivista y de mera manipulación, en el marco de una mentalidad que corresponde al conocimiento racional. No hay desde luego un mundo correspondiente a dicha vivencia. No parece la situación de quien se instala dentro de una forma de conciencia, como un ambiente en el que se ingresa para vivir dentro del mismo y donde los elementos se relacionan de manera diferente. Ese sentido de proximidad permea todo. Y a la vez se asume como lo natural y parte de lo real cotidiano.

Para Umberto Eco resulta difícil negar que pueda haber algo tan mágico en el hecho de que, “por razones desconocidas, se puede enviar una declaración de amor a Australia al precio de una llamada urbana y a la velocidad del rayo”.<sup>28</sup> Actualmente, aún habría motivos novedosos para fascinarse con los logros de las nuevas tecnologías y sin embargo ya no hay, al parecer, la disposición para sorprenderse. El desencantamiento contemporáneo estaría abarcando también a la propia ciencia, habiéndose desvanecido el espíritu de aventura en el que, durante su etapa temprana aparecían nimbados sus logros. Esta ciencia que ha tenido un punto de partida histórico claramente identificable, pero cuya perspectiva de desarrollo no parece tener fin.

¿Será que la mentalidad mágica se ha forjado a partir de la experiencia de impotencia y las reducidas capacidades de la acción humana; a su escasa posibilidad de incidir en el mundo real? De manera que, en contraste, cuando se vive en un mundo donde no se experimentan esas limitaciones, el poder que proporciona una tecnología que realiza los sueños más descabellados de otros tiempos no llega a percibirse como tal y, en cambio, se le recibe como la cosa más natural y rutinaria.

En ese sentido, la tecnología sería la respuesta a lo que la magia ha perseguido tanto. La emergencia de una mentalidad mágica en

<sup>28</sup> *Idem.*

la actualidad parece mostrar que esto es sólo parcialmente cierto. La tendencia a la inmediatez en la relación entre causa y efecto es realizada por los medios electrónicos al producir una sensación omnímoda de simultaneidad y el desdoblamiento, para verse desde fuera en tiempo real, como en una proyección astral y se “saliese de sí”. Las capacidades de la ciencia se han traspuesto a diferentes ámbitos de la vida social: la salud, la economía, la vida política y la propia ciencia. Umberto Eco sitúa a un nuevo agente insidioso y mixtificador en el papel que juegan los medios, a través de la vulgarización y manipulación de la información, con lo que alimentan la particular *ansiedad* y las expectativas por un tipo de solución mágica *demonstrativa* de todos los problemas del mundo actual.

En el pensamiento mágico, como en el religioso, persisten dos vertientes: un núcleo de misterio insondable y en el que —como señala Umberto Eco— se sostiene la argumentación de la fe —por ejemplo el de la Santísima Trinidad— y la expectativa ante la revelación del milagro como prueba requerida por la credulidad demandante. Esta segunda es también una disposición hacia la revelación de lo numinoso o sagrado, pero no es *argumentativa*, sino *demonstrativa* y a la que un sector instalado en el valor dado a la argumentación teológica, ha tratado con desdén —como desviación *simoníaca*—. Sin embargo, en la magia prevalece el imperativo pragmático.

En la ciencia hay también distintos posicionamientos, no hay una perspectiva única. La pregunta que persiste es si habrá, y cuáles serían, nuevas formas de reencantamiento que podrían surgir y sucederán a lo que fue el mágico, el religioso e incluso el científico.

## Los referentes simbólicos (el oro y el tesoro nacional)

En muchas comunidades el objeto mistificado, al que se ha visto como un objeto mágico, es un fetiche que denota funciones diversas. El concepto de *maná*,<sup>29</sup> como principio activo que da cuenta de la efectividad de un instrumento, persiste en los más diversos soportes y sus aplicaciones.

<sup>29</sup> R. H. Codrington en su estudio de 1891 sobre los melanesios, consideró el *maná*, fuerza sobrenatural amorfa, como el concepto medular del pensamiento mítico primitivo. A su vez, Cassirer alude a ella como la categoría fundamental del pensamiento mítico religioso; Ernest Cassirer, *op. cit.*, p. 108.

