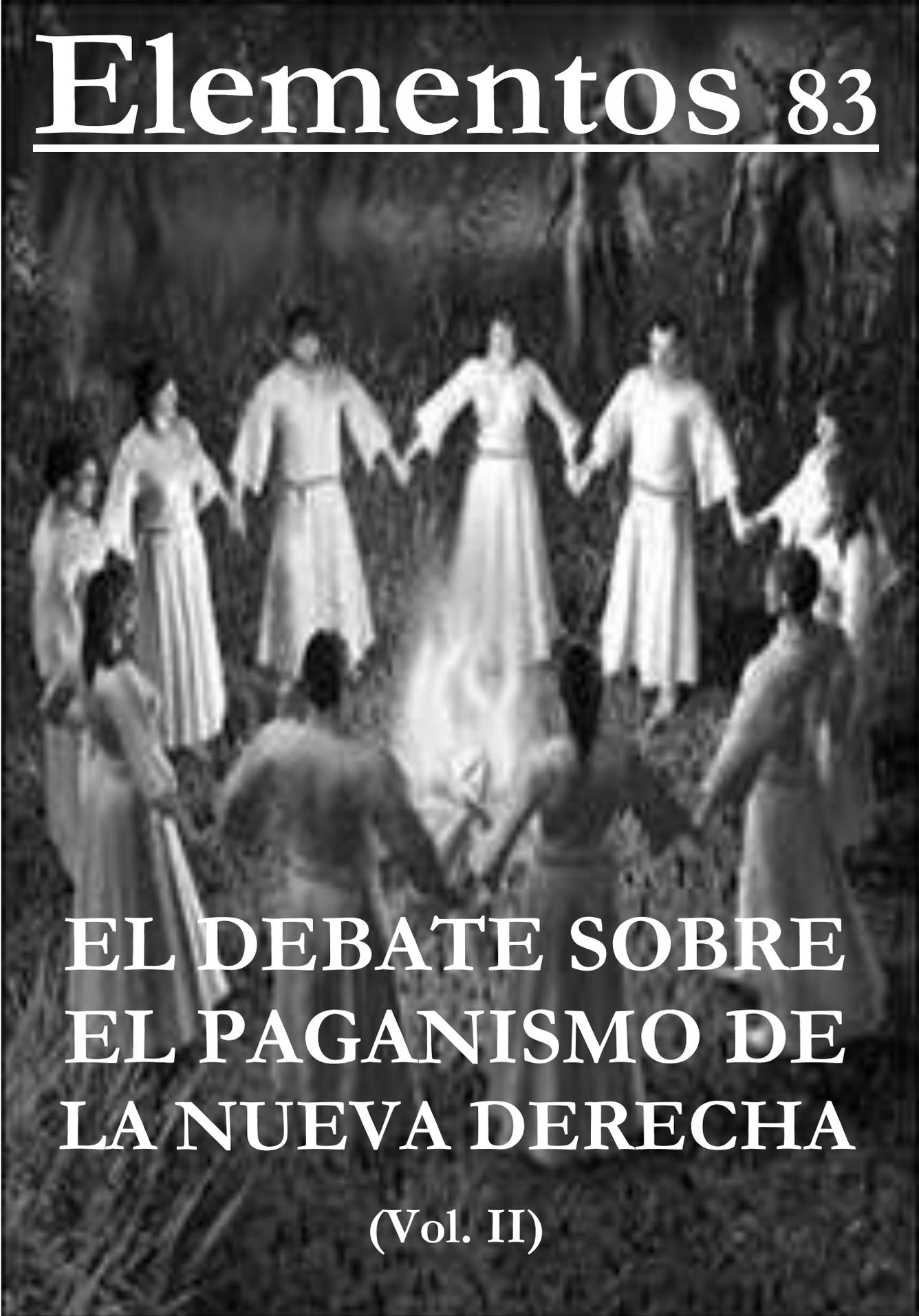


Elementos 83



EL DEBATE SOBRE
EL PAGANISMO DE
LA NUEVA DERECHA

(Vol. II)

Elementos

Revista de Metapolítica para
una Civilización Europea

Director:
Jesús J. Sebastián



Revista electrónica

Elementos N° 83

EL DEBATE SOBRE EL
PAGANISMO DE LA NUEVA
DERECHA (Vol. II)

Dirección electrónica

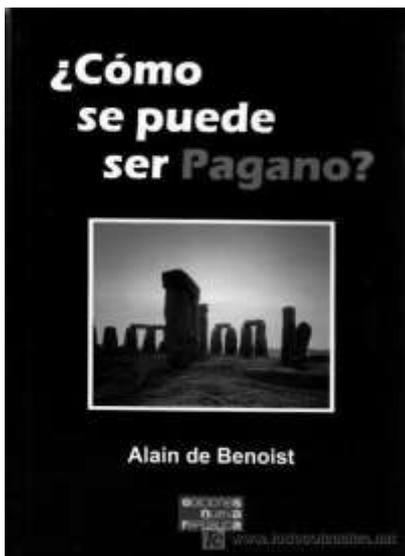
<http://elementosdemetapolitica.blogspot.com.es/>

Correo electrónico

sebastianjllorenz@gmail.com

Sumario

- ¿Cómo se puede ser pagano? (II),
por *Alain de Benoist*, 3
- Lo sagrado en la cultura europea,
por *Carlos Martínez-Cava*, 12
- Marx, Moisés y los Paganos en la Ciudad Secular,
por *Tomislav Sunic*, 16
- Dioses y titanes: entrevista con *Guillaume Faye*
sobre el paganismo, por *Christopher Gérard*, 28
- ¿Es preciso ser cristiano? La Derecha tradicional,
por *José Javier Esparza*, 39
- La religión de Europa, por *Alain de Benoist*, 43
- ¿Qué religión para Europa?, por *Diego L. Sanromán*, 58
- Entre el paganismo y la derecha radical,
por *Stéphane François*, 66
- Europa: pagana y cristiana,
por *Juan Pablo Vitali*, 72
- Humanismo profano y neopaganismo moderno,
por *Arnaud Imatz*, 75
- Del politeísmo al monoteísmo: los riesgos de los
fundamentalismos, por *Juan Antonio Estrada*, 78
- El Frente Nacional de *Marine Le Pen* y la derecha
pagana, por *Fernando J. Vaquero Oroquieta*, 93
- La cuestión del paganismo. Entrevista a *Alain de
Benoist*, por *Charles Champetier*, 98
- Paganismo y nihilismo,
por *Daniel Aragón Ortiz*, 113
- El neopaganismo *peossoano*,
por *Antonio López Martín*, 115
- El nuevo paganismo ¿triumfo del ilusionismo?,
por *José Miguel Otero*, 123
- Paganismo y Cristianismo,
por *Eduard Alcántara*, 126



¿Cómo se puede ser pagano? (II)

Poniendo el bien y el mal como absolutos, es decir, substituyendo el mundo real por un mundo teórico, el cristianismo - como Platón y Sócrates- se ha colocado a sí mismo como antagonista del impulso dionisiaco que empuja al alma humana a afirmarse como un "decir sí" a la vida. Pues la moral, no es la gramática ni la verdad de una vida que le sería exterior; no puede ser en el mejor de los casos sino la descripción y la cualificación. En el paganismo, los dioses no representan el bien absoluto. Son a la vez el bien y el mal en tanto que representan bajo una forma sublimada lo bueno y lo malo que coexisten bajo una forma antagonica en el interior mismo de la vida.

ALAIN DE BENOIST

Son grandes en lo uno y en lo otro a la vez. Y son ellos los que incitan a Pericles a escribir: "Nuestra audacia nos ha abierto por la fuerza un camino por tierra y por mar, elevándose por todas partes a sí misma monumentos imperecederos tanto para el bien como para el mal".

El paganismo no ha cesado nunca de comer, aquello que la Biblia llama los frutos del árbol del bien y del mal. Jamás ha dejado de afirmar la conjunción de los contrarios, que el monoteísmo judeocristiano describe con horror, como confusión y barahúnda. Y la peor de las confusiones es la del bien y la del mal absolutos que conducen a su superación. "Desdichas a aquellos que llaman al mal bien y al bien mal" declara Isaías (5,20). La no distinción de los absolutos, la "pretensión" humana a instituirse ella misma como fundadora de valores, es lo que la Biblia condena más fundamentalmente: es la afirmación de lo neutro en Heidegger, condenado a sí mismo por Levinas. (Totalidad e infinito, Martinus Nighoff, La Haya pag.275) hecha una de las características del Ser, en el bien y en el mal y como lo uno nace de lo otro" escribe Jacob Böhme. La revelación es la inexistencia de absolutos nacidos del pensamiento dualista, la inexistencia de contrarios irreductibles nacidos de la afirmación de un absoluto. Es lo que Europa, directa o indirectamente no ha cesado de repetir desde milenios. Esto es lo que ella está llamada a

lanzar por siempre al rostro sin rostro de Yahvé.

Uno de los encantos más escandalosos de la Roma pagana, señala irónicamente Gabriel Matzneff, es esa tolerancia respecto del otro... (Le Monde 26 Abril 1980). Ya hemos evocado este problema de la tolerancia pagana, mostrando que nace, en tanto que principio, tanto del reconocimiento de la diversidad humana como de un rechazo del dualismo, que entraña a sí mismo el reconocimiento de la diversidad de las caras de Dios en el interior de una afirmación unitaria de lo divino. Pero la tolerancia, nace también de la clara conciencia de la coincidencia de los contrarios en Dios. Si no hay alteración irreductible entre los conceptos, ni reconciliación imposible, entonces nada ni nadie podría encarnar el mal absoluto y es por esto por lo que la tolerancia se impone. Ya conocemos las palabras de Simaco: "¿Qué importan los medios que cada uno utilice persiguiendo la búsqueda de la verdad? No se llega nunca por un solo camino a la solución de este gran misterio". Esto significa que un mismo vértice puede ser atacado de diversos modos, que la divinidad habla a cada pueblo según la "lengua" que comprende, y que la lengua de este ser que es el mundo, se habla en una multitud de universos interiores, suscitando siempre nuevas formas de superación de sí.

No es casualidad si la mayor parte de los representantes de la "religión de Europa" son también los defensores de la libertad y de una tolerancia positiva que no se confunde ni con el liberalismo, ni con la ausencia de opiniones, ni con la indiferencia en materia de valores. Nicolás de Cusa ha defendido los méritos del paganismo. Erasmo ha protestado con fuerza contra la intolerancia religiosa. Pico de la Mirandola ha desarrollado la idea de una paz filosófica. Margarita de Navarra ha abogado en el mismo sentido, al igual que Sebastián Franck. Lutero ha restablecido el derecho de interpretación y de libre examen.

El paganismo no puede menos que reaccionar en contra del tema cristiano de la "depravación del hombre por el pecado original" y contra la idea de una culpabilidad del hombre a priori, que ciertas ideologías modernas no han dejado de retomar y explotar en el sentido de la amnesia voluntaria, de la negación de sí o del autoracismo. Ya sabemos que en este terreno, el cristianismo se ha mostrado mucho más radical que el judaísmo, bajo la influencia sobre todo de la ideología pauliana, luego agustiniana, y que el protestantismo se ha ocupado aún en radicalizarlo más. En el Judaísmo, el pecado de Adán no es un pecado hereditario propiamente dicho, sino más bien una mancha, un defecto situado en el tiempo, y que no recae necesariamente sobre todos los hombres, ya que el don del decálogo se torna esencial por la revelación del Sinaí. La teología católica, se funda tradicionalmente más sobre el comentario de Pablo (Rom.5, 12/21) que sobre el texto del Génesis (3, 1/24): "Por un sólo hombre, el pecado ha entrado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte ha pasado a todos los hombres, de modo que todos han pecado" (Rom.5, 12). El pecado original por tanto no ha alterado ontológicamente la naturaleza humana en su substancia; sólo ha corrompido la naturaleza de las relaciones entre el hombre y Dios; el hombre conserva la posibilidad de hacer el bien y de abstenerse del mal. Lutero, por el contrario, adopta una teología que no solo se inspira en la de San Agustín, sino que se resiente también de una cierta contaminación gnóstica. Esto le conduce a afirmar que, tras el

pecado cometido por Adán y Eva, la naturaleza y la esencia del hombre están completamente corruptas y desfiguradas. La naturaleza humana está "sometida al poder del diablo y librada a su fuerza" El hombre es intrínsecamente malvado: "La verdad es que el hombre, convertido en un mal ser, no puede ni quiere sino hacer el mal". A partir de 1516, Lutero hace de la negación de la libertad fundamental del hombre el punto de partida de su doctrina de la justificación. En 1525, en su respuesta a Erasmo, afirma, de nuevo que la naturaleza humana decaída es incapaz de todo bien.

Contrariamente a esta teología del pecado original, el paganismo afirma que el hombre, construyéndose a sí mismo y llevando una existencia conforme a los principios que se ha dado, puede conferir un sentido a su vida, que no tiene necesidad de ser lavado de un "pecado original" hereditario, por mediación de un "redentor" que no tiene que obrar a la llegada de los tiempos "mesiánicos" sino en y por sus actos, sus elecciones y sus obras, bastándose a sí mismo. Gran adversario de Agustín, Pelago abogando en favor de las prerrogativas del libre arbitrio, declara que el hombre puede vivir sin pecado y que esto es lo que Dios ha deseado. A la concepción agustiniana de la gracia (una gracia debida a la elección bíblica por mediación de un "redentor" él opone una gracia de la creación, gracia de la inmanencia perpetua de la naturaleza divina en la naturaleza humana, que permite al hombre actuar enteramente según su voluntad. Para Agustín, hay contradicción entre la Gracia y la libertad; para Pelago, fusión de lo uno y de lo otro en una misma realidad. Para el maestro Eckart la unión de la voluntad humana y de la voluntad divina no puede ser más que un acto de libre consentimiento. No es el pecado original lo que separa al hombre de Dios sino su complacencia hacia sí mismo, su incapacidad para convertirse en soberano de sí mismo, a alcanzar la impersonalidad activa, un distanciamiento olímpico (Gelassenheit) equivalente a un pleno dominio de sí mismo. A través de su Prometeo, Goethe escribe: "¿Tú mi corazón ardiente y sagrado no te has realizado a ti mismo". Mientras que el doctor Fausto tras haber desafiado a Mefisto, acaba por triunfar justificando así la confianza que Dios había

puesto en él. Para Kant, el fundamento de la moral no reside en ley exterior alguna al hombre, sino más bien en el hombre, en el "fondo de su corazón" en el imperativo categórico (ese imperativo moral en tanto que forma de la moral, del cual Spengler dirá que es: "Fáustico y exclusivamente fáustico" (La decadencia de Occidente) en las raíces mismas de la conciencia interior; y es el respeto de ese imperativo lo que revela al hombre la dignidad de su propio ser y le hace participar en el "orden eterno". La religión es pues el reconocimiento de todos nuestros deberes como un mandamiento divino. Lo que nos lleva a deducir las reglas éticas de la existencia de un dios moral pero en el límite, a deducir la existencia de Dios de la de una moral inherente al espíritu humano. Berdiaev, en fin, hace también apología del acto crador humano, en el que ve el "tema esencial" de la vida. No hablando apenas de Cristo sino como de un símbolo del reencuentro entre el hombre y lo divino que se produce en el interior de nosotros mismos, escribe: "Dios no pone límites a la libertad humana (...) Dios espera del hombre que participe en la obra de la creación a la continuación de la creación en este mundo" (Ensayo de autobiografía espiritual, Buchet Castel 1980).

El hombre, según el pensamiento pagano, debe así reconocer la posibilidad de una unión perfectamente consistencial con lo divino. Esta unión con lo divino no significa nada más que la apropiación por el hombre de su libertad interior. En última instancia, el hombre es fundamentalmente libre en su fuero interno, libre de engrandecerse o de disminuirse, libre de ganarse a sus propios ojos o de perderse (y a los ojos de aquellos que se rigen por los mismos valores que él). La libertad en el paganismo no es ni la destrucción de todas las disciplinas (Blandine Barret Kriegel, *El Estado y los esclavos*.o.c. pag.67), ni la "libre" aceptación de una sumisión a los deseos de Yahvé. Es la reintegración en el interior del hombre, reintegración libremente querida, pues es la única capaz de ponernos en forma, y querida según nuestra especificidad propia, del apremio que el monoteísmo judeocristiano pone en un ser radicalmente distinto del mundo. Pico de la Mirandola hace dirigirse Dios al hombre en

estos términos: "Tú puedes envilecerte al nivel de la bestia, pero puedes también hacerte renacer en criatura divina por la libre voluntad de tu espíritu". El hombre puede convertirse en lo que quiera: infrahombre o superhombre a su voluntad.

Es de destacar, que aun cuando la historia comparada de las religiones indoeuropeas hace aparecer por otra parte cantidad de similitudes funcionales e "ideológicas" entre ellas; los dioses titulares de una misma función no llevan casi nunca los mismos nombres, y, al igual, sus nombres raramente contienen la misma raíz. En Grecia, con la única excepción de Zeus (que no es el nombre de un dios, sino el nombre de Dios: *dyeus* o *deiws*, Zeus padre el dios padre), los nombres de los olímpicos no parecen helénicos (el caso de Poseidón, Hera, y Dionisios todavía se discute). La probabilidad a priori de que se "olvide" el nombre de un Dios mayor parece por tanto bastante escasa. Todo ocurre como si, a partir de una estructura de base común heredada los nombres más diversos hubieran sido dados. En la *Gylfaginning* cap.19, Har declara: "se puede decir que la mayor parte de los nombres provienen de la abundancia en el mundo de tantas lenguas diferentes que todos los pueblos deben poder adaptar su nombre a su propia lengua para invocarle y orarle". Lo importante es menos el nombre en sí, que el hecho de que el hombre pueda apelar a un dios solo nombrándolo.

"Dios aparece allá donde todas las criaturas le nombran", afirma Maister Eckart (sermón *nolite timere eos qui corpus occidunt*). Dice también: "cuando toma conciencia de sí mismo, Dios se reconoce en él mismo" y esta fórmula nos recuerda al viejo Odín "el mismo a él mismo suspendido". "Hölderlin sostiene la idea de que los dioses quedan de algún modo imperfectos durante bastante tiempo, hasta el punto de que no se les representan a los hombres. No es más que en y por el hombre como los dioses toman plenamente conciencia de sí mismos y se realizan. El papel inocente y terrible del poeta, consiste pues en experimentar la aspiración de los dioses aun desprovistos de conciencia, llamarles a la existencia nombrándolos y entablando con ellos

un diálogo fundador a partir del cual se crearon todos los diálogos futuros.

"Lo que deja mudo al oráculo de Delfos, señala Jean Luc Marión, no es una superchería cualquiera descubierta finalmente (Fontanelle) sino la desaparición de los griegos" (La doble idolatría. o.c. pag. 49). La creación de nuevos valores, la reapropiación de ciertos valores, está unido a la creación o la reapropiación de un punto de vista. ¿Heidegger no definía el valor como un centro de perspectiva para una mirada que tiene ambiciones?. Para reencontrar el espíritu de Delfos para que el oráculo de Delfos vuelva a "hablar" es pues natural volverse hacia las fuentes del pensamiento griego, al origen mismo de ese pueblo griego que Hölderlin, en su elegía del archipiélago, llama el Inniges Volk. Es preciso que los griegos "renazcan" para que nuevos dioses aparezcan, esos dioses que representan otro comienzo". Pues se trata de hacer reaparecer los dioses. Interrogado por el magazin Der Spiegel, Heidegger declaraba en un texto publicado en 1977: "Sólo un dios puede salvarnos (nur noch ein Gott kann uns retten). Sólo nos queda por última posibilidad preparar en el pensamiento y la poesía una disponibilidad para la aparición de ese dios o para la ausencia de Dios en nuestra decadencia". Esta idea de que los dioses "están cercanos" es evocada igualmente por Ernst Jünger del cual conocemos los lazos con el pensamiento heideggeriano: "La soledad del hombre se acrecienta, el desierto se extiende a nuestro alrededor, pero es quizás en el desierto donde vendrán los dioses" (Entrevista con Gilles Lapouge, La quincena literaria, 16 Febrero 1980).

En su autobiografía, Carl G. Jung narra un instante de "inhabituada claridad" en el curso de la cual tuvo algo dentro de él, un extraño diálogo. "En qué mito vive el hombre de nuestros días? interroga la voz". En el mito cristiano responde Jung. Y tú ¿vives en ese mito? repite la voz, respondo con toda honestidad ¡No! No es el mito en el que vivo. Entonces ¿no tenemos mito?. No, parece que no lo tenemos. Pero ¿cuál es tu mito, el mito en que vives? "Me sentí entonces cada vez menos seguro de mí y paré de pensar, escribe Jung, había llegado a un límite" (Mi vida, Gallimard

1970, 199). Es precisamente este límite el que hemos atacado aquí. ¿Cómo sobrepasarlo? Nietzsche escribe en la voluntad de poder (Voluntad de poder): conservamos la traducción tradicional. Recordemos sin embargo que en sentido literal la expresión evoca una voluntad que tiende hacia el poder (Wille zur Macht). El matiz no es despreciable: "Con la moral ha sido también imposible la afirmación panteísta de un sí dado a todas las cosas. En la base y de hecho sólo el dios moral ha sido refutado y sobrepasado. ¿No tendría más sentido pensar en un dios más allá del bien y del mal?". La respuesta a este interrogante aparece cada día más claramente. La muerte del "Dios moral" deja en lo sucesivo, al final del "nihilismo europeo", el punto libre para la llegada de "nuevos dioses" en los cuales "la función afirmativa sostiene este mundo que es el único" (Jean Luc Marion art.c.). El Dios muerto del que habla Nietzsche no es sino un cadaver entre otros y este cadaver no ha tenido jamás nada de divino: "ese Dios" era poco después transformado en dios de los filósofos: Cuando se dice que el paganismo estaba ya muerto cuando el cristianismo se impuso, se dice una verdad a medias; está claro que sin el declinar relativo de la fe ancestral ninguna religión nueva habría podido implantarse pero hemos olvidado decir que, al mismo tiempo, el cristianismo ha ocultado a Europa la verdad del abismo abierto dejado por la partida de los antiguos dioses, escondiendo a Europa la posibilidad de hacerlos volver. Ahora bien ese abismo hoy se descubre: como escribe Michel Maffesoli hablar de la "muerte de Dios" es también "dejar posibilidades a los dioses" (La violencia totalitaria PUF.1979 pag. 128). Se descubre y descubriéndose crea la hora de la más profunda angustia. Una angustia que es en sí misma necesaria, pues es exigida por el "nihilismo europeo". "El mito está siempre presente y sube a la superficie, escribe Jünger, a su hora, como un tesoro (Jünger recoge aquí un viejo tema mitológico según el cual los tesoros enterrados suben periódicamente a la superficie en los momentos de angustia, el mismo tema que el de los emperadores muertos que "duermen" con sus armas en lo hondo de las montañas y que resucitan para salvar a sus pueblos. Los tesoros pueden entonces ser

recogidos, como hace Mefisto en el primer Fausto). Pero no surgirá principio heterogéneo más del movimiento perfecto llegado a su más alto poder. Pues el mecanismo es sólo movimiento, y en este sentido grito de parto. Nada viene detrás para reconquistar el mito, se le encuentra de nuevo cuando el tiempo tiembla hasta en sus bases bajo el imperio del extremo peligro" (Sobre el hombre y el tiempo, Le Rocher, Monaco 1957 pag.55/56). Tal es el vencimiento al cual estamos confrontados: saber si los dioses ligarán de nuevo su destino al nuestro como ya hicieron una vez. El Ser (sein) en Heidegger, es inseparable del hombre en tanto que es él (Dasein). Este ser que "se encuentra en la historia" hasta el punto de ser "temporal en el fondo de su ser" no debe confundirse con la suma o la sucesión de otros seres, solo el "ser", al ser en sí verdadero, posee un carácter determinado que rodean cuatro términos: él es la permanencia con relación al devenir, (futuro), siempre idéntico con relación a lo aparente, lo subsistente con relación al pensamiento, lo no realizado todavía con relación al proyecto. "Permanencia, identidad, subsistencia, incompletion, todas estas palabras dicen en el fondo la misma cosa: distanciamiento constante". Pero el ser heideggeriano no es Dios (que sería pues el "Ser" supremo) que no es la simple suma de seres. Es este "ser" que no puede desligarse del hombre, tanto como el hombre no puede desligarse de sí. Sólo el hombre, repitámoslo, puede interrogarse sobre el Ser; sólo él es el sujeto de la experiencia vivida que accede a su verdad por comprensión de la verdad del ser. Es por esto por lo que la cuestión del ser es verdaderamente la cuestión fundamental, la cuestión necesaria en el "despertar del espíritu" (un espíritu amenazado sin cesar por el "enervamiento" y la "incomprensión") El pensamiento del ser nace de su cuestionamiento de la pregunta. "¿Por qué hay algo más que la nada?". Aunque para la fe cristiana tal interrogante es "impensable", pues Dios constituye precisamente la respuesta a priori, la "respuesta" que, retrospectivamente, impide que la pregunta pueda ser planteada. Interrogarse sobre qué es el ser, es al mismo tiempo interrogarse sobre lo que es de nuestro ser en la historia. Es por lo tanto interrogarse

también sobre la naturaleza y la identidad del hombre. Ontología, metafísica y antropología, están unidas. De aquí las palabras de Heidegger: "No es más que a partir de la verdad del Ser, que este se deja pensar en la esencia de lo sagrado. No es más que a partir de la esencia de lo sagrado que se empieza a pensar en la esencia de la divinidad. Sólo en la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que se debe nombrar con la palabra de Dios" (Carta sobre el humanismo, en Questions III Gallimard 1966. pag. 133).

Dios no ha sido asesinado por sorpresa. Se coloca a sí mismo, deliberadamente en posición de ser muerto. El cristianismo es su propio fracaso: lejos de que el nihilismo constituya su antítesis, es por contra su resultado lógico. La muerte de dios, Nietzsche la ha demostrado perfectamente, es la consecuencia inevitable de la muerte de lo real, cuyo responsable es el discurso judeocristiano (No se puede discutir lo real, pero repetir conceptos condicionados, mutila la interrogación sobre el ser, aleja al ser del lugar en el que la potencia solicita la voluntad, señala Pierre Boudot). El nihilismo resulta del desvelamiento progresivo de una doctrina que ha ocupado el centro de gravedad de la vida, fuera de la vida real, y que, precisamente, se ha desenmascarado poco a poco como tal: "Cuando se sitúa el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el más allá, en la Nada, se eleva al mismo tiempo todo el centro de gravedad de la vida" (Nietzsche, El Anticristo. o.c. pag. 73). Al igual que el análisis lógico del lenguaje, empujado en sus últimas trincheras, conduce al abandono de toda forma de lenguaje, al igual como dice Nietzsche, "la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo". El proceso se ha desenvuelto en dos tiempos. En un primer tiempo, el monoteísmo judeocristiano ha intentado "desmitificar", desacralizar el mundo; en un segundo tiempo, por este mismo hecho, ha sido víctima de este proceso de desacralización que él había instaurado. Un mundo en el que la noción de lo sagrado ha sido vaciada, no puede ser más que el soporte de una fe sea cual sea. El derrumbamiento del cristianismo en tanto que fe colectiva vivido realmente, es un auto hundimiento ineludible por una transvaloración de los valores que aparece hoy a plena luz. La

historia de la metafísica occidental, no es sino la historia del lento descubrimiento de una aspiración cristiana a la nada.

Se comprende mejor desde entonces, que la decadencia contemporánea, no es el efecto de un alejamiento de la religión cristiana, sino de su profanación en el propio sentido de la palabra, es decir, de su difusión generalizada bajo formas profanas, de su infección generalizada. En este sentido se puede decir, sin caer en la paradoja, que nunca ha sido el mundo tan judeocristiano como hoy. El dios moral está muerto, pero los valores que él ha legado están más presentes que nunca, aun cuando no han cesado de demostrar su impotencia, aún cuando ellos no constituyen más que el adorno del callejón sin salida hacia el que nuestros contemporáneos, como una mosca sobre el cristal, van sin cesar y sin cesar tropiezan. Dios ha muerto, pero el mundo moderno continúa reclamándolo en la medida justamente en que él no llega y no quiere desembarazarse de sus restos mortales. Todo el "humanismo" occidental, según la fórmula de Levinas, pasa por una "laicización del judeocristianismo, y no es por casualidad si se ve resurgir hoy una crítica fundamental del pensamiento de Heidegger, parejo con la adulación de un monoteísmo judeocristiano en el cual nadie cree, pero del que todo el mundo se reclama seguidor, con la exaltación de Freud contra Jung, el sentar en el banquillo al poder y a todas las formas de autoridad, la representación del poder como un "mal", la venganza contra el mundo apoyada sobre el recurso a la ley, la apología del exilio y de la ruptura, el rizoma contra la raíz, etc. Nuestra época no ha cesado de estar marcada por aquello con lo que ella misma cree haber roto y de lo que no hace sino realizar las transposiciones más vulgares.

Romper con esta secularización del discurso judeocristiano, es afirmar, una fe para todos, el hombre como creador de sí mismo. Ciertamente, como ya hemos dicho, el hombre no sabría ser puesto en lugar de Dios. Jamás podrá alcanzar la plenitud, la finitud de su ser. Todo horizonte que conduce a la espera no hace sino desvelar otro. El hombre no se supera a sí mismo sino para buscar otros medios de superarse. Él es, según la bella

fórmula del Maestro Eckart, "semejante a un jarrón que se engrandece a medida que se llena y que jamás estará completo". ¿Cuál es el papel del hombre?. Dominar las fuerzas para crear las formas. Dominar las formas para crear las fuerzas, recurrir a lo que en él puede permitirle esperar más: el "ego" trascendente que Husserl opone al "yo cotidiano", sinónimo del "uno" (Dasmann) impersonal, de lo inauténtico, del que Heidegger denuncia la pesada dictadura sobre el mundo contemporáneo. Es esto lo que expresa Nietzsche, cuando escribe: "Crear o ser superior a lo que somos nosotros mismos, es nuestra esencia. ¡Crear por debajo de nosotros mismos! Tal es la tendencia de la procreación, la tendencia a la acción y a la obra. Al igual que todo querer presupone un fin, el hombre presupone un ser que no es él, pero que es motivo del fin de su existencia. ¡He aquí la libertad de toda voluntad!" (La voluntad de poder II.4,300).

Afirmación que no es puramente "vital" ni llanamente "prometeica". El superhombre no es ni una especie superior, ni un supercerebro, ni un hombre desprovisto de toda humanidad. Es "aquel que se eleva por encima del hombre de ayer y de hoy, únicamente para impulsar a este hombre, en primer lugar hasta su ser siempre sufriente para establecerlo" (Heidegger, Ensayos y conferencias, Gallimard 1980 pag.122). Es el "tercer plano" del hombre, evocado por Paracelso, aquel que domina tanto al hombre animal visible como al hombre de la conciencia invisible, y al cual se accede por un segundo nacimiento. Es también el que quiere y el que acepta el Eterno Retorno de lo idéntico, es decir, la infinita duración del Ser de seres; él es el "nombre dado al ser del hombre que corresponde a ese ser de seres" (Heidegger). Es aquel del que la esencia es "querida a partir de la voluntad de vida, de la voluntad de crecer, de la voluntad de voluntad nacida del ser de seres, que es también voluntad de sí por sí. Pues existe un lazo obligado (un "círculo" dice Heidegger) entre las nociones de voluntad de poder, de superhumanismo y de Eterno Retorno, y también de toma en cuenta del reino de la tierra. Es difícil, no obstante para el pensamiento futuro, ineluctable, acceder a la alta responsabilidad a partir de la cual Nietzsche ha pensado la esencia de una humanidad que,

en el destino histórico de la voluntad de poder, se ve consagrada a tomar en cuenta el reino de la tierra. La esencia del superhombre no es la libertad por el delirio de un buen placer. Es el estatuto fundado en ser uno mismo, de una larga cadena de superación de uno mismo conducente al hombre maduro por el camino del ser que en tanto que "ser" pertenece al "Ser absoluto", lo cual hace aparecer como voluntad de poder, su naturaleza de voluntad y por esto aparece; "hace época", a saber la última época de la metafísica" (Heidegger, Caminos que no llevan a ningún sitio, Gallimard, 1968 pag. 208).

El mundo es consustancial, coexistente al hombre, y es porque él mismo es responsable del deseo de poder que el hombre manifiesta a su alrededor. Este deseo orientado hacia el poder no tiene por objeto la satisfacción pueril de una aspiración al "poder" o al "dominio", que no sería sino la señal de un espíritu débil a la búsqueda de una compensación justificadora de su propia debilidad, sino la inscripción en el mundo de un proyecto conforme a los valores a los cuales nos referimos, que supere nuestra ineluctable finitud y al mismo tiempo nos obligue, en el espacio de esta finitud a superarnos a nosotros mismos. Es en este sentido como el mundo se puede considerar más bien nuestro, que es *Materialarbeit* para nuestras empresas. Pero si es fundamentalmente nuestro bien, es también ante todo, porque no es el bien de un "otro", de un "otro absoluto". Como lo escribe Philippe Nemo, "el mundo es voluntad de poder, porque el hombre mismo es voluntad de poder. El hombre y el mundo coinciden en la voluntad de poder" (Job y el exceso de mal. o.c. pag.123).

La sabiduría en la Biblia está replegada en la humildad, clara percepción de los límites al lado de los cuales comienza el "orgullo". Me parece, dice Nietzsche, "que la sabiduría y la intrepidez están estrechamente asociadas... Su punto común es la mirada fría y en los dos casos saber lo que se debe apreciar". (La intrepidez y la sabiduría están simbolizadas en el discurso nietzscheano por los dos animales de Zaratustra, el águila y la serpiente, esa serpiente que el Génesis asimila al Diablo). Es por la asociación de la sabiduría y la intrepidez como el hombre puede reencontrar el mundo,

quebrar la pantalla que se interpone entre el mundo y él, que objeta la materia a su libertad y le impone el no poder conocer sino los objetos.

Reencontrar al mundo es todavía acabar con el espíritu de venganza. Acabar con un sistema en el que el dolor llama a un castigo que llama a una culpabilidad que llama a un resentimiento. Acabar con ese "resentimiento contra el tiempo", que consiste, como dice Heidegger, en poner como absolutos ideales supratemporales, "tales que en comparación con ellos, lo temporal no puede más que rebajarse a sí mismo, a ser tan solo un no/ser": "librarse de la venganza, es pasar del resentimiento para con el tiempo, a la voluntad que representa al Ser en el Eterno Retorno de lo idéntico, y que deviene portavoz del Círculo" (Ensayos y conferencias. o. c. pag. 136), en Zaratustra leemos: "Que el hombre sea liberado de la venganza, es para mí el punto hacia la más alta esperanza y un arco iris tras largas intemperies". Ningún otro recurso pues, más que la aprobación jubilosa de lo existente en su conjunto; y ante todo como condición misma de su transformación. Planteamiento que se une con lo propuesto por Clement Rosset (Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión, Gallimard 1976), aprobación a la cual este último, da el nombre de "alegría" y que consiste en la secreta "gracia" representada por el amor de lo real. Amor de lo real que no es ni el amor de dios mismo, sino ante todo el amor de lo existente en su conjunto, en tanto que contiene todos los contrarios antagonistas, todas las potencialidades; amor de lo real, sin ningún correctivo para someterlo, sobreañadirlo o desdoblarlo. Amor, dice Rosset, de un "mundo donde nada está previsto y todo es juego, donde nada es necesario y todo posible. Planteamiento en fin, que proclama que no se hace nada en el mundo y en la vida sino se declara ante todo para ellos.