En el oro encontramos un ejemplo. En la sociedad mercantilizada de los siglos XV y XVI ha sido visualizado como la materia que contiene en su metamorfosis las más diversas atribuciones y capacidades. Como síntesis del valor, este metal se ha convertido en un objeto mistificado por excelencia. Asimismo, en su calidad de significante universal juega un papel fundamental como representación del valor de naciones e imperios, no sólo porque representa a todas las restantes formas particulares de valor existentes, sino porque puede intercambiarse por lo que sea, representa en sí mismo la capacidad universal de intercambiabilidad. Es la sustancia, objetivamente hablando. La objetivación de una capacidad supraindividual.

En la magia se adjudican por transferencia ciertas atribuciones a un objeto. Con la mercancía sucede algo parecido, especialmente si se trata de un artefacto que potencia o sustituye las capacidades físicas humanas. Y entonces a la tecnología se le atribuye un poder que parecería surgir de ella misma. El fetichismo, como fenómeno cognitivo, consiste en concebir al objeto como si tuviese autonomía, como si no tuviese que ver con las relaciones sociales que lo producen, además de que aparece como más evidente que ellas.

En la magia se recurre a la simbolización. Curiosamente, sin embargo, coexisten en ella dos tipos de procedimientos, que se distinguen de manera clara: uno es técnico y procedimental; busca la eficacia de acuerdo con ciertas reglas y procedimientos, pasos necesarios en los que la repetición juega un papel. Otro es la simbolización de la persona concreta, o de un objeto, la cual se ve identificada con la figura simbólica (de la deidad o la sacralidad) en lo que vendría a ser una forma de superposición o *hipostatización*. En otras palabras, coexisten la instrumentalidad, el trabajo sobre lo concreto, y la representación abstracta.

En la sociedad moderna, un instrumento práctico como el dinero es al mismo tiempo símbolo de la metamorfosis e intercambiabilidad general de las mercancías, y genera la ilusión de un poder extraordinario porque representa la potencial adquisición sin límite, aunque en la práctica ésta se resuelva en una elección por la que se elimina a todas las demás posibilidades virtuales. Éste incluso llega a ser utilizado en ceremonias. En ciertas bodas, por ejemplo, en Bolivia y México se colocan billetes en la indumentaria de los novios para el buen augurio.

## El fetichismo en el seno de la sociedad de mercado

La relación personalizada y de subjetivación que establecen los sujetos con los medios de los que se valen, y a los que atribuyen una cierta intencionalidad y autonomía, es un hecho frecuente, y no meramente residual, en sociedades ya inscritas en la globalización.

El fetichismo de la mercancía, que se atribuye a la sociedad capitalista, aparece en la obra de Karl Marx como una expresión de la inversión general bajo la cual aparecen las relaciones sociales. Ello quiere decir que las cualidades bajo las que aparecen las mercancías, como atributos suyos que se han desplazado de los sujetos a los objetos, son un fenómeno generalizado, que se produce también en el seno del proceso de trabajo.

En la obra de Karl Marx, el concepto de *fetichismo* aplicado a las mercancías es tomado de la visión occidental que se tenía en los siglos XVIII y XIX acerca de la religión en las sociedades “primitivas”. Y alude a la personificación y la atribución de propiedades subjetivas a ciertos objetos, que se presentan como potencias sobrenaturales o entidades con vida propia, e incluso encierran una cualidad energética con propiedades etiológicas.

Se refiere también a un fenómeno cognoscitivo de proyección e inversión, que es común a todas las sociedades. Éste se puede advertir especialmente en el ámbito religioso. Al producirse dicha inversión, los objetos aparecen como si fuesen sujetos o investidos de sus cualidades, mientras sus relaciones sociales aparecen como relaciones entre cosas. Pero además, aquéllos —los sujetos— aparecen como un factor pasivo y dependiente de los objetos.

Con la categoría de *fetichismo* de la mercancía Marx intentaba dar cuenta de un fenómeno económico, así como propio de la conciencia social, al mostrar cómo se adjudicaba —de forma desviada— a manera de un desplazamiento o transferencia, las cualidades del valor que son propias del trabajo social de los sujetos, a los objetos producidos por ellos. Pero con ello también mostraba que en el mundo moderno se produce un fenómeno de atribución de ciertas fuerzas, voluntad —se puede ver en Schopenhauer—<sup>30</sup> y cualidades de subjetivación, que han sido consideradas exclusivas de la mentalidad mágica atribuida hasta entonces a los pueblos primitivos.

<sup>30</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 2003.

La convicción de que la eficacia de un instrumento se debe a la potencia anímica que posee (*maná*) y no a sus cualidades materiales, reaparece en la sociedad capitalista de mercado como el atributo inmanente de las mercancías.

Da la impresión de que, en el primer capítulo de *El capital*, Marx utilizó el término *fetichismo* como una metáfora, pero quizá más que eso: una relación objetiva que corresponde a una cierta representación mental por la que se insufla de vida propia al objeto-mercancía. Si bien el objetivo de Marx no era hacer un análisis cognoscitivo del modo como se lleva a efecto el proceso de mistificación, en un sentido psicológico y antropológico, sino de mostrar que la sociedad capitalista produce constantemente dicho fenómeno, se podría constatar que algunas características del mismo —e incluso del proceso mental— que conduce a la mistificación de la mercancía, coinciden con la manera de proceder que es propia de la mentalidad mágica. Lo significativo es que esa relación surja de las relaciones económicas de la sociedad moderna.

En la mercancía, los atributos de valor se dan como si surgieran de las cualidades inherentes a ella, como una *cosa en sí*, siendo esto lo que impide el reconocimiento objetivo de que hay un trabajo humano contenido en la misma. Resulta difícil deshacerse de la evidencia de los bienes percibidos en su aspecto fenoménico, sin aparente relación con el trabajo vivo, para pensarlos como relaciones sociales.

Esa adjudicación, errática en el plano cognoscitivo, conduce a una mistificación del objeto. De hecho, esa manera de concebir el *objeto* conduce al establecimiento de un mundo en el que se despliega en función de las apariencias que se desprenden del mismo. El objeto de la fascinación oculta su origen.

El aura,<sup>31</sup> es decir la forma transfigurada como se revela la mercancía —en ciertos casos— y la obra de arte en particular, es otro elemento de la mistificación profana del mundo moderno. El aura puede ser emparentada con el *maná*, sólo que se produce en el ambiente estético, donde la obra de arte ha sido objeto de una atribución de propiedades inherentes a la misma: los atributos excepcionales por los que un objeto deviene en estético, o bien es extraído de la circulación de valores; pero también —en un contexto profano— deseable para ser adquirido y por lo que imaginariamente promete

<sup>31</sup> Especialmente en la perspectiva y análisis de Walter Benjamin y de Charles Baudelaire.

con su adquisición. Quizá lo que ha cambiado es que, al desplazarnos al campo del arte, el mercado o el poder, el *maná* aparece como una manifestación cuya eficacia se desplaza de las propiedades energéticas que se traducen en las propiedades físicas de un objeto dado —un artefacto, un ídolo, un arma— como atribuciones simbólicas o de valor, por ejemplo en las mercancías, así como en las propiedades potenciadoras de la tecnología.

En la magia el fetichismo juega un papel fundamental y resulta curioso descubrirlo en el seno de la sociedad moderna, aun sin creencia o sistema religioso y en ausencia de las entidades sobrenaturales.

En la obra de Marx el análisis de este fenómeno aparece tempranamente en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* bajo el concepto de *alienación*, noción que implica además la pérdida, o despojo, de algo consustancial a la persona y que luego será abordado en el capítulo primero de *El capital*, desde la noción de *fetichismo de la mercancía*, y se manifiesta en el carácter evasivo del valor de la mercancía como una *fantasmagoría*, dando cuenta con ello de la diferencia filosófica que existe entre *esencia* y *apariciencia*

En la *Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política* se puede advertir que los sujetos se relacionan socialmente como agentes y soportes de las formas en las cuales son dominados, así como subordinados por la potencia que crean. Hay en todo ello un aspecto de servidumbre y dominación: un sometimiento involuntario a fuerzas que los gobiernan. Dichas relaciones se dan mediadas por una forma específica de apropiación privada de la riqueza social que se acumula y centraliza de modo creciente, lo cual es la expresión de un poder. Y es debido a su pérdida de control por el trabajador que se produce una sustitución por la cual los medios se convierten en fines. El objeto cobra omnipotencia frente al sujeto, y en este aspecto el fetichismo es más claro que en ningún otro lado.