Con la implantación del cristianismo en Europa, ha comenzado un lento proceso de disociación y de estallido del orden social. Este proceso ha acabado por cristalizar bajo la forma de una verdadera neurosis, de la que la sociedad unidimensional denunciada por Marcuse no es sino el revés y el contradictorio relativo al mismo tiempo que el correctivo irrisorio. La

causa esencial de ese movimiento, cercano hoy a su fin, ha sido la coexistencia en la mentalidad europea de dos espiritualidades antagonistas. La muerte del "Dios moral" señala la quiebra de esta coexistencia. Toca a rebato también por una historia europea determinada por la metafísica clásica; "llama al destino de veinte siglos de historia occidental" (Heidegger, Caminos que no llevan a ningún sitio. o.c. Pág. 176) importa ante todo poner fin al proceso, llegar a su inversión dialéctica y a su superación. La toma de conciencia de todas las consecuencias de la muerte del "Dios moral" no es otra que el "nihilismo" del que habla Nietzsche y del cual nos da la tarea de salir después de haberlo asumido y atravesado. El "nihilismo europeo" no es pues el "reino de la nada". Es la transición obligada hacia otro comienzo; es dice Heidegger, un movimiento historial y el "movimiento fundamental de la historia de Occidente" (ídem. pag.180). Es a la vez principio y fin, cierre y abertura, destrucción de valores y nueva creación de valores.

Se trata de abandonar una metafísica en la que Dios ha creado al mundo ex nihilo, en la que Dios es un "primus" del que proceden la tierra y el cielo, los hombres y los dioses, por una metafísica donde el hombre puede en todo momento hacer acceder a la existencia a un Dios que escuche su llamada para llegar a la plena conciencia de sí mismo; una metafísica que subordina a Dios al Ser en el seno de una unidad (Das Geviert, La cuadridad heideggeriana) comprendiendo al mismo nivel, la tierra, el cielo, el hombre y Dios, sin que ninguno de estos cuatro elementos constituya el centro, sino por el contrario, de forma tal que sea sólo a partir de este conjunto que sea posible a cada uno ser lo que realmente es. No se trata tanto de buscar una verdad objetiva exterior al mundo, como de crear una voluntariamente a partir de un nuevo sistema de valores. Se trata de fundar un neopaganismo que permita la realización del "modo de existencia auténtico, es decir, la obligación responsable de la "decisión resuelta que anticipa", y que crea en el hombre (ser hecho para la muerte), las condiciones de un "régimen de poder" espiritual, favoreciendo permanentemente la elevación y la superación

de sí. Se trata en suma, de dar nuevo nacimiento a una metafísica excluyendo toda diligencia mental fundada sobre el exilio o la negativa, excluyendo el eterno "no" del monoteísmo dualista, es decir, una metafísica en la que el enraizamiento, el habitar y el pensar van parejos y son percibidos de igual modo.

El hombre es por excelencia un dador de sentido. En el paganismo, el sentido no es inexistente; está unido a la voluntad del hombre, y es pues necesariamente plurívoco. El hombre no "descubre", lo que ha sido antes de él. Él funda y crea el mundo por el sentido que da a las cosas, por la significación siempre plural que atribuye al conjunto de los seres. Y como esta fundación resulta de actos y elecciones siempre renovadas, el mundo no es, deviene; no es creado de una vez por todas, es constantemente fundado por nuevas prestaciones de sentido (Sinnverleihungen). Como habían sentido los presocráticos mucho antes que Schopenhauer, el mundo no es sino voluntad y representación. El hombre, sólo ordena una realidad exterior, que sin él, no es sino una especie de Caos (una especie, de no ser). Toda existencia humana es inseparable del sentido que el hombre le da. Toda cosa toma una significación por la mirada que el hombre posa sobre ella, aún antes de que sea transformada por la acción, haciéndole así acceder a su verdadero estatuto de existencia. Yendo aún más lejos que Kant, Schopenhauer declara: "Tiempo, espacio y causalidad pueden sacarse y deducirse enteramente del sujeto mismo, abstracción hecha del objeto" (El mundo como voluntad y representación, PUF 1966 pag. 28).

Hoy, la más grande prestación de sentido que es posible imaginar es la que anuncia y prevé el renacimiento de los dioses. Nietzsche ha sido el primero en sentir "filosóficamente" este momento histórico en que el hombre se prepara a acceder al dominio total de la tierra, y es en esta perspectiva que exige, a título de requisito, el paso a un nuevo estado de humanidad. (Lo que viene a decir que el hombre no podrá dominar completamente la tierra hasta que no se haya dominado a sí mismo). Pero Nietzsche siente también, que este momento es aquel en que el discurso del

monoteísmo judeocristiano alcanza su punto máximo de difusión y de dilucidación, y que jamás los valores negadores de la autonomía del hombre, de su capacidad en instituirse a sí mismos en seres superiores a sí mismos, han estado más presentes que en esta época que exige su superación. ¿Pero, qué hacer en la noche, sino afirmar la posibilidad de la luz? Y para empezar dedicarse a quebrar el lenguaje de veinte siglos de igualitarismo judeocristiano, ese lenguaje que no es sino el lugar de un "cáncer universal" (Pierre Boudot). ¿Qué queremos?, queremos, mediante un nuevo comienzo, realizar la "apropiación" (Ereignis) que es la implicación recíproca del ser y del tiempo. Queremos realizar la síntesis triunfal anunciada por Joachim de Fiore. Queremos oponer la Fe a la Ley, el Mithos al Logos, la inocencia del futuro a la culpabilidad de la criatura, la

legitimidad de la voluntad que tiende hacia el poder a la exaltación de la esclavitud y de la humildad, la autonomía del hombre a su dependencia, el querer a la pura razón, la vida a su problemática, la imagen al concepto, el lugar al exilio, el deseo de historia al fin de la historia, la voluntad que se transforma ella misma por un "decir sí" al mundo a la negativa y al rechazo. "Pueblo de este tiempo duro, escribe Robert Sebatier, te hace falta aprender el aprender de nuevo la lengua del Sol, te falta diezmar los demonios de la noche" (Las fiestas solares, Albin Michel, 1955). Y por esto, proyectar en el Universo la cuestión esencial. "Aquello que permanece, dice Hölderlin, lo fundan los poetas".

© Extracto del libro *¿Cómo se puede ser pagano?*, de Alain de Benoist. Ediciones Nueva República, 2004.

The image shows the lowercase letters 'enr' in a highly stylized, three-dimensional font. The letters have a metallic, reflective surface with a gradient from dark to light, giving them a sense of depth and volume. The 'e' is a simple, rounded shape, while the 'n' and 'r' are more complex, with the 'r' having a distinct tail. The letters are set against a plain white background.



Lo sagrado en la cultura europea

Toda religión implica sacralidad y un Dios, pero no siempre lo sagrado implica la existencia de un Dios. Divinidad y sacralidad no son sinónimos.

Decía Mircea Eliade que lo sagrado excede lo religioso y etimológicamente, en nuestras lenguas clásicas, sacer no era lo mismo que *divinus*. Existía la *res sacrae*, la *res sanctae* y la *res religiosae*.

CARLOS MARTÍNEZ-CAVA

1. Lo sagrado y lo profano. El camino hacia el vacío

Desde el amanecer del mundo, en Europa ya se hacían patentes diferentes niveles de sacralidad que se manifestaban hacia el cielo, las aguas, la tierra y las piedras. Cada una de estas manifestaciones se ligaba a comportamientos del hombre con su comunidad y con la naturaleza, siendo exponentes de los ritmos biológicos y de la relación con lo desconocido, con aquello que, dentro del caos, configuraba el particular orden del mundo de entonces.

Delimitar la esfera de "lo sagrado" es difícil. Hay quien, como Thomas Molnar, lo circunscribe al nacimiento del cristianismo, identificando a éste con la sacralidad que puso fin a los gnosticismos y a la "errónea" visión politeísta romana.

A mi entender, la frontera de lo sagrado supera con creces estos márgenes y cubre todas las actividades y presencias que en el Cosmos se dan en todos los órdenes.

Cada momento histórico ha tenido su expresión sagrada que ha sido la imagen de los valores vigentes en esa etapa.

Han existido experiencias sagradas ceñidas a tierras y momentos muy concretos y otras, por el contrario, que han alcanzado valencia universal. Ello no significa la superioridad de unas sobre otras, sino que han de ser consideradas simplemente como lo que son: relación del hombre con lo que le es superior y

relación del hombre con el Cosmos que le rodea.

Pues bien, Europa, que desde el clasicismo griego ha sido rica en llenar de poesía y arte todas sus manifestaciones sagradas, está siendo eclipsada por el negro sol de la indiferencia, fruto de un racionalismo y un economicismo exasperados. Esta pérdida de sentimiento de lo sagrado hace de la Vida —en palabras de Gustave Thibon— un fluir absurdo, un mero suceder cronológico que desemboca en la fatalidad de la muerte. Es, además, uno de los graves síntomas del empobrecimiento de las almas y de la disolución de las sociedades.

Hemos dicho disolución de las sociedades, sí, porque lo sagrado crea unión entre las comunidades, y el rechazo moderno por la sacralidad deja la sociedad sin protección, al vaivén de una sociedad de consumo que gira alocadamente.

La voluntad racionalista de nuestros sistemas liberales ha dejado en orfandad espiritual a Europa. La libertad individual ha sido exacerbada hasta tales límites que el resultado, como ha diagnosticado Daniel Bell, es "una persona egoísta, individualista, centrada en sus propios intereses, los cuales, en la mayoría de las veces, nada tienen en común con los intereses de la Comunidad en general y que, en el fondo, desconoce".

Tanto Bell como otros sociólogos se han preguntado cómo frenar el libertinaje y devolver la ética a nuestro hastiado mundo

moderno. Y todos ellos han coincidido en señalar la necesidad de revitalizar la religión, puesto que el enlace de la religión con la fe en la tradición devolverá al individuo su identidad y, al mismo tiempo, dará seguridad a su existencia, amenazada bien por la burocratización de su rutina diaria, bien por la incapacidad de la Ciencia y la Tecnología de cumplir las promesas hechas en relación con una vida placentera.

Es necesario un nuevo amanecer de lo sagrado para que el hombre europeo vuelva a tener raíces. Ese hombre europeo que hoy ya no tiene sus pies sobre el suelo de la Tradición y que oscila entre las cimas de la civilización técnica y la más absoluta barbarie.

El escritor Paul van den Bosch escribió en su obra *Los hijos del absurdo*: "Somos fantasmas de una guerra que no hemos hecho... de haber abierto los ojos sobre un mundo desencantado, somos, más que cualquier otra cosa, hijos del absurdo. Algunos días el sin sentido nos pesa como una tara. Parece que Dios ha muerto de vejez y que nosotros existimos sin fin... no estamos amargados: partimos de cero. Hemos nacido entre las ruinas. Cuando hemos nacido, el oro se ha transformado en piedra".

Triste párrafo para este espejo de la juventud occidental.

2. Dimensiones de la sacralidad

El primer rasgo que caracteriza a cualquier manifestación religiosa es la ruptura que establece en relación con la vida "cotidiana". El hombre religioso, como tal, actúa de forma diferente según sea su comportamiento, religioso o no religioso. La introducción en el ámbito de lo sagrado comporta lo que Mircea Eliade ha llamado, al interpretar la estructura de las hierofanías, una ruptura de nivel.

Esta ruptura de nivel es la que da lugar a la constitución de lo sagrado como un mundo específico en relación con lo profano. Lo sagrado pone en contacto con un supra y un prius, es decir, con un orden de realidad o de realidades superiores no sólo en el haber sino en el ser en relación con el hombre.

En este sentido, la ruptura de nivel que comporta lo sagrado tiene distintos signos o caminos:

a) La experiencia de lo misterioso como atracción y entrega del hombre hacia algo que va más allá de él mismo. Ello unido a una acción exterior, un rito que ha de ser realizado estrictamente.

b) Los ritos de iniciación. Eliade define ésta de forma filosófica, indicando que se corresponde con un cambio ontológico de las formas estructurales de la existencia.

Se suelen distinguir dos grandes formas de ritos de iniciación: los ritos de la pubertad, por los que los jóvenes obtienen el acceso a lo sagrado, al conocimiento y a la sexualidad, y las iniciaciones destinadas a conferir a una persona una función especial en relación con lo sagrado.

Eliade resume las manifestaciones de lo iniciático a la más simple de todas: la separación del neófito de la madre y la introducción del mismo en lo sagrado. En definitiva, la esencia de los ritos de iniciación consiste en el paso de la vida "natural" a una nueva vida procurada por la aparición de lo sagrado y el contacto con ello. Estas manifestaciones referidas pueden ser aplicadas al monoteísmo y al politeísmo.

Ahora bien, ¿qué relación existe entre el ámbito sagrado y la vida profana? Si la relación religiosa afecta al hombre en el centro mismo de su ser personal, todas las dimensiones de su existencia y todos los actos de su vida se verán afectados por ella. Pero, ¿no conducirá el reconocimiento de esta aseveración a concluir que nada es profano para el hombre religioso?

Sobre esta cuestión se podrían indicar dos vías: una, la que conduce a separar caminos, uno religioso, interior y personal, y otro mundano (al estilo de nuestras modernas "democracias cristianas"); la otra es situar la vida sagrada en sus términos de orden superior y, sacralizando los actos de nuestra existencia, relegar el vacío existencial al último rincón.

3. Tradición europea. Mito

La religión, tal y como hemos venido entendiéndola modernamente, significa creencia en un Dios personal, con atributos de creador y, en ocasiones, rodeado de ángeles o santos. La

relación que se mantiene con los hombres es estrictamente moral, siendo la fe el vínculo que une a los hombres con esos seres y su Dios.

Pero ello no siempre fue así. En la religión romana —y aquí seguimos a Julius Evola— encontramos la oposición más completa que pueda imaginarse en relación a la conexión de lo sagrado mencionada anteriormente. La religión romana es tradicional, innata, arraigada en los orígenes mismos de los fundadores de la ciudad eterna. No existía personificación de lo divino, sino que se concebía a éste como acción pura y, por ello, el culto no podía ser más que acción. La religión original de los romanos no fue una religión del sentimiento o de la especulación, sino más bien una religión de la acción pura.

Y el rito que acompañaba a esta religión era algo inflexible, que impregnaba cada aspecto de la vida romana. No cabe que lo estimásemos como un conjunto de dogmas u oraciones, sino como un conjunto de invocaciones no dirigidas hacia un Dios personal, sino hacia la acción y sin relación con la divinidad.

La religión romana, como otras de carácter politeísta europeo, se apoyó en el rito. Fuera de este rito no había religión, buena o mala, verdadera o falsa. Realizar bien el rito quería decir ser religioso, en el más puro sentido etimológico de la palabra re-ligare.

Macchioro decía: "Esta ligazón heroica al rito, esta fe ciega en la acción no está desprovista de grandeza. Algo muy grande se oculta tras este ritualismo pesado y sombrío: la fidelidad, la certidumbre de que aquel que observa la tradición está en la verdad".

Es aquí donde vemos una cosmovisión de lo sagrado que une la tierra a la comunidad popular con su sangre y su historia en un sistema armonioso. Esta es una característica esencial de las religiones europeas pre-cristianas: el que eran religiones de la sangre y de la tierra.

Tradicionalmente, entre hombre y tierra existían relaciones íntimas de carácter vivificante y que hoy —y en ello volvemos a coincidir con Evola— se han perdido.

Para el hombre europeo pre-cristiano (aunque más tarde, en el Medioevo cristiano, también se observan estas características), el espacio no tenía un carácter abstracto e impersonal; toda región, por encima de su individualidad geográfica, tenía su individualidad psíquica, su alma. Y todo ello se relacionaba en íntima unión con la energía de los seres que nacían y vivían en ese espacio. Y la representación de esas energías por medio de imágenes simbólicas cobraba forma en los dioses de los diferentes lugares.

Estas representaciones conformaban una visión politeísta que encerraba una idea espiritual de extraordinaria fuerza: la idea de lo orgánico. El dios era el dios de esos hombres, de esa concreta tierra y de esa sangre. Estamos ante una concepción aristocrática de lo sagrado, donde a través del rito se mantenía alumbrado el fuego de cada gens o familia, de generación en generación, en unión con la tierra y la historia. Y la unión de las distintas divinidades en los territorios que se incorporaban daba lugar al Imperium. Esta concepción se culminaba en la figura del Emperador en tanto que personificación de la Victoria Romana como fuerza que elevaba a ésta por encima de todos los pueblos.

No hemos querido aquí provocar una batalla entre paganismo y cristianismo, tan sólo hemos querido exponer las raíces de esa Europa que, en otros tiempos, tuvo una concepción de lo sagrado muy distinta a la que hoy conocemos.

Nada de lo expuesto permanece hoy. Asistimos a un eclipse de lo sagrado, donde los dioses se han retirado y las modernas concepciones de lo religioso ya no articulan una unión entre el hombre, la sangre y la tierra. Se conservan ritos, que cada vez son más deformados, y podemos decir, en palabras de Nietzsche, que "el desierto crece", pero eso ya no importa, pues todo ha sido devorado por la americanosfera del consumo y el "supermercado mundial".

¿Qué destino aguarda a Europa?

4. Del hielo al fuego. Aurora

No vamos a fundar una nueva religión, ni vamos a resucitar el Olimpo, por mucho que

deseáramos vivir como los héroes de entonces. Dios ha muerto, los dioses se han retirado. Pero, ¿por qué sucedió toda esa desolación que hoy nos asfixia?

Podemos decir que si lo divino un día apareció fue por obra de la poesía y la filosofía. Sólo por la palabra humana en su más alto esplendor lo divino se fue liberando. El primer antecedente es Homero, poeta de dioses y de héroes, luz de una civilización eterna.

La estancia de lo sagrado preexiste a cualquier invención, a cualquier manifestación de lo divino. Preexiste y persiste siempre, es una estancia de la realidad, de la misma vida. Y la acción que el hombre realiza es buscar un lugar donde alojarla, darle forma, nombre, situarla en una morada para así él mismo ganar la suya, la propia morada humana, su espacio vital.

Definir los dioses, como dice María Zambrano, es inventarlos como dioses, mas no es inventar la oscura matriz de la vida de donde esos dioses fueron naciendo a la luz. Sólo en la luz son divinos; antes eran sagrados. Porque lo sagrado es oscuro. No está enseñoreado de espacio ni de tiempo; es el fondo oscuro de la vida, secreto, inaccesible. Es el arcano. Y todo lo que rodea al hombre y él mismo es arcano.

Es necesario tener dioses. Lo sagrado ha de revivir. El hombre sin dioses está cerrado y perdido en un contorno vacío, sin camino. Un mundo desacralizado es la Tierra sin Rey.

Los dioses han de presidir los sucesos del alma y de las comunidades. Han de conducir a

la Ley, entendiendo por ley el lugar común donde se está con los demás.

Todo engrandecimiento de una comunidad, de un Estado (Egipto, Grecia, Roma) ha ido acompañado de los dioses que le han abierto camino y han mostrado esa luz a los que estaban vacíos.

¿Qué nos queda, en esta desolación, en este mundo en ruinas? En nosotros permanece la llama de un mundo orgánico, de una cosmovisión que nos habla de la herencia y de la tierra, de la tradición en una comunidad reconciliada con la Naturaleza.

Las propuestas son diversas. Alain de Benoist nos sugiere "acabar con la separación entre hombre y mundo, abolir la disociación inaugural y lo que le ha seguido, retroceder hasta el punto donde el hombre y el mundo pueden aprehenderse en la religión común de una mutua presencia; sólo así, entonces, podrá elevarse de nuevo el alba de lo sagrado".

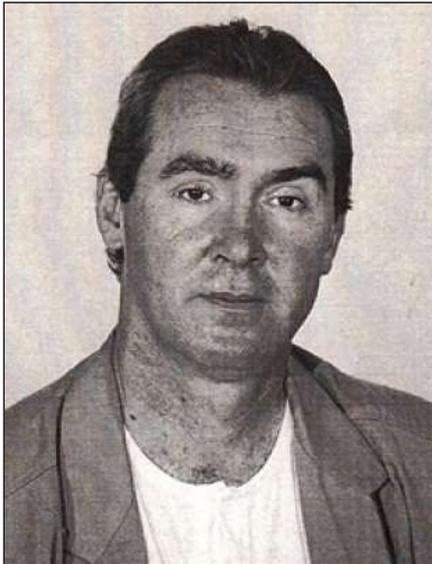
Para derretir el hielo del alma europea y que las llamas vuelvan a crepitar sobre su suelo, celebrando el Sol Invictus, hay que rescatar lo sagrado en este mundo donde lo mágico y lo mítico nos ha sido vedado y permanece oculto.

Eliade nos dejó abierto, con su vida y con su obra, un camino a través del cual se puede llegar a una nueva fundación mítica. El dijo: "Siento en mí un precursor; tengo consciencia de encontrarme en la vanguardia del mañana o del pasado mañana".

© Hespérides, primavera 1995, pp. 161-169

éléments

le magazine de idées pour l'Europe



Marx, Moisés y los Paganos en la Ciudad Secular

Con la conversión del Emperador Romano Constantino al Cristianismo, el periodo de la Europa pagana llegaría a su fin. Durante el próximo milenio el continente europeo sería sometido a la influencia del Evangelio -- a veces por la persuasión pacífica, o frecuentemente por medio de la conversión forzada. Aquellos que previamente fueron oprimidos por Nerón, Diocleciano, o Calígula, no dudaron en aplicar la violencia "creativa" contra los paganos infieles. Aunque nominalmente la violencia estaba prohibida por los textos cristianos, fue usada contra aquellos que no pertenecían a la comunidad de los "hijos elegidos" de Dios.

TOMISLAV SUNIC

Durante el reinado de Constantino, la persecución contra los paganos tomó las proporciones de un modo análogo a aquellas con las que las viejas religiones habían perseguido anteriormente al nuevo culto, pero en un espíritu aun más feroz." Luego del edicto del año 313 A.C., seguido diez años después por el edicto de Milán, los templos paganos y el culto a las deidades paganas fueron estigmatizados como crimen máximo. La pena de muerte fue infligida en todos aquellos que fuesen encontrados participando en los antiguos sacrificios o rindiéndole culto a los "ídolos" paganos. "Con Teodosio, la administración se embarcó en un esfuerzo sistemático por abolir las varias formas supervivientes del paganismo por medio de la desestabilización y la proscripción de los cultos supervivientes." (1) El periodo del oscurantismo había empezado.

La violencia cristiana y entre cristianos, *ad majorem dei gloriam*, no cesó hasta el comienzo del siglo dieciocho. Junto a las catedrales góticas de impresionante belleza, las autoridades cristianas construyeron hogueras que consumieron a miles de infelices anónimos. Vista en retrospectiva, la intolerancia cristiana contra los herejes, judíos y paganos puede ser comparada a la intolerancia bolchevique contra los enemigos de clase en Rusia y en Europa Oriental -- con la excepción de que se extendió por mucho más tiempo. Durante la caída de la

Roma imperial, el fanatismo cristiano hizo que el filósofo pagano Celso escribiese: "Ellos (los cristianos) no argumentan sobre lo que creen -- siempre responden 'No examines, sino cree'". "La obediencia, la oración, y la anulación del pensamiento crítico son considerados por los cristianos como las herramientas más útiles para lograr la salvación eterna. Celso describió a los cristianos como individuos con tendencia al sectarismo y a una forma primitiva de pensamiento, y que, además, demostraban un gran desdén hacia la vida." (2) Un tono similar contra los cristianos fue usado por Friedrich Nietzsche en el siglo diecinueve, que, en su estilo virulento, describió a los cristianos como individuos capaces de manifestar odio hacia sí mismos y hacia los demás, es decir, "odio hacia aquellos que piensan diferente, y la voluntad de persecución contra ellos." (3) Indudablemente, los cristianos primitivos han debido creer que el final de los tiempos se acercaba, y por su optimismo histórico, así como también por su violencia contra los "infieles", probablemente merecen el nombre de Bolcheviques de la antigüedad.

Como ha sido sugerido por muchos autores, la desintegración del Imperio Romano no resultó de las invasiones bárbaras, sino de "la ruina de Roma por la acción de las sectas cristianas, objetores de conciencia, enemigos del culto oficial, perseguidos, perseguidores, elementos delictivos de todas las clases, y el

caos total." Paradójicamente, el Dios judío Yahvé incluso experimentaría un destino siniestro: "él sería convertido, se volvería romano, cosmopolita, ecuménico, gentil, mundialista, y finalmente antisemita." (4) No es sorprendente, que en los siglos posteriores, las iglesias cristianas en Europa tuvieron dificultades para reconciliar su vocación universalista con el particularismo étnico.

Residuos paganos en la ciudad secular

Aunque el Cristianismo removió gradualmente los últimos vestigios del politeísmo romano, también se presentó como el heredero legítimo de Roma. De hecho, el Cristianismo no pudo cancelar enteramente al paganismo, heredó de Roma algunos aspectos que previamente había considerado anticristianos. Los cultos paganos oficiales fueron eliminados pero el espíritu pagano permaneció indomable, y por siglos reapareció en las formas más asombrosas y en múltiples modos: durante el período de Renacimiento, durante el Romanticismo, antes de la Segunda Guerra Mundial, y hoy, cuando las iglesias cristianas reconocen que sus ovejas secularizadas están alejándose de sus "únicos" pastores. Finalmente, el folklore étnico parece representar un ejemplo notorio de supervivencia pagana, aunque en la ciudad secular ha sido reducido a una comodidad culinaria perecedera o a mera atracción turística. (5) Con el paso de los siglos, el folklore étnico ha sido sometido a transformaciones, adaptaciones, y a las demandas y circunstancias de su época, sin embargo, ha mantenido su arquetipo original de mito tribal fundador. Así como el paganismo siempre fue más fuerte en los campos, así ha sucedido con el folklore que tradicionalmente fue protegido por las clases campesinas en Europa. A principio del siglo diecinueve, el folklore jugó un papel decisivo en la creación de las conciencias nacionales de los pueblos europeos, es decir, "en comunidades ansiosas de conocer sus propios orígenes y basadas a menudo en una historia reconstruida que real". (6)

El contenido pagano fue removido, pero la estructura pagana permaneció igual. Bajo el manto y el aura de los santos cristianos, el Cristianismo pronto creó su propio panteón de

deidades. Es más, incluso el mensaje de Cristo adaptó su significado especial según el lugar, la época histórica y el *genius loci* de cada pueblo europeo. En Portugal, el Catolicismo se manifiesta de forma diferente que en Mozambique; y los polacos rurales continúan venerando muchas de las antiguas deidades eslavas entrelazadas cuidadosamente en la liturgia católica romana. A lo largo de la Europa contemporánea, la influencia de la fe politeísta es poderosa. La celebración de Yule (o Navidad "cristiana") representa el ejemplo más famoso de la tenacidad de los residuos paganos. (7) Además, muchos antiguos templos paganos y sitios de culto fueron convertidos en lugares sagrados de la Iglesia Católica. Lourdes en Francia, Medjugorje en Croacia, ríos o montañas sagradas, ¿No señalan la presencia de la Europa pagana pre-cristiana? El culto de la diosa madre, alguna vez practicado intensamente por los Celtas, particularmente cerca de los ríos, aún puede ser observado hoy en Francia donde muchas pequeñas capillas están construidas cerca de las montañas y los ríos. (8) Y finalmente ¿Quién puede disputar que todos somos herederos de los griegos y latinos paganos? Pensadores, como Virgilio, Tácito, Heráclito son tan modernos hoy como lo eran durante los primeros tiempos de la civilización europea.

Paganos conservadores modernos

Hay evidencia sólida de que la sensibilidad pagana puede florecer en las ciencias sociales, en la literatura y las artes, no solo como una forma de narrativa exótica sino también como marco mental y herramienta de análisis. Numerosos nombres nos vienen a la mente cuando discutimos el retorno del politeísmo Indoeuropeo. En la primera mitad del siglo veinte, los pensadores paganos aparecieron usualmente entre aquellos que se denominaban "conservadores revolucionarios", "nihilistas aristocráticos", "elitistas" -- en resumen, todos aquellos que no deseaban sustituir a Marx con Jesús, sino que rechazaran a Marx y a Jesús. (9) Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger en filosofía, Carl Gustav Jung en psicología, Georges Dumézil y Mircea Eliade en antropología, Vilfredo Pareto y Oswald Spengler en ciencia política, acompañados

además por docenas de poetas como Ezra Pound o Charles Baudelaire -- esos son algunos de los nombres que pueden ser asociados con el legado del conservadurismo pagano. Todos esos individuos tenían en común la voluntad de superar el legado de la Europa cristiana, y todos ellos incluyeron en su bagaje espiritual el mundo de los Celtas, Eslavos, Germanos y Latinos pre-cristianos.

En una época que esta sobrecargada con el mensaje bíblico, muchos pensadores paganos modernos, por su crítica al monoteísmo bíblico, han sido atacados y estigmatizados como ateos impenitentes o como portadores espirituales del fascismo. Particularmente, Nietzsche, Heidegger y en tiempos recientes, Alain de Benoist, han sido atacados por difundir presuntamente una filosofía que, para sus detractores contemporáneos, recuerda a los intentos nacionalsocialistas de "descristianizar" y "repaganizar" a Alemania. Esos parecen ataques sin base. Jean Markale observa que "el Nazismo y el Estalinismo, fueron en un sentido, también religiones por los actos que realizaron. También fueron religiones en tanto que implicaban un cierto Evangelio, en el sentido etimológico de la palabra . . . El paganismo verdadero, al contrario, siempre esta orientado al reino de la sublimación. El paganismo no puede estar al servicio del poder temporal." (11) El paganismo parece más bien una forma de sensibilidad que un credo político particular, y que con el agotamiento de Cristianismo, quizás pueda florecer de nuevo en Europa.

El paganismo contra el Desierto monoteísta

Dos mil años de monoteísmo judeocristiano han dejado su huella en la civilización Europea. En vista de esto, no debería ser sorprendente que la glorificación del paganismo, así como la crítica de la Biblia y de la ética judeocristiana -- especialmente cuando vienen de la derecha política -- sean impopulares en la ciudad secular. Es suficiente con observar a la sociedad norteamericana donde los ataques a los principios judeocristianos son mirados frecuentemente con sospecha, y donde la Biblia y el mito bíblico del "pueblo elegido" de Dios aun juegan

un papel significativo en el dogma constitucional norteamericano. (12) Aunque ahora la ciudad secular es indiferente a la teología judeocristiana, algunos principios morales que derivan de la ética judeocristiana tales como la "paz eterna", "el amor", y la "fraternidad universal", no han muerto y todavía muestran señales de vida. En la ciudad secular, muchos pensadores liberales y progresistas, pese a haber abandonado la creencia en la teología judeocristiana, no han abandonado la ética enseñada por la Biblia.

Sin importar lo que uno pueda pensar sobre la connotación obsoleta, peligrosa, o incluso derogatoria del termino "Paganismo europeo," es importante recalcar que esta connotación se debe principalmente a la influencia histórica y política del Cristianismo. Etimológicamente, paganismo esta relacionado con las creencias y rituales de las villas y campos europeos. Pero el paganismo, en su versión moderna, podría connotar también una cierta sensibilidad y una "forma de vida" que permanece irreconciliable con el monoteísmo judeocristiano. En algún grado los pueblos europeos continúan siendo "paganos" por su memoria nacional, sus raíces geográficas, y por, sobretodo, su pertenencia a comunidades étnicas -- que a menudo contienen alusiones a mitos antiguos, cuentos de hadas, y formas de folklore que incluyen temas pre-cristianos. Incluso el resurgimiento moderno del separatismo y el regionalismo en Europa aparece como un fruto de residuos paganos. Como observa Markale, "la dictadura de la ideología cristiana no ha silenciado esas antiguas costumbres, solo las ha suprimido", y ha sido uno de los proveedores principales de imperialismo, colonialismo, y racismo en el Tercer Mundo. (14)

En la moderna ciudad secular, la influencia milenaria y persuasiva del Cristianismo ha contribuido significativamente a la noción de que la glorificación del paganismo, o, la nostalgia del mundo grecorromano, es extraña o a lo mejor irreconciliable con la sociedad contemporánea. Sin embargo, recientemente, Thomas Molnar, un filósofo católico que parece simpatizar con el renacimiento cultural del paganismo, nota que los adherentes modernos del neopaganismo son mas

ambiciosos que sus predecesores. Molnar escribe que el objetivo del resurgimiento pagano no es el retorno al culto de las antiguas deidades europeas; sino mas bien, expresa una necesidad de formar otra civilización, o, mejor aún, una versión modernizada del "Helenismo científico y cultural" que alguna vez fue una referencia común para todos los pueblos europeos. Y con simpatía hacia la sensibilidad politeísta de algunos conservadores paganos modernos, Molnar agrega: "El punto no es conquistar el planeta sino promover una ecumene para los pueblos y civilizaciones que han redescubierto sus orígenes. La idea es que la dominación de ideologías sin estado, notablemente las ideologías del Liberalismo norteamericano y del Marxismo soviético, llegara a su fin. Se cree en un paganismo rehabilitado con el objetivo de restaurar las identidades de los pueblos que existieron antes de la corrupción monoteísta." (15)

Tal punto de vista de parte de un Católico también puede verter alguna luz sobre la magnitud de la desilusión de los Cristianos en sus ciudades seculares. El mundo secularizado lleno de riqueza material no parece satisfacer las necesidades espirituales del Hombre. ¿De que otra manera se podría explicar el hecho de que miles de europeos y jovencuelos norteamericanos prefieran buscar guía espiritual en los gurús indios que en sus propios sitios sagrados oscurecidos por el monoteísmo judeocristiano?

Los protagonistas contemporáneos del paganismo en tanto que ansiosos en refutar el mito del "anacronismo" pagano, y redefinir el paganismo europeo según el espíritu de los tiempos modernos, han presentado su significado en una forma más atractiva y académica. Una de sus figuras más conocidas, Alain de Benoist, resume el significado moderno del paganismo con las siguientes palabras:

"El neopaganismo no es un fenómeno de secta - como se lo imaginan, no sólo sus adversarios, sino también los grupos y capillas paganas, a veces bien intencionadas, a veces torpes, a menudo involuntariamente cómicas y perfectamente marginales ...[Lo que debe temerse hoy, no es tanto la desaparición del

paganismo sino su resurgimiento bajo formas primitivas o pueriles, emparentadas con esa "segunda religiosidad que Spengler hacía una de las características mas notorias de las culturas en decadencia y que Julius Evola escribió "que correspondían generalmente a un fenómeno de evasión, alineación, compensación, confusión, sin ninguna repercusión seria en la realidad." (16)

El paganismo, como sinónimo de cultos y sectas bizarras, no es lo que los paganos modernos tienen en mente. Un siglo atrás, el filósofo pagano Friedrich Nietzsche ya había observado en El Anticristo que "cuando una nación se vuelve demasiado degenerada o desarraigada, acepta las varias formas de cultos orientales, y simultáneamente "cambia incluso su propio Dios" (979). Las palabras de Nietzsche suenan hoy mas proféticas que nunca. Las masas de la ciudad secular aquejadas por la decadencia y la banalidad rampantes, están buscando su evasión en los gurús indios o la ayuda de un conjunto de profetas orientales. Pero mas allá de esta parodia de la transcendencia, y del auto-odio europeo acompañado por la infatuación pueril con las mascotas Orientales, hay más que sólo un agotamiento transitorio del monoteísmo cristiano. Cuando los cultos modernos intentan descubrir un paganismo pervertido, lo hacen porque están buscando lo sagrado que fue eliminado por el discurso judeocristiano dominante.

Del desierto monoteísta a la antropología comunista

¿El monoteísmo ha introducido en Europa una "antropología" alógena responsable de la legitimación de la sociedad de masas igualitarista y del totalitarismo, como algunos paganos sugieren? Algunos autores parecen apoyar esta tesis, argumentando que las raíces de la tiranía no están en Atenas o en Esparta, sino que son trazables, mas bien, a Jerusalén. En un dialogo con Molnar, de Benoist sugiere que el monoteísmo mantiene la idea de que existe una sola verdad absoluta; es un sistema donde el enemigo es asociado con el Mal absoluto, donde el enemigo debe ser exterminado físicamente (Deuteronomio 13). En resumen, observa de Benoist, que el

universalismo judeocristiano, hace dos mil años atrás, preparo el camino para la llegada de las aberraciones igualitarias modernas y sus variaciones secularizadas, entre las que se incluye el comunismo.