La personificación y la “cosificación” que respectivamente se dan en la sociedad capitalista, no son el resultado de una práctica social con pretensión mágica, pero encontramos las formas de desplazamiento y transferencia de las atribuciones; el papel que juegan los objetos sustancializados en las relaciones sociales, así como los efectos que resultan de los modos de inversión entre medios y fines que caracterizan la actividad social. Y también encontramos la mentalidad propia de ese fetichismo en el comportamiento y las representaciones de los actores sociales: las atribuciones dadas al dinero

(hipostasis), así como el extrañamiento que produce en el trabajador, la sujeción de la que es objeto en el proceso laboral.

El poder que se otorga a las mercancías y el capital no es sólo una adjudicación errática, por un fenómeno de *desplazamiento* y *transferencia* —en el sentido psicoanalítico— que produce su personificación, sino el resultado de un proceso objetivo que se expresa además en las representaciones más diversas de la sociedad como un todo y permea el conjunto de sus relaciones.

En ese tenor, las representaciones sociales ideológicas contribuyen a una cierta configuración del mundo objetivo. Su eficacia proporciona una forma de confirmación que hace posible el reforzamiento de las convicciones que surgen en ese mundo.

Al actuar los agentes sociales *como si* lo que llevasen a cabo fuese natural y consustancial a los objetos, en tanto que depositarios y portadores de la capacidad y las cualidades de la subjetividad, se constituye y consolida una realidad con esas mismas características, no importando que la representación sea algo ficticio, en el desempeño de un *rol* o papel. La eficacia de las acciones resulta del hecho de que los sujetos verdaderamente se han asumido en ese papel invertido. En la magia, la eficacia social proviene también de ese modo de proceder y el involucramiento del sujeto con su función.

Este fenómeno, por el cual el sujeto se identifica con una función sustitutiva —y que sería de *simulación* si no fuese porque acaba siendo absorbido en ella—, produce una nueva realidad desde lo que se simula o aparenta. Esto fue tratado por Hans Vaihinger en su filosofía del *como si*, y considerado a su vez por G. Simmel y Hans Kelsen, quien lo llevó a su teoría de las *ficciones jurídicas*. También se encuentra en cierta forma en el análisis del fenómeno religioso hecho por William James, así como en el efecto de realidad teatral que desarrolla Antonin Artaud en *El teatro y su doble* y llega a la *Sociología del drama* de Jean Duvignaud.

En el caso del capital, se produce un desdoblamiento por el cual lo aparente —el aspecto mistificado de la mercancía— es producido como un hecho social efectivo, a través de la actividad económica y pragmática de los sujetos, en el cual se generan las representaciones ideológicas. Por otra parte, debido a una condición objetiva, el trabajo aparece como fuente de valor y de manera invertida en el plano de las representaciones.

Los individuos se relacionan con la *mercancía dinero* o *capital* como un elemento de mediación general, al que atribuyen poderes

que ellos mismos han generado con su trabajo. A este elemento se le ha adjudicado autonomía, por el hecho de que se trata de un valor económico y social que también ha sido realmente producido. Esa apreciación tan absorbente y absoluta puede advertirse en el comportamiento y despliegue de los agentes y accionistas durante los movimientos especulativos de espacios tan poco sagrados como la bolsa de valores.

Lo curioso es que un fenómeno como el del fetichismo, identificado originalmente en el plano de la religiosidad "primitiva", haya sido redescubierto por los críticos de la sociedad capitalista en el centro mismo de la vida secular, así como en la actividad cotidiana y económica donde halla su fundamento la sociedad moderna. La secularización de la sociedad no condujo a la desaparición de ese proceso de transferencia y personificación que se produce en el fetichismo. Lo que hizo el capitalismo fue asegurar el *modus operandi* de una mentalidad mágica, siendo producido desde su lógica económica y las relaciones que le son propias.

Sin embargo, habría que distinguir entre la mistificación mercantil y el hecho de que se confieran atributos simbólicos a los bienes producidos. La primera produce las condiciones de supeditación a la sociedad de consumo, mientras en el otro caso se busca el control sobre la naturaleza y la solución de las ansiedades surgidas en un mundo que persigue dominar de manera absoluta y más directa.

Los avances de la antropología económica nos acercan a una confirmación de que el fetichismo prevalece en el capitalismo avanzado. Así, Janet Roitman y Jean Pierre Warnier dan cuenta de que: "Al igual que Marx, Appadurai subraya igualmente cómo es que las mercancías dan cuerpo al valor. Eso haciendo ir a Mauss en dirección de Marx indicando cómo el fetiche se inscribe incluso en el capitalismo industrial avanzado y en las organizaciones posfordistas".<sup>32</sup>

¿Y qué decir del Estado como una fuente de mistificación de las relaciones sociales? No se trata sólo de la situación en que "El Estado se apodera de sus sujetos al inducir la condición o situación de receptividad para sus trucos de prestidigitación [...] como Estado

<sup>32</sup> Janet Roitman y Jean Pierre Warnier, "La politique de la valeur. Un introduction", en *Journal des Africanistes*, vol. 76, núm. 1, 2006.

mágico”,<sup>33</sup> sino por la forma en que dicha entidad genera en el patrimonio cultural un modo de sustancialización de determinados bienes, en particular de aquellos que originalmente son retirados de la circulación para formar parte del *tesoro* —real y luego de la nación—. Así como las formas derivadas de apropiación, identificación, participación y contagio con respecto de las cualidades atribuidas a los bienes patrimoniales, con los cuales se inviste el Estado y se coloca en el espacio de sus escenificaciones. De esta manera se hace co-partícipe de su *aura*, siendo éste el modo como se apodera de sus atributos prestigiosos como de un *maná* y se permite asumir su tutela.

En la modernidad el patrimonio cultural juega un papel sobresaliente. En estos bienes se refleja la historicidad y acumula la riqueza de una nación. Muchos bienes patrimoniales han representado verdaderos exponentes fetichizados y colocados en lugares especiales como museos, edificios de gobierno y plazas conmemorativas. La relación con éstos no ha dejado de tener un carácter mediado por las atribuciones simbólicas. Este fenómeno, sin embargo, se ha desdibujado progresivamente a partir de que una parte considerable de la cultura viva, se ha promovido como un patrimonio cultural inmaterial.

### Tecno-chamanismo y ciber-espiritualidad

Arthur C. Clarke, el conocido divulgador de la ciencia, ha planteado en su “tercera ley” que “cualquier tecnología suficientemente avanzada es indistinguible de la magia”, y que “la magia es ciencia que aún no ha sido descubierta”. Ello nos mueve a dos posibles inferencias: el desvanecimiento de una oposición entre magia y ciencia, en que finalmente se confundirían como sistemas de pensamiento radicalmente opuestos. Y la segunda sugiere la reducción de la magia a una ciencia en estado embrionario, en potencia. Lo que también puede significar, por extensión, que la ciencia es en cierto modo, por deferencia, una especie de magia, a la que no obstante asimila bajo su dominio. Por lo visto, se trata de unificarlas, pero al hacerlo desaparece su contraste. Esto viene a ser un punto culminante de secu-

<sup>33</sup> Fernando Coronil, *El Estado mágico, naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, 2002, p. 5.

larización, pero también una concesión al pensamiento mágico en el ámbito donde la ciencia ejerce su soberanía.

La cuestión está en que aun cuando la ciencia fuese como la magia, no habría ambiente mágico, el contexto de resonancia y de trascendencia indispensable que daría a la “magicalidad” de la ciencia su profundidad particular. Para que haya magia se requeriría de un sentido transfigurado de la realidad, de la necesidad de que prevalezca una forma de creencia y mentalidad en que los actores, por decir así, se hallan imbuidos y sumergidos.