"Que han existido regímenes totalitarios "sin dios" es bastante obvio, por ejemplo, la Unión Soviética. Esos regímenes sin embargo, son los "herederos" del pensamiento cristiano en el sentido en que Carl Schmitt demostró que la mayoría de los principios políticos modernos son principios teológicos secularizados. Han traído a la tierra una estructura de exclusión; la policía del alma cede su lugar a la policía del Estado; las guerras ideológicas suceden a las guerras religiosas." (17)

Observaciones similares fueron hechas antes por el filósofo Louis Rougier y el politólogo Wilfredo Pareto, que representaban la "vieja guardia" de pensadores paganos cuyas investigaciones filosóficas estuvieron dedicadas a la rehabilitación del politeísmo político europeo. Tanto Rougier como Pareto concordaban en que el Judaísmo y su forma pervertida, el Cristianismo, introdujeron en el marco conceptual europeo una forma extranjera de razonamiento que lleva al pensamiento deseoso del utopismo, y que se obsesiona por un futuro estático.(18) En forma similar a los marxistas modernos, la creencia cristiana en el igualitarismo espiritual hubo de tener un tremendo impacto en las masas empobrecidas de Noráfrica y Roma, en tanto que prometía la igualdad para los "desdichados de la tierra," para los *odium generis humani*, y todos los proletarios del mundo. Rougier en un comentario sobre los proto-comunistas cristianos, remarca que el Cristianismo estuvo desde el principio bajo la influencia del dualismo iraní y de las visiones escatológicas de los Apocalipsis judíos. Según esto, los judíos, y luego, los cristianos adoptarían la creencia en que los buenos que actualmente sufren serían recompensados en el futuro. En la ciudad secular, el mismo tema aparece en las doctrinas marxistas modernas que prometen un paraíso secularizado. "Hay dos planos yuxtapuestos en el espacio," escribe Rougier, "uno gobernado por Dios y sus ángeles, el otro por Satán y Belial." Las consecuencias de esta visión

dualista del mundo, han resultado, luego de un periodo de tiempo, en la proyección cristiana-marxista de sus enemigos como totalmente equivocados, a diferencia de la actitud cristiano-marxista que siempre es considerada correcta. Para Rougier, la intolerancia grecorromana jamás asumió esas proporciones totales y absolutas de la exclusión religiosa; la intolerancia hacia los cristianos, judíos y otras sectas fue esporádica, provocada por ciertas costumbres religiosas contrarias a la ley romana (tales como la circuncisión, sacrificios humanos, orgías sexuales y religiosas). (19)

Al separarse de sus raíces europeas politeístas, y aceptar el Cristianismo, los europeos gradualmente comenzaron a aceptar una cosmovisión que enfatizaba la igualdad de las almas, y la obligación de difundir la palabra de Dios a todos los pueblos, sin importar raza, credo, cultura o lenguaje (Pablo, Gálatas 3: 28). En los siglos siguientes, este principio igualitario, entro primero, en forma secularizada en la conciencia del Hombre europeo, y luego, en la de la humanidad entera. Alain de Benoist escribe:

"Según el proceso clásico del desarrollo y de la degradación de los ciclos, el tema igualitario ha pasado, en nuestra cultura, del estadio de mito (igualdad ante Dios) al estadio de ideología (igualdad ante los hombres), luego al estadio de pretensión "científica" (afirmación del hecho igualitario): del cristianismo a la democracia liberal, luego al socialismo y al marxismo. El gran reproche que se le puede hacer al cristianismo es haber inaugurado el ciclo igualitario, introduciendo en el pensamiento europeo una antropología revolucionaria, con carácter universalista y totalitario". (20)

Sostenemos que el monoteísmo Judeo-cristiano, en tanto que implica universalismo e igualitarismo, también produce un exclusivismo religioso que directamente emana de la creencia en una verdad indiscutible. La consecuencia de la creencia cristiana en la unidad teológica, es decir, que hay un solo Dios, y por consiguiente una sola verdad -- ha llevado naturalmente, a lo largo de los siglos, a la tentación de borrar o devaluar todas las otras verdades y valores. Cuando una secta proclama su religión como la

llave a los enigmas del universo y si, además, esta secta tiene aspiraciones universales, la igualdad y la supresión de todas las diferencias humanas son aspectos que aparecen automáticamente. Así, la intolerancia cristiana a los "infiel" puede ser justificada siempre como una respuesta legítima contra aquellos que no reconocen la "verdad" de Yahvéh. Por ende, el concepto de la "falsa humildad" cristiana hacia otras confesiones, un concepto que es particularmente cierto respecto a la actitud cristiana hacia los judíos. Aunque son casi idénticos en su culto a un solo Dios, los cristianos nunca aceptaron el hecho de que ellos también veneran la misma deidad de aquellos a quienes condenaron en un primer momento como pueblo deicida. Es más, mientras que el Cristianismo siempre ha sido una religión universalista, accesible a todas las personas en el mundo, el Judaísmo ha permanecido como una religión étnica del pueblo judío. (21) Como apunta de Benoist, el Judaísmo sanciona su propio nacionalismo, a diferencia del nacionalismo de los cristianos que es constantemente negado por los principios universalistas cristianos. En vista de esto, el "antisemitismo cristiano", escribe de Benoist, "puede ser descrito con justicia como una neurosis." ¿Podría ser que la desaparición definitiva del antisemitismo, así como del virulento odio étnico, presupone primero el abandono de la creencia cristiana en el universalismo?

Concepto pagano de lo sagrado

A los críticos que argumentan que el politeísmo es una cosa de la mente prehistórica y primitiva incompatible con las sociedades modernas, podríamos responderles que el paganismo no es necesariamente "un retorno a un paraíso perdido" o una nostalgia por la restauración del orden grecorromano. Para los conservadores paganos, la lealtad al "paganismo" significa la reconciliación con los orígenes históricos de Europa, así como también revivir algunos aspectos sagrados de la vida que existieron en Europa antes del Cristianismo. Podríamos agregar, que respecto a la presunta superioridad o novedad del judeocristianismo frente al "anacronismo" del politeísmo indoeuropeo, las religiones

judeocristianas, en términos de su novedad, no son menos pasadistas que las religiones paganas. Enfatizando este punto de Benoist escribe:

"Así como había ayer que ver el espectáculo grotesco de la denuncia de los "ídolos paganos" por misioneros cristianos enamorados de sus propios tótems, hoy es mucho más cómico ver denunciar el "pasado" (indoeuropeo) por los que no dejan de elogiar la continuidad judeocristiana y de devolvemos al ejemplo de Abraham, Jacob, Isaac y otros Beduinos protohistóricos." (22)

Según algunos pensadores paganos, la racionalización judeocristiana del tiempo histórico ha impedido la valoración del pasado nacional propio y, al hacerlo, ha contribuido significativamente a la "desertificación" del mundo. En el último siglo, Ernest Renán observo que el judaísmo no tiene noción de lo sagrado, porque "el espíritu del desierto es monoteísta." (23) En un tono similar, Alain de Benoist en *L'éclipse*, citando a *The Secular City* de Harvey Cox, escribe que la pérdida de lo sagrado, que es la causa del desencantamiento de la polis moderna hoy, ha resultado como consecuencia de la renuncia bíblica de la historia. Así, el desencantamiento de la naturaleza comenzó con la Creación; la desacralización de la política con el Éxodo; y la desconsagración de los valores con la Alianza del Sinaí, especialmente después de la interdicción de los ídolos (29). Continuando con análisis similares, Mircea Eliade, un autor influenciado por el mundo pagano, agrega que el resentimiento judaico de la "idolatría" pagana deriva del carácter ultra-racional de las leyes mosaicas que racionalizan todos los aspectos de la vida por medio de una infinidad de prescripciones, leyes e interdicciones:

"La desacralización de la Naturaleza, la devaluación de la actividad cultural, en resumen, el rechazo violento y total de la religión cósmica, y sobre todo la importancia decisiva que es conferida a la regeneración espiritual por medio del retorno definitivo de Yahvéh, fue la respuesta de los profetas a las crisis históricas que amenazaban a los dos reinos judíos." (24)

Algunos podrían objetar que el Catolicismo tuvo su propia forma de lo sagrado y que, a diferencia de algunas otras formas de judeocristianismo, desarrollo su propia transcendencia espiritual. Pero hay razones para pensar que el concepto católico de lo sagrado no emergió *sui generis*, sino como un fruto de la amalgama cristiana con el paganismo. Como de Benoist escribe, el Catolicismo debe su manifestación de lo sagrado (lugares sagrados, peregrinaciones, festividades de Navidad, y el panteón de santos) a la indomable sensibilidad pagana politeísta. Por consiguiente, parece que hoy el resurgimiento pagano no representa una religión normativa, en el sentido cristiano de la palabra, sino un cierto equipamiento espiritual que esta en oposición a la religión de los judíos y los cristianos. Consecuentemente, como algunos pensadores paganos sugieren, la sustitución de la visión monoteísta del mundo por la cosmovisión politeísta no significaría solamente el "retorno de los dioses" sino también el retorno de la pluralidad de valores sociales.

El coraje, el honor personal y la auto-superación física y espiritual son citados a menudo como las virtudes mas importantes del paganismo. A diferencia del utopismo cristiano y marxista, el paganismo enfatiza el profundo sentido de lo trágico, lo trágico como es visto en las tragedias griegas -- que sostiene al hombre en su condición prometeica y que hace que su vida merezca la pena. (25) Es el sentido pagano de lo trágico lo que puede explicar el destino del Hombre, que para los antiguos indoeuropeos significo "la acción activa, el esfuerzo, y la superación personal. (26) Hans Günther resume este punto en las siguientes palabras:

"La religiosidad indoeuropea no esta basada en ningún tipo de miedo, ni en el temor de la deidad o de la muerte. Las palabras del poeta de los últimos idas, en las que se mantenía que el temor creo a los dioses (Statius, *Thebais*, 3:661: *primus in orbe fecit deos timor*), no pueden ser aplicadas a las formas verdaderas de la religiosidad indoeuropea, por dondequiera que esta se haya desarrollado libremente, (Proverbios, Salomón 9, 10; Salmo 11, 30) no ha sido demostrado que "el temor al Señor"

haya sido el origen de la creencia ni de la sabiduría."(27)

Algunos han sugerido que las grandes civilizaciones son aquellas que han mostrado un fuerte sentido de lo trágico y que no temen a la muerte. (28) En el concepto pagano de lo trágico, el hombre es motivado a tomar la responsabilidad ante la historia porque solo el hombre es quien le da a la historia un significado. En un comentario sobre Nietzsche, Giorgio Locchi escribe, que, en la cosmogonía pagana, solo el hombre es considerado como el único forjador de su propio destino (*faber suae fortunea*), exento de determinismos bíblicos o históricos, "gracia divina", o mecanicismos económicos y materiales. (29) El paganismo propone una actitud heroica frente a la vida opuesta a la actitud cristiana de la culpa y el miedo a la vida. Sigrid Hunke escribe sobre la esencialización de la vida, en tanto que la vida y la muerte tienen la misma esencia y esta está siempre contenida en ambas. La vida, que es cualquier momento un enfrentamiento-a-la-muerte y con la muerte, hace permanente al futuro en cada instante, y la vida se hace eterna al adquirir una profundidad inescrutable, y asume el valor de la eternidad.

Para Hunke, junto a otros autores de sensibilidad pagana, para restaurar esas virtudes paganas en la ciudad secular el hombre debe en primer lugar abandonar la lógica dualista de la exclusión religiosa y social, "una lógica que ha sido responsable del extremismo no solo entre los individuos, sino también entre partidos y pueblos, y que, al difundirse desde Europa, se ha diseminado en el mundo una división dualista que ha adquirido proporciones planetarias." (30) Para lograr este ambicioso objetivo, el Hombre europeo debe repensar el significado de la historia.

El terror a la historia

Los paganos modernos nos recuerdan que el monoteísmo judeocristiano ha alterado sustancialmente la actitud del hombre hacia la historia. Por asignarle a la historia un objetivo específico inherente, el judeocristianismo ha devaluado todos los eventos pasados, excepto aquellos que muestran la huella de Yahvé. Indudablemente, Yahvé admite que el hombre

podría tener una historia, pero solo si está subordinada a un objetivo asignado y específico. No obstante, si el hombre se adhiere a un concepto de la historia que exalta la memoria colectiva de su tribu o pueblo, él corre el riesgo de ofender a Yahvé y provocar su enojo. Para judíos y cristianos pero también para los marxistas, la historicidad no es la esencia real del Hombre; la esencia verdadera del Hombre está más allá de la historia. Observamos que el concepto judeocristiano del fin de la historia implícito en el Apocalipsis es en el que se inspiran las doctrinas igualitarias y pacifistas modernas, a menudo sin saberlo, siguen el proverbio bíblico: "Morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se acostará; el becerro y el león y la bestia doméstica andarán juntos, y un niño los pastoreará" (Isaías 11:6). De Benoist nota en *L'éclipse* que, a diferencia del concepto pagano de la historia que involucra la solidaridad orgánica y los lazos comunitarios, el concepto monoteísta de la historia crea divisiones. Así, Yahvé debe prohibir las "relaciones" entre el presente y el pasado, entre el hombre y lo divino, entre el individuo y la comunidad, entre Israel y los gentiles (31). Los cristianos, por supuesto, rechazarán el exclusivismo judío - como su proselitismo bimilenario ampliamente lo demuestra- pero ellos también retendrán su propia forma de exclusivismo ideológico contra los no creyentes musulmanes, paganos, ateos u otros "infiel".

Frente al dogma judeocristiano que afirma que el tiempo histórico comienza con la acción de un único padre divino, en el paganismo europeo no hay trazos del comienzo del tiempo; más bien, el tiempo histórico es visto como un perpetuo comienzo, el "eterno retorno" que emana de padres múltiples y diferentes, sin principio ni final. En la cosmogonía pagana, como de Benoist escribe, el tiempo es no-lineal o esférico, en el cual el pasado, el presente y el futuro no son percibidos como segmentos del tiempo cósmico separados y opuestos entre sí, o seguidos unos por otros en una línea que progresa. En cambio, el presente, el pasado, y el futuro son percibidos como dimensiones de la actualidad (*L'éclipse* 131). En la cosmogonía pagana, es imposible que un pueblo ocupe el

centro de la historia, la historia es plural y cada pueblo tiene un devenir histórico diferente y contingente. Similarmente, así como es erróneo hablar de la existencia de una sola verdad, es igualmente equivocado mantener que la entera humanidad debe seguir la misma dirección histórica, como proponen el universalismo judeocristiano y su descendiente secular "la democracia universal."

El concepto judeocristiano de la historia sugiere que el flujo del tiempo histórico es rectilíneo, y por consiguiente, limitado por su significancia y significado. De aquí en adelante, para los judíos y los cristianos, la historia puede ser aprehendida solo como una totalidad gobernada por el sentido de una última finalidad y propósito histórico. La historia para los judíos y los cristianos aparece como un paréntesis, un episodio horrible o un "valle de lágrimas" temporal, que uno de estos días finalizara y será transcendido por el reino de los cielos.

Además, el monoteísmo judeocristiano excluye la posibilidad del retorno histórico o de un "nuevo comienzo"; la historia se desarrolla de una manera predeterminada dirigiéndose hacia una última finalidad. En la moderna ciudad secular, la idea de la finalidad cristiana será transpuesta en el mito de la sociedad "sin clases" que aparecerá al fin de la historia o la sociedad consumista ahistórica antipolítica del liberalismo. De Benoist escribe lo siguiente:

"La legitimación por el futuro que sustituye a la legitimación por la tradición autoriza todos los desarraigos, todas las "emancipaciones" con respecto a la adhesión en su forma original. Este futuro utópico que sustituye al pasado mítico es siempre incidentalmente generador de decepciones, porque lo mejor de lo que promete debe ser constantemente pospuesto a un tiempo cada vez más lejano. La temporalidad ya no es más un elemento fundacional del despliegue del ser que intenta entender el juego de la temporalidad del mundo; cuando se sigue una finalidad se crea expectativa y no comunión. Someter al devenir histórico a un significado obligatorio significa, de hecho, desintegrar la historia en el reino de la objetividad, que reduce las opciones, las orientaciones y los proyectos." (155-56)

Solo el futuro puede permitir a los judíos y a los cristianos "rectificar" el pasado. Solo el futuro asume el valor de redención. De aquí en adelante, el tiempo histórico para ya no es reversible para los judíos y los cristianos; desde ahora cada hecho histórico adquiere el significado dado por la providencia divina, del dedo de "Dios" o su teofanía. En la ciudad secular, esta forma de pensamiento histórico lineal dio nacimiento a la "religión" del progreso y a la creencia en el crecimiento económico ilimitado. ¿Moisés no recibió los mandamientos en un cierto lugar y en un tiempo particular, desde entonces irreplicable, y Jesús no predico, hizo milagros y fue crucificado en un tiempo y lugar específico e irreplicable? ¿No comienza el fin de la historia para los comunistas con la Revolución Bolchevique, y para los liberales con el siglo americano? Esas intervenciones "divinas" en la historia humana nunca podrán repetirse. Eliade resume este punto con las siguientes palabras:

"Bajo la "presión de la historia" y la experiencia profética y mesiánica, una nueva interpretación de los eventos históricos apareció entre los hijos de Israel. Sin renunciar totalmente al concepto tradicional de los arquetipos y las repeticiones, Israel intenta "salvar" los eventos históricos tomándolos como actos de Yahvé . . . El mesianismo les da un nuevo valor, especialmente al abolir la posibilidad de su repetición ad infinitum. Cuando el Mesías venga, el mundo será salvado de una vez por todas y la historia cesara de existir." (31)

La historia en tanto que gobernada directamente por la voluntad de Yahvé, funciona como una serie de eventos irrevocables e irreversibles. No solo es descartada la historia, sino que también se lucha contra ella. Pierre Chaunu, un historiador francés contemporáneo, observa que "el rechazo de la historia es una tentación poderosa en aquellas civilizaciones que han emergido del judeocristianismo."(32) En un tono similar, Michel Maffesoli escribe que el totalitarismo ocurre en aquellas naciones hostiles a la historia, y agrega: "Entramos ahora en el reino de la finalidad propicio a la escatología política cuyo resultado es el judeocristianismo y sus

herederos profanos, el liberalismo y el Marxismo." (33)

Las observaciones anteriores necesitan algunos comentarios. Si se acepta la idea del fin de la historia, como ha sido propuesta por monoteístas, marxistas y liberales ¿Como puede ser explicado el sufrimiento histórico? ¿Como es posible, desde el punto de vista del Marxismo y el liberalismo "redimir" las opresiones, sufrimientos colectivos, deportaciones y humillaciones pasadas que han llenado la historia? Es suficiente decir que este enigma solo subraya la dificultad respecto al concepto de la justicia distributiva en la ciudad secular igualitarista. Si una sociedad verdaderamente igualitaria emerge milagrosamente, será, inevitablemente, una sociedad de elegidos -de aquellos que, como noto Eliade, han escapado de la presión de la historia simplemente por haber nacido en el tiempo y en el lugar correctos. Paul Tillich notó, hace algún tiempo, que tal igualdad resultaría de una inmensa desigualdad histórica, en tanto que excluiría a aquellos, que durante su tiempo de vida, vivieron en una sociedad desigual, o parafraseando a Arthur Koestler "que perecieron en el magna de la eternidad." (34) Esas frases de Koestler y Eliade ilustran las dificultades de las ideologías salvacionistas modernas que pretenden "detener" el tiempo y crear un paraíso secular. ¿No sería mejor en épocas de crisis retomar la noción pagana del tiempo cíclico? Este parece ser el caso de algunos pueblos europeos del Este, que, en tiempos de crisis o catástrofes, frecuentemente se refugian en el folklore popular y los mitos, que les ayudan, en una forma casi catártica, a superar su situación. Locchi escribe:

"Un nuevo comienzo de la historia es posible. No hay una verdad histórica. Si la verdad histórica existiese realmente no habría historia. La verdad histórica siempre debe ser obtenida; siempre debe ser traducida a la acción. Y este es exactamente el significado de la historia para nosotros." (35)

Podríamos concluir que para los cristianos es la fe en Cristo lo que define el valor de un ser humano, para un judío es el Judaísmo, y para Marx no es la cualidad del hombre lo que define la clase, sino la cualidad de la clase lo que

define al Hombre. Uno así se vuelve "elegido" por virtud de su afiliación a una clase o a una religión.

Paganos o Monoteístas: ¿Quién es más tolerante?

Yahvé, al igual que sus sucesores seculares, en tanto que portador exclusivo de la verdad, se opone a la presencia de otros dioses y otros valores. Como reduccionista, cualquier cosa que existe mas allá de su jurisdicción debe ser prohibida o destruida. Observamos, que a lo largo de la historia, los creyentes monoteístas han sido empujados, en el nombre de una verdad "superior", a castigar a aquellos que no siguen la dirección asignada por Yahvé. Walter Scott escribe:

"En muchas instancias la ley mosaica de la retaliación, del "ojo por ojo, diente por diente," fue invocada por los israelitas para justificar las atrocidades que ellos infligieron en sus enemigos ... La historia de las guerras israelitas muestra que los Hebreos eran a menudo los agresores." (36)

Así, en el nombre de la verdad histórica, los antiguos hebreos pudieron justificar la matanza de los cananeos paganos y en el nombre de la revelación cristiana, los reinos cristianos legitimaron las guerras contra judíos, paganos y "herejes." Sin embargo, sería impreciso, en este contexto, negar la existencia de la violencia en los paganos. La destrucción griega de la ciudad de Troya, la destrucción romana de Cartago, claramente apuntan la naturaleza frecuentemente total y sangrienta de las guerras conducidas por los griegos y los romanos. Pero, es importante señalar que no encontramos entre los antiguos la actitud arrogante frente a sus victorias que acompañaba a las victorias cristianas y judías. Los griegos y los romanos nunca intentaron, luego de la derrota de sus oponentes, convertirles a su religión y a sus dioses. A diferencia, tanto el Evangelio como el Viejo Testamento contienen relatos sobre actos de justicia autoindulgente que, luego, justificaran la violencia "redentora" contra los oponentes. Similarmente, en la moderna ciudad secular, la guerra por la democracia se ha convertido en un medio particularmente efectivo para destruir todas las diferentes

entidades políticas que rechazan la "teología" del progreso universal y desconocen el credo de la "democracia universal". Para subrayar este punto, Pierre Gripari escribe que el Judaísmo, el Cristianismo, y sus herederos seculares como el marxismo y el liberalismo, son doctrinas bárbaras que no pueden tener lugar en el mundo moderno. (60).

Frente a eso, apunta de Benoist que un sistema como el politeísta, que reconoce un número ilimitado de dioses también reconoce la pluralidad de cultos ofrecidos en su honor, y por sobre todo, la pluralidad de las costumbres, sistemas sociales y políticos, y cosmovisiones de las cuales esos dioses son expresiones sublimes. (37) Como consecuencia de esto, los paganos o creyentes en el politeísmo, son considerablemente menos intolerantes. Su relativa tolerancia es atribuida principalmente a la aceptación de la noción del "tercero excluido" ("*der ausgeschlossene Dritte*"), así como también de su rechazo del dualismo judeocristiano.

Para comprender el carácter de la tolerancia relativa de los paganos, es interesante mencionar la actitud de los paganos indoeuropeos hacia sus oponentes durante la confrontación militar. Jean Haudry remarca que la guerra para los paganos era conducida según regulaciones estrictas; la guerra era declarada según los rituales que invocaban la ayuda de los dioses y dirigían su enojo contra el adversario. La conducta en la guerra estaba sujeta a reglas bien definidas y consecuentemente "la victoria consistía en romper su resistencia, y no necesariamente en destruir al adversario" (161). En vista del hecho de que el judeocristianismo no permite las verdades relativas, o verdades diferentes y contradictorias, frecuentemente adopta la guerra total contra sus oponentes. Eliade escribe que "la intolerancia y el fanatismo característicos de los profetas y misioneros de las tres religiones monoteístas, tienen su modelo y justificación en el ejemplo de Yahvé." (38)

¿Cómo la intolerancia monoteísta transpira en la ciudad secular presuntamente tolerante? ¿Cuales son las consecuencias seculares del monoteísmo judeocristiano en nuestra época? En los sistemas contemporáneos, son los

indecisos -- es decir, aquellos que no han tomado bando, y que rechazan las escatológicas políticas modernas -- que se han convertido en los blancos de ostracismo o persecución: aquellos que hoy cuestionan la utilidad de la ideología de los derechos humanos, del mundialismo o de la igualdad. En pocas palabras, aquellos que rechazan el credo comunista y liberal.

En conclusión, decimos que, desde el primer momento, el judeocristianismo pretendió desmitificar y desacralizar el mundo pagano al sustituir lentamente los antiguos credos paganos con el reino de la Ley Judaica. Durante este proceso bimilenario, el Cristianismo gradualmente removió todos los vestigios paganos que convivieron con él. El proceso de desacralización y "*Entzauberung*" de la vida y la política no parece haber resultado de la separación de los europeos del Cristianismo, sino de la desaparición gradual de la concepción pagana de lo sagrado que coexistió durante mucho tiempo con el Cristianismo. La paradoja de nuestro tiempo es que Europa esta saturada con la mentalidad judeocristiana en un momento en el que la mayoría de las iglesias y sinagogas están vacías.

Notas:

1. Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (New York: Oxford UP, 1957).
2. T. R. Glover, *The Conflict of Religion in the Early Roman Empire* (1909; Boston: Beacon, 1960).
3. Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, in *Nietzsches Werke* (Salzburg/Stuttgart: Verlag "Das Bergland-Buch," 1952).
4. Pierre Gripari, *L'histoire du méchant dieu* (Lausanne: L'Age d'Homme, 1987).
5. Michel Marmin, "Les Piegès du folklore," in *La Cause des peuples* (Paris: édition Le Labyrinthe, 1982).
6. Nicole Belmont, *Paroles paiennes* (Paris: édition Imago, 1986).
7. Alain de Benoist, Noël, *Les Cahiers européens* (Paris: Institut de documentations et d'études européens, 1988).
8. Jean Markale, et al., "Mythes et lieux christianisés," *L'Europe paienne* (Paris: Seghers, 1980).
9. About European revolutionary conservatives, see the seminal work by Armin Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland, 1919-1933* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972). See also Tomislav Sunic, *Against Democracy and Equality: The European New Right* (New York: Peter Lang, 1990).
10. See notably the works by Alfred Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (München: Hoheneichen Verlag, 1933). Also worth noting is the name of Wilhelm Hauer, *Deutscher Gottschau* (Stuttgart: Karl Gutbrod, 1934), who significantly popularized Indo-European mythology among national socialists.
11. Jean Markale, "Aujourd'hui, l'esprit païen?" in *L'Europe paienne* (Paris: Seghers, 1980), 15. The book contains pieces on Slavic, Celtic, Latin, and Greco-Roman paganism.
12. Milton Konvitz, *Judaism and the American Idea* (Ithaca: Cornell UP, 1978). Jerol S. Auerbach, "Liberalism and the Hebrew Prophets," Compare with Ben Zion Bokser in "Democratic Aspirations in Talmudic Judaism," in *Judaism and Human Rights*, ed. Milton Konvitz (New York: Norton, 1972): "The Talmud ordained with great emphasis that every person charged with the violation of some law be given a fair trial and before the law all were to be scrupulously equal, whether a king or a pauper". Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen and Gruppen* (1922; Aalen: Scientia Verlag, 1965), also the passage "Naturrechtlicher and liberaler Character des freikirchlichen Neucalvinismus,". Compare with Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte* (Leipzig: Duncker and Humblot, 1904. Also Werner Sombart, *Die Juden and das Wirtschaftsleben* (Leipzig: Verlag Duncker and Humblot, 1911): "Americanism is to a great extent distilled Judaism ("geronnene Judentum")".
13. David Miller, *The New Polytheism* (New York: Harper and Row, 1974).
14. Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde* (Paris: La Découverte, 1988).

15. Thomas Molnar, "La tentation païenne," *Contrepoint* 38 (1981).

16. Alain de Benoist, *Comment peut-on être païen?* (Paris: Albin Michel, 1981).

17. Alain de Benoist, *L'éclipse du sacré* (Paris: La Table ronde, 1986); see also the chapter, "De la sécularisation." Also Carl Schmitt, *Die politische Theologie* (München and Leipzig: Duncker und Humblot, 1922).

18. Gerard Walter, *Les origines du communisme* (Paris: Payot, 1931): "Les sources juïques de la doctrine communiste chrétienne" (13-65). Compare with Vilfredo Pareto, *Les systèmes socialistes* (Paris: Marcel Girard, 1926): "Les systèmes métaphysiques-communistes" (2:2-45). Louis Rougier, *La mystique démocratique, ses origines ses illusions* (Paris: éd. Albatros, 1983), 184. See in its entirety the passage, "Le judaïsme et la révolution sociale."

19. Louis Rougier, *Celse contre les chrétiens* (Paris: Copernic, 1977), 67, 89. Also, Sanford Lakoff, "Christianity and Equality," in *Equality*, ed. J. Roland Pennock and John W. Chapman (New York: Atherton, 1967).

20. Alain de Benoist, "L'Eglise, L'Europe et le Sacré," in *Pour une renaissance culturelle* (Paris: Copernic, 1979).

21. Louis Rougier, *Celse*, 88.

22. *Comment peut-on être païen?* De Benoist has been at odds with the so-called neo-conservative "nouveaux philosophes," who attacked his paganism on the grounds that it was a tool of intellectual anti-Semitism, racism, and totalitarianism. In his response, de Benoist levels the same criticism against the "nouveaux philosophes." See "Monothéisme-polythéisme: le grand débat," *Le Figaro Magazine*, 28 April 1979, 83: "Like Horkheimer, like Ernest Bloch, like Levinas, like René Girard, what B. H. Lévy desires is less 'audacity,' less ideal, less politics, less power, less of the State, less of history. What he expects is the accomplishment of history, the end of all adversity (the adversity to which corresponds the Hegelian *Gegenständlichkeit*), disincarnate justice, the universal peace, the disappearance of frontiers, the birth of a homogenous society . . . "

23. Ernest Renan, *Histoire générale des langues sémitiques* (Paris: Imprimerie Impériale, 1853).

24. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Paris: Payot, 1976).

25. Jean-Marie Domenach, *Le retour du tragique* (Paris: édition du Seuil, 1967).

26. Jean Haudry, *Les Indo-Européens* (Paris: PUF, 1981).

27. Hans. K. Günther, *The Religious Attitude of Indo-Europeans*, trans. Vivian Bird and Roger Pearson (London: Clair Press, 1966).

28. Alain de Benoist and Pierre Vial, *La Mort* (Paris: ed. Le Labyrinthe, 1983).

29. Giorgio Locchi, "L'histoire," *Nouvelle Ecole* 27/28 (1975).

30. Sigrid Hunke, *La vraie religion de l'Europe*, trans. Claudine Glot and Jean-Louis Pesteil (Paris: Le Labyrinthe, 1985), 253, 274. The book was first published under the title *Europas eigene Religion: Der Glaube der Ketzer* (Bergisch Gladbach: Gustav Lubbe, 1980).

31. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton UP, 1965).

32. Pierre Chaunu, *Histoire et foi* (Paris: Edition France-Empire, 1980), quoted by de Benoist, *Comment peut-on être païen?*

33. Michel Maffesoli, *La violence totalitaire* (Paris: PUF, 1979).

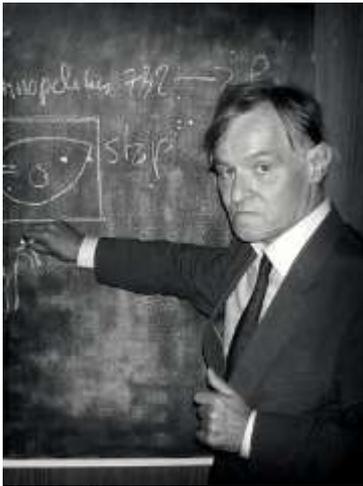
34. See Paul Tillich, *The Eternal Now* (New York: Scribner's, 1963), 41, *passim*. "Shrug of eternity" are the last words Arthur Koestler uses in his novel *Darkness at Noon* (New York: Modern Library, 1941).

35. Giorgio Locchi, et al., "Über den Sinn der Geschichte," *Das unvergängliche Erbe* (Tübingen: Grabert Verlag, 1981).

36. Walter Scott, *A New Look at Biblical Crime* (New York: Dorset Press, 1979).

37. *Comment peut-on être païen?*

38. Mircea Eliade, *Histoire des croyances*.



Dioses y titanes: entrevista con Guillaume Faye sobre el paganismo

Christopher Gérard, director de la publicación sobre paganismo *Antaio*, entrevista a Guillaume Faye.

CHRISTOPHER GÉRARD

A- ¿Cómo ha sido su camino espiritual?

GF: – En mi paganismo no hay nada espiritualista o místico, es carnal, viviente, diría que incluso es poético y totalmente personal. Mi camino no es “espiritual”, es puramente emocional. La riqueza del paganismo, que no posee ninguna otra “religión”, es que permite una variedad de posibilidades en la actitud frente a lo sagrado: hay un paganismo del bosque, un paganismo de las ranas y un paganismo de las deidades del fuego solar, un paganismo de la primavera y las ninfas, y un paganismo de las batallas, también hay un paganismo de las hadas y un paganismo de los retores, hay un paganismo de los grandes dioses patronos y un paganismo de los espíritus del hogar doméstico. El genio del paganismo es que nos acerca a un espacio orgánico donde todas las pasiones humanas se subliman. El paganismo es el reflejo del cosmos viviente.

Nunca me atrajeron los textos esotéricos ni los impulsos o razonamientos místicos sobre el simbolismo. Para mi el paganismo, es en primer lugar, poesía, estética, entusiasmo e intuición, mas no teoría, ni secta o instrumento alguno.

Me siento mas cercano al paganismo griego y romano. Esto es producto de los diez años en los que aprendí griego y latín para leer los textos de Ovidio o Xenophon y entenderlos. Por supuesto, también me agrada la actitud de los paganos célticos, germánicos, escandinavos e hindúes. Es una lastima que yo conozca tan poco del Hinduismo, el paganismo

contemporáneo mas importante, pero espero superar ese obstáculo.

Recuerdo el juramento de Delfos, enunciado en este lugar sagrado, a comienzos de los años 80, en la mañana, en el areópago de los jóvenes europeos. Fue creado por iniciativa de Pierre Vial y nuestro amigo fallecido Jason Hadgidinas. Había europeos de todos los países presentes. He permanecido fiel a este juramento durante toda mi vida. Fue una fuerte experiencia religiosa. Acciones concretas en el mundo en el nombre de los valores paganos es el objetivo principal de este juramento.

La “espiritualidad” incorpórea siempre me pareció extremadamente vacía quizás porque nunca la entendí. De Evola sólo yo tomo sus teorías políticas y sociológicas, porque el “evoliano” siempre lo he considerado inaceptable, y los textos de Guénon (quien se convirtió al Islam) son completamente absurdos. Mi paganismo, apolíneo y dionisiaco — en su esencia, no esta basado en meditaciones, es intuitivo, acepta el movimiento, la acción, la belleza de la fuerza (mas no de la oración). Para mi es la misma esencia de la fuerza vital, de la voluntad de vivir. La historia proporciona la memoria sobre los actos, y no es la contemplación abstracta ni teorías inútiles condenadas a muerte. Sólo la acción es efectiva y es el único motor tanto del pensamiento como de las tendencias estéticas del alma.

La principal amenaza que pesa sobre el paganismo, es el intelectualismo, el dominio de

la idea abstracta y árida desligada de la vida y de sus necesidades. El paganismo no es una tesis científica ni un conocimiento frío, sino una actitud frente a la acción en esta vida, una praxis. Lo que es importante no son las palabras ni la idea, sino esas acciones concretas, que nos llevan a esas ideas y palabras. La idea, en si misma, no es interesante, sino el hecho de que haga posible cambiar la situación y personificar cierto proyecto de vida. Este es el enfoque de la epistemología pagana frente a la judeocristiana, para la cual la idea es valorable por si misma, y lo material y real es relegado a un segundo lugar. Siempre me impresionó el hecho de que en el paganismo grecolatino, germánico y céltico nunca hubo nada contemplativo, sino que fue en su más alto nivel activo y marcial.

Muchos judeocristianos piensan en forma bíblica que la voluntad de poder es un pecado contra Dios y que, según el estudio de los padres de la iglesia, sólo hay un solo poder aceptable “el reino desmaterializado que gobierna dentro de cada uno.” Esta visión es característica de los dualistas ontológicos: por un lado lo “espiritual”, reverado frente al “absurdo” de una autoridad terrenal. Pero, a diferencia, yo considero que el materialismo y el sentido de lo que el revela está íntimamente conectado en el paganismo, si, por supuesto, le damos un significado distinto al “materialismo” del usual.