Además, la idea de que *la magia es ciencia que aún no ha sido descubierta* podría interpretarse en el sentido de que aún nos hallamos situados en una perspectiva instrumental con respecto de la naturaleza —la misma en la que ha tenido origen el desencantamiento— y el hecho de descubrirla como ciencia no aportaría nada para un cambio de perspectiva o de re-encantamiento, sólo que la ciencia acabaría por abarcarlo todo.

Al acentuarse la complejidad alcanzada por el desarrollo tecnológico, los agentes —considerados individualmente— ya no tendrían el conocimiento completo del proceso de fabricación y funcionamiento de los productos de la tecnología. Dicho conocimiento se ha fragmentado, al tiempo que se ha socializado a través de la división técnica y especializada del trabajo, de tal modo que la especialización y fragmentación social de los conocimientos puede conducir a un cierto grado de pérdida de control y desposesión con respecto de los procesos y productos tecnológicos, y provocar a su vez formas de mistificación de la misma.

Una de las razones por las cuales se confunde la ciencia con la magia, tendrían que ver con el proceso de trivialización de los descubrimientos y la facilidad con que los integramos, manipulamos y nos familiarizamos con ellos en la vida diaria. Lo que contrasta con el deslumbramiento que suscitan los descubrimientos progresivos de la ciencia y lo desconcertante de sus efectos, para ser luego despojados de su “magia” mediante su incorporación y domesticación en el ámbito de lo cotidiano. Lo que implica también una forma de desencantamiento. Sólo que éste se produce sobre los adminículos de la tecnología.

Esto contrasta con el hecho de que la magia implica la irrupción de lo desconcertante y lo imprevisible en medio de lo real. Lo que da cuenta de la existencia de un orden de causalidad distinta en la que no logramos profundizar y manipulamos apenas en un nivel

instrumental en el que la aprovechamos con fines individuales y pragmáticos. O bien, procuramos captarla de manera trascendental mediante la religión.

La certidumbre de la magia, alude a una intuición trascendental, en el sentido de que prevalece un orden o dimensión subyacente del mundo y el universo, regido por una lógica y unas leyes que difieren de aquellas por las que se rige un sentido de realidad estrictamente científico. Se ha considerado a ambas “lógicas” como *zonas ontológicas enteramente distintas*,<sup>34</sup> por ello se ha considerado que la magia sería incompatible con un pensamiento lógico, con respecto del cual pudiese haber algún paralelismo.

Algo que puede ser inadmisibles para la mentalidad científica no lo es, sin embargo, para una disposición en que se admite la posibilidad de alguna forma de dualidad o, más aún, de complejidad que permite una apertura y admisibilidad de realidades que podrían sobrepasar los marcos de referencia en que se basan nuestras certezas, toda vez que no pueden absolutizarse. La refutación del positivismo es un antecedente en ese sentido y los planteamientos más recientes de la teoría científica contemporánea dejan notar un creciente relativismo —inclusive de la noción de causalidad— que confirma que la propia mentalidad científica se ha vuelto más receptiva y menos rígida con respecto de sus axiomas originales.

Puede decirse que en la base de la magia y de la ciencia subyace una intencionalidad instrumental y de manipulación sobre la naturaleza. Lo que varía es el modo de sus inferencias y su interpretación, el carácter de los medios y la manera como se dispone de los mismos. Quizá la diferencia estriba en que la magia depende en mayor medida de la confianza depositada en la eficacia directa de las operaciones y el papel que juegan los elementos simbólicos, presentes también, de cierto modo, en la ciencia.

### **Conclusión: la relación con la tecnología ¿hacia una nueva desmistificación?**

¿Puede haber todavía motivos novedosos que susciten la fascinación con los logros de las nuevas tecnologías en una época en que no parece haber esa disposición, así como la capacidad y las condiciones

<sup>34</sup> Randall G. Styers, *op. cit.*

para sorprenderse, aunque tampoco para admitir la irrupción de lo insólito en un ámbito de realidad normalizado y domesticado —y donde esas nuevas tecnologías se ven con desconfianza, como lo han hecho por ejemplo: Hanna Arendt, Martin Heidegger y Ernst Jünger?—. La magia es la irrupción de lo desconcertante y lo imprevisible en medio de lo real. Lo que da cuenta de la existencia o la posibilidad de un orden de causalidad distinto.