Otra cosa bastante extraña que me hizo “pagano” en la tierna infancia, cuando aún no entendía, era esa gran admiración que sentía por la naturaleza salvaje: por el bosque, el mar y las montañas. Historia curiosa: en la adolescencia amaba recorrer a pie uno de los más bellos escenarios naturales de Europa, el bosque de La Coubre en mi tierra natal, Charente, y ver la masa de árboles de pino y robles, torcidos por el viento. Mientras más me acercaba a la costa del océano Atlántico, más apreciaba claramente la fuerza de Helios. Entonces alcanzaba las dunas, donde finalizaba la fila de árboles de pino, sintiendo las ráfagas del viento, lo que me abría a la sublimidad de Poseidón: lo salvaje, que amenaza indiferente al lloriqueo humano. Enormes olas se agitaban contra la costa, Yo formaba vórtices, y tableros frente a la

inscripción de pie en la tira interminable de arena blanca: “se prohíbe bañarse.” Siempre me capturo este lado salvaje y peligroso de la naturaleza, amenazador, representante de la fuerza de los dioses.

Pero esta paz pagana también la siento frente a las ciudades colosales y la arquitectura monumental, que armónicamente combinan el poder y la belleza: Versalles, Estrasburgo y las catedrales góticas, la escuela alemana de arquitectura, la escuela de Chicago, el neoclasicismo de los años 30, la belleza de los submarinos nucleares y la aviación militar y así sucesivamente, esa celebración del poder y el orden, que emana de la naturaleza y del hombre, determinó mi paganismo personal. La razón de mis acciones nunca fueron el racionalismo abstracto ni el éxtasis místico, sino siempre la sensación directa. Un amigo cristiano me acuso de “soñador pagano.” Estaba en lo cierto, pero desconociendo que el sueño personal es el medio por el cual los dioses envían sus mensajes. Los dioses hace tiempo que inventaron el Internet.

A: – Así, siendo pagano, sensible a las señales, un sismógrafo viviente. ¿Qué significa el paganismo para Ud. hoy?

G.F.: – Mi paganismo es positivo, no es una reacción a algo. No es anticristiano, es acristiano y pos-cristiano. No lo practico con un cálculo detrás. El paganismo precedió al cristianismo y permanece en los corazones de los europeos. Estoy sólidamente convencido del hecho de que el paganismo es eterno. Como escribiste en tu libro “Orientaciones paganas” (autor: Christopher Gérard), el paganismo esta organizado en tres ejes: la conexión entre las generaciones y la conexión con su tierra, la naturaleza y sus ciclos eternos y una “búsqueda”, que puede consistir tanto de búsquedas en la esfera de lo invisible (Piteas, Alexander, la escuela pitagórica, etc) y aventuras sin un plan determinado. Es en ese sentido que el paganismo es la más antigua y la religión mas natural del mundo. Está profundamente integrada en el alma europea. A diferencia del monoteísmo, es posible decir que es la más autentica de las religiones, porque “liga” al pueblo con el mundo real y concreto, en contraste con el Cristianismo o el Islam, las

religiones normativas, que consisten de mandamientos universales obligatorios que deben seguir los individuos atomizados para “comprar” la salvación de parte del Dios omnipotente.

Otras características remarcables del paganismo son la unidad de lo sagrado y lo profano, el concepto cíclico o esférico del tiempo (frente a la escatología de la salvación o el progreso, donde el tiempo tiene un propósito que es la salvación fuera de un mundo que es considerado degradado), el rechazo a considerar a la naturaleza como propiedad privada del hombre, que puede explotarla y destruirla de forma arbitraria; la alternación de la sensualidad y la estética, una apología constante de la fuerza vital (“sí a la vida” de Nietzsche); la idea según la cual el mundo no es creado, sino que es un cambio constante, sin principio ni final; el sentido trágico de la vida y el rechazo de todo nihilismo; el culto a los ancestros, la sucesión de las generaciones, la fidelidad a los amigos, a los familiares y a las tradiciones (lo que no implica un tradicionalismo de museo), el arraigo en una patria, y el rechazo de cualquier revelación universal y por ende de cualquier universalismo, fanatismo, fatalismo, dogmatismo y proselitismo forzado. Y agregaré que el paganismo reconcilia constantemente a los opuestos en una unidad armoniosa, alejada de cualquier uniformidad.

También yo sostengo que la ética pagana, por ejemplo, aquella de Aurelio, impone demandas más altas que la cristiana. El paganismo que yo suscribo, el grecolatino, requiere del hombre autodisciplina, respeto por las normas públicas y el orden vital, normas que no son impuestas por un dios omnipotente ni que deben ser seguidas para recibir recompensas de éste, sino que nacen desde dentro y son aceptadas psicológicamente como “responsabilidades” necesarias.

Los dioses de los panteones paganos no son moralmente superiores al resto de las personas. Ellos simplemente son seres inmortales. Son “supra-hombres”, que han ido más allá del hombre común. En el paganismo los hombres no se arrodillan frente a la deidad como ocurre en el monoteísmo bíblico. En la “Iliada” los dioses luchan en uno u otro bando

y comparten las mismas deficiencias humanas, especialmente las pasiones del pueblo.

He sido influido por dos versiones opuestas pero complementarias del paganismo: el paganismo de la naturaleza y el paganismo de la fuerza. Mi paganismo como correctamente remarcó mi amigo Michel Maffesoli, luego de leer mi libro “Arqueofuturismo”, es prometeico, es decir que rompe con los límites de lo permitido. Alain de Benoist llamo mi visión “titánica”, usando las categorías filosóficas de Ernst Jünger. Yo no disputo este análisis a pesar del hecho de que Alain de Benoist, quien se ha declarado pagano, ha permanecido parcialmente judeocristiano (en la versión agnóstica contemporánea): en su ideología, actitud e intereses.

Europa nunca ha dejado de estar bajo la influencia del subconsciente pagano, como evidencia la mayoría de la poesía y el arte europeo. Las obras poéticas puramente cristianas no impresionan, pero el arte católico esta marcado por la huella del paganismo. ¿Como se explicaría esa constante representación de la fuerza de Dios en las obras artísticas, pese a los mandamientos iconoclastas del monoteísmo bíblico? Siempre me irrito en el Cristianismo actual, especialmente luego del Concilio Vaticano II (que ya no tiene nada en común con el cristianismo de la época de las cruzadas) su preferencia por la debilidad, el victimismo, por los conquistados, que el orgullo haya sido declarado pecado, que la sensualidad, incluso aquella moderada, fuera también condenada. La lectura de Nietzsche, pero sobre todo, la observación de los sacerdotes contemporáneos y sus fieles, me convencieron de la naturaleza poco saludable e innatural de la moral cristiana, la moral del enfermo, la racionalización de la desesperación. Esa idea del sufrimiento no tiene nada en común con la idea pagana de la muerte heroica, es más afín con el odio de la vida. Por consiguiente, para mí es inaceptable la idea del pecado original, que también nos hace responsables de los sufrimientos de Cristo. Más que otra religión, el paganismo garantiza simultáneamente tanto el pluralismo y el orden, el pluralismo de creencias y actitudes. Esta basado en la lógica del “a cada cual”, mas no en la quimera del ecumenismo

caótico. Su modelo social está ligado a los conceptos de validez, orden y libertad, lo que al mismo tiempo le hace basarse en la disciplina. Procede del principio de que la humanidad es diversa y que su destino no está escrito, que la historia es impredecible y está en una formación sin fin. Asume la existencia de una humanidad plural, que consiste de pueblos diferentes, frente al uniformismo de los monoteísmos, y su política es la afirmación de la pluralidad de las polis, sacralizada por las deidades, que también son guardianes de su respectiva polis. La visión orgánica pagana del cosmos considera que los pueblos son comunidades de destino. Como observamos en el ejemplo del paganismo griego, el concepto de la polis, solidificado en el patriotismo y la consciencia de su particularidad (que es un reflejo de la variedad de los dioses y la naturaleza), es fundamental en el paganismo, donde los dioses patronos de cada estado tienen un aspecto claramente político.

Además del paganismo apolíneo-dionisiaco, tengo una tendencia hacia lo que es posible llamar “titanismo” (con momentos fáusticos y prometeicos), basado en la estética y la ética de la fuerza, en la idealización del suprahombre (así el Arqueofuturismo rechaza cualquier relación con el mundo del “presente”), porque en el mito contra Heracles y en la *Ilíada* — expresiones explícitas de este titanismo — los héroes son elevados al nivel de los dioses. Recordemos que Aquiles y Agamenón, personajes de la mitología y tragedia griegas, superhombres, intentaron al alcanzar una naturaleza divina.

Para mí — se que esto asombrara a algunos paganos — el paganismo está ligado no sólo a la estética de la “naturaleza terrible”, con la visión de las deidades como esencias con una cierta pizca de crueldad y de salvajismo vindicativo (la caza salvaje, acompañada por la estela de la brujería y las invocaciones, la novela fantástica “El Gran Dios Pan” de Arthur Machen, en la que los dioses antiguos resurgen de nuevo en la Inglaterra moderna para tomar venganza), sino también con el titanismo prometeico de las ciencias y la tecnología (no desde un punto de vista socio-ideológico), que siempre ocupó una parte importante del alma

pagana — recordemos a la deidad de Vulcano, el dios patrón de los herreros. Pero la técnica de poder debe ser distinguida de la técnica orientada hacia el confort, y el europeo siempre intentó inconscientemente competir con la fuerza divina y dominarla. La tradición judeocristiana es explícita en su oposición a tal tendencia: Yahvé requiere que el hombre reprima su “orgullo”, que no toque el árbol del conocimiento, que no cree instrumentos, que compiten con una naturaleza perenne, creada por el creador. Por otro lado, recordemos los nombres de los cohetes americanos y los programas espaciales de los tiempos de von Braun: Thor, Atlas, Titán, Júpiter, Delta, Mercurio, Apolo. Ninguno de ellos fueron llamados “Jesús”, “Perdón y amor” o “Biblia”, y esto sucedió en el país donde el cristianismo más fundamentalista es la religión mayoritaria. El nombre del cohete espacial europeo: Ariane, los de los misiles nucleares franceses: Plutón y Gades, los del ejército indio: Agni. Los buques de guerra británicos: Hermes, Ajax, Hércules.. Así, hay una cierta conexión espiritual entre la mitología pagana y la “técnica de poder” contemporánea. En las transmisiones de radio y en los tebeos de “Avant-Guerre” yo idealicé alegóricamente la ciencia y la tecnología, especialmente la espacial y biológica. El mismo tema suena constantemente en las novelas de ciencia ficción del americano Phillip Dick (pagano explícito), autor fructífero, que es más conocido en Europa que en su propio país. Constatemos también la oposición constante de las personas de mentalidad cristiana a la ingeniería genética y la biotecnología (como en el pasado se opusieron a las investigaciones médicas): porque les parece una profanación de la creación de Dios.

Sólo Dios puede cambiar la naturaleza, no el hombre. Si el hombre quiere cambiarse a sí mismo (con la ayuda de la ingeniería genética), él comete el peor de los pecados, un pecado que es producido por “mejorar” lo que fue creado por Dios. El segundo pecado que comete es contra el antropocentrismo. El hombre fue creado para ser diferente del resto de la naturaleza, animales y plantas, que son tomados por simples mecanismos biológicos (sin ningún carácter divino ni sacro). ¿Que sucedería si el hombre se declara su propio

creador, comenzando a manipular su vida? Completaría el doble pecado: se pondría al mismo nivel que los animales, negando su alma y origen divino, se sumergiría en el flujo de la evolución biológica, lo que subrayaría su similitud al resto de la vida y lo que sería peor, se consideraría con derecho a intervenir en su propia naturaleza, lo que es propiedad exclusiva de Yahvé: esto sería el pecado de usurpación.

Los monoteísmos dualistas siempre rechazaron esos dos sacrilegios. Empezando con la alegoría sobre el Golem (una creación artificial y demoníaca del hombre) y finalizando con la lucha reciente contra las teorías evolutivas, siempre han negado el derecho del hombre a convertirse en demiurgo. Siempre han visto en él una criatura subordinada. Esa idea es inaceptable para el pagano: su naturaleza no es creación del espíritu santo. No fue creada ni es buena todo el tiempo. El hombre está sumergido en un flujo de cambios sin fin. No hay oposición entre lo “natural” y lo “artificial” en el hombre, porque todo es natural, incluso la “super-naturaleza” artificial, creada con ciencia humana, que es también naturaleza. Para el pagano la cuestión consiste en que sí una u otra creación artificial (especialmente biológica) es útil o dañina, no condena lo artificial a priori. Por consiguiente, el ecologismo radical es judeocristiano en esencia.

Así la pregunta ¿son éticos la clonación, las incubadoras, los organismos genéticamente modificados y la tecnología nuclear? generada por la consciencia monoteísta, debe ser sustituida por otra, más práctica y cercana a la realidad: “¿Será detrimetral o útil este o aquel cambio en la estructura o en el material del genoma?” La mentalidad pagana esta más allá de toda metafísica, permanece “física” simplemente porque está convencida de que nada será capaz de privar a la naturaleza de su carácter sagrado. En el libro “Arqueofuturismo”, intento mostrar que la mentalidad judeocristiana e islámica no será capaz de aceptar la biotecnología (que con los nuevos medios informáticos causará cataclismos en el siglo XXI) ni la ciencia y la tecnología del futuro, con su esencia prometeica-titánica. Sólo la mentalidad pagana puede enfrentarse exitosamente a los desafíos

de esa fuerza. Por último, es significativo resaltar que hay tres esferas culturales, no tocadas por el monoteísmo, es decir India, Japón y China, donde la ingeniería genética es considerada como completamente natural.

Diré en el lenguaje simbólico de los profetas que hay un “sol negro” del paganismo, su centro subterráneo incandescente – que Heidegger llamo “el más peligroso”, es decir la esencia trágica del destino. La ciencia y la tecnología en combinación con la voluntad de potencia, la sinergia de la estética y la afirmación propia, el intento de devenir dios — todo esto que es parte de ese universo espiritual, que no puede ser definido claramente y que debe permanecer en las sombras – en “una oscuridad benéfica” como diría Ovidio. Este aspecto demiúrgico es inherente en el paganismo europeo. Esos carbones están calientes y en cualquier momento pueden convertirse en volcán. Esto es expresado con gran fuerza en la novela “esfera dorada”, que me produjo gran impresión. Esos presentimientos intuitivos fueron expresados en la transmisión de ciencia ficción “Avant-Guerre” en la radio. Las ilustraciones respectivas fueron realizadas por el artista Oliver Carré. Los textos fueron preservados, e indudablemente serán algún día publicados, aunque en otra forma porque podrían ser malinterpretados. Llamamos a esto el retorno de los dioses cambiantes. Hay una familia secreta del paganismo europeo, que se parece a todas las mitologías antiguas, al ciclo arturico, que no revela su naturaleza, su secreto, cuya esencia (“¿Grial?”), es, en mi opinión, es inaccesible a la mente, un secreto que Heidegger intuitivamente percibió y le impresionó. Juzgándole por su libro “Senderos del camino”, Heidegger, me parece a mí, que conocía perfectamente que esos senderos conducían a algún lugar. Dí esta interpretación poco común en el número de la revista “Nouvelle école” dedicado al filósofo alemán Heidegger. Heidegger se asustó de su propia clarividencia y ahogó sus presentimientos intuitivos en el silencio. Desde entonces se ha intentado distorsionar y neutralizar sus ideas. Sin embargo ¿a dónde conduce el sendero de nuestra historia? A la posible victoria de los titanes y de Prometeo. Se que Zeus se ofenderá,

pero yo deseo esa victoria, pese a que en su manifestación ocurrirá una explosión estética, la coronación del demiurgo, y entonces el eterno retorno, del que habló Nietzsche. Específicamente, Nietzsche asustó a Heidegger, que le entendió muy bien.

A: – ¿Cómo es la existencia del paganismo en esta época?

G.F.: – En Europa el paganismo, que fue su antigua religión, esta presente en las esferas más variadas: en la forma de “folklore”, principalmente el paganismo céltico-escandinavo y sus tradiciones, en el panteísmo étnico sin la fe en los dioses personificados; está presente también en el abandono masivo de la iglesia católica, en la celebración del fin de los ciclos de las temporadas y los solsticios, en el resurgimiento de la fiesta céltica del día de los muertos — estos son buenos ejemplos. También el carácter pagano de la celebración de la Navidad, contra la que la iglesia luchó constantemente, iniciada en el siglo 4 de nuestra era. Después de 1500 años de cristianización de esta celebración del solsticio de invierno es aún el más importante símbolo del paganismo antiguo, espontáneo y popular.

Debería ser notada también la constancia de motivos claramente paganos inconscientes en las artes, la literatura, la filosofía e incluso en los comics. El paganismo revive no solo nominalmente, sino también como un comportamiento vital y visión del mundo. John Borman, Michel Maffesoli y muchos otros continúan las tradiciones paganas eternas más que ciertos individuos que se denominan paganos.

En mi opinión, a pesar de la relación explícita entre ambas cosmovisiones, hay una gran diferencia entre el paganismo hindú y el europeo. El primero no conoce interrupciones en su desarrollo histórico y permanece muy cercano a la religiosidad popular de la antigüedad europea, en la India el pueblo cree realmente en el panteón de deidades. En Europa no podemos retornar a esa situación. La cortina de hierro ha caído encima de nuestro paganismo europeo y por consiguiente debe existir bajo las sombras. Durante el interregno, en la víspera de las grandes batallas, el

paganismo revivirá para llenar el vacío dejado por la iglesia oficial, la cual ha capitulado. Hoy en Europa estamos a la espera de la generación de un neopaganismo. Pero aún no podemos visualizar su forma ni predecirla.

A: – ¿Cómo será en el futuro?

G.F.: – En el 2020 Europa será una mezcla caótica de religiones y creencias diferentes. Se espera la descomposición completa del cristianismo. La lucha será entonces entre el paganismo y el Islam. ¿La lucha será espiritual o militar? Eso no lo sabemos. El paganismo es la más seria de las religiones. El poder y la invencibilidad del paganismo se explican por su unión con las fuerzas vitales; por lo tanto es indestructible, no puede desaparecer, a diferencia de los monoteísmos, que son religiones históricas con un principio y un final y ligadas a periodos específicos, esto explica su necesidad de las teorías dogmáticas y su intransigencia. Sin embargo, se excluye la posibilidad de que Europa retorne a los cultos paganos del pasado como sucede en la India de hoy o en la Europa pre-cristiana. Los cultos drúidicos contemporáneos (por ejemplo, en Bretaña, Irlanda, Inglaterra, etc.) no sólo son minoritarios en la practica, sino que son artificiales, de naturaleza folklorista y superficial, no religiosos realmente. Visualizo la aparición en los próximos 20 años del siguiente marco:

1. El Islam será la religión más practicada (por razones demográficas y como resultado de la rotación al Islam de los residentes locales), lo cual será catastrófico.

2. A pesar del deterioro de la situación socioeconómica y del incremento de las amenazas (lo que siempre crea un entorno favorable para las religiones monoteístas de la salvación), la iglesia católica será incapaz de expandirse, en tanto que continuará ocupada por el sindicalismo y la política: su decadencia se acelerará al igual que su marginalización. Por lo tanto no pienso que ocurra una “reacción católica masiva” y el resurgimiento del catolicismo en el siglo XXI, como quería Juan Pablo II.

3. Preveo la aparición de muchas sectas o “tribus” (según la expresión de Maffesoli) de

sentido cristiano, pequeñas pero que florecerán: tradicionalistas, carismáticas, sincrético-místicas, etc, no reconocidas por el Vaticano.

4. Se espera la propagación lenta pero continua del Budismo a la occidental – un reflejo distorsionado de la religión budista asiática original.

5. En la futura Edad de Hierro veremos el retroceso del ateísmo y de la indiferencia agnóstica, y luego el retorno de una forma atractiva de paganismo, de la cual no podemos decir nada aún. Las religiones que yo llamo salvajes (sin el sentido peyorativo de la palabra), constituidas por la mezcla de elementos malos y muy interesantes, aparecerán, pero sólo para formar el terreno en el que el retorno de un paganismo europeo regenerado se asentará. Tales “religiones salvajes” ya existen, pero corresponden a la necesidad de revivir una parte olvidada de la memoria.

Así que pienso que veremos en el siglo XXI la aparición de formas impredecibles de paganismo y la metamorfosis de los dioses. Cualquier cosa será posible en este caos, del cual nacerá un nuevo orden. Por otro lado, no debemos impresionarnos por los hechos (citados por paganos e integristas) que parecen hacer imposible el resurgimiento del paganismo. El paganismo está diamétricamente opuesto al desorden y a la destrucción de las energías vitales que se observa en el Occidente contemporáneo. Su espacio comienza (de la palabra griega “cosmey”, organizar) con la unión de los opuestos aparentes, las fuerzas dionisiacas de la sensualidad y el disfrute y con la necesidad apolínea de control y orden. Todo aquello que dañe la existencia saludable del pueblo, la naturaleza orgánica de la polis o el Estado (en el sentido romano del termino) no puede ser llamado “pagano”. El pagano no debe ser ni puritano ni pansexualista (que como extremismos están muy cercanos unos a otro) ni anárquico ni tirano (el segundo se origina del primero).

El paganismo tampoco puede ser confundido con el dogmatismo intolerante ni con la tolerancia absoluta. Bajo el pretexto de un “paganismo cívico” algunos paganos superficiales aplauden la desintegración de la

sociedad en tribus y comunidades, ignorando que todos los autores paganos de la Grecia antigua, comenzado con Aristóteles, con su concepto de filia (amor por los vecinos), siempre alertaron contra la idea de pueblos diferentes conviviendo en el mismo lugar, en tanto que eso crea las circunstancias favorables para la violencia y el despotismo. Pero los monoteísmos, al contrario, protegen la idea del mestizaje para asentarse entre las masas desarraigadas, ya no unidas por la solidaridad etnocultural. Esos paganos corruptos como los obispos contemporáneos saludan el Islam como un “enriquecimiento del ecumenismo” (sin entender la lógica totalitaria y monopolista de la religión de Mahoma) como resultado de una visión abstracta y falsa del futuro, constituido por una pretendida paz politeísta y un mundo conectado en red, sin pueblos y naciones, lo que les hace confesar su tolerancia por las tribus marginales y un cosmopolitismo ilimitado. Este último es completamente ajeno a la visión pagana de la polis y es más afín al concepto político paulino (pero no judaico) y del judeocristianismo primitivo del “pluriverso”. No olvidemos que el paganismo grecorromano estuvo subordinado a la autoridad jerárquica de los grandes dioses patronos, ligados al Estado o polis y cuyo orden político preferido era el de la comunidad nacional-popular y no la defensa de los derechos y fuerzas centrifugas de algunas “comunidades” alógenas.

Por otro lado, yo rechazo el paganismo puramente negativo, que no es más que un anticristianismo emocional. Yo escribí en el prefacio de un libro dedicado al culto mariano sobre el hecho obvio de que el culto a la madre de Dios tiene su raíz en la mentalidad precristiana europea y que los paganos deben rendirle honor. ¿De que otra manera podría explicarse el enorme éxito del culto a María y los santos en el pueblo? Además, los sacerdotes de la iglesia católica contemporánea (este es el origen de su impopularidad) intentan minimizar esos cultos sospechosos de “politeísmo.” No obstante, mas allá de las diferencias entre el paganismo contemporáneo y el cristianismo, yo sostengo, como el especialista medieval Pierre Vial, que enfatiza en su último libro “Una tierra, un pueblo”, que el paganismo no es anti-

cris­tiano, es a-cris­tiano y poscris­tiano. Siguiendo a Nietzsche, él indica que la ruptura entre la cosmovisión judeocristiana y pagana consiste en el hecho de que los cristianos prefieren el martirio al heroísmo, glorifican la fuerza expiatoria del sufrimiento, prefieren el masoquismo, el sentimiento de culpa y arrepentimiento frente a la estética de la vida y la voluntad de poder, la moral del pecado frente a la ética del honor.

Ahora me arriesgo a hacer una predicción histórica en la base de una clara intuición. Puede probarse cierta o ser incorrecta. En la Europa del siglo XXI ocurrirá una marginalización radical del Cristianismo, y un paganismo regenerado se enfrentará con un Islam agresivo. La minoría de católicos se unirá a un campo o a otro. Pero como ha escrito Montherlant en su libro profético poco reconocido “Solsticio de Junio” en la futura guerra de los dioses, retornará el gran dios Pan como el rostro de la consciencia europea, que ha superado las amenazas.

A: – ¿Qué piensa del Cristianismo?

G.F.: – En mi opinión, la razón para la victoria del Cristianismo sobre el paganismo europeo fue el caos étnico que sufrió el Imperio Romano a finales del siglo II de nuestra Era. Un Dios único salvador para todas las personas sin importar origen, era muy atractivo para individuos desarraigados, separados de sus culturas y desorientados, que se sentían abandonados por sus dioses y por un mundo plagado por desordenes y guerras. Mi posición, que no debería sorprender a nadie, es esta: el Cristianismo y el Islam fueron sectas apocalípticas, que usaron el caos imperante para sustituir a las religiones naturales y devenir cultos oficiales. Tiempo después nacen el catolicismo romano y la ortodoxia greco-eslava como resultado de compromisos históricos y del sincretismo con el paganismo, rompiendo decisivamente con el judeocristianismo de los orígenes, al que la Iglesia Católica después del Concilio Vaticano II desea retornar y que ha provocado el abandono en masa de las iglesias por parte de los europeos.

No soy historiador, pero sostengo la hipótesis de que la gran ruptura histórica no fue

tanto la separación entre el Judaísmo en el más estrecho sentido del término y el cristianismo universalista de Pablo, sino la paganización del judeocristianismo en la Edad Media (Catolicismo y Ortodoxia) y en consecuencia su diferenciación del judeocristianismo inicial. Esto fue lo que permitió que el cristianismo se afirmase en Europa. La segunda ruptura ocurrió en dirección opuesta en la mitad del siglo XX, cuando el Catolicismo, siguiendo el camino erróneo del protestantismo, comenzó a eliminar su “paganismo” y adquirir una naturaleza laica. Resultado: el abandono masivo de la iglesia no se detuvo sino que se aceleró. También, ha ocurrido una rejudaización del catolicismo. Aunque no devino Judaísmo completo — siendo esta una religión positiva en el sentido de que es nacional, y que no tiene nada en común con el catolicismo humanitario contemporáneo y su difuso concepto del “amor”, predicado con entusiasmo neurótico por sus sacerdotes y creyentes. No tengo nada contra el catolicismo tradicional, que en el fondo es un paganismo enmascarado, pero como religión cometió suicidio con el Vaticano II, cuando rechazó su lenguaje sagrado (latín) y sus rituales.

Después de ser transformado en monoteísmo absoluto, se convirtió en la copia, siendo ya incapaz de luchar contra los originales: el Islam y el Judaísmo. Así, el destino del Cristianismo es dramático. Fue afirmado gracias a la paganización y a la negación de sus principios originales. Entonces, al querer retornar a esos principios (Concilio Vaticano II), ha realizado un segundo sincretismo con las ideas del presente, las ideas del liberalismo, aunque son sus propias ideas en versión laica. La idea de lo divino en la iglesia contemporánea es reducida a encantaciones con el nombre de Cristo y su amor por la moral difusa de la ideología de los derechos humanos, el altruismo abstracto y un pacifismo insostenible... El cristianismo ha devenido ideología, donde ya no hay nada trascendente y sólo hay política. Sobre esa transformación ha escrito el pensador católico Thomas Molnar. Ya no es más la fe de cuando se erigieron las catedrales.

En mi libro arqueofuturismo yo visiono el futuro luego de la reconquista europea en el que

catolicismo pagano medieval renace, y donde las élites siguen un neopaganismo con la estampa de Aurelio y Prometeo. ¿El destino nos preparara para esta solución?

En esencia, la mentalidad pagana, a diferencia de la cristiana, corresponde a la actitud de los antiguos paganos hacia sus dioses: los dioses no pueden ser buscados para lograr confort. Los dioses sólo respetan el orgullo y la fuerza, no el victimismo. El hombre solo puede ser feliz y saludable con la fuerza de su espíritu y con la afirmación de su voluntad. El pagano no inclina su cabeza ni se arrodilla frente a sus dioses, él los trata de igual a igual y les agradece cuando es correspondido por ellos. El cristianismo desarrollo la teología de la castración, al declararnos a todos llenos de defectos y culpables de pecado original. El pagano conversaba o argumentaba con sus dioses, los monoteístas se humillan y se degradan frente a su Dios.

Por otro lado, el judeocristianismo como el Islam, no pueden resolver un problema sino silenciándolo: si Dios es infinitamente bueno e infinitamente fuerte, ¿Por que permite el sufrimiento y no crea un paraíso en la tierra para todos? ¿Dios no miente? O él es infinitamente bueno, pero permite el mal, porque no es infinitamente fuerte, o es infinitamente fuerte, pero permite el mal porque es cruel. Este es el notorio “problema del mal.” Los teólogos monoteístas de las religiones salvacionistas no pueden resolver este enigma, el cual los filósofos paganos de Grecia y la India resolvieron: la deidad no es totalmente bondadosa ni altruista. Ella como nosotros, está sumergida en el espacio y está subordinada al destino. Esta diferencia filosófica prueba, en mi punto de vista, que la mentalidad pagana, más cercana a la realidad, tiene un futuro mucho mas prometedor en comparación a las otras. Y después de haber dicho esto, repito que experimento una profunda simpatía hacia el catolicismo tradicional y la ortodoxia, porque el pagano discute siempre concretamente y sin fanatismo.

A: – ¿Qué indica con el término de “Arqueofuturismo”?

G.F.: – Este es un neologismo introducido por mi. En el libro homónimo yo planteo pistas para la reflexión y desarrollo cuatro ideas básicas:

1. Después del período utópico del presente (continuación laica de los sueños judeocristianos) el mundo del futuro retornará a los principios arcaicos, mas no paisajistas, sino milenarios que rigieron los destinos de las comunidades y abandonara los valores suicidas del Occidente contemporáneo.

2. La civilización occidental, en tanto que no está basada en el orden natural, sufrirá la convergencia de catástrofes en todos sus aspectos. Debe esperarse el caos y prepararnos para este período de interregno hacia el sistema que le sucederá.

3. Los logros presentes y futuros de la ciencia y la tecnología contradicen la ética cristiana, origen de la ética laica dominante y solo la ética prometeica del rechazo a las prohibiciones, característica de la mentalidad pagana antigua y cercana a la ética del humanismo griego, para la que cualquier ley transcendental no es superior a la voluntad humana, podría asumir sus desafíos.

4. Esta contradicción entre la ley natural y el prometeísmo solo podrá ser transcendida rechazando el igualitarismo: la humanidad descenderá a una economía a “dos velocidades”.

Para entender mejor estos conceptos, recomiendo leer mis libros.

A: – ¿Ud también ha publicado un libro polémico sobre la colonización de Europa por el Islam? ¿Qué puede decirnos sobre eso?

G.F.: – La supremacía del Islam en el 2002 — por razones demográficas — no es un prospecto del que podamos alegrarnos. Frente al avance del Islam y del ateísmo materialista, la debilidad del cristianismo deriva del hecho de que está estructurada como religión de la salvación, organizada como estado en torno al clero, dogmas y regulaciones estrictas. Pero cada organización es mortal y con el tiempo cederá frente a una organización política, económica o religiosa contrincante. El cristianismo hoy retrocede frente al Islam en el

plano físico y moral. El catolicismo padece un estado de anemia progresiva. Cometió el suicidio teológico en el Concilio Vaticano II, después de rechazar su lenguaje sagrado — el latín, mientras que el Islam no ha rechazado el Árabe.

Por otro lado, el catolicismo cometió el gran error de modernizar tanto los rituales y los textos sagrados como su teología. Esta modernización será fatal. La fuerza del Islam radica en su inmovilidad. A diferencia, el paganismo en comparación con la tendencia monolítica de la religión revelada, personifica el impulso vital, pero no la organización que se manifiesta en la necesidad de un dogma. Su flexibilidad resulta de su escepticismo y realismo. El cristianismo retrocede en Europa frente al Islam, porque su hermano más fuerte y competidor resiste mejor. El paganismo no interferirá en ese conflicto familiar. Es totalmente diferente. Por consiguiente, en su ataque renovado a Europa el Islam no tendrá mayor enemigo que la mentalidad pagana. Y yo sé que hay algunos paganos que simpatizan con el Islam. Cometan ese error por ignorar lo que el Islam les tiene reservado a ellos en tanto que infieles e idólatras. Mientras que en el orden político islámico los judíos y cristianos pueden vivir ocupando una posición de subordinación (dhimmi), a los paganos no les queda sino la muerte. Es suficiente para convencerse con leer la cuarta sura del Corán, que los imanes predicán en todas las mezquitas europeas y estudian en las escuelas islámicas.

Algunos cristianos se sorprenden cuando les explico que los paganos nos oponemos a la transformación de las iglesias en mezquitas. Quiero recalcar que yo no siento odio hacia el Islam. Simplemente como pagano yo rechazo su proyecto político y espiritual para mi pueblo. Le conozco muy bien porque le he estudiado por largo tiempo. Leí el Corán, a diferencia de los intelectuales parisinos, simpatizantes del multiculturalismo. Los musulmanes me han invitado a hablar “contra el Islam”. Ellos estaban fascinados con el hecho de que yo conocía muy bien su deseo de conquistar Europa y convertirla en Dar-al-Islam y que sus discursos sobre el Islam laico y republicano, capaz de una integración armónica, son

hipócritas. Ellos siguen las recomendaciones del profeta y se preparan para la conquista de un nuevo territorio (“besa la mano, mientras no la puedas cortar”). Esos musulmanes — árabes y pakistaníes — no refutaron nada. Sólo sonrieron y me dijeron: “afortunadamente, pocos europeos nos conocen tanto como tu.”

Sobre la amenaza islámica yo estoy completamente de acuerdo con uno de los mejores expertos contemporáneos de este problema, el joven investigador Alexander del Valle. Él pertenece a ese círculo de cristianos tradicionalistas que entienden que debido a la amenaza mundial del Islam es necesario unirse con las fuerzas paganas de Europa e India. El Islam, ese universalismo marcial, es el más absolutista de todos los monoteísmos revelados. Es una cosmovisión teocrática, totalitaria en todo el sentido de la palabra, donde la fe se confunde con la ley. Es cierto que apoya algunos buenos valores y se opone correctamente a la decadencia occidental, sin embargo, sigue siendo incompatible con nuestra mentalidad y tradiciones. Yo no tengo nada contra el Islam en su propia tierra, pero su avance continuo en Europa occidental (ya es la segunda religión en Francia y Bélgica) me preocupa mucho.

A: — ¿Qué deidades le inspiran?

G.F.: — Cada deidad representa una de las facetas de la naturaleza humana, por lo que no puedo rechazar a Venus-Afrodita o a Mercurio-Hermes, o a los lares, los guardianes del hogar familiar. Se bien que otros paganos critican mi interpretación prometeica del paganismo. En la actualidad existen dos formas de paganismo que pueden ser combinados: el paganismo popular, que es encontrado en todos los pueblos de la Tierra, excepto en el mundo islámico, que incluye la superstición y que no debe ser rechazado: porque es necesario para el orden social; y el paganismo de los filósofos, que no creen en la existencia objetiva de los dioses, pero que en los días de las dudas más trágicas reconocen la existencia de “algo” supernatural, que no pueden explicar. Rechaza el materialismo ateo y respeta a todas las religiones de la Tierra como partícipes de la verdad, aunque rechaza enteramente la idea de la revelación. Según los brahmanes indios y los

druidas célticos, hay una fuerza, simultáneamente telúrica y espacial no reconocida por las religiones salvacionistas de la revelación. Esta fuerza no puede ser expresada por el dogma. Esta abierta a la dedicación espontánea de pueblo y la aristocracia. El paganismo está orientado a los pueblos y las comunidades que son conscientes de su especificidad, y para masas sin raíces e individuos abstractos. Permite tanto la superstición popular como la disciplina espiritual. Combina las creencias mágicas en las deidades animales y del bosque (polo dionisiaco) con la serenidad de Apolo. Todas las deidades me inspiran, pero me atrae especialmente Dionisio, símbolo de la fertilidad y la eternidad de la vida. Este dios sonriente (pero de terrible sonrisa) simboliza la alegría de la vida, la protesta contra los dogmas y el orden fosilizados, es también el dios del disfrute y el de la sucesión de las generaciones y de la continuación de la vida. No por casualidad los cristianos le adscriben algunas de sus características a Satán. Mas que los otros dioses griegos, Dionisio es el que mejor resiste la cosmovisión monoteísta judeocristiana que ha hundido nuestra civilización. Nietzsche entendió esto perfectamente y le hizo su dios principal en su panteón personal. Dionisio también es la figura más trágica entre todos los dioses: juega, ríe, pero al mismo tiempo se prepara para un fin mortal inevitable. Es, como mostró Pierre Vial, el complemento preciso de Apolo, el dios solar. Reconozco que mi atracción por ese dios fue producida por la gran impresión que me dejó el libro “La sombra de Dionisio” de Michel Maffesoli, en la que me mostró la invencibilidad del dios del vino. Sin embargo, no suscribo las nociones sociológicas de este autor. Sino que me guío por mi intuición y no absolutizo.