Si en la modernidad lo *maravilloso* ha podido existir en el seno de lo cotidiano, e incluso en sus formas mentales sincréticas, cuya convivencia con el racionalismo parece lo más natural, en la posmodernidad se pretende su expulsión. La vivencia y percepción de un mundo donde prevalece una conciencia mágica ha podido surgir en determinadas etapas del desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas. En momentos de su mayor entusiasmo, incluso como una parte significativa de su imaginario. Aunque en general ha pasado a formar parte de un tipo de obsolescencia, e incluso banalizado y reducido a su caricatura. Quizás el pensamiento mágico es algo que puede aparecer en diferentes etapas del desarrollo humano, así como articulado de formas distintas con la ciencia. Y no necesariamente impelido por la necesidad y las catástrofes.

En *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje* Michael Taussig ha visualizado en la región de Putumayo, Colombia, las funciones subversivas de las prácticas mágicas, que sirven como líneas de empoderamiento para los grupos marginales en respuesta a estructuras sociales opresivas. Su trabajo *se centra en la posibilidad y más aún, la necesidad de reconceptualizar el poder del pensamiento mágico en la modernidad*.<sup>35</sup> Pero también, como señala Styers, es importante haber mostrado el despliegue de la magia como herramienta crítica de la modernidad, así como los extrañamientos y alienaciones de las estructuras culturales.

Con el pensamiento mágico sucede lo que con cualquier otro elemento cultural: la capacidad de reaparecer en los más diversos contextos y espacios sociales de la modernidad. Una buena parte de lo que constituye la magia, como práctica de resistencia —en la secrecía y el control chamánico de los saberes—, viene a ser un aspecto del patrimonio inmaterial de muchos pueblos. Lo irónico es que las razones aducidas por organismos hegemónicos como la UNESCO para garantizar su preservación es la de dar a conocer —*visibilizar*

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 37.

para su salvaguarda— los elementos culturales de los pueblos. Sin duda habrá culturas que se resistan a esta intrusión bienintencionada, preservando lo que quizás representa el núcleo y último reducto de sus acervos mágico-simbólicos, persistiendo en la alteridad al margen de proyectos que les son del todo ajenos.

## Bibliografía

- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1998.
- Castoriadis, Cornelius, “El imaginario social instituyente”, en *Zona Erógena*, núm. 15, 1997.
- Coronil, Fernando, *El Estado mágico, naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, Nueva Sociedad, 2002.
- Debray, Régis, “La incompletud. ¿Lógica de lo religioso?”, en *El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global*, Buenos Aires, Manantial, 1996.
- , *Introducción a la mediología*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Durant, Gilbert, *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Eco, Umberto, “El mago y el científico”, en *El País*, 15 de diciembre de 2002, en línea [[http://elpais.com/diario/2002/12/15/opinion/1039906807\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2002/12/15/opinion/1039906807_850215.html)].
- Frazer, James, *La rama dorada*, México, FCE, 1944.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- Marramao, Giacomo, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Marx, Karl, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*, México, Itaca, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Segunda consideración intempestiva*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.
- “Propuestas para una Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra”, Biodiversidad en América Latina, 30 de marzo 2010, en línea [[http://www.adital.com.br/site/noticia\\_imp.asp?cod=46562&lang=ES](http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?cod=46562&lang=ES)].
- Roitman, Janet y Jean Pierre Warnier, “La politique de la valeur. Un introduction”, en *Journal des Africanistes*, vol. 76, núm. 1, 2006.
- Romero, Aníbal. “Desencanto del mundo, irracionalidad ética y creatividad humana en el pensamiento de Max Weber”, en *Obras selectas. Sobre historia y poder. Estudios de teoría política*, Caracas, Equinoccio, 2010, pp. 231-252.

- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2003.
- Sennett, Richard, *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009.
- Styers, Randall G., *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Weber, Max, "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1975.
- Yates, Frances, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983.
- Zerzan, John y Paula Zerzan, "¿Quién mató a Ned Ludd?", en *NADA*, suplemento al núm. 3, 1979.