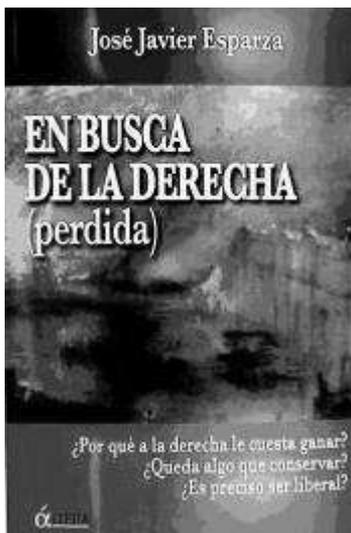
Apolo no es olvidado. Uno de los mejores poemas franceses, “Eva” de Paul Valery, se muestra la contradicción y la relación de la sensualidad dionisiaca de una joven muchacha en el momento del despertar matutino (simbolizando la eternidad de una vida, que se renueva pero que es efímera) y la noción majestuosa del sol. Siempre he considerado este poema como uno de los más paganos en la

poesía francesa. Una joven muchacha, desnuda bajo una hoja, despierta como un animal joven y desde la altura de los cielos, las personas son alcanzadas por los rayos del caliente disco solar, juega el papel de sacerdote se posa en el azul celeste del altar y el tiempo sigue su trayectoria hasta el final.

Dionisio renueva las formas vitales por medio de la metamorfosis, mientras Apolo en su movimiento constante protege y asegura esta metamorfosis. En el par Apolo-Dionisio lo cambiante y lo constante son combinados armoniosamente. Así, para mi el paganismo es en esencia, el culto a la realidad y la vida en todas sus medidas (biológicas, astronómicas, físicas, etc.). A diferencia de las religiones de la salvación, no rechaza el mundo real en beneficio de una ilusión extramundana, sino que asume la tragedia de la vida con sus lados placenteros y amargos.

Regresando a Valery, recomiendo la lectura de su poema musical deca sílabo “cementerio marítimo”, que en mi opinión, es el manifiesto pagano más impresionante desde los tiempos romanos. Repito que la base del paganismo es la estética, comenzando con la apolínea y la dionisiaca. El arte, la poesía y la arquitectura de nuestra época, que consideran el canon estético como un obstáculo y frecuentemente justifican con el racionalismo su feísmo, contradicen el espíritu pagano.

Respondiendo a tu pregunta, quiero decir que es necesario visualizar nuevos dioses. La mentalidad épica es una tendencia característica del europeo. “Con los nuevos dioses florecerá nuestro futuro”. Entiendo que mis respuestas podrían incluir algunas contradicciones. Pero no intento la coherencia mecánica. No soy como esos entomólogos científicos que descubren las contradicciones en otros. Toda creación es el resultado de contradicciones.



¿Es preciso ser cristiano? La Derecha tradicional

Por supuesto, para ser de derechas no es preciso creer en Dios uno y trino, ni en que Dios padre decidió hacerse hombre como Jesús de Nazaret en el vientre de una virgen en Belén. Claro que no. Pero, ¿qué es lo que cree un tipo de derechas? Que la persona tiene una dignidad especial, y que esa dignidad nos provee de ciertos derechos naturales como la vida y la propiedad. Que el mundo reposa sobre un orden previo, que nos viene dado y que admite pocos cambios. Que la justicia consiste, ante todo, en combinar aquella dignidad de las personas con este orden del mundo.

JOSÉ JAVIER ESPARZA

Que los hombres no son individuos atomizados, ni tampoco masas gregarias, sino personas cuya vocación espontánea es realizarse dentro de una comunidad organizada. Que la tradición heredada es un factor imprescindible para el desarrollo de las sucesivas generaciones. Que el ámbito propio de la persona es la familia natural, con el consiguiente reconocimiento de la autoridad de los padres sobre los hijos. Que el poder debe estar limitado precisamente para que no invada todas esas propiedades naturales de las personas y las comunidades. Que lo material no puede constituir el horizonte único de la existencia humana, porque lo material es caduco y efímero.

Pues bien: todas esas cosas, que muy sumariamente constituyen la columna vertebral de la visión derechista de la vida, son exactamente las mismas que hemos heredado de la concepción cristiana del mundo. Podemos darle las vueltas que queramos, pero el hecho es éste: hay una afinidad de fondo entre ser cristiano y estar en la derecha. La izquierda lo sabe mejor que nadie. Por eso siempre ha tratado, históricamente, de anular al cristianismo. [...]

La pregunta es: ¿es preciso que la derecha siga siendo cristiana? La respuesta es: sí, es preciso. No necesariamente en el sentido estrictamente religioso, pero sí en el sentido

filosófico e histórico. En términos más exactos: si la derecha quiere mantener su identidad histórica, es preciso que mantenga también, los principios filosóficos heredados de la visión cristiana del mundo, principios que además, con mucha frecuencia, no son exclusivamente cristianos, sino que coinciden con los grandes temas del pensamiento clásico occidental. Todas esas cosas que antes enumerábamos como características de la filosofía cristiana —la dignidad de la persona, el orden natural del mundo, etc—, que son efectivamente cristianas, son también los grandes ejes de la filosofía griega, romana y medieval. No son dogmas de fe: son ejercicios portentosos de razón cuyo desarrollo, a lo largo del tiempo, ha terminado configurando un ámbito de civilización.

Podemos enredarnos en discusiones sin fin sobre si esta misma visión del mundo no fue, al cabo, la que propició la explosión de la modernidad. Así la propia filosofía de cuño cristiano llevaría en sí el germen de la descomposición. Pero, más de tejas para abajo, esta discusión resulta bastante etérea. La realidad observable en la historia es que la secularización expulsó a los dioses; que la modernidad trató de establecer un orden político ajeno a verdades exteriores (sagradas); que todo el acontecer moderno desde la Revolución francesa ha ido deliberadamente encaminado a desterrar cualquier dimensión

religiosa de la vida pública. Y que por esta vía, la modernidad ha terminado alumbrando un orden que oscila entre el relativismo (todo vale igual) y el nihilismo (nada vale nada). ¿Un orden? No: es el desorden establecido.

Hoy, aquí y ahora, el problema es éste: la modernidad —aquella ola a la que todas las derechas nos opusimos— ha terminado alumbrando *un mundo de la desesperanza*. Esto hoy se ve por todas partes, y ni siquiera hace falta que el observador tenga fe para constatarlo. ¿Por qué estamos en un mundo de la desesperanza? Porque, desde hace siglos, el mundo ha intentado librarse de las obligaciones que la religión traía consigo, inventando para ello esperanzas de otro tipo, ya no sobrenaturales, sino terrenales. Ése ha sido el fruto de la secularización y su intento de sustituir la esperanza en el más allá por una esperanza ceñida al aquí y ahora.

En líneas generales, el mundo moderno bebe en los procesos de secularización iniciados desde el siglo XVII, cuando el pensamiento intenta dar forma a la realidad prescindiendo de la naturaleza divina de las cosas. Como se sabe, ese proceso nace precisamente en mentes cristianas. Por diferentes razones, desde las guerras de religión hasta el sostenido choque con el Islam, pasando por el descubrimiento de culturas distintas al paso de las exploraciones geográficas, los europeos comenzarán a preguntarse cómo estar seguros de sus propias certidumbres si otros, en otras latitudes, adoran a dioses diferentes. Esto impone un serio esfuerzo al pensamiento, que por sí mismo deberá ser capaz de ofrecer respuestas sin recurrir a la causalidad divina. Es el modelo *Etsi Deus non daretur*, pensar “como si Dios no existiera”, que originalmente no significa un apartarse de Dios, sino una vía para llegar al mismo camino a través de la razón. Sin embargo, el desarrollo del pensamiento *Etsi Deus non daretur* conducirá a certidumbres formalmente tan perfectas que terminan haciendo a Dios prescindible, como en el célebre dicho de Laplace. Así, nuevos horizontes como el progreso, la libertad, la verdad científica, etc, pueden sustituir a Dios en el ánimo de los hombres. De esta manera se construirá la civilización materialista,

secularizada, tal y como se impone en los siglos XIX y XX.

El motor de esa secularización ha sido, de forma muy especial, la individualidad o, más precisamente, el individualismo, con evidentes connotaciones de rebeldía. Hegel explicaba la modernidad precisamente como una sucesión de afirmaciones de la individualidad: primero, la individualidad se afirma *frente a Dios* con la Reforma protestante; después, la individualidad se afirma *frente al conocimiento* con la Ilustración; por último, la individualidad se afirma *frente al orden político* con la Revolución. La Revolución —Hegel pensaba en la Revolución francesa— significa el momento culminante del proceso, pero también algo más: significa el momento en que la operación se hace consciente; el momento en que el agente moderno, llamémosle el *daimon* de la modernidad, toma plena conciencia de lo que está haciendo, de su posición en la Historia; posición que el protestante del siglo XVI o el ilustrado del XVIII apenas podría vislumbrar.

Y bien ¿cuál es el resultado al final de ese camino? El resultado es la traslación completa de la esperanza religiosa al mundo terreno. En ese sentido tenía razón el viejo positivista Louis Rougier cuando definía la modernidad como un paso —un descenso— *del paraíso a la utopía*. La igualdad de las almas ante Dios —un concepto básico del cristianismo— se convierte en igualdad retórica y teórica —en algunos casos, obligatoria— de los hombres en el orden social. La libertad irreductible del hombre, plasmada en la vieja idea del libre albedrío, que es una libertad sobre todo interna, se traduce ahora a una libertad supuestamente formal y real, esencialmente externa y centrada en el concepto de individuo, en unas versiones, y de clase en otras. En cuanto al horizonte escatológico que conducía a los hombres a la salvación a través de la historia, pasa ahora a entenderse como progreso —ahí nace el progresismo— que conduce a los hombres a la redención en el aquí y ahora de la propia Historia. Incluso hay quien encuentra un sustituto de la Providencia en aquella Mano Invisible que, según Adam Smith, regía de forma autónoma y milagrosa los movimientos del mercado.

Toda esta acumulación de secularizaciones, de traducciones de lo sobrenatural a lo terrenal, terminó configurando una esperanza nueva. Y una esperanza realmente poderosa, pues ya no anunciaba la salvación en el más allá, sino que *la prometía aquí y ahora*, en el orden social, bajo el manto protector de un Estado elevado a la condición de árbitro de la “voluntad general”, como en Rousseau, o en el paisaje supuestamente libérrimo de una sociedad de individuos iguales donde todos persiguen su propio interés. Eso ha sido la modernidad. Ésa ha sido la esperanza que a partir del siglo XIX sustituyó de forma generalizada en Occidente a la esperanza cristiana, al menos en el orden político. [...]

La última fase de este movimiento, que probablemente arranca en los años sesenta del siglo XX, es lo que podríamos llamar “normalización del nihilismo”. La ruptura del orden pasó a formar parte del orden mismo. En la fase final de la Guerra Fría, la izquierda occidental descubrió que es mucho más fácil y cómodo apostar por la revolución moral que por la revolución en los medios de producción, sustituyó el objetivo de la transformación económica por el de la transformación de las costumbres, aceptó el marco capitalista como escenario de su proyecto de ruptura del orden ... La ruptura del orden tradicional, para la izquierda clásica, era sólo un medio para lograr la desaparición de un sistema (el capitalismo) considerado injusto; ahora, por el contrario, se inhibe el dictamen sobre la injusticia del sistema capitalista y se pone todo el acento en la ruptura del orden social. A medida que las políticas socialdemócratas (y el paternalismo conservador, ojo) suavizaban el capitalismo, el giro se iba haciendo más inteligible: era perfectamente posible “cambiar el mundo” —es decir, instaurar el desorden— dentro de un sistema capitalista en el que, después de todo, se podía vivir. Muchas derechas colaboraron entusiasmadas a la tarea.

Pero ni esa izquierda ni esa derecha repararon en algo muy importante, a saber: que era justamente el orden tradicional, la red de solidaridad de la familia, la exigencia moral en la vida cotidiana, etc, lo que hacía que el capitalismo fuera soportable. Sin esas defensas,

sin una guía moral que lo gobierne desde fuera, el capitalismo puede ser profundamente destructivo. Ahora bien, si uno mantiene el capitalismo sin bridas —la actual fase de globalización es el mejor ejemplo— y al mismo tiempo destroza las defensas externas (la familia, la moral) y relativiza cualquier concepto objetivo de bien y de verdad, entonces el resultado es que nada queda en pie. Nos encontramos en un mundo dominado enteramente por criterios técnicos, materialistas (llamémosle capitalismo), que se impone sobre una sociedad deshecha, fragmentada (llamémosle nihilismo), compuestas por individuos a los que se ha convencido de que su emancipación consiste en romper cualquier vínculo de tipo tradicional, sea material o espiritual. Esa combinación de nihilismo y capitalismo define la hora presente. Hoy estamos viviendo en la primera civilización enteramente materialista de todos los tiempos.

Éste ha sido el camino recorrido por nuestra civilización, y éste ha sido el camino que nos ha conducido a una situación de colapso ético generalizado que reconocen incluso los propios trovadores del desorden establecido. Por describirlo de forma ligera, expliquémoslo así: vivimos en sociedades donde se prohíbe fumar, pero se defiende la eutanasia; sociedades que proponen castigar al padre que dé un cachete a un niño y, al mismo tiempo, defienden el aborto libre y gratuito (a los niños se los puede abortar, pero no se les puede dar un cachete); sociedades que consideran sacrosanto el derecho al placer sexual y, a la vez, se escandalizan por la prostitución; sociedades, en fin, que incesantemente proclaman nuestra libertad y al mismo tiempo nos rodean de una férrea camisa de fuerza que pretende extenderse a la propia conciencia.

Horrible ¿verdad? Y sin embargo, toda esta miseria contemporánea no es tanto una amenaza como una oportunidad. ¿Por qué? Porque nos permite hoy tomar conciencia del final del camino moderno, de su agotamiento. Lo decía Milan Kundera: “Hasta ahora siempre habíamos entendido el progreso como una promesa de futuro, pero hoy sabemos que es, en realidad, la certidumbre de un final”. Ese

final se ha producido ya. Y, por tanto, ha llegado un momento en el que se hace necesario emplazar inmediatamente nuevas esperanzas. Todo cuanto ha pasado de nocivo en nuestro mundo tiene su origen precisamente en el abandono de aquella esperanza que, asentada en la certidumbre, daba un sentido a la vida del hombre sobre la Tierra. Ese sentido se llamaba Dios. Fuera de Él –la Historia nos lo ha enseñado–, no hay esperanza viable.

No deja de ser significativo que, en la vanguardia de la polémica frente al nihilismo, los católicos se hayan quedado prácticamente solos. Es como si nadie más tuviera municiones contra el caos. Es la actitud de los católicos por el derecho a la vida, por ejemplo, lo que está impidiendo que cosas como el aborto o la eutanasia se conviertan en práctica cotidiana y general; son precisamente los católicos, por su sentido de la familia y de la caridad, los que asegurarán la supervivencia de unas sociedades abiertamente lanzadas a su suicidio. Y también son todas estas consideraciones las que están llevando a cada vez más gente a clarificar su posición. Hoy se recrudece la ofensiva contra los católicos, pero, al mismo tiempo, también se ha despertado un sugestivo clima de reflexión. La situación que se plantea hoy es, por decirlo así, un “estar de vuelta”.

Aquellos horizontes que descubrieron los modernos –el progreso, la libertad, etc- han demostrado sus límites, especialmente desde el momento en que el relativismo cultural ha ido imponiendo formas muy contradictorias de entender el mundo. Por otro lado, materias como la eutanasia o la ingeniería genética han puesto de manifiesto que el discurso moderno de la libertad o del progreso no puede descansar sobre sí mismo: necesitamos una fundamentación *fuerte* de conceptos como el derecho a la vida, fundamentación que no existe fuera del ámbito tradicional del pensamiento europeo

¿Podemos volver atrás? En realidad, no. Volver atrás significaría reubicar a Dios en el centro del orden político. Pero eso ya no es

posible porque, en términos de civilización, hemos dejado de creer en Dios como existencia real. Y sin embargo, necesitamos nuevamente una referencia en el horizonte. Entonces empieza a plantearse la necesidad de abandonar el viejo *Etsi Deus non daretur* (pensar como si Dios no existiera) y empezar a hacerlo más bien *Etsi Deus daretur*, como si Dios existiera, según le decía Oriana Fallacci al entonces cardenal Ratzinger. Esto es: no necesitamos plantear formalmente la pregunta acerca de la existencia de Dios, pero sí podemos organizar la explicación de la realidad que nos circunda en torno a un valor último, fundamental, que ordene todo lo demás. Es una forma de volver a empezar en un mundo donde todo ha sido destruido.

En el fondo, esto es lo que hay detrás de una polémica tan reciente como la de la “laicidad positiva”. Hoy nadie discute el carácter laico del orden público, empezando por la propia Iglesia, pero es una evidencia que ese orden no ha sido capaz de generar una moral social firme, más allá de un “sistema de egoísmos”. Podríamos hablar de fracaso del “Estado predicador”. La moral ilustrada se ha resuelto hoy en relativismo y nihilismo, lo cual se hizo especialmente patente a partir de los años setenta del pasado siglo. Eso ha obligado a una profunda reflexión y a nuevos diálogos. Hay un antecedente decisivo: el diálogo entre el entonces cardenal Ratzinger y Jürgen Habermas. Resumámoslo así: la sociedad democrática –elecciones, Estado de Derecho, libertades fundamentales- se basa en principios ajenos a la propia democracia; sólo son posibles desde la creencia común en una serie de valores que no son religiosos, pero que han sido legados a Occidente por la tradición griega, romana y cristiana. En consecuencia, si en nombre del laicismo desterramos la tradición espiritual de nuestra civilización, estaremos destruyendo los propios fundamentos de la democracia y las libertades.

© Fragmentos de *En busca de la derecha (perdida)*, de José Javier Esparza. Ed. Áltera, Madrid, 2005.



La religión de Europa

Para algunos que como yo, consideran que la cristianización de Europa, la integración del cristianismo en el sistema mental europeo, fue el acontecimiento más desastroso de toda la historia ocurrida hasta ahora – la catástrofe en sentido propio del término – ¿Qué puede significar hoy el término de “paganismo”? Cuestión tanto más fundamental que esta al orden del día, así como dan prueba de las recientes polémicas, en una fecha en la que, aunque algunos puedan pretender, no es el politeísmo el que es un “pasadismo”, sino el monoteísmo que es puesto en cuestión, cuyo dominio se agrieta en todas partes, mientras que bajo formas a menudo torpes, a veces aberrantes, generalmente inconscientes, el paganismo manifiesta de nuevo su presencia (1).

ALAIN DE BENOIST

Discutir la actualidad del paganismo es innecesario. El neopaganismo no es un fenómeno de secta –como se lo imaginan, no sólo sus adversarios, sino también los grupos y capillas paganas, a veces bien intencionadas, a veces torpes, a menudo involuntariamente cómicas y perfectamente marginales. No es tampoco un “cristianismo invertido”, que reanudaría con distintas formas cristianas –del sistema ritos hasta el sistema de objetos– su equivalente o su contraparte. Lo que debe temerse hoy, no es tanto la desaparición del paganismo como su resurgimiento bajo formas primitivas o pueriles, emparentadas con esa “segunda religiosidad” que Spengler hacía una de las características más notorias de las culturas en decadencia. Lo que exige una serie de aclaraciones.

En primer lugar, el paganismo no es un “retorno al pasado”. No consiste en apelar “a un pasado contra otro pasado”, así como ha escrito de manera incoherente Alain-Gérard Slama (Lire, abril de 1980). No manifiesta el deseo de regresar a un “paraíso perdido” (tema más bien judeocristiano) y menos, contrariamente a lo que afirma gratuitamente Catherine Chalier (*Les Nouveaux Cahiers*, 1979) a un “origen puro”.

En una fecha en la que no se deja de hablar de “arraigo” y de “memoria colectiva”, el

reproche de “pasadismo” no tiene sentido. Todo hombre nace en primer lugar como heredero; no hay identidad individual o colectiva sin consideración de lo que se ha producido antes. Así como había ayer que ver el espectáculo grotesco de la denuncia contra los “ídolos paganos” por misioneros cristianos adoradores de sus propios tótems, hoy es mucho más cómico ver denunciar el “pasado” (indoeuropeo) por los que no dejan de elogiar la continuidad histórica judeocristiana y de devolvernos al ejemplo de Abraham, Jacob, Isaac y otros Beduinos protohistóricos.

Es necesario saber por otra parte lo que significa la palabra “pasado”. Rechazamos inmediatamente la doctrina judeocristiana que hace del pasado definitivamente una etapa pasada de una línea progresiva que llevaría necesariamente a la humanidad desde el jardín del Edén al tiempo mesiánico. No creemos que haya un sentido inherente de la historia. El pasado es para nosotros una dimensión, una perspectiva presente en toda actualidad. Solo hay acontecimientos “pasados” siempre que se inscriban como tales en el presente. El “pasado” participa, pues, necesariamente de esta característica de la conciencia humana que es la temporalidad, la cual no es ni la “cantidad de tiempo” mensurable de la que habla la lengua corriente (la temporalidad es al contrario

cualitativa), ni la duración evocada por Bergson, que pertenece a la naturaleza no humana – la temporalidad pertenece al hombre. La vida como “preocupación” (*Sorge*) es extensiva de sí misma; no llena pues ningún marco temporal preestablecido. El hombre solo es proyecto. Su conciencia misma es proyecto. Existir, es *exsist*, proyectarse. Es esta movilidad específica de la extensividad que Heidegger llama el “historial” (*Geschehen*) de la existencia humana – un historial que señala la “estructura absolutamente propia de la existencia humana que, como realidad trascendente y realidad revelada, hace posible la historicidad de un mundo”. La historicidad del hombre se debe a que el “pasado”, el “presente” y el “futuro” están asociados en toda actualidad. En este sentido, el reproche – típicamente judeocristiano – de “pasadismo” esta enteramente desprovisto de sentido.

No puede haber “pasadismo” sino en la visión monolineal de la historia, en una historia donde, precisamente, lo que “pasó” no puede volver a suceder de nuevo. Más bien, creemos en el Eterno Retorno. En 1797, Hölderlin escribe a Hegel: “no hay destrucción, por lo tanto la juventud del mundo debe reaparecer desde nuestra descomposición”. Dice también: “si lo divino existió, entonces regresara de nuevo, ya que es eterno”. En realidad, no se trata de volver al pasado sino de estar vinculado a él – y también, por el hecho mismo, en una concepción esférica de la historia, de conectarse con lo eterno, deshacerse de la tiranía del Logos, de la monstruosa tiranía del Libro y de la Ley, para entregarse a la escuela del Mythos y de la Vida. En la Grecia antigua, observa Jean-Pierre Vernant, “el esfuerzo de recordar todo tiene por primera función, no la de construir el pasado individual de un hombre que recuerda, sino al contrario, de permitirle escapar del tiempo” (declaración aparecida en el *Nouveau Observateur*, 5 de mayo de 1980). Se trata hasta de referirse a la “memoria” del paganismo, no de una manera cronológica, para regresar de nuevo al “pasado”, sino de una manera mitológica, para buscar lo que, a través del tiempo, nos supera en el tiempo y nos habla aún hoy. Se trata de conectarse a lo insuperable, y no al “pasado”.

Los términos de “principio” y de “final” no tienen ya entonces el sentido que les da la doctrina judeocristiana. En la perspectiva pagana, el pasado es siempre futuro (futuro). “*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*”, ha escrito Heidegger: “lo que es el origen sigue siendo un futuro, permanece constantemente bajo la influencia de lo que debe venir”.

En su Introducción a la metafísica, Heidegger examina precisamente la cuestión del “pasado”. Un pueblo no puede triunfar sobre el “oscurecimiento del mundo” y la decadencia sino por medio de la condición de querer permanentemente un destino. Ahora bien, “solo habrá un destino sí en primer lugar él crea en sí mismo una resonancia, una posibilidad de resonancia para este destino, y si incluye su tradición de manera creativa.” Todo eso implica que este pueblo, como pueblo, se expone él mismo en el ámbito originario donde reina el ser, y así haya el origen de Occidente, a partir del centro de su proceder futuro.” Es necesario, en otros términos, encontrar el origen de nuestro de ser-allí’ espiritual como providencial, para transformarlo en otro principio”. Y Heidegger añade: “para que un principio se repita, no se trata de colocarse detrás de él como algo pasado, que es conocido ahora y que no hay que imitar, sino que es necesario que el principio sea refundado más originariamente, y con todo lo que un verdadero principio implica de desconcertante, de indeterminado e inseguro“. En efecto, “el principio está allí.” No está detrás nosotros como lo que fue hace mucho tiempo, sino que está ante nosotros. El principio hizo irrupción en nuestro futuro. Nos da su grandeza a la que debemos incorporarnos”.

No hay pues retorno, sino un recurso al paganismo. O, si se prefiere, no hay retorno al paganismo, sino retorno del paganismo a lo que Heidegger llama “otro principio”. Proyecto que manifiesta el poder creador del hombre y que, como tal, no puede resultar sino “blasfemo” a los sectarios del Logos. En hebreo, la palabra “principio” tiene por otra parte también el sentido de “profanación”: comenzar, es competir con Dios. Es tan verdadero que el episodio del Génesis, “entonces se interpreta se comenzó a alegar el nombre de Yahvé” (4, 26)

en la teología del judaísmo se interpreta, no como el principio del monoteísmo, sino como el principio del paganismo (“Entonces él comenzó”). Este verbo significa profanar. Se comenzó a dar a los hombres y a las estatuas el nombre de Santos y a llamar Dioses los ídolos (comentario de Rachi sobre Gen. 4,26). Por otra parte, desde Siméon Bar Yoar hasta nuestros días, la cultura pagana antigua no ha dejado de ser objeto de críticas y acusaciones (véase François Fontaine, “la conspiración contra Roma”, en *Le Figaro Magazine*, 12 de abril de 1980). Este solo hecho, bastaría para mostrar cuánto del “pasado” sigue estando presente a los ojos de los mismos que lo denuncian. “No es una casualidad”, ha escrito Gabriel Matzneff, “que nuestro vigésimo siglo, fanático, rencoroso, doctrinario, no pierda la ocasión de dar una imagen difamatoria y ridícula de los antiguos Romanos: “por instinto, odia lo que le es superior “(*Le Monde*, 26 de abril de 1980).

Entre los siglos XV y XVI, el Renacimiento fue completamente un renacimiento. Nació, a partir de Florencia, de una reanudación del contacto con el espíritu del paganismo antiguo. “Se trataba, dirá Renán, de ver la Antigüedad frente a frente.” No fue un retroceso, un simple resurgimiento del “pasado”, sino al contrario el inicio de una nueva aventura del espíritu, de una nueva aventura del alma fáustica que en adelante triunfó. Así mismo hoy, el neopaganismo no es una regresión de ningún modo, sino al contrario la elección deliberada de un futuro más auténtico, más armonioso – una elección que proyecta en lo sucesivo, para una nueva creación, lo eterno de donde procedemos.

Si se admite que algo es grande, ha dicho Heidegger, “entonces en el origen de eso permanece lo que hay de superior”. El paganismo hoy es, pues, obviamente, en primer lugar una determinada familiaridad con las religiones indoeuropeas antiguas, con su historia, su teología, su cosmogonía, su simbolismo, sus mitos y sus mitemas, etc. Una familiaridad de conocimientos, y también una familiaridad espiritual. No se trata solamente de acumular conocimientos sobre las creencias de las distintas religiones de la Europa pre-cristiana

(ni por otra parte de ignorar lo que puede distinguirlas, a veces profundamente, a una de las otras) sino sobre todo de definir en estas creencias la transposición de una serie de valores que nos pertenecen directamente y nos conciernen. (Lo que, por consiguiente, conduce a reinterpretar la historia de los dos últimos milenios como el relato de una lucha espiritual fundamental).

Ya es una tarea considerable. No sólo las religiones de la Europa antigua no ceden de nada al monoteísmo en cuanto a su riqueza o a su complejidad espiritual o teológica, sino que hasta se puede considerar que ellas triunfan a menudo en este terreno. Que triunfan o no, no es por otra parte lo más importante. Lo que es importante, es que hablan para nosotros – y por mi parte, extraigo más enseñanzas de la oposición simbólica entre Janus y Vesta, de la moral del Orestíade o el relato de la desmembración de Ymir que de las aventuras de José y sus hermanos o de la historia del asesinato abortado de Isaac. Más allá de los mitos, conviene, pues, buscar una determinada concepción de la divinidad y de lo sagrado, un determinado sistema de interpretación del mundo, una determinada filosofía en ellos. Bernard-Henri Lévy se adhiere al monoteísmo, mientras que no cree en Dios. Nuestro tiempo es profundamente judeocristiano, aunque las iglesias y las sinagogas estén vacías. Lo es por su forma de concebir la historia, por los valores esenciales a los cuales se refiere. Al contrario, no hay “que creer” en Júpiter o en Wotan (lo que no es, sin embargo, más ridículo que de creer en Yahvé) para ser pagano. El paganismo de hoy no consiste en elaborar altares a Apolo o en resucitar el culto de Odín. Implica por el contrario re buscar, detrás de la religión, la “herramienta mental” de la que ella es el producto, qué universo interior devuelve, qué forma de comprensión del mundo ella traduce. Resumidamente, implica considerar a los dioses como “centros de valores” (H. Richard Niebuhr), y las creencias de las que son objeto como sistemas: los dioses y las creencias pasan, pero los valores permanecen.

Es decir que el paganismo, lejos caracterizarse por una negación de la espiritualidad o de lo sagrado, consiste al

contrario en la elección (y la re-apropiación) de otra espiritualidad, de otra forma de lo sagrado. Lejos confundirse con el ateísmo o el agnosticismo, coloca, entre el hombre y el universo, una relación básicamente religiosa – de una espiritualidad mucho más intensa, más poderosa, más fuerte que la del monoteísmo judeocristiano. Lejos de desacralizar el mundo, lo sacraliza en el sentido literal, lo considera como sagrado – y es precisamente eso, veremos, lo que es pagano.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que en la antigüedad pre-cristiana, la palabra “ateísmo” esta prácticamente desprovista de sentido. Los propios juicios por incredulidad” o “impiedad” cubren, en general, cualquier otra cosa. Cuando Ammien Marcellin dice que “hay gente para quien el cielo esta vacío de dioses” (XXVIII, 4, 6), él precisa que creen, a pesar de todo, en los astros y la magia. En Grecia, el propio pensamiento racional se reorientó a la teogonía y la cosmología místicas. Esta es la razón que obliga a Claude Tresmontant, después de haber asimilado gratuitamente el panteísmo al ateísmo, a escribir que el “ateísmo” es “eminente religioso”, que es demasiado religioso puesto que él diviniza indebidamente el universo (Problemas del cristianismo, Seuil, 1980, p55). Es que, en la Europa antigua, lo sagrado no se concibe como contrario a lo profano, sino lo que engloba lo profano para darle sentido. No hay iglesia para hacer la mediación entre el hombre y Dios; es la ciudad entera la que hace esta mediación, y las instituciones religiosas solo constituyen un aspecto de ella (2). El concepto opuesto al latín *religio* debería buscarse en el verbo *negli*. Ser religioso, es ser responsable, no descuidado. Ser responsable, es ser libre – darse los medios concretos de ejercer su responsabilidad. Ser libre, es también, al mismo tiempo, estar vinculado.

Cuando Bernard-Henri Levy afirma que “el monoteísmo no es una forma de sacralidad, ni una forma de espiritualidad”, sino al contrario “el odio de lo sagrado como tal” (Le Express, 21 de abril de 1979), su observación no puede sino parecer paradójica. Lo sagrado, es el respeto incondicional de algo; ahora bien, el monoteísmo lo pone fuera de la ley. En

Heidegger, lo sagrado, *Das Heilige*, es bien distinto de la metafísica clásica y la idea misma de Dios. Diremos, para reanudar una antinomia tan cara a Levinas, que lo sagrado compromete este mundo, en comparación con la santidad, que está vinculada al transcendencia de lo Otro absoluto. El paganismo sacraliza, y así exalta este mundo, allí donde el monoteísmo judeocristiano santifica, y así nos separa del mundo. El paganismo se basa en la idea de lo sagrado.

Cuando se trata de especificar los valores propios del paganismo, se enumeran generalmente características como: un concepto eminentemente aristocrático de la persona humana, una ética basada en el honor (en la “vergüenza” más que en el “pecado”), una actitud heroica ante los retos de la existencia, la exaltación y la sacralización del mundo, de la belleza, del cuerpo, de la fuerza y de la salud, la negación de lo extramundano, la inseparabilidad de la estética y la moral, etc todo eso nos parece exacto, pero hasta cierto punto secundario. La característica fundamental, a nuestros ojos, es el rechazo del dualismo.

Ampliando lo que Martin Buber dijo del judaísmo, nos parece, en efecto, que el judeocristianismo es caracterizado menos por la creencia en único Dios que por la naturaleza de la división que postula entre el hombre y Dios. Hace mucho tiempo, por otra parte, que se entiende que el conflicto del monoteísmo y el paganismo no es una simple pelea sobre el número de dioses. “El politeísmo es un concepto cualitativo, y no cuantitativo”, ha escrito Paul Tillich (*Théologie systématique, Planète, 1969*). “La diferencia entre el panteísmo y el monoteísmo, reconoce Tresmontant, no es una cuestión espacial, sino una cuestión ontológica” (*Les problèmes du christianisme, op. cit., p. 218*).

Spengler puso de manifiesto que el monoteísmo es el producto de una psique particular que, a partir del -300 a. C., penso una concepción específicamente “mágica” (en el sentido spengleriano del término) de un universo “duplicado” por otro mundo – el de la Divinidad-, que también es controlado por un antagonismo del Bien y el Mal absolutos (al cual corresponde, a nivel simbólico, antagonismo de la Luz y la Oscuridad). En esta concepción, el

mundo real es una cúpula o una caverna – un teatro donde se producen acontecimientos cuyo sentido y lo que está en juego fundamentalmente están en otra parte. La conciencia “mágica” no es una conciencia activa; es una escena donde se enfrentan las fuerzas indeterminadas del Mal y las fuerzas luminosas del Bien. Está vinculada una concepción necesariamente lineal de la historia, cuyo inicio es la “creación”, y su final, el “fin de los tiempos” mesiánico. Toda la teología judeocristiana se basa en la distinción de lo creado (el mundo) y lo no-creado (Dios). El Absoluto no es el mundo. La fuente de la vida es radicalmente diferente de la naturaleza. El mundo no es el “cuerpo” de Dios. No es eterno, ni no-creado, ni ontológicamente suficiente. No es una emanación directa, ni una forma de la sustancia divina. No tiene ni naturaleza, ni esencia divina. Es radicalmente otro que el Absoluto. Solo hay un Absoluto, y es Dios, que es no-creado, sin génesis ni devenir y ontológicamente suficiente.

En las fuentes del pensamiento pagano, se encuentra, al contrario, la idea de que el universo esta animado y que el alma del mundo es divina. La vida procede de la naturaleza y del mundo. Si hay una creación, solo señala el principio de un ciclo. El universo es el único ser y no es un Otro. El mundo no fue creado y no tuvo principio; es eterno e imperecedero. Dios no se realiza mas que por y en el mundo. La “teogonía” es idéntica a la “cosmogonía”. El mundo representa el despliegue de Dios en el espacio y en el tiempo. La “criatura” es consubstancial al “creador”. El alma es una parte de la sustancia divina. La sustancia o la esencia de Dios es la misma que la del mundo. Estas ideas se desarrollan constantemente en la primera filosofía griega; se encuentra aún su eco en Aristóteles y en Platón, luego en los estoicos. Xenofanes de Colofón (siglo VI antes de nuestra era) define a Dios como el alma del mundo. “Este mundo no fue creado por ningún dios y ni por ningún hombre,” ha escrito Heráclito. “Siempre ha existido, existe siempre y existirá, como fuego eternamente incandescente, encendiéndose con medida y apagándose con medida” (Fragmentos).” Para Parménides, que ve en el mundo un ser inmóvil y perfecto, el universo no fue engendrado, es

imperecedero y no-creado. Se encuentra la misma opinión en Empédocles, Meliso, Anaximandro, etc.

De lo que precede, se puede deducir que lo que caracteriza el monoteísmo judeocristiano, no es solamente la creencia en único dios, sino también y sobre todo la adhesión a un concepto dualista del mundo. El ejemplo de la filosofía griega muestra en efecto que puede existir un “monoteísmo” no dualista – que define la convergencia entre el absoluto y el mundo -, el cual, como lo veremos, no es básicamente antagónico del politeísmo, los distintos dioses pueden corresponder a las distintas formas por las cuales se manifiesta la Divinidad. Diremos por lo tanto, que lo que vincula intrínsecamente el monoteísmo judeocristiano con la intolerancia, no es el hecho de que Yahvé sea el único dios, sino que el único dios se conciba como distinto del mundo, superior del mundo y así, que se quiera o no, opuesto a él. En el caso de un monoteísmo no dualista, la afirmación de la unicidad de dios no es más que una manera de afirmar y sacralizar la unicidad del mundo. Tal Dios, al igual que la divinidad que personifican los distintos dioses del paganismo, es tolerante, ya que se manifiesta en todas las diversidades. Representa incluso, podríamos decir, la única diversidad de un ser que no tiene que excluir ninguna alteridad, ninguna diferencia, porque las engloba y las reconcilia a todas. Básicamente, el Dios del paganismo es no un otro. Al contrario, el Dios del monoteísmo judeocristiano es la alteridad por excelencia, es un absolutamente Otro – y es en este estado de alteridad radical que pretende darse donde reside su peligro. Como es uno, no en el sentido de “solitario”, sino en el sentido no comparable, de “único en su clase”, en efecto, Yahvé no puede sino reducir las diferencias, excluir a cualquier otro dios que le haga sombra, afirmar la falsedad de lo que otros veneran. En *Le stade du respir* (Minuit, 1979), Jean-Louis Tristani mostró mejor que otros, la influencia del monoteísmo judeocristiano sobre el despotismo. El paganismo, es tolerante, no sólo porque ha sido (eventualmente) politeísta, sino también porque frente a la discontinuidad entre Dios y el mundo, opone la continuidad de todo lo que – hombres, dioses y “naturaleza” – constituye y personifica el único ser absoluto

que es el mundo finalmente, porque cree que un Dios que no es de este mundo no podría, precisamente, ser un Dios. Ya que es uno o es el otro: o Dios es Único, o el Mundo es Único. A la afirmación anti-dios por excelencia, “Mi reino no es de este mundo” (Juan 18, 36), se opone la afirmación divina por excelencia: “el lugar de los hombres es también el lugar de lo divino” (Heráclito).

En la perspectiva del monoteísmo dualista, la relación entre el mundo y el absoluto no es pues una relación de identidad, ni una relación de emanación directa, sino una (pseudo-) relación de “libertad” aclarada por la teología de la creación. Esta creación se hizo *ex nihilo*. Dios no creó el mundo desde una materia informe, de un caos que le habría preexistido y en el que él habría trabajado (en tal caso habrían dos absolutos no-creados: Dios y la materia). Tampoco no generó el mundo, ya que éste le sería entonces consubstancial (solamente el Logos de Dios, generado y no creado, es consubstancial a Dios). Lo creó. La relación que lo liga al hombre es a la vez causal (Dios es la causa principal de todas las criaturas) y moral (el hombre debe obedecer a Dios). Para el paganismo, al contrario, Dios no puede disociarse del mundo; no se le vincula como causa, y los hombres no son criaturas contingentes que habrían sido extraídos de la nada. El paganismo desafía la idea de creación, central en el monoteísmo judeocristiano (3), así como desafía toda epistemología mecanicista, así como desafía toda idea de una finalidad global de la historia – así como tiende, con Spengler, a substituir con la “idea de destino” (*Schicksalsidee*) al “principio de causalidad” (*Kausalitätprinzip*). La idea de creación, dijo Fichte, es el “error fundamental absoluto de toda falsa metafísica”. Heidegger, desde hace tiempo, puso de manifiesto que la idea de creación no está incluida en la filosofía. La afirmación de la unicidad de Dios y del mundo contiene, según la inteligencia humana, el postulado de su eternidad: el ser que no podía surgir de la nada absoluta, el mundo no comenzó y no terminará. El ser absoluto que es el mundo no-creado radical, causa de sí mismo, *causa sui* (4).

El paganismo implica pues el rechazo de esa discontinuidad, de esa ruptura fundamental que es la “ficción dualista”, incluyendo a Nietzsche quien desvirtuó a Dios como enemigo de la vida, en lugar de ser la exaltación y la afirmación de la vida” (El Anticristo). Curar el mundo de la ruptura monoteísta, es restaurar lo divino en su despliegue unitario, suprimir el pozo sin fondo ontológico que separa a Dios de sus “criaturas”, volver a dar a la vida la diversidad contradictoria de sus significados. Dios no creó el mundo, se manifiesta en él y por él. No está “presente por todas partes” en el mundo, como lo sostiene el panteísmo simple; constituye más bien la dimensión del mundo que, globalmente así como localmente, le da su sentido en función de lo que hay.

De la afirmación de que la esencia de Dios que es idéntica a la del hombre, deriva que no hay lugar en el paganismo para una teología del exilio, basada en el desarraigo, la separación del mundo, la distancia absoluta o la negatividad crítica hacia él. El paganismo opone lo ilimitado del mundo frente a la limitación que constituiría la noción de un infinito situado fuera del mundo; se opone al “alma excedida de otra alma”, para hablar como Lévinas, un alma que se *illimita*, puede por sí misma *illimitarse*. Se opone la autonomía, una autarquía, un arraigo en un lugar frente a una dependencia abstracta y a un desarraigo absoluto. El hombre pagano acepta el lugar donde nació como una relación de filiación. Tiene su “madre-patria”, mientras que en el monoteísmo bíblico, la tierra que se tiene no es una tierra original, un tierra natal, sino una tierra final, una tierra de destino, que no está incluida en el mito fundador sino como una finalidad; esta tierra “se promete” en los dos sentidos del término, es decir no es una madre, sino una novia o una esposa (de ahí la teología del exilio y el retorno) – una tierra que solo se hace nuestra por la realización de una promesa divina, un “terruño que no debe nada al nacimiento” (Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, Fata Morgana, 1976, p. 64).

Esta idea, fundamental en el paganismo, de una continuidad entre el hombre y el mundo no puede, no obstante, plenamente entenderse sino con la condición de no interpretarse desde el punto de vista del naturalismo.

La teología del paganismo no es una teología de la naturaleza, sino una teología del mundo. La naturaleza manifiesta el rostro del ser, pero no constituye de ninguna manera su determinación última. Y así como la continuidad entre los todos entes, todas las “criaturas”, no implica que estos entes se confundan o que sean iguales, así mismo la protesta que el espíritu europeo no dejó de expresar contra el divorcio del cielo y la tierra, del hombre y Dios, del alma y el cuerpo, no implica que todos estos términos estén colocados en el mismo nivel. El alma y el cuerpo están en la prolongación uno del otro, son ambos consubstanciales del mundo, pero es, sin embargo, el alma quien domina. Esta es la razón por la que el paganismo postula la primacía de la idea; esta es la razón por la que negamos también toda interpretación principalmente naturalista de las religiones indoeuropeas, buscando al contrario el “núcleo” en un sistema ideológico, en un *vnedum* particular que da inmediatamente un sentido a todos sus componentes. En este sentido, podemos decir que el hombre “crea” el mundo por que mira hacia él, que el alma “se construye” un cuerpo, que un punto de vista colectivo del mundo “forma” una sociedad relacionándola, etc. Somos aquí totalmente contrarios al naturalismo.

“Creador” de la naturaleza, el hombre es también creador de dioses. Se convierte en Dios cada vez que se supera a sí mismo, cada vez que rompe los límites dando lo mejor de sí. El héroe, en la Antigüedad, es en el sentido literal un semidiós. Esta idea será retomada por Nietzsche con el tema del Superhombre. Encontrará en la antropología filosófica moderna sus justificaciones epistemológicas con el tema del hombre creador, constructor de sí mismo. Finalmente será desarrollada por Heidegger – y es con razón que Levinas verá en esta “piedad dedicada a los dioses míticos” lo que le es más ajeno: una “retorno ofensivo [de las] normas de la elevación humana” (*Difficile liberté*, Albin Michel, 1963, p. 2).

El paganismo tiene en cuenta los determinismos naturales, pero no estos no limitan al hombre; a esto siempre se oponen inevitablemente la libertad humana y la

voluntad heroica. En la antigüedad precristiana, tanto en las sagas germánicas, en la representación romana del *fatum* como en la tragedia griega, se encuentra constantemente esta idea de que lo imposible debe intentarse, hasta y sobre todo cuando es realmente imposible. El concepto de destino no es una predestinación en sentido estricto, sino que se encuentra asociado al devenir. En la antigüedad germánica, este concepto de destino es representado por el vocablo del nórdico antiguo *orlög*, que por medio del sufijo *or* – (*ur* – en alemán) que remite a leyes originarias, o por el inglés antiguo *myrd*, nombre femenino otorgado a partir del pasado del verbo *weordhan*, “pasar a ser” (véase el alemán *werden*). “Parece”, explica Jean Varenne, “que los Indoeuropeos hayan profesado que el destino es en realidad la expresión de la secuencia necesaria de nuestros actos (ley de causalidad); “por lo tanto, mi libre voluntad (o la de dios que se produce en el curso de las cosas) aparece como una “materialización” de mi destino; puedo ser un héroe si quiero serlo: y si llego a serlo (si mi voluntad fue bastante fuerte, si los dioses no estaban contra mí, etc.) se podrá decir con mucha razón que ese era mi destino” (“Les Indo-Européens”, en *Dictionnaire des Mythologies*, Flammarion, 1980, p. 45).

El concepto de *fatum* no implica pues la “obediencia, sumisión o renuncia.” Al contrario, estimula el deseo de acción y mantiene el sentido trágico de la vida. Como lo destaca Schopenhauer, lo trágico está vinculado a la clara conciencia que el hombre tiene de su debilidad, del carácter transitorio de su existencia – y, al mismo tiempo, del deseo sin cesar de compensar esta debilidad con una intensidad creadora. En otros términos, lo trágico implica una voluntad medida en el tiempo, sabiendo que éste será finalmente vencedor, sin nunca encontrar en la certeza de la derrota final, en la muerte, el menor pretexto para renunciar. El heroísmo es entonces luchar contra lo que, por naturaleza, terminará por triunfar. La intensidad, como siempre, compensa la ausencia de duración. Es porque hay un destino que el hombre, al intentar a pesar de todo oponerse, puede ser heroico, sobrepasarse y adquirir un estatuto divino. Amor fati: el único medio de sufrir sin sufrir.

Exaltación llevada a lo sublime de un temperamento agonal, que hace de la lucha – y en primer lugar de la lucha contra sí – la esencia de la vida.

En los estoicos, se encuentra de nuevo la idea de que el libre arbitrio, condición del mérito individual, no está excluida de la predestinación. Chrysippo desarrolla detenidamente esta opinión. Cicerón, en *De fato*, Alexandre de Aphrodise, en su Tratado sobre el destino, distinguen “causas previas”, sobre las cuales no podemos hacer nada, y “causas inmanentes” que solo dependen de nosotros. El destino controla el mundo, dice Seneca, pero la libertad interior del hombre no es limitada nunca por la adversidad: el hombre puede siempre determinar libremente el sentido de sus actos.

Más tarde, incluso dentro del cristianismo, toda una corriente de pensamiento “herética” luchará contra el determinismo del pecado hereditario, mientras que los teólogos se enfrentarán sobre la predestinación y la gracia para conseguir la conclusión de que el hombre es libre de sus actos dentro de lo que “se le da” por adelantado. Hölderlin, admirador apasionado de la Grecia antigua, afirmará que es realizándose en lo que es lo más distante de su “naturaleza” – es decir, en lo que lo obliga a esforzarse con lo más fuerte – que un pueblo puede dar lo mejor de sí mismo. Esta concepción de la libertad humana está estrechamente vinculada a un concepto particular de la historia: la “naturaleza”, lo innato, el pasado condicionan el futuro del hombre, pero no lo determinan. Es en este espacio semántico entre “condicionar” y “determinar” donde está la libertad.

Notamos, para terminar con este punto, que no podemos reducir el paganismo a supervivencias específicas como las creencias y las tradiciones populares o rurales. Ciertamente, no se trata allí de un ámbito desdeñable. Se sabe que a partir del 370, la palabra *paganus* tiene significativamente el doble sentido de “campesino” y de “pagano”. ¡Para los cristianos, seguir siendo fiel a la fe ancestral, tal como lo hicieron los campesinos, era servir al diablo (5)! El problema de las supervivencias paganas en las fiestas de los calendarios o el

ciclo “de la cuna a la tumba” constituye, pues, un tema de reflexión central. Hay también de reactivar una serie de estas tradiciones, que son útiles para la cohesión de las familias, de las razas y los clanes, en el marco de un trabajo más general de re-arraigo comunitario. Sin embargo, es necesario entender que estas fiestas y estos hábitos no nos proporcionan ya, probablemente, más que un eco relativamente deformado de lo que fue el paganismo original – y, sobre todo, que no reflejan, en lo mejor de los casos, más que las formas inferiores de la creencia y el culto. Este paganismo popular es, en efecto, podríamos decir, un paganismo de la “tercera función (y es lo que explica también su carácter casi exclusivamente rural). El paganismo de la “primera función”, el paganismo soberano, apenas fue conservado, puesto que en cuanto a conversión al cristianismo, fueron, como siempre, las “elites” las que más rápida y profundamente lo traicionaron. Sabemos con todo, por el estudio de los documentos existentes, que las religiones indoeuropeas estaban lejos de ser sinónimas de una “rítmica campesina”. En un momento en que la vida rural parece una forma de vida de poblaciones cada vez menos numerosas, se puede ver una razón más para discrepar de las trivialidades de los naturalistas.

Ya, bajo el cristianismo, el pensamiento pagano, más que morir, había comenzado a evolucionar. En el transcurso del siglo IV, el paganismo tiene tres puntos de apoyo; la antigua aristocracia, pagana por tradición (*Mos majorum*, la costumbre de los antepasados) y por patriotismo (“Roma vivirá mientras lo hagan sus dioses”); los altos funcionarios, que protestan contra la orientalización del Imperio y el despotismo del régimen imperial (ver el conflicto sobre el altar de la Victoria, Simaco pide su restablecimiento bajo Valentino II); y finalmente, las escuelas, como dan prueba la educación de Juliano, la importancia de Libenius en Nicomedia, luego en Antioquia, etc. Este paganismo es a veces devoto, a veces, al contrario, filosófico y muy intelectualizado. Los otros elementos constitutivos de la “nueva religiosidad” son la ascensión del culto imperial, la progresión del cristianismo y la afluencia de los cultos orientales. Ahora bien, lo que es interesante, es que, ante la nueva fe, los

partidarios del paganismo parecen “reconsiderar” su sistema y proponer una formulación inédita.

Contrariamente a lo que se escribe demasiado a menudo, el “único dios” en el que se reclama generalmente el “último paganismo” no es de ninguna manera comparable al del monoteísmo judeocristiano. Lejos ser radicalmente distinto de los dioses del panteón tradicional, representa más bien el principio que les es común. Lejos constituir un absoluto enteramente separado del mundo, se define con el ser de este último. El estoicismo, cuyos fundamentos religiosos son esenciales (6), constituye a este respecto un caso significativo. El Dios de los estoicos es el “alma del mundo”. El cosmos es “un ser vivo lleno de sabiduría”. El Logos que le proporciona su vida le es enteramente consubstancial. No existe ningún *Hinterwelt*: el universo no depende de otro ser, es en este mundo donde el hombre debe realizar su ideal. La sabiduría y la virtud consisten en vivir según el “orden” del universo. Mejor aún, el cosmos, como incluye la totalidad de los entes, es absolutamente perfecto; nada puede pues existir fuera él.

Este “último” paganismo sigue siendo fiel al principio de tolerancia. Para los paganos cultivados, es precisamente porque representan las distintas caras de una misma divinidad que todos los dioses son respetables – mientras que los cristianos nunca han dejado de observar a los dioses paganos como “ídolos”, “demonios”, o incluso, como ha escrito Martín de Braga, de antiguos personajes deificados, de “hombres muy malos”. Los estoicos, cuando apoyan la idea de único dios, admiten la existencia de dioses menores, aceptan la representación antropomorfa y se limitan a dar interpretaciones alegóricas o simbólicas. Explican, por ejemplo, que Zeus es una representación del principio eterno por el cual todas las cosas existen y devienen, y ven a los otros dioses como los atributos particulares de este principio. Diógenes Laërcio escribe: “Dios, la Inteligencia, el Destino, Zeus son un único ser, y es llamado con varios otros nombres” (VII, 134).

En el momento en que el mundo antiguo hacía naufragio, el paganismo evolucionaba

considerablemente. Si se refería a solo Dios, no lo hacía en el sentido del judeocristianismo. Más que un monoteísmo, en realidad era un panteísmo unitarista, que profesaba que la Divinidad es el alma del mundo (en el sentido en que Platón habla de “dios sensible”), o, si se quiere, un sincretismo panteísta henoteísta, haciendo de un principio supremo un Dios, del cual los otros son hipóstasis. Este paganismo se caracterizaba, a nivel “ideológico”, por la interpenetración de elementos propiamente religiosos y de elementos filosóficos. No tuvo tiempo de establecerse y, poco a poco, desapareció. Preservado de la infección cristiana, el paganismo europeo, en su conjunto, habría evolucionado quizá en la misma dirección.

Después de la cristianización de Europa, ya lo dijimos, el paganismo sobrevivió bajo varias formas: en primer lugar en el inconsciente colectivo, que se liberara, en particular, en la música, a continuación en las creencias y las tradiciones populares, finalmente, dentro o al margen de la religión oficial, por medio de corrientes “heréticas”, que han encontrado sus prolongaciones hasta hoy. A pesar del interés que presenta, este último sector es el que quizá fue menos estudiado. Es sobretodo en la obra de estos grandes “herejes” que es necesario buscar algunos de los principios fundamentales de un neopaganismo fáustico, o incluso los rudimentos de lo que habría podido ser una teología pagana en tiempos modernos.

Sigrid Hunke, uno de los raros autores que han abordado este tema en la óptica que nos interesa (7), puso de manifiesto que existen amplias convergencias entre las “grandes protestas” que se elevaron durante los siglos contra la religión oficial. En estas convergencias, ve una continuidad espiritual que expresa las líneas de fuerza de la “otra religión de Europa” – la verdadera religión de Europa -, una religión que aparece a partir del final del siglo IV con Pelagio, que reaparece en el siglo IX con Juan Escoto Eriúgena, que continúa a partir del siglo XII con Joachim de Fiore, luego con Meister Eckart y sus discípulos (Henri Suso, Johannes Tauler, Sebastian Franck von Donauwörth), Jakob Böhme, Paracelso, Giordano Bruno, Jérôme Cardan, Campanella,

Pico della Mirandola, Lucilio Vanini, Amalric de Bène, David de Dinat, etc, e incluidos sus herederos románticos e idealistas alemanes, Goethe, Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher y Herder, los rusos Théophane y Berdiaev, los franceses Teilhard de Chardin y Saint-Exupéry, etc.

En la mayoría de estos autores, se encuentra en efecto, llevados al más alto nivel, los grandes temas del pensamiento pagano tal como lo definimos más arriba. En primer lugar, la unidad transcendental del Cosmos, la continuidad entre Dios y el mundo – un mundo que es “perfecto”, pero no inmóvil, que es el lugar del devenir permanente en todas las direcciones; un Dios que retorna terminado él mismo en infinito, que conduce a pensar el espacio y el tiempo como infinitos.

Juan Escoto Eriúgena, excomulgado por la Iglesia después de su muerte, en el siglo XI, escribió: “todo está en Dios y Dios está en todo, y nada puede venir por otra parte que de él, ya que todo nace a través de él y en él”. “Observar las cosas, añade, es contemplar el Verbo”. No entiende por allí que las cosas retornan al Logos de Dios que las creó, pero deja entender que hay identidad, o al menos consubstancialidad entre las cosas y el Verbo de Dios. Nicolás de Cusa (Nikolaus Krebs), que no fue un “hereje”, entre cuyos puntos de vistas de los extraemos algunas ideas interesantes, tendrá esta fórmula: ¿Que es lo que es Dios, si no la invisibilidad de lo visible? que corresponde exactamente a la misma idea. Giordano Bruno, enseñará “el infinito del universo y la acción del poder divino en su infinito”.

Para toda una tradición romántica, Dios y el universo no son más que distintos aspectos y distintos nombres de una sola y misma cosa. “Tratar separadamente a Dios y a la naturaleza”, escribió Goethe en 1770, “es difícil y peligroso; es exactamente como si pensáramos separadamente el alma y el cuerpo: ya que solo conocemos el alma a través del cuerpo y Dios a través de la naturaleza.” “¿Cómo es posible la existencia de una naturaleza fuera de nosotros?” pregunta a Schelling (Sobre la naturaleza de la ciencia alemana.) Según Herder, “la Divinidad se

manifiesta orgánicamente, es decir, por medio de fuerzas activas”. Hegel afirma: “Amar a Dios, es sentir que se está en el infinito cuando uno se sumerge completamente en la vida”. El paganismo sella así una alianza, no con un ser absoluto distinto del mundo, sino con el propio mundo. Concluye un pacto con la tierra: “llegar a pensar Dios y la tierra en una única idea” (Rainer, María Rilke).

Así pues, es por medio del mundo que Dios alcanza su más alto estado de existencia. Dios no se separa del mundo, y con todo no se confunde con él. Dios es la profundidad del mundo; está sobre todo pero no está más allá de nada. Importantes consecuencias resultan de esto. Mientras que en el monoteísmo judeocristiano, el alma es “ontológicamente distinta del ser absoluto, porque ella es creada por él;” en tanto que no es una parte de la esencia divina “(Claude Tresmontant, Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne, Seuil, 1962, p. 83), en la” religión de Europa”, el alma es de esencia divina.” Además el hombre y Dios mantienen relaciones de reciprocidad. La unión del hombre con Dios, la encarnación de Dios por el hombre, la elevación del hombre al nivel de Dios son posibles en este mundo. Spengler describe la religión “fáustica” como una religión donde la voluntad humana es tratada de igual a igual con la voluntad divina. Heidegger, retomando las palabras de Heráclito, “la esencia de los hombres es la esencia de lo divino”, es decir que la Divinidad esta unida a los mortales, que palpita en la cosa que es el lugar de la reunión. En la medida en que están vinculados al ininterrumpido devenir del mundo, los propios dioses se generan en cada una de las “criaturas”. La existencia de los dioses depende de los hombres como la de los hombres depende de los dioses. A la pregunta “¿Dios es o no?”, la respuesta es que Dios puede ser.” Idea que será desarrollada por Heidegger con el concepto de “posibilización” – en comparación con el de “actualización” consustancial a la metafísica clásica -, pero que ya aparece en Jakob Böhme con el concepto de “potencialidad”, e incluso en Nicolás de Cusa, con el de *possess*.

Meister Eckart, también, reacciona contra la idea bíblica de un dios distante, inaccesible al

hombre. Deseoso de contemplar más allá del alma, más allá de las potencias superiores del alma, hasta el fondo mismo del alma, hasta su ser que se confunde con la Divinidad, considera que Dios debe ser acercado al hombre. Llega hasta a escribir: que el alma y Dios pueden llevar una vida en común; el alma puede generarse como Dios.” Es decir, Dios nace en el alma del hombre; se genera en y por medio del alma humana. Dios viene al hombre para nacer, “para devenir” en su alma. En paralelo, Eckart protesta contra la búsqueda de una “santidad” fuera del mundo. Denuncia una “actitud evasiva”, y predica “el aprendizaje de una soledad interior” que permita “penetrar en el fondo de las cosas, de consultar a su Dios y su poder, por un esfuerzo vigoroso de la conciencia, darle forma en sí mismo según un método consubstancial” (Entretiens spirituels, 6).

Lutero conceptualiza un Dios inaccesible al hombre. Además niega absolutamente el libre-arbitrio (véase su Tratado de servo arbitrio, redactado en 1525 como respuesta a Erasmo). Sin embargo, coloca la problemática de la unidad del hombre en Dios, lo que le lleva a introducir el concepto de *Deus absconditus* y a distinguir una doble verdad divina: la voluntad del Dios “revelado, ofrecido, adorado”, y la del Dios “no ofrecido, no adorado”. Esta alusión a un Dios no revelado, desconocido e incognoscible, *Deus absconditus* en majes, es interesante, ya que opone indirectamente dos concepciones antagónicas de Dios: un Dios que está en el Verbo, en el Logos, y un Dios que está en el mundo. Esta teoría luterana se acercó por otra parte a la doctrina nominalista, con su distinción de los “dos órdenes de verdad” (8).

Mientras que Goethe define al hombre como el “diálogo de Dios con sí mismo”, Hölderlin afirma que es la parte divina del hombre quien siente la presencia de lo divino en la naturaleza. Novalis propone afianzarnos “en lo inmutable y en lo divino que está en nosotros”. Schleiermacher dice que es impiedad “buscar lo infinito fuera de lo finito”. Como sus amigos de juventud, Schelling y Hölderlin, Hegel declara la guerra al dualismo y ve en la oposición radical del hombre y Dios el error básico de la metafísica tradicional. “El ser del

alma es divino”, escribe Schelling, que añade: “Para aquel cuya alma esta tomada por Dios, Dios no es algo que está fuera de él, ni un ser alejado en el infinito; Dios esta en él, y él esta en Dios.” Más tarde, en su Libro de horas, Rilke planteará la eterna pregunta: “¿Que harías tu, Dios, si yo muero? Con mi muerte, perderías todo tu sentido.”

Esta doctrina del carácter parcialmente divino de la naturaleza humana funde todo el significado existencial del hombre. En el paganismo, el hombre eleva la divinidad mientras se eleva a sí mismo; la devalúa solo cuando la considera como un déspota oriental cuyas “órdenes” debería, so pena de sanción, seguir. Meister Eckart habla de la “chispa del alma” (*scintilla in anima*) por medio de la que el hombre puede alcanzar lo divino. Shaftesbury desarrollará la misma concepción. Johann Heinrich Pestalozzi afirmará: “La voluntad de Dios y lo que yo pueda alcanzar son una y la misma cosa.” Así se encuentra reafirmada la idea que el hombre se convierte en divino cuando da lo mejor de sí mismo, cuando se supera. Hay allí una lógica profunda – y propiamente pagana. El hombre no debe solo ser, ajustarse a su “naturaleza”; debe todavía pretender darse una “sobre naturaleza”, adquirir una suprahumanidad – esta suprahumanidad que el monoteísmo judeocristiano quiere impedir adquirir. El paganismo propone al hombre superarse, y así, de participar de lo divino.

El pensamiento pagano no ignora ninguna antinomia, pero las supera desde una concepción “unitaria” del mundo y de la Divinidad: el nacimiento de los contrarios en la unidad divina viene al fin del dualismo. Tal planteamiento, que consigue, a nivel epistemológico, el antirreduccionismo (9), se desarrolla en torno a tres ejes fundamentales: el principio de la Unión de los contrarios y la definición de Dios como esa Unión; el despliegue de Dios en el mundo y, por lo tanto, el despliegue de la contradicción de los contrarios cuya confrontación, necesaria, se reconoce como una de las manifestaciones de la Divinidad; por último, la estructuración del espíritu humano sobre el mismo modelo. “Dios como unidad de los contrarios”, escribe Sigrid

Hunke, “determina también la estructura del espíritu humano, formado sobre el modelo divino, éste es estructurado por la *coincidentia oppositorum* (coincidencia de los opuestos), método de conocimiento de un pensamiento de la totalidad [?] del que la razón, al partir y al combinar, al analizar el pensamiento globalizante del intelecto, como el mundo lo hace para el infinito de Dios, no escapa si es preciso encontrar la unidad de una visión global. “(Europas andere Religion, op. cit.)”

El gran “teórico” moderno de la coincidencia de los contrarios es Nicolás de Cusa (1401-1464), que anticipó algunos trabajos de Copérnico y en el que se reclamó, en particular, Giordano Bruno. La coincidencia de los contrarios es la definición menos imperfecta que se pueda dar de Dios. Dios es el “no otro” (no Aliud). Está “por encima de todos los contrarios”, que reúne en él. Él es armonía, *concordantia*. Para Juan Escoto Eriúgena también, “Dios engloba incluso lo que, a nuestros ojos, parece opuesto, reúne lo similar y lo diferente, el antagonismo de los elementos antagónicos y la oposición de los contrarios”. Se encuentra allí la armonía elogiada por los Griegos, a base de alternancias, rebasamientos y complementariedades antagónicas. (No es una casualidad si Dionisos reina sobre el oráculo de Delfos cuando Apolo, cada año, parte visitar los hiperbóreos). Y también uno de los principios de la filosofía *shiváita* incorporada al hinduismo ario: “es que los contrarios coexisten en lo divino.”

“¿Uno de los encantos más escandalosos de la Roma pagana, tiene en cuenta Gabriel Matzneff, no es esa tolerancia, ese respeto del otro?” (Le Monde, 26 de abril de 1980). Ya mencionamos este problema de la tolerancia pagana, poniendo de manifiesto que nace tanto del reconocimiento de la diversidad humana como de un rechazo del dualismo, en tanto que implica el reconocimiento de la diversidad de las formas de Dios dentro de una afirmación unitaria de lo divino. Pero la tolerancia nace también de la clara conciencia de la coincidencia de los contrarios en Dios. Si no hay alteridad irreducible entre los conceptos, no hay una reconciliación imposible, entonces nada ni nadie podría personificar el mal

absoluto, y por eso la tolerancia se impone. Se conocen las palabras de Simaco: “¿Que importa por qué medios cada uno hace su búsqueda de la verdad? No se llega siempre por un único camino a la solución de ese gran misterio”. Eso significa que una misma cumbre puede alcanzarse de distintas maneras, que la Divinidad habla a cada pueblo según la “lengua” que este comprende – la lengua de ese ser que es el mundo se habla en una multitud de universos interiores diferentes, suscitando siempre nuevas formas de realización y superación de sí.

Es muy notable, qué en la mitología indoeuropea comparada que evidencia multitud de semejanzas funcionales e “ideológicas”, los nombres de los dioses para una misma función no son casi nunca los mismos, ni están vinculados a la misma raíz. En Grecia, con excepción de Zeus – que no es el nombre de un dios sino el nombre de Dios: *°dyéus o °deimos* (Zeus Padrenuestro: dios-padre) -, los nombres de los dioses Olímpicos no parecen griegos (los casos de Poséidon, Héra y Dionysos permanecen siendo discutidos). A priori, la probabilidad de “olvidar” el nombre de dios principal parece con todo bastante escasa. Todo pasa como si, sobre una estructura básica heredada, podían darse los nombres más distintos. Heráclito, en el fragmento 32, dice: ” Uno la Cosa Sabia y Sola :”quiere y no quiere que le llamen con el nombre de Zeus”. Lo importante no es tanto el propio nombre como el hecho de que el hombre pueda hacer que dios exista al invocarle.

“Dios solo aparece donde las criaturas lo llaman”, afirma Meister Eckart (*sermón nolite timere eos qui corpus occidunt*). Dice también: “cuando toma conciencia de sí mismo, Dios se reconoce a sí mismo” – y por eso menciona al viejo Odín “que se colgó a sí mismo”. Hölderlin, le apoya en la idea de que dioses siguen siendo hasta cierto punto imperfectos mientras los hombres no les representen. Sólo en el hombre es que dioses toman plenamente conciencia de sí mismos y se realizan. El papel – inocente y terrible – del poeta consiste entonces en experimentar la aspiración de los dioses aún desprovistos de conciencia, en llamarlos a la existencia nombrándolos e

iniciando con ellos un diálogo fundador a partir del cual se crearán todos los diálogos futuros.

“Lo que silencia el oráculo de Delfos, observa Jean-Luc Marion, esto no es cualquier superchería descubierta (Fontenelle), sino la desaparición de los Griegos” (“La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu”, en Richar Kerney y Joseph Stephen O’Leary ed., Heidegger et la question de Dieu, Grasset, 1980, p. 49). Para encontrar el espíritu de Delfos, es necesario retornar incluso a las fuentes del pensamiento griego, al origen de ese pueblo griego que Hölderlin, en su élegía del Archipiélago, llamo el *inniges Volk*. Es necesario que los Griegos “reaparezcan” para que nuevos dioses aparezcan – estos dioses que representan un “otro principio”. Ya que se trata efectivamente de hacer reaparecer a los dioses. Entrevistado en 1977 por Spiegel, Heidegger declaraba: “Solamente un dios puede salvarnos (*Nur noch ein Gott kann uns retten*).” Nos queda la sola posibilidad de preparar en el pensamiento y la poesía una disponibilidad para la aparición de dios o para la ausencia de dios en nuestra decadencia “. Esta idea de que “los dioses están cerca” es mencionada también por Jünger, cuyos vínculos con el pensamiento heideggeriano son conocidos: “la soledad del hombre aumenta, el desierto se extiende en torno a nosotros, pero es quizá en este desierto en el que los dioses vendrán” (entrevista con Gilles Lapouge, *La quinzaine littéraire*, 16 de febrero de 1980).

En *La voluntad de poder*, Nietzsche escribe: ¿“Es que con la moral también resultó imposible la afirmación panteísta de un sí a todas las cosas?” En el fundamento y en la realidad, el Dios moral ha sido refutado. ¿No tendría sentido pensar a Dios más allá del bien y del mal? “La respuesta a esta pregunta es inequívoca.” La muerte del “Dios moral” deja en adelante – al término “del nihilismo europeo” – el lugar libre para la llegada de “nuevos dioses” cuya “función afirmativa sostiene este mundo, que es el único” (Jean-Luc Marion, art cit.)” El Dios muerto del que habla Nietzsche no es más que un cadáver entre otros, y este cadáver nunca tuvo nada de divino: este “dios” se había transformado demasiado

deprisa en el dios de los filósofos. Cuando se dice que el paganismo ya había muerto cuando el cristianismo se impuso, se dice una medio verdad: queda claro que sin la relativa decadencia de la fe ancestral, ninguna fe nueva habría podido triunfar. Pero se olvida decir que, al mismo tiempo, el cristianismo intentó desposeer a Occidente de la verdad del pozo sin fondo abierto por la ausencia de los antiguos dioses – intento desposeer a Occidente de la posibilidad de hacerlos volver de nuevo. Tal es la interrogante a la cual nos enfrentamos: saber si los dioses vincularán de nuevo su destino con el nuestro – como ya lo hicieron antes.

El ser (*Sein*), en Heidegger, es inseparable del hombre como ser-allí (*Dasein*). Este ser, que “se encuentra en la historia” al punto de ser “temporal en el fondo de su ser”, que no se confunde con la suma o la sucesión de los otros entes, solo siendo en sí proporcionable de sentido, posee un carácter determinado que se delimita en cuatro términos: es la permanencia con relación al devenir, lo siempre- idéntico con relación a la apariencia, lo subsistente con relación al pensar, lo aún no (o ya) realizado con relación al proyecto. “Permanencia, identidad, subsistencia, *pro jace*”, todas las palabras dicen básicamente lo mismo: “*adestance contestante*”. Pero el ser heideggeriano no es Dios – que sería entonces lo que es supremo – no es la simple suma de los entes. Este ser no puede prescindir del hombre, al igual que el hombre no puede prescindir de él. En efecto, sólo el hombre puede preguntarse sobre el ser; sólo es el tema de la experiencia vivida que accede a su verdad por comprensión de la verdad del ser. Esta es la razón por la que la cuestión del ser es realmente la cuestión fundamental, cuya solución es necesaria para “el despertar del espíritu” – un espíritu sin cesar amenazado por la “irritación” y la “mecompreensión”.

El pensamiento del ser nace de su cuestionamiento – de la cuestión de ¿“si hay algo diferente a la nada?” – mientras que para la fe, tal cuestión es increíble ya que Dios constituye precisamente la respuesta a priori, la “respuesta” que impide que la cuestión se planteé.” Preguntarse que es el ser, es lo mismo que preguntarse que es nuestro de ‘estar-allí’ en

la historia. Es pues preguntarse también sobre la naturaleza y la identidad del hombre. Ontología, metafísica y antropología están vinculadas. De ahí viene esta observación de Heidegger: “Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado.” Sólo a partir de la esencia de lo sagrado es que se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo en la luz de la esencia de la divinidad es que puede pensarse y decirse lo que debe significar la palabra Dios (“Cartas sobre el humanismo”, en Cuestiones III, Gallimard, 1966, p. 133).

Con la implantación del cristianismo en Occidente comenzó un lento proceso de disociación y estallido de todos los órdenes de la socialidad. Este proceso tuvo por esencial la coexistencia en el universo mental europeo de dos espiritualidades antagónicas. La muerte del “Dios moral” pone de manifiesto que tal coexistencia se quebró. Se trata ahora de llevar tal proceso a su término, de llegar a su inversión dialéctica y a su superación. Se trata de abandonar una metafísica donde Dios creó el mundo *ex nihilo*, dónde Dios es causa prima de dónde proceden la tierra y el cielo, luego el hombre, por una metafísica donde el hombre puede en todo momento acceder a la existencia de Dios que espera su llamado para llegar a la plena conciencia de sí mismo – una metafísica que supedita a Dios al ser en el seno de una *quadritud* (das *Geviert*, la *Quadritud* heideggeriana) que incluye a la tierra, el cielo, al hombre y a Dios, sin que ninguno de estos cuatro elementos constituyan el centro, sino, al contrario, de forma que sea solamente a partir de este conjunto que sea posible a cada cual ser lo que es. Se trata, no de buscar una “verdad” objetiva fuera del mundo, sino de crearla voluntariamente a partir de un nuevo sistema de valores. Se trata de fundar un neopaganismo que permita la realización de un “modo de la existencia auténtica”, es decir, el compromiso responsable de la “decisión resuelta que anticipa”, y que crea en el hombre, “ser hecho para la muerte”, las condiciones de un “régimen de poder” espiritual que favorezca permanentemente la elevación y la superación de sí. Se trata, finalmente, de volver a dar nacimiento a una metafísica que excluya todo planteamiento crítico que en primer lugar no haya realizado una aprobación jubilosa del

mundo, que excluya cualquier planteamiento mental basado en el exilio o en la negatividad hacia el mundo, que excluya el eterno no del monoteísmo dualista – es decir, una metafísica donde el arraigo, el estar, el vivir y el pensar van juntos y se perciben como iguales.

El hombre es por excelencia un dador de sentido. “No descubre” lo que habría estado allí antes de él. Él fundamenta y crea el mundo por el sentido que da a las cosas, por el significado, siempre plural, que asigna al conjunto de los entes. Y como esta fundación resulta de actos y elecciones siempre renovadas, el mundo no es, pasa a ser – no se crea de una vez por todas, constantemente es fundado por nuevas prestaciones de sentido (*Sinverleibungen*). En la actualidad, la mayor prestación de sentido que sea posible imaginar es la que anuncia y prevé el renacimiento de los dioses. Queremos, en pos de un nuevo comienzo, realizar la “apropiación” (*Ereignis*) que es la implicación recíproca del ser y del tiempo, realizar la síntesis triunfal anunciada por Joachim de Fiore. Y para eso, proyectar en el universo el cuestionamiento esencial. No son, desgraciadamente, los intelectuales quienes lo harán: “lo que permanece, dijo Hölderlin, lo fundan los poetas”.

Notas:

1 – En un artículo titulado “Los malentendidos del neopaganismo” (recogido en La Torre, marzo de 1979; trad. Francia.: Centro Studi Evolani, Bruselas, 1979), Julius Evola cuestiona la validez del uso de la palabra “pagano”, que él mismo empleó en 1928 en su libro *Imperialismo pagano* (Atanor, Todi-Roma). Toma como pretexto que la palabra *paganus* fue en sus orígenes “un término peyorativo, a veces incluso abusivo, empleado en las polémicas de la primera apologética cristiana”. Esta opinión nos parece poco válida, no sólo porque el término fue consagrado por el uso y tomó con el tiempo otras resonancias, sino también porque no es raro el caso de movimientos que transforman en títulos de gloria los calificativos de desprecio que les han otorgado (véase el ejemplo de los mendigos holandeses). Por otro lado, estamos de acuerdo con muchos otros aspectos de este texto.

2 – Sin embargo, no es una teocracia. Por una parte, la función soberana, política, conserva su autonomía. Por otra parte, no es la ciudad de los hombres quien es controlada según los principios que supuestamente regulan la ciudad de Dios, sino más bien, es el universo de dioses que se concibe como la proyección ideal del universo de los hombres.

3 – El calendario en uso desde la Edad media en el judaísmo fue hecho para hacer corresponder el “primer año” con la Creación. La cifra así obtenida (5740 = 1980), a partir de un estudio de la cronología bíblica, se toma generalmente hoy como convención. Este método de datación manifiesta una clara intención de no hacer coincidir el comienzo del tiempo con ningún acontecimiento humano.

4 – La tesis de la exégesis católica, desarrollada, en particular, por Tresmontant (cf. *Problèmes du christianisme*, op. cit., pp. 47-73), de considerar como prueba que el mundo comenzó, y que se creó racionalmente. La primera de estas propuestas, que está incluida en la ciencia experimental, se alimenta con las especulaciones sobre la explosión o big bang que habría dado nacimiento al universo hace aproximadamente quince mil millones de años. Esta propuesta nos parece totalmente discutible, al igual que cualquier teoría que hace depender la fe de la razón o que se propone “probar” creencias eternas mediante hechos científicos por definición revisables y contingentes. La teoría del big bang experimentara lo mismo que las otras: un día u otro será sustituida por otra – y es precisamente eso lo que es científico. Suponiendo que tal “comienzo” se haya producido efectivamente, nada permite afirmar que se trató de un comienzo absoluto, y no simplemente del inicio de un nuevo ciclo. La opinión de Tresmontant, según la cual “el múltiplo como tal no puede darse a sí mismo la información que no poseía”, es a nuestros ojos un sofisma basado en un conocimiento necesariamente incompleto. La ciencia, en nuestra opinión, seguirá siendo muda ante la cuestión de las causas últimas.

5 – “Rendir culto a las piedras, a los árboles, a las fuentes, encender cirios a las cruces, no es pues, si no la religión del diablo [?] Que las mujeres, al tejer, invoquen a Minerva,

que elijan casarse en el día consagrado a Venus, que se tenga demasiado cuidado con el día cuando se embarca, que se le consagre, por sortilegios, con las hierbas para lanzar suertes, que se mencione por la magia el nombre de los demonios, y otras muchas otras cosas que sería necesario enumerar, todo eso es la religión del diablo” (Sobre la conversión de los campesinos, pp.15-16).

6 – Louis Gernet y André Boulanger observan: “Ningún sistema filosófico ha dado tanta importancia al problema religioso.” Se puede decir que toda la concepción estoica del universo, la naturaleza y los destinos del hombre depende de su teología, que su ideal de sabiduría, que su moral práctica, tanto individual como social, tienen un fundamento teológico” (*Le génie grec dans la religion*, Albin Michel, 1970).

7 – Cf. notablemente Sigrid Hunke, *Europeas andere Religion. Die ueber-windung der religiösen Krise*, Econ, Düsseldorf, 1969; y *Glauben und wissen. Die Einheit europäischer Religion und Naturwissenschaft*, Econ, Düsseldorf, 1979.

8 – Además de la de Agustín de Hipona, Lutero sufrió mucho la influencia de Guillermo de Occam y sus discípulos (Jean Buridan, Pierre de Ailly, Jean Gerson). Por momentos, parece adherir a esa vía moderna que demuestra la inconsistencia de los “universales”, es decir, conceptos generales que representan, bajo una forma abstracta, el elemento común “absoluto” de todos los elementos de una misma categoría. La teoría nominalista de los “dos órdenes de verdad” influyó por otra parte a numerosos teólogos alemanes, entre ellos, Gabriel Biel, fallecido en 1495.

9 – Uno de los principios del antirreduccionismo es que un conjunto no se resume solamente a la suma de sus constituyentes. Este principio se aplicó en la sociología política por Gustave Le Bon (*Psicología de masas*, 1895), en la musicología por von Ehrenfels (*Ueber Gestaltqualitäten*, 1890), en la psicología por la Gestalttheorie, en la biología por Ludwig von Bertalanffy, en la física por Ernst Mach, en la historia por Wilhem Dilthey, etc...



¿Qué religión para Europa?

En el año 1981 la editorial parisina Albin Michel sacaba al mercado la obra de Alain de Benoist *Comment peut-on être païen*. A pesar de lo que el título parece ofrecer, el libro está muy lejos de ser un catecismo o un manual de auto-ayuda. En realidad, y como avanza su autor, se trata de «una lectura paralela del paganismo, en tanto que religión original de Europa, en tanto que constituyente aún central de su actualidad, y del pensamiento bíblico y, dos mentalidades diferentes entre las que, en principio, no cabe establecer relaciones de tipo “diacrónico”».

DIEGO L. SANROMÁN

Y esa lectura paralela tiene bien poco de un simple uso neutral del método contrastivo; su función es claramente polémica y combativa, como se echa de ver desde la elección de la cita del Anticristo nietzscheano colgada en el frontispicio de la obra o de las palabras con las que se abre el texto: «¿Qué puede significar hoy en día el término paganismo para quien considere con Nietzsche que la cristianización de Europa, la integración, más o menos acabada, más o menos lograda, del espíritu europeo en el sistema mental cristiano fue uno de los acontecimientos más desastrosos ocurridos hasta nuestros días, una catástrofe en el sentido más apropiado del término?».

La cuestión surge de forma tanto más dramática y definitiva cuanto nos hallamos en un momento histórico marcado por una crisis aguda de civilización, una encrucijada histórica en la que -de nuevo- el espíritu europeo se la juega, y en la que es imprescindible preguntarse qué puede significar «para los herederos de nuestra cultura esos dos fenómenos simultáneos que son el hundimiento de las grandes religiones reveladas y el retorno con fuerza de lo sagrado». Muy nietzscheanamente, puede contemplarse la situación actual como el momento de acabamiento del nihilismo, un espacio histórico habitado por el último hombre y atravesado por la decadencia espiritual, que sin embargo permitiría la apertura hacia nuevos alumbramientos axiológicos.

Así lo interpreta también Jacques Marlaud, autor de *Le renouveau païen la pensée française*, una obra claramente deudora del ensayo de Alain de Benoist. Por un lado, la situación permite, por primera vez en mucho tiempo, que Europa se vuelva hacia sí misma e indague en lo que le es más propio: “Europa –afirma- sale lentamente de un interregno durante el cual se encontró dividida entre dos materialismos totalitarios. Durante este intermedio, quedó laminada por unas ideologías productivistas que le suministraron bienestar material al precio (ecológico, social y cultural) que ya conocemos. Este período concluye y nos vemos expuestos al riesgo –y a la extraordinaria aventura- que consiste en realizar un balance y una criba, en refundar nuestros propios valores sacando el mejor partido de nuestra antigua herencia”. Por otro, los tiempos muestran toda una serie de signos que permiten alentar la esperanza en el fin de la larga deriva nihilista: “La cristiandad –sentencia Marlaud- se está hundiendo –es una evidencia constatable- y aquellos que piensan en la post-cristiandad, fundamentalmente en el marco de lo que se ha llamado posmodernidad, están preparando de hecho el embrión de un nuevo paganismo, aunque sea todavía de un modo completamente desordenado. Pero éstas son las pistas que debemos explotar. ¿Por qué permitir que el nihilismo sea un fenómeno destructor? Consideramos que todo lo que podemos hacer debe hacerse cargo de la evolución presente. De hecho, es imposible

promover una revolución intelectual si no nos hacemos cargo de la época en la que vivimos. Y vivimos una época de declive de todos los valores. Muchos de nuestros contemporáneos están desesperados por ello. A nosotros, por el contrario, es algo que nos estimula, pues los valores que declinan son valores que no nos convienen”. Es, pues, el momento de plantearse de forma radical el problema de los valores y del fondo mítico, esencialmente religioso, de las elecciones axiológicas básicas: ¿qué religión deseamos para la Nueva Europa?

A decir verdad –recuerda Alain de Benoist- el paganismo nunca ha muerto. Pervive en multitud de ritos populares, en la teología *torcida* de algunos pensadores heréticos, en ciertos *revivals* artísticos y literarios, en la reflexión política y en la filosofía más lúcidas, y su huella es reconocible en cierta tendencia actual hacia el *pluralismo y el arraigo*. En consecuencia, no ha de temerse tanto la desaparición de lo pagano cuanto su resurgimiento “bajo formas primitivas o pueriles, semejantes a aquella *religiosidad segunda* de la que Spengler hacía [...] uno de los rasgos característicos de las culturas en declive”.

Implícitamente en esta afirmación de la pervivencia más o menos subterránea del paganismo incluso hasta el día de hoy se halla la negación benoistiana de considerar el nuevo espíritu pagano como un *regreso al pasado*. Tal regreso sólo sería pensable de hecho partiendo de una concepción lineal –cristiana en su fondo más íntimo- del tiempo histórico, el opuesto exacto del reconocimiento pagano del *Eterno retorno*. Pero de lo que se trata –sentencia De Benoist- es de “referirse a la *memoria* del paganismo, no de una forma cronológica, para volver a lo *anterior*, sino de un modo *mitológico*, con el fin de buscar aquello que, a través del tiempo, lo supera y nos habla incluso hoy”. O dicho en otros términos: no tanto de un retorno *al* paganismo cuanto de un regreso *de* lo pagano que posibilite aquello a lo que Heidegger llamaba *un nuevo comienzo*.

Lo que interesa en todo caso no es lo propia y puramente *religioso*, sino más bien el esquema mental que le sirve de fundamento último. Donde todo se decide, en realidad, es en el fondo axiológico, en ese *universo interior*

donde se expresa una particular experiencia del mundo y del que deriva una determinada práctica religiosa; de ahí que Alain de Benoist pueda seguir reconociendo, a pesar de lo dicho más arriba, la hegemonía del espíritu judeocristiano en el momento presente, incluso –como él mismo señala- si las iglesias y las sinagogas están cada vez más vacías: “jamás ha sido el mundo tan judeocristiano como lo es hoy en día. El Dios moral ha muerto, pero los valores que ha legado están más presentes que nunca, aun cuando no dejemos de constatar su impotencia, aun si tales valores no constituyen más que el decorado del callejón sin salida contra el que nuestros contemporáneos, como la mosca contra el cristal, no dejan una y otra vez de chocar”.

¿Cuáles son pues los valores propios del paganismo? Alain de Benoist se hace cargo del repertorio clásico: “una concepción eminentemente aristocrática de la persona humana, una ética fundada en el honor (más que en la *vergüenza*, que en el *pecado*), una actitud heroica ante los desafíos de la existencia, la exaltación y la sacralización del mundo, de la belleza, del cuerpo, de la fuerza y de la salud, el rechazo de los *trans-mundos*, la inseparabilidad de la estética y de la moral, etc”. Y Marlaud le sigue de cerca cuando afirma: “Entendemos, de hecho, por paganismo la descripción más global de lo que puede ser el pensamiento esencial de Europa en su sentido espiritual. Lo que no tiene nada que ver con las diversas expresiones de un paganismo folclórico, druídico o de cualquier otro tipo. Es, más sencillamente, la referencia a la más larga memoria europea. Las siglas GRECE no han sido elegidas al azar: hacen explícitamente referencia a esa espléndida cultura antigua de la que procedemos y que ha sido barrida en gran parte por las épocas que le han sucedido. Y, sobre todo, por el pensamiento moderno”. Simplificándolo mucho, paganismo equivale a politeísmo; y, si esto es así, cabe identificar al judeocristianismo, al margen de las diferencias que puedan detectarse entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre la fe de los hebreos y la fe en Cristo, pura y simplemente, con la filiación monoteísta”.

Sin embargo, el rasgo determinante fundamental y, al mismo tiempo, el punto en que su diferencia con respecto a la concepción judeocristiana del mundo alcanza el más alto grado de tensión se encuentra en otro lugar: “reside en el rechazo del dualismo”. Podría decirse de hecho que toda la teología judeocristiana se alza sobre la distinción y la separación radicales entre el ser creado (el mundo) y el ser increado o Dios. El Absoluto – señala Alain de Benoist- no es el mundo y la fuente primaria de información es completamente distinta de la naturaleza. El mundo, según la idea que de él se hace el judeocristianismo, no es divino. De hecho, es una forma de realidad degradada con respecto a la realidad plena y absolutamente otra de Dios. Y lo que es más: no existe ningún término o estado intermedio entre *crear* y *ser creado*, pues entre Dios y el mundo no hay más que la nada.

“En los orígenes del pensamiento pagano se encuentra, por el contrario, la idea de que el universo está animado y que el alma del mundo es divina. La Información proviene exclusivamente de la naturaleza y del mundo. El universo es el *único ser* y no podría haber otros. Su esencia no es distinta de su existencia. El mundo es increado; es eterno e imperecedero [...] Lo divino es inmanente, consubstancial al mundo”. Apuesta onto-teológica esencial de la que se deriva todo un conjunto de consecuencias relacionadas con la antropología, la ética, la estética, la política o la filosofía del tiempo y de la historia, con las relaciones del hombre con sus hábitat natural y social y con lo sagrado, con la libertad, la autonomía y la creatividad humanas. En el fondo todo separa a dos cosmovisiones cuya hibridación histórica sólo ha podido producirse en detrimento del auténtico espíritu de la cultura europea.

Lo que Nietzsche designó en *El Anticristo* como *ficción dualista* no ha servido más que para depreciar antológicamente a la naturaleza y al hombre y para fijar el sentido del mundo en un más-allá-del-mundo, en lo absolutamente Otro. Ley y sentido *trans-mundanos* que no sólo permiten el *desencanto* y la *desacralización* de la realidad, sino que además condenan lo azaroso y niegan la inocencia lúdica del universo y bloquean el desarrollo autónomo de las

potencialidades humanas. El paganismo, por el contrario, rechaza la existencia de un sentido *a priori* y afirma la eterna libertad y creatividad de los hombres. Éstos pueden crear sentido conforme a su voluntad y a sus representaciones, pues –según afirma Alain de Benoist- la ausencia de toda forma significativa predeterminada equivale, para el ser humano, a la posibilidad de todas las formas y la falta de configuración unívoca se identifica con la viabilidad de todas las intervenciones.

En el paganismo, Dios, hombre y naturaleza habitan un mismo mundo; de ahí que la relación que pueda establecerse ente los seres humanos y lo divino sea completamente distinta de la que se da entre el creyente y el Dios judeocristiano. Entre hombres y dioses existe tan sólo –escribe Alain de Benoist- una diferencia de nivel, pero en modo alguno una radical diferencia de naturaleza. «Los dioses están hechos a la imagen de los hombres, de los cuales ofrecen una representación sublimada; los hombres, al superarse a sí mismos, pueden participar, al menos parcialmente, de la naturaleza de los dioses». Además la continuidad entre lo divino y lo humano está asegurada, en la Antigüedad pagana, por la figura ejemplar y mediadora del héroe. Nada de esto aparece, sin embargo, en los relatos bíblicos. La invitación a la divinidad que, por ejemplo, hace la serpiente a Eva en el Génesis es interpretada como una: abominación y la esencia de Dios se encuentra situada en un abismo ontológico tan profundo y tan alejada del mundo que su nombre es progresivamente remplazado por el pronombre personal Él, antes de convertirse en completamente impronunciable'.

El hombre pagano participa, siempre en su nivel y de acuerdo con modalidades que le son propias, de lo existente en su totalidad; el corte ontológico establecido por el monoteísmo dualista establece, por el contrario, las condiciones para que se produzca una completa incomunicación entre el ser humano y el mundo. Los efectos que dicha separación, tiene en la relación entre natura y cultura no son menos catastróficos". Mientras en el paganismo se resuelve en el sentido de una continuidad que no ha de ser confundida con

una simple prolongación homogénea de lo natural en el ámbito de la cultura, ya que tal continuidad no está exenta de jerarquías y de diferencias de grado y nivel", en el monoteísmo judeocristiano, la intervención privilegiada de Dios en la creación del ser humano determina una distancia prácticamente insalvable entre éste y la naturaleza; por otro lado y al tiempo que reconoce su especificidad, el Dios bíblico «reacciona con violencia contra la autonomía del hombre que de ella se deduce —contra la libertad que deriva de la conciencia de conciencia por la que el hombre se instituye como ser cultural-, al encerrarla dentro de los límites que implica la afirmación de un dios creador único radicalmente distinto del mundo».

Y es esta afirmación de la autonomía humana la que convierte a Adán y Eva, expulsados del jardín del Edén, en los primeros paganos de la historia". El pecado original expresa en términos mitológicos y negativos el proceso mediante el cual el hombre deviene en hombre y la caída no es, en realidad, más que caída en la historia: «si Adán y Eva hubiesen obedecido a Dios, la historia no hubiese comenzado jamás; jamás habría habido realmente humanidad». Ahora bien, hablar de antropogénesis e historia implica hablar también de sociogénesis, y esto último exige plantearse la cuestión de las diferentes formas de vinculación del hombre, no ya con su hábitat natural, sino más bien con su medio social y con lo comunitario. El episodio de la muerte de Abel a manos de su hermano Caín puede servir para esclarecer los puntos de divergencia entre dos interpretaciones de dicho vínculo completamente enfrentadas. «Abel es un pastor nómada, mientras que Caín es un agricultor (Génesis 4,2). El primero prolonga en una sociedad nueva, nacida de la revolución neolítica, un modo de vida típicamente preneolítico; se mantiene fiel a la tradición del desierto, no está vinculado a ninguna tierra en particular. El segundo, Caín, es el hombre de la revolución neolítica, de esa revolución que ha permitido al hombre afirmar con total claridad su dominio sobre el mundo y someter de forma más completa al mundo como objeto. Por ser agricultor, Caín es al mismo tiempo un ser arraigado, ligado a esa tierra que Yahvé ha

maldecido a causa de Adán». Cabe, pues, reconocer en Caín al héroe civilizador, al creador de ciudades, a aquel que trata de sustituir el comienzo absoluto que representa la creación divina por un comienzo propiamente humano, y también a una figura simbólica del arraigo y, en consecuencia, de todo aquello que la Biblia estigmatiza como idolatría: las ciudades, el patriotismo, el Estado, las fronteras que distinguen al ciudadano del extranjero, el oficio de las armas o, en términos más generales, la política.

El judeocristianismo, como el liberalismo, del que no sería más que un antecedente en el terreno de lo religioso, es *in-político* o, aún mejor, *anti-político*. Del mismo modo en que podría decirse que -anomalía religiosa donde las haya y sin parangón en la historia-, más que una religión es una *anti-religión*". «La gramática del mono-teísmo judeocristiano -señala Alain de Benoist- no es en principio religiosa, sino moral. La Biblia es, ante todo, un libro moral y, al mismo tiempo, un libro donde se expresa una determinada moral; un libro caracterizado por ese hiper-moralismo que denunciaba Arnold Gehlen [...]. En el ámbito de lo humano, el resultado es el dominio absoluto de la Ley -la llamada *nomocracia*- y la conversión de Dios en un Juez Supremo encargado de la distribución universal de sanciones. De seguir el relato bíblico, sería posible incluso deducir que la religión procede o se deriva de la moral; contrariamente a la propuesta pagana, que tendería más bien a deducir tanto la ética como la religión de una proyección sublimada de las actividades humanas". Y resulta que, conforme a esta propuesta, el hombre es inocente por naturaleza: no hereda, por el sólo hecho de haber nacido, culpabilidad de ningún tipo. El paganismo -ya se dijo- es una afirmación de la inocencia del hombre y del universo; todo es juego -como bien sabía Nietzsche- y el juego se encuentra más allá de la fractura moral entre el bien y el mal.

Radicalmente opuestas en lo que se refiere a su concepción antropológica, las cosmovisiones judeocristiana y pagana no están menos alejadas en lo tocante a sus respectivas ideas del tiempo y de la Historia. En el paganismo -recuerda el autor- pueden

encontrarse dos concepciones de la historia. La primera presentaría la imagen clásica de un movimiento cíclico; la segunda, la de una historia con un comienzo determinado pero carente de un fin previsible o necesario". En cualquiera de los dos casos, la historia es contemplada como un devenir plural, marcado por la lógica de lo heterogéneo y el antagonismo de las fuerzas implicadas. La concepción monoteísta, sin embargo, es claramente lineal o vectorial; el tiempo está orientado desde el comienzo: posee un sentido y un significado predeterminados. «Desde la perspectiva de la Biblia, el advenimiento del fin de los tiempos está vinculado con el surgimiento de una humanidad más profundamente igualitaria, más homogénea y más pacífica. Puesto que la historia reposa en el conflicto, ya no existirán más conflictos, ni tampoco más diversidad susceptible de degenerar en enfrentamientos. El dominio carecerá de razón de ser; todas las formas de alienación habrán desaparecido. El mundo se habrá transfigurado; será lo contrario del mundo. El hombre será liberado de la civilización, liberado de la ciudad».

El fundamento de la lejanía entre las concepciones judeocristiana y pagana del tiempo se hallaría -según un Alain de Benoist que recoge aquí tesis de Gilbert Durand- en una diferencia aún más radical y primaria: la que separa a una sensibilidad centrada en lo temporal de una sensibilidad, por decirlo así, espacialista. Lejos de ser una forma a priori de la sensibilidad en plano de igualdad con el espacio -sentencia Durand-, el tiempo es una antinomia del espacio. «La auténtica intuición del tiempo es la intuición de una dirección, de un sentido». En el espacio, por el contrario, ninguna de las formas que en él serán creadas está determinada de antemano; por eso, afirmar el primado de lo espacial tal como lo hace el paganismo equivale a exaltar de forma indirecta el poder y la creatividad humanas: Afirmar el primado del tiempo, por el contrario, e interpretarlo como sinónimo de eternidad —al modo del monoteísmo judeocristiano significa afirmar el dominio absoluto de Yahvé sobre lo temporal. El sentido del mundo se encuentra, una vez más, fuera del mundo mismo.

Los autores de la Biblia, en consecuencia, conciben el universo como un mundo sin fronteras espaciales pero limitado en el tiempo; el imaginario del desierto domina en sus cabezas. Para el pagano, en cambio, el mundo es ilimitado en el tiempo y corresponde al hombre trazar las fronteras espaciales. «Las fronteras en el espacio -concluye Alain de Benoist- convierten al hombre en señor del lugar que ocupa. Las fronteras en el tiempo, cesuras absolutas, muestran solamente aquello que distingue al hombre de Dios. En un caso, tenemos el arraigo y la especificidad; en el otro, la vocación al universalismo y la desterritorialización». Y no podría ofrecerse como prueba en contrario la visión bíblica de la tierra de Israel, pues Eretz-Israel no es tanto una tierra *natal*, un lugar de origen, cuanto una tierra *final*, una tierra prometida por Yahvé, cuya conquista constituye en realidad un prerrequisito para el advenimiento de los tiempos mesiánicos.

La Weltanschauung judeocristiana es -ya lo sabemos- reduccionista y universalista, virtualmente totalitaria en su raíz. La afirmación pagana de la división del mundo en espacios marcados por la diversidad y lo específico excluye, por principio, el rechazo y el desprecio del Otro; es, por el contrario, la primera condición del mantenimiento y el respeto por las diferencias colectivas, empezando por la cultura propia. La diferencia entre una y otra tiene un basamento epistemológico: «El pensamiento bíblico -escribe De Benoist- es un pensamiento englobante, totalizante, que, yendo de lo general a lo particular, procede por deducción a partir de un absoluto revelado, y no por inducción a partir de la experiencia vivida». Tómese un ejemplo recurrente: el de la noción de Humanidad. Según Alain de Benoist, tal noción puede ser afrontada de dos modos diferentes. O bien se parte de lo particular para alcanzar lo universal, en cuyo caso la humanidad no sería más que el conjunto de todos los individuos de la especie Homo que pueblan la tierra. O bien se parte de lo general para llegar a lo particular y se considera la Humanidad como una idea (platónica) y la característica esencial de todos y cada uno de los individuos humanos. Esta es la apuesta judeocristiana, reconocible bajo disfraces laicos

en ideologías modernas como el marxismo o, aun más claramente, el *derecho-humanismo*.

Existe, pues, un principio constitutivo de tolerancia en el seno mismo del pensar y el sentir paganos. No se da aquí la vocación a someter lo diverso al principio reductor de identidad propio del monoteísmo judeocristiano y sus modulaciones políticas seculares. El paganismo admite un número ilimitado de dioses y reconoce la pluralidad de cultos y costumbres, de sistemas políticos y sociales y, en suma, de concepciones del mundo, de las que -como ya se advirtió más arriba- tales dioses no serían más que otras tantas expresiones sublimadas. El Dios de la Biblia es, por contra, la Norma absoluta, el referente último, la verdad y el bien únicos; y «con la idea de una verdad única aparece el principio de identidad absoluta y su corolario: el tercio excluso. A partir de entonces, uno se encontrará en el error o en la verdad, en el mal o en el bien. No podrán darse verdades relativas, ni varias verdades contradictorias». Si bajamos de los cielos de la abstracción lógica, epistemológica y teológica, no nos será difícil reconocer también aquí el principio de todo totalitarismo, el origen remoto de los racismos contemporáneos y la incapacidad actual para reconocer y valorar la propia especificidad. Sangrante ironía histórica: «El pueblo judío fue el primero en sufrir el monoteísmo de los otros».

En el origen del totalitarismo, del igualitarismo, del individualismo, de la desacralización del universo, de la degradación de la naturaleza y de lo político, de un proceso nihilista que se ha prolongado en suelo europeo durante un par de milenios, el Dios moral del monoteísmo judeocristiano ha quedado por fin reducido al estado de un cadáver putrefacto. «Lo que ahora importa -advierde Alain de Benoist- es llevar el proceso a su término, alcanzar su inversión dialéctica y su superación. La toma de conciencia de todas las consecuencias de la muerte del Dios moral no es otra cosa que el nihilismo del que habla Nietzsche, y respecto del cual nos exige la tarea de salir una vez lo hayamos asumido y atravesado. El nihilismo europeo no es, pues, en modo alguno el *reino de la nada*. Es la

transición obligada hacia otro comienzo; es, como dice Heidegger, *un movimiento historial y el movimiento fundamental de la historia de Occidente*. Se abre un tiempo histórico en el que podrá manifestarse al fin -como dirán Alain de Benoist y Charles Champetier algún tiempo después- la aparición de *millares de auroras*.

¿Qué religión, entonces, para Europa? ¿Cuáles han de ser las consignas de ese paganismo fáustico que constituiría el auténtico ser espiritual de la cultura europea? ¿Cuál el proyecto que ofrece esta invitación al paganismo firmada por el pope de la Nueva derecha francesa? Alain de Benoist concluye su obra con una breve proposición programática: «Queremos oponer la Fe a la Ley, el *mythos* al *logos*, la inocencia del devenir a la culpabilidad de la criatura, la legitimidad de una voluntad que tiende al poderío, a la exaltación de la servidumbre y de la humildad, la autonomía del hombre a su dependencia, el querer a la pura razón, la vida a su problemática, la imagen al concepto, el lugar al exilio, el deseo de historia al fin de la historia, la voluntad que se transforma a sí misma por decir-sí al mundo a la negatividad y al rechazo». Nuevo comienzo para la cultura europea que ha de ser un renacer y un retorno de los orígenes.

Ahora bien, es preciso señalar que, aunque dominante, el paganismo a lo De Benoist no es la única sensibilidad religiosa presente entre las filas del movimiento grecista y neoderechista en general. Un buen número de las actividades promovidas por Pierre Vial desde mediados de la década de los noventa, por ejemplo, se aproxima peligrosamente a ese paganismo folklórico que Alain de Benoist no deja de denunciar a lo largo de su obra. Existe además un importante núcleo tradicionalista católico, muy influido por el pensamiento de Guénon y Evola, en el que habría que incluir a colaboradores de *Nouvelle Ecole*, *Eléments* y *Cartouches* como Luc-Olivier d'Alange, André Coyné, Giovanni Monastra, Christophe Levalois o, de forma muy destacada, Philippe Baillet y Arnaud Guyot-Jeannin. Hay además personalidades oscilantes entre la atracción por el paganismo y el culto mariano como Michel Marmin o incluso algún representante de las nuevas generaciones neoderechistas como

Charles Champetier, que se declara abiertamente agnóstico.

A la pluma de Champetier se debe precisamente un breve texto de título provocador, *Pourgoni ne faut-il pas être païen?*, publicado a finales de los años noventa en un boletín interno del GRECE. Este trabajo, que puede verse sin dificultad como una apostilla crítica a la obra del maestro, Champetier ofrece una definición histórica del paganismo. El paganismo europeo ha de ser contemplado, desde esta perspectiva, como el conjunto de pensamientos y prácticas religiosas (mitos y ritos) anteriores a la cristianización, o que le sobrevivieron bajo una forma modificada [détournée]. Ahora bien, una aproximación de este género no puede menos que resultar equívoca, pues -como recuerda el autor- el término tiene su origen en la apologética cristiana y designa, simple y llanamente, a todo aquel que no cree en la Revelación. Se trata, en consecuencia, de una definición puramente negativa a la que además se le escapa toda esa diversidad y pluralidad que marca incluso al conjunto indoeuropeo.

El carácter histórico de la definición encierra además una dificultad de mayor calado. Decir histórico es establecer una distancia con respecto al objeto que se tiene en consideración, objeto al que, por otro lado, sólo se puede acceder mediante una suerte de recreación racional. Nombrar el paganismo es mentar un mundo ya desaparecido, las ruinas de un hecho social total -por emplear una expresión de Mauss- que dejó hace siglos de determinar la vida de los hombres. «El paganismo no era ni lo surreal ni lo hiperreal, un más allá o un más acá, sino lo real en sí mismo, el mundo tal como debía ser observado y escuchado. Para dar un ejemplo (muy impreciso), el paganismo fue para los antiguos lo que la ciencia es para los modernos: un discurso que estructura el mundo, que se presenta como verdad, y organiza en consecuencia todas las representaciones secundarias que de él se hacen». Los mitos paganos se han transformado en meros cuentos y leyendas, pues -como recuerda Champetier- hemos perdido la capacidad de aproximarnos *míticamente al mito*.

Y la pérdida es definitiva, al menos en términos colectivos. Queda, a lo sumo, el «ejercicio solitario del pensamiento» y su plasmación en la producción ensayística y poética de algunos autores particularmente lúcidos. Nietzsche, Jünger, Guénon, Abellio, Bataille o Heidegger, entre otros. Pero sus resultados son paradójicos: ahora hay que retirarse del mundo (rechazo de la modernidad) para reencontrar su sentido original (apertura a la eternidad), en un recorrido inverso al desarrollado por el paganismo europeo. Porque el paganismo era, en efecto, un discurso que decía sí al mundo, una hermenéutica instaurativa, por decirlo de nuevo con palabras de Gilhert Durand, o lo que es lo mismo, constitutiva de la realidad hasta en sus más menudos aspectos. Todo eso ha desaparecido y su restauración se antoja ahora inviable. Como ejemplo, valga el viaje espiritual de Jünger desde la figura del Trabajador hasta el refugio último en el Anarca y el Emboscado.

Por lo que respecta a todos esos intentos de restauración del paganismo que se agrupan bajo el título genérico de neopaganismo, Champetier no es menos escéptico. En su opinión, tales tentativas siguen generalmente tres trayectorias diferentes: a) Funcionalista, conforme a la cual se reconoce la religiosidad como una necesidad primaria; b) Esencialista: el hombre es naturalmente religioso; y c) Consecuencialista, según la cual la dominación espiritual es positiva en sus consecuencias sociales, por lo que habría de ser restaurada. En todos los casos -advierte el articulista- se trataría de una simple concepción instrumentalista en la que lo pagano se utilizaría como arma ideológica contra el cristianismo y la modernidad, y que quedaría limitada al ámbito de las investigaciones etnológicas, de lo filosófico (sin realizaciones históricas reales) o, en la peor de las situaciones, a la recreación ridícula de algunos ritos exentos del contexto que, en origen, los dotaba de sentido.

Así las cosas, ¿queda aún algo que pueda rescatarse de la antigüedad pagana sin caer en el grotesco espectáculo de los adeptos a la *New Age* o del nazi de vodevil? ¿Es todavía posible pensar la superación del nihilismo mediante el recurso a los valores ancestrales del espíritu

européo? Champetier se queda con su faceta más *exotérica* o materialista: la axiología o discurso sobre los valores. Y dicha axiología «es también, no debemos ocultarlo, una ateología, un rechazo tajante de todas las causas últimas y absolutas»; en cierto modo, se trata de recuperar el meollo de pluralismo inmanentista que también Alain de Benoist había reconocido en el fondo más íntimo del paganismo antiguo. De aquí -concluye- pueden derivarse algunos principios guía:

- Los valores no son trascendentes, sino inmanentes; en consecuencia toda ética y toda política que se funde en unos valores determinados debe ser material, encontrarse en el mundo.

- Los valores son, pero es el hombre el que los hace existir y les da forma: «Lo bello, lo justo, lo verdadero, el bien, etc. encarnan en la adecuación de un pensamiento, de un sentimiento, de un discurso con lo que es».

- No hay comunidad que no halle su fundamento y su diferencia en una atribución particular de valor a los actos, los hombres y los bienes. Y la relatividad de dicha atribución en modo alguno excluye la universalidad de los valores en cuestión; se trata, en este caso, de la definición hegeliana de la identidad en cuanto singularidad: «el frágil encuentro de lo universal (los valores) con lo particular (el pueblo que se reconoce en ellos).»

- La jerarquía que se establece entre los valores es, en términos generales arbitraria en

su fundamento último: O como escribe Champetier: apriórica. Sin embargo, puede también fundarse parcialmente en motivos racionales, pues siempre será posible juzgarla teniendo en cuenta sus consecuencias sociales, políticas, ecológicas o de cualquier otro tipo.

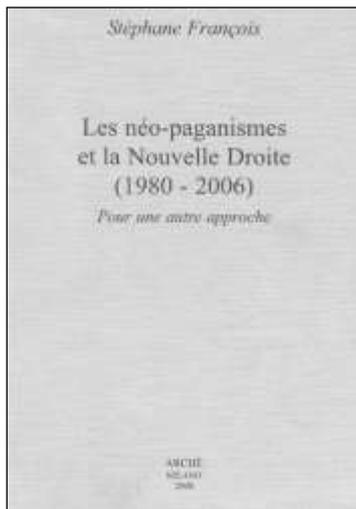
- Cabe definir la tradición como el «conjunto de ritos que permite a una comunidad transmitir el reconocimiento inmediato de valores comunes por personas singulares».

- Lo sagrado se asienta en la conciencia de la finitud humana, y muy especialmente en la imposibilidad de racionalizar la totalidad de lo que es.

La propuesta, como se ve, es un tanto humilde y no pretende tanto ofrecer respuestas definitivas cuanto plantear algunas cuestiones pertinentes. Más que de dar soluciones, se trata de proponer algunos retos a los buenos europeos del fin de milenio; Champetier los sintetiza en dos decisiones fundamentales en las que -como decíamos más arriba- la vieja Europa se la juega: 1. ¿de qué jerarquía de valores es preciso dotarse y qué modelos, ideales, grandes relatos y mitos movilizados es preciso afirmar?; 2. ¿cómo puede asegurarse la participación colectiva en nuestras elecciones y la comunidad de valores mencionados?

© Del libro *La Nueva derecha. Cuarenta años de agitación metapolítica*, de Diego Luis Sanromán, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2008.

TELOS
 Critical Theory of the Contemporary
 telospress.com



Entre el paganismo y la derecha radical

La convergencia entre los grupos de la derecha radical europea se ha visto facilitado por el recurso frecuente al paganismo. Este último se convirtió en el tema principal del mensaje euro-pagano durante la segunda mitad de la década de 1980. Pero, ¿qué es el paganismo? La palabra "paganismo" viene del latín *paganus*, campesino. Identifica, sobre todo, en contraste con los cristianos, a los pueblos politeístas, o cualquier cosa relacionada con esos pueblos o sus dioses. El paganismo fue el nombre dado por los primeros cristianos al politeísmo greco-romano, al que los habitantes de las zonas rurales permanecieron fieles durante largo tiempo.

STÉPHANE FRANÇOIS

¿Qué es el neo-paganismo?

A continuación, el término fue aplicado por los mismos cristianos a las poblaciones que no se habían convertido. En el mundo de habla inglesa, el término "paganismo" también se utiliza aunque carece del sentido peyorativo del término en otros ámbitos lingüísticos. El paganismo contemporáneo, o neo-paganismo, surgió alrededor del siglo XVIII, pero ciertos aspectos del mismo se remontan al Renacimiento. Se basa en un rechazo de los valores religiosos y dogmas originarios de la Biblia. Por naturaleza, se opone al universalismo y el proselitismo del cristianismo y del Islam. El neo-paganismo es panteísta y/o politeísta. Se manifiesta en Occidente por la reaparición de cultos dedicados a las divinidades precristianas. Hay varias formas de neo-paganismo: uno se centra principalmente en la reconstrucción de una religión precristiana, haciendo referencia a las divinidades o a una tradición cultural específica y que tiene, en general, una base étnica; otro lleva un mensaje ecologista-panteísta, a menudo de carácter universalista, y es un paganismo creado de la nada; y un tercero, bajo el término general de paganismo, constituye una opción política y/o filosófica. El retorno al paganismo permite el desarrollo de una nueva visión del mundo radicalmente diferente de la nuestra, una concepción heredera del judeo-cristianismo y de la Ilustración. Este "repaganización" del espíritu es posible porque en nuestra sociedad

occidental existe un retorno inconsciente a una sensibilidad pagana."

El neo-paganismo explotó en Occidente en la década de 1970, atrayendo a una población joven, sobre todo con la alternativa y/o ideales ecologistas radicales, repelida por las diversas formas de cristianismo, pero aún en busca de un modelo espiritual apropiado para sus creencias. A pesar de esta explosión, el movimiento pagano seguía siendo marginal en Europa hasta la aparición del GRECE o la Nueva Derecha (las dos expresiones son casi sinónimos en Francia), que la utilizó para justificar su inegalitarismo (el cristianismo pasó a convertirse en un "bolchevismo de la antigüedad"), el elitismo y el diferencialismo, dándolo así a conocer al público en general durante el transcurso de la década de 1980. Posteriormente, este punto de vista neo-pagano salió del ámbito de la Nueva Derecha y se difundió ampliamente en otras tendencias de la derecha radical, a través de las exploraciones políticas de los disidentes del GRECE. Fue entonces cuando se convirtió en uno de los elementos constitutivos de ciertos grupos escindidos de la derecha radical europea.

Como hemos sugerido anteriormente, los orígenes de este neopaganismo son diversos igualmente en términos de política, historia y metafísica. Sin embargo, el paganismo religioso es, sin duda, un legado del romanticismo, sobre todo en su rechazo de la Ilustración, del liberalismo desarrollado a partir de ella, y de la modernidad tecnológica, así como de la

reconstrucción del nacionalismo del pasado. Este último punto explica el etnicismo nacionalista tan pronunciado de ciertas formas de neo-paganismo. Una de las grandes figuras entre los neo-paganos de finales del siglo XIX es, paradójicamente, el alemán -pastor protestante- Johann Gottfried Herder. Su mensaje comunitario y etno-nacionalista influye profundamente en las ideas neo-paganas aún hoy en día. Por tanto, el mensaje pagano puede ser interpretado de varias maneras, al igual que las ideas de Herder pueden ser humanistas o etno-nacionalistas. El neo-paganismo es también una manifestación del esoterismo occidental, especialmente en términos de su contenido religioso y/o metafísico. A finales del siglo XIX, este primer movimiento se fusionó muy rápidamente con el nacionalismo y las doctrinas racialistas. Alrededor de principios del siglo XX, en Alemania e Italia, algunos neopaganos anticlericales y patrióticos, nacionalistas revolucionarios estaban conectados con los movimientos de la derecha radical. Esta filiación *völkisch* se puede encontrar en los mensajes de ciertos movimientos disidentes del GRECE.

En la observación de estos hechos, y en las amargas campañas lanzadas contra la Nueva Derecha en 1979 y en la década de 1990, muchos observadores, sobre todo en Francia, llegaron a la conclusión de que el neo-paganismo estaba marcado por una posición ideológica de extrema derecha. Sin embargo, una gran proporción de los neo-paganos están en la extrema izquierda, sobre todo en los círculos altermundistas. Nuestros estudios sobre el neo-paganismo, a pesar de la diversidad de creencias políticas, siempre han puesto de manifiesto una profunda unidad doctrinal. Esta unidad se caracteriza por los siguientes rasgos: la alabanza del diferencialismo radical, usando el comunitarismo como una solución a la multiculturalidad y el rechazo y la crítica del pensamiento occidental, individualista y normativista, visto como sinónimo o como una forma simultánea de la modernidad, la americanización de las costumbres y la manifestación de la ideología del progreso; frente a un concepto pagano-panteísta de la ecología.

En Occidente (es decir, Europa y América del Norte) el neopaganismo defiende la diversidad de culturas y fomenta su conservación. Sin embargo, este diferencialismo está motivado por razones diferentes, en función de los puntos de vista ideológicos adoptados: la actitud pagana frente a los extranjeros oscila entre el racismo y la tolerancia absoluta. La tendencia racialista aboga de manera diferenciada por un *völkisch* etno-comunitarismo, ya que cada "raza" se adapta a su entorno, debiéndose respetar las diferentes formas de vida. Esta creencia, a pesar del aspecto violentamente anti-moderno del movimiento *völkisch*, paradójicamente implica un retorno al nacionalismo, una "ideología que surge en la modernidad, el nacionalismo entendido como el nacionalismo étnico." Por lo tanto, el paganismo de estos neo-paganos se construye alrededor de la idea de un demos *ethnos*, una idea sobre las personas en el sentido étnico del término. Este tipo de neo-paganismo se confunde a menudo con un europeísmo étnico-cultural que apoya la idea de un etnicismo, herencia directa de los indoeuropeos, el origen de la "raza blanca".

En contra de estas ideas racialistas, algunos pensadores, como Alain de Benoist, han desarrollado un mensaje no racista que todavía se puede definir como diferencialismo. Este mensaje, inspirado en su totalidad por el paganismo (las "sociedades tradicionales"), rechaza la aculturación traída por la globalización. Su posición es, pues, de respeto a la diversidad de culturas. Según Alain de Benoist, la solución a las cuestiones derivadas de la presencia de población inmigrante en Europa (qué lugar darles, ya sea para asimilarlos o para respetar sus diferencias, etc) se encuentra en el reconocimiento de un modelo comunitario con una base pagana, en definitiva, mediante la aceptación de la diferencia del Otro. Este modelo afirma que la comunidad es una de las posibles herramientas para trascender una modernidad que está llegando a su fin. Este movimiento insiste en la tolerancia por parte de las religiones paganas frente a los otros y las diferentes culturas. En consecuencia, este sistema requiere la ausencia de proselitismo para poder funcionar. Además de rechazar el proselitismo, esta creencia, presente en medio

tanto del ala izquierda como del ala derecha de los neopaganos, condena violentamente la estandarización forzada provocada por una sociedad comercial y por los valores universalistas del mundo occidental liberal, visto como sinónimo de modernidad y cosmopolitismo, hacia una estandarización del mundialismo. De hecho, la modernidad es ahora cada vez más criticada desde todos los ángulos. Tanto en la extrema derecha como en la extrema izquierda, hay una impugnación de la modernidad, vista como el reino del individualismo, el triunfo de todo lo económico, la hegemonía de la financiarización neoliberal.

Entre los neo-paganos, tanto en la izquierda como en la derecha, no es, pues, una voluntad de volver a un paganismo tribal o de clan de las sociedades tradicionales. De hecho, la idea democrática de los neopaganos se basa en un sistema inspirado en una visión idealizada de los sistemas sociales de la antigüedad, sobre todo la celta y germánica. La forma de gobierno deseado por los neo-paganos varía entre el localismo, el autonomismo de inspiración anarquista y el regionalismo radical. En consecuencia, con la excepción de algunas formas nacionalistas, el neo-paganismo rechaza el Estado-nación, producto de la modernidad.

Sin embargo, la característica definitoria del "paganismo político" más importante es, sin duda, el aspecto ecológico. El neo-paganismo, con su punto de vista cósmico, en la forma en que respeta los ciclos temporales, es fundamentalmente ecológico. Desarrolla un aspecto místico, la concepción panteísta de la naturaleza, inspirada por varias religiones paganas, pasadas y presentes. Por esta razón, los paganos adoran a la "Madre Tierra." La ecología defendida por los neo-paganos es una "ecología profunda", según la terminología del filósofo noruego Arne Naess: panteísta, holística y no antropocéntrica, oponiéndose a la ecología tradicional, limitada a la simple gestión del medio ambiente. El adversario, de acuerdo con los neo-paganos, por lo tanto, es el antropocentrismo derivado de la Biblia, que considera al hombre como cualitativamente superior a las otras formas de la naturaleza. Los neopaganos han establecido que las religiones

más tradicionales tienen un carácter "cósmico", en la forma descrita por Mircea Eliade. Aquí, el universo se percibe como una gran unidad armónica, a la que el hombre se asocia a través de su propio ser. Desde esta perspectiva no antropocéntrica, la Tierra se ve más como un socio que como un lugar para ser habitado.

La escena euro-pagana y el neo-paganismo

El paganismo de la escena euro-pagana se manifiesta de dos maneras: a través del mensaje y por medio de la música. Los grupos a menudo se limitan a decir que son paganos, o adeptos de alguna forma pagana de pensamiento, sobre todo las derechas del paganismo. Estos grupos, influidos por Nietzsche y Evola, junto con la Nueva Derecha francesa, insisten en los orígenes cristianos de la mentalidad igualitaria que ejerce la hegemonía en el mundo moderno, en oposición a la aristocracia supuesta del paganismo. El interés por el paganismo de la Antigüedad y la Edad Media enmascara la alabanza de una sociedad orgánica y jerárquica en la que cada uno tiene una función precisa y no intercambiable. El igualitarismo también es rechazado debido a su origen oriental, se considera un avatar "de las religiones del desierto", es decir, de las religiones monoteístas. Este aspecto no europeo es, según ellos, peligroso para la supervivencia de la cultura europea. El cristianismo también es condenado como un obstáculo para la realización del verdadero "yo". Este rechazo del cristianismo tiene como corolario un virulento anti-cristianismo nietzscheano.

También han sido influenciados por la idealización de los indoeuropeos realizada por autores como Evola y los herederos de sus ideas. Este era un cuasi-místico y proponía la concepción tradicionalista (rechazando la idea de la evolución) de carácter étnico, en oposición a la visión de Dumézil en la que los indoeuropeos son el testimonio de un capítulo de la historia humana. Este etnocentrismo también se relaciona con las ideas spenglerianas con respecto a la no universalidad de las culturas. Estos grupos desean proteger la cultura europea de la multiculturalidad, o incluso para volver a crear una cultura europea

despojada de sus adquisiciones no europeas. Este etnocentrismo se encuentra en el deseo de estos grupos para crear una música que sea puramente europea. En consecuencia, estos grupos se oponen a la guerra en Europa "entre hermanos", para repetir una expresión utilizada por el grupo Sol Invictus, que impide el nacimiento de una conciencia europea.

Este etnocentrismo se manifiesta también en una fascinación con el Norte. Símbolos y referencias nórdicos son muy abundantes en esta escena: el uso de las runas, letras inspiradas en las Eddas [...] Estos grupos creen que la civilización europea tiene su origen en el Norte. Con esta creencia, que ocupa algunas de las ideas alemanas racistas del comienzo del siglo XX, afirman el origen nórdico de la civilización europea. También están interesados en las ideas de la unidad étnica de los europeos. Este gusto por los estudios indoeuropeos les lleva a hundir su cultura más profundamente en este dominio.

Análisis del mensaje de la escena euro-pagana

Una de las principales características de esta escena es su etnocentrismo, que se desarrolla desde el paganismo. Consiste en una crítica de todas las formas de normalización, homogeneización, mezcla de razas y culturas (todas las cuales deben tener un origen indoeuropeo y no cristiano). El mestizaje podría causar la destrucción de las culturas, la cultura europea en particular, el objeto de toda la atención. Esto se considera cada vez más en términos culturales e históricos, y cada vez menos en términos biológicos, como podemos ver en el desarrollo de la Nueva Derecha.

Este etnocentrismo se acopla con un nacionalismo europeo, que a menudo permanece oculto. Considera a Europa como el centro. Por tanto, estos grupos condenan la sociedad multicultural, visto como la manifestación de la decadencia de los valores europeos y la victoria del universalismo occidental corruptor. Los Estados Unidos, una nación de gente sin raíces, sin cultura propia, representante de un anti-modelo hegemónico multicultural, contribuye a difundir este declive. Esta noción de la identidad a la defensiva es muy importante. De hecho, está en la base de

las ideas de este movimiento, y también es defendido por grupos americanos. Ellos ven una identidad cultural común para Europa como un escudo contra el multiculturalismo. Sin embargo, estos grupos, de acuerdo con la derecha radical europeísta, insisten en la necesidad de preservar la diversidad de las identidades de los pueblos europeos.

Estos grupos, con unas pocas excepciones, evitan posiciones racistas, en el sentido biológico del término. Pero el rechazo de la sociedad multicultural se acopla con la alabanza de un diferencialismo cultural radical que rechaza el mestizaje cultural y físico. La gran mayoría no son defensores del antisemitismo, a pesar de que un sector radical del público haya sido seducido por el antisemitismo. Por ejemplo, el *fanzine* francés *C'est* francesa rinde homenaje a los autores antisemitas Louis Ferdinand Céline y Abel Bonnard, y celebra la aparición de los franceses antisemitas Emmanuel Ratier y Henry Coston en la *Encyclopédie des pseudonymes*.

Este mensaje va de la mano de otro mensaje elitista. El maestro del yo, el *Superman*, es un tema importante para algunos de los intelectuales y artistas en escena, que creen ser parte de una élite autoproclamada, mientras que el resto de la población continúa teniendo la consideración de las masas. De hecho, aunque algunas de estas personas pueden tener un pobre dominio del concepto nietzscheano del superhombre, este mensaje elitista ha estado presente en la mayoría de estos círculos desde su origen. El mensaje es más convincente entre los grupos de la primera generación. El elogio de la figura del "guerrero", también suele estar presente en este mensaje elitista.

A este mensaje elitista se añade otra forma de inegalitarismo, con un contenido naturalista dominado por el darwinismo social y la misantropía. La "divinización" de las leyes de la naturaleza por parte de ciertos grupos permite que puede etiquetarse como darwinismo social/racial. Esta doctrina surge de la observación de que la naturaleza es difícil para los animales débiles, que sirven de alimento para los depredadores. Por tanto, es correcto, en opinión de estos grupos, imitar a la naturaleza y respetar sus leyes mediante la

eliminación de los individuos más débiles, citando por ejemplo la raciología del francés Arthur de Gobineau o del teórico nazi Alfred Rosenberg.

Los grupos euro-paganos han desarrollado una línea de pensamiento que es a la vez revolucionario y conservador, en el que el individualismo, el materialismo y el economicismo son considerados como las manifestaciones de una modernidad despreciada. Son percibidos como los factores de la decadencia del "espíritu moderno". Estos grupos abogan por un retorno a los valores espirituales y tradicionales únicos en Europa. Pero esta ideología revolucionario-conservadora sólo afecta a una minoría de la escena euro-pagana. Se trata de grupos influenciados por el futurismo italiano, sobre todo por los escritos del teórico Marinetti.

Desde principios de la década de 2000, parte de esta escena se desarrolló a lo largo de las líneas de la Nueva Derecha europea, en torno a una forma ecléctica de alternativa radical a la derecha y la a izquierda. A veces, el mensaje neopagano incluso dio lugar a la promoción de una forma de perennialismo, lo que significa un cambio total de sus puntos de vista originales. Entre el desarrollo que tuvo lugar en esta última década, un caso excepcional es el que se refiere más a la obra de Alain de Benoist y, por otro lado, están los que se han convertido en adeptos del pensamiento *völkisch* o visión del mundo *folk*. Esta visión del mundo significa rechazar "el reinado moderno, materialista de la cantidad sobre la calidad, "la ausencia de valores espirituales significativos, la devastación del medio ambiente, la mecanización y la especialización excesiva de la vida urbana, y el imperialismo de monopolio empresarial, con sus valores vulgares de progreso y eficiencia". Significa anhelar las sociedades tribales pequeñas, homogéneas, que florecieron antes del cristianismo, sociedades en las que todos los aspectos de la vida se integraban en un sistema holístico. Se trata, en definitiva, de una "resacralización" del mundo frente al materialismo; folk/cultura tradicional frente a la cultura de masas; orden social natural frente a una jerarquía artificial basada en la riqueza; la comunidad tribal contra el Estado-

nación; administración de la tierra frente a la "maximización de los recursos"; una relación armoniosa entre el hombre y la mujer frente a la "guerra de los sexos"; El arte y la artesanía frente a la producción en masa industrial.

En consonancia con las tendencias de la izquierda, la escena euro-pagana ha desarrollado un mensaje ecológico definitivo: "el hombre ha roto el vínculo que lo une a la naturaleza. Debemos dejar de considerar a los otros en términos de razas y clases".

En este artículo, hemos estudiado el surgimiento de un movimiento subterráneo, una cultura esotérica propia del ala derecha que ha sido reforzada por un sentimiento de pérdida de identidad entre un sector de jóvenes europeos. Es una música alimentada por los temores de una población con raíces europeas que se enfrentan con una afluencia cada vez mayor de inmigrantes y una expansión de la globalización que pone sus culturas y su diversidad en riesgo. Claude Lévi-Strauss señala que "la identidad equivale a menos de postulación o afirmación que a rehacer, a reconstruir." Más adelante, afirma que la identidad es, en realidad, nada más que una "especie de centro virtual". En este sentido, la escena euro-pagana es una música identitaria, una música de la identidad, la fusión con el mundo europeo, o incluso con el mundo indoeuropeo. Se puede definir como el apoyo a un arraigo cultural, a la civilización europea y sus tradiciones, al folclore, al paganismo que se está viviendo en términos religiosos como una religión étnica, lo que significa que está, al mismo tiempo, arraigada en un área geográfica - Europa- y específicamente a un grupo étnico. Los europeos están considerados como los descendientes directos de los indoeuropeos.

Las ideas de esta escena son relativamente consistentes, incluso "coherentes", porque pertenecen a las creencias de la derecha radical pagana, aunque existan importantes diferencias ideológicas entre ellos. Sin embargo, el sincretismo discursivo propio de estos círculos permite trascender estas contradicciones. El caso es que las publicaciones relacionadas con este tema siguen existiendo y creciendo, y por lo tanto, están diseñadas para satisfacer las necesidades identitarias.

Politeísmo / Monoteísmo

Nos remontamos a la época en la que los sacerdotes monoteístas derribaban las columnas de los templos, mutilaban las estatuas, martirizaban a Hipatia, se negaban a servir al Emperador y le abrían las puertas de Roma a los bárbaros...

En el "paganismo", los dioses son hechos a imagen de los hombres. La diversidad de los dioses es la proyección, idealizada y armoniosa, de la diversidad de los hombres, el reconocimiento y la consagración de esta diversidad. Los pueblos son diferentes, los dioses son diferentes. Ellos no se excluyen unos a otros. Incluso hubo en Roma un "altar al dios desconocido".

El politeísmo exalta la forma, la belleza. Él da origen al arte, a la libre reflexión, a la tolerancia. La misma noción de libertad es una invención europea. En Roma, la forma jurídica es hermana gemela de la libertad. Los griegos se definen primero como hombres libres. Y el patriotismo nace de esta nueva idea: al defender la ciudad, defendemos un bien común, una libertad común. "Libres en nuestra vida pública, no escudriñamos con una curiosidad suspicaz la conducta privada de nuestros concudadanos —dice Tucídides en el discurso que le atribuye a Pericles—, no le reprochamos vivir a su modo; pero somos respetuosos del orden público; obedecemos a nuestros magistrados y a nuestras leyes, sobre todo a aquellas que, por no estar escritas, tienen por objeto la protección de los débiles...".

El monoteísmo es completamente diferente. Él implica la devaluación del Otro a favor de Todo Otro... Es a causa de su "audacia" que la Humanidad decayó, que entró en la Historia. En la Biblia, esta "audacia" es condenada sin cesar, en la medida en que le hace sombra a Yahvé. Allí donde el politeísmo instituye una diversidad funcional de las relaciones, el monoteísmo consagra la relación única de amo y esclavo. El Antiguo Testamento está colocado totalmente bajo el signo de lo Único, de la reducción de la diversidad. El monoteísmo pone en principio la exclusividad de un dios en relación a otros, de una verdad que rechaza todas las demás opiniones como tantos otros errores con respecto a lo absoluto. La negación de la "idolatría", la tradición del desierto, la tradición del templo vacío, no es otra cosa que esta devaluación de la diversidad.

El monoteísmo justifica moralmente la eliminación del Otro. "Destruirás todos los lugares donde las naciones a quienes vas a echar sirven a sus dioses. Demolerás sus altares, quebrarás sus estelas, derribarás las estatuas de sus dioses" (Deuteronomio 12:2-3). Es que "Yahvé es un dios celoso que castiga el crimen de los padres sobre los hijos hasta la tercera y la cuarta generación" (Éxodo, 20:5). El adversario es por lo tanto "pasado a filo de espada" (Josué, 5:21), y "exterminado" (Isaías 14:30). "El que no quiera obedecer a la autoridad del sacerdote que sirve a Yahvé, morirá" (Deuteronomio 17:12). Abramos los Salmos: "Oh Yahvé, ciertamente harás morir al impío" (139:19). "¿No odio acaso, oh Yahvé, a los que te aborrecen? Los odio con un odio total; ellos son enemigos para mí" (139:21-22). Jeremías implora: "Dales lo que se merecen... Extermínalos de debajo de los cielos, oh Yahvé" (Lamentaciones 3:64-66). Él describe a los paganos como animales de matadero: "Llévatelos, oh Yahvé, como corderos conducidos a la carnicería, y prepáralos para el día de la matanza" (Jeremías 12:3)...

Afortunadamente no es sólo esto lo que hay en la Biblia. Encontramos allí también páginas admirables. Empero, no hay que negar la evidencia. Ningún texto del "paganismo" contiene pasajes que den a entender que la matanza pueda ser moralmente justificada, y que creen al mismo tiempo las condiciones apropiadas para el desarrollo de esta buena conciencia que, puesta al servicio de la represión, la hace más despiadada todavía. "La intolerancia y el fanatismo característico de los profetas y de los misioneros de los tres tipos de monoteísmo —escribe Mircea Eliade—, tienen su modelo y su justificación en el ejemplo de Yahvé" (Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas).

"La sociedad pagana —explica Luis Rougier— ignoraba la intolerancia religiosa, porque las religiones antiguas, con exclusión del judaísmo, y luego del cristianismo, eran politeístas. Por principio, toda religión politeísta es tolerante, ya que, postulando la existencia de un gran número de dioses, admite por esto mismo la legitimidad de diversos cultos (...) La intolerancia religiosa fue sobre todo el hecho de las sociedades monoteístas, que no admiten a otros dioses aparte del suyo, y que tienden a hacer fusionar el poder civil y político con el poder religioso en las manos de una casta sacerdotal" (Le Génie de l'Occident, 1969).

Que los totalitarismos modernos representan otras tantas transposiciones políticas del monoteísmo religioso, ha sido por otra parte demostrado no una sino ciento de veces. El propio Karl Marx escribe que el comunismo está llamado a "realizar de un modo profano el fondo humano del cristianismo". **Alain de Benoist**



Europa: pagana y cristiana

“Los dioses no están muertos: sólo está muerta nuestra percepción de los dioses. No se han ido: nosotros hemos dejado de verlos [...]. Pero continúan estando aquí y viviendo como siempre han vivido, en la misma perfección y en la misma serenidad.”

Fernando Pessoa, El retorno de los dioses

JUAN PABLO VITALI

Paganismo y Cristianismo

Creo que el confesionalismo nos ha hecho mucho daño. El confesionalismo en la política, entiéndaseme bien, que por lo demás cada uno profesará su religión.

Europa no es una confesión sino una cultura, en la cual han florecido fenómenos religiosos. Europa ha sido pagana y ha sido cristiana. Pero eso no define demasiado, ya que cada pueblo europeo ha ejercido su paganismo o su cristianismo de diferentes modos. Y tanto paganos como cristianos europeos se han masacrado entre sí.

A América no ha llegado el paganismo europeo, pero el cristianismo que se profesa aquí tiene su propio perfil. Por otra parte, la espiritualidad sudamericana es un proceso dinámico y complejo.

La más antigua religión de los pueblos indoeuropeos fue precisamente el hinduismo: una religión que no hacía proselitismo. El proselitismo institucionalizado es una política, es confesionalismo.

Por lo general no me interesa si una persona que defiende a nuestro pueblo es o no religiosa en el sentido de las definiciones institucionales o de las etiquetas preestablecidas. Sólo le pido respeto a mis sentimientos y a mis inquietudes en tal sentido. No siendo cristiano, sé que el cristianismo ha formado parte de la cultura de nuestro pueblo por milenios. Y no me molesta ni podría molestarme, ya que el

genio y la cultura de los nuestros ha vivido su historia enlazado con Cristo y el cristianismo. Pero no por eso me siento obligado a seguir esa religión. Detrás del cristianismo hay todavía muchos milenios más. Y como la espiritualidad es dinámica como la historia, puedo encontrar allí los elementos con los cuales me siento identificado sin sentirme anticristiano. Definirse por lo “anti” es triste y hace imprescindible al oponente en contra del cual nos definimos. En todo caso, si el cristianismo ha entroncado con el genio espiritual de una parte importante de nuestra gente, lo que amo y respeto es a nuestra gente y a su elección espiritual. No por eso dejo de tener yo la propia. No niego al cristianismo, solamente me molesta su costado totalitario.

En general, no soy yo como no cristiano quien tiene la necesidad de rechazar al cristiano, sino al revés. No me siento superior por mis búsquedas espirituales, pero tampoco quiero sentirme inferior. Y a menudo es difícil decir que uno no es católico entre católicos, aunque compartamos muchas cosas.

El espíritu religioso de los pueblos no se puede inventar. Ocurrió el paganismo y ocurrió el cristianismo. No sé qué ocurrirá ahora. Mi idea básica es que Europa desarrolló una gran cultura que nació en Grecia. No creo, como algunos neopaganos, que la decadencia haya sido culpa del cristianismo. En todo caso, Roma asumió el cristianismo y luego lo hicieron los pueblos del Norte. Si un pagano echa la culpa de algo así al cristianismo, utiliza el concepto de culpa que es una idea muy

cristiana. Sería un contrasentido. Existió un largo proceso político y religioso que terminó con el paganismo tal como fue en la antigüedad, y lo incorporó de algún modo a la nueva religión. Unos dirán que para bien, otros que para mal. Hoy ese proceso ha quedado atrás. La supervivencia de la cultura europea como tal no encontrará una espiritualidad que se exprese igual que en el pasado. En nosotros está si esa nueva forma será para defender y construir juntos o para enfrentar y destruir separados. Poco margen de maniobra nos queda.

Y si la fe es un don de dios, yo agradezco a mis dioses la mía tanto como un cristiano agradece a su dios la suya. No obstante, somos parte de un mismo pueblo y de la supervivencia de ese pueblo es de lo que se trata. En todo caso necesitamos un número suficiente de grandes hombres que no tenemos. Con actitudes de totalitarismo confesional lo más probable es que no logremos reunirlos nunca más.

El paganismo: un ecumenismo "avant la lettre"

¿Por qué personas que profesan una religión como la católica, hoy en día tolerante con casi todo el mundo, se rasgan las vestiduras si alguien evoca un eventual retorno de los dioses paganos? ¿Por qué tanto asombro cuando, ante la despiadada destrucción de la cultura europea, algunos europeos tienen el atávico reflejo de volver a sus orígenes más remotos?

No puede desconocerse la influencia de los antiguos cultos paganos en desarrollo del cristianismo europeo. Mucho se ha escrito sobre el tema y no me corresponde a mí, como profano, dar cátedra sobre materia tan complicada y extensa. Sin embargo, quiero aportar alguna reflexión, y un humilde e insuficiente enfoque.

Constancia y paciencia han tenido los sacerdotes católicos en la prédica de la cristiana fe en todo el mundo, pero aunque el catolicismo predique el amor, como éste no existe en estado puro, ha ido siempre acompañado de la espada. Una religión nunca está desvinculada de la realidad política terrenal de los pueblos que la profesan.

Se sabe que los romanos no imponían su religión a los pueblos conquistados, y que aún exigiendo el respeto por el culto propio y por el Emperador como pontífice máximo, permitían el libre ejercicio de la religión del lugar. Esto no es así en las religiones monoteístas. Al tener necesidad éstas establecer un único dios para todo el mundo, les sobran los demás dioses.

Nadie puede negar que la cultura europea le otorgó un sesgo particular a las más altas cumbres del catolicismo, y que esto tuvo varias interpretaciones y tendencias a través de la historia. Sólo basta recordar las discordias entre güelfos y gibelinos.

Los durísimos enfrentamientos para imponerse sobre el paganismo no impidieron que el cristianismo europeo se viera influido por los paganos en sus ritos, en su forma de ser. A veces pasa que lo que no se gana en la guerra, se gana después en la paz.

Esta introducción es una excusa para llegar al meollo de la inquietud, que es el siguiente: ¿Por qué personas que profesan una religión como la católica, hoy en día tolerante con casi todo el mundo, se rasgan las vestiduras si alguien evoca un eventual retorno de los dioses paganos? ¿Por qué tanto asombro cuando, ante la despiadada destrucción de la cultura europea, algunos europeos tienen el atávico reflejo de volver a sus orígenes más remotos?

Los clérigos que predicán la estirpe judaica de Jesús, que predicán la hermandad con el Islam, que rescatan los cultos animistas de las tribus más remotas, se rasgan sin embargo las vestiduras cuando se invoca el nombre de Odín.

¿O es que el cristianismo europeo tiene menos posibilidades de dialogar con Zeus que con un tótem? ¿O es que el culto que profesaba Aristóteles, tiene menos que ver con los cristianos europeos que el sincretismo admitido y promovido en la América Andina? ¿Tan extraño es que hablando un dialecto del latín, pueda uno preguntarse por los dioses de la antigua Roma?

Sería estúpido negar milenios de cristianismo, el medioevo y el gótico, como sería estúpido negar el Renacimiento. Igual de estúpido es ejercer una persecución religiosa

contra los pocos hombres que quedan para defender la identidad del gran Occidente europeo en todas sus manifestaciones, entre las cuales el paganismo es una de las más importantes.

Detrás de todo esto hay algo que nada tiene de religioso, y es la adhesión incondicional al actual sentido del mundo, y que la cosmovisión y la forma de ser de las antiguas religiones paganas, puede resultar incompatible con ese sentido del mundo, como lo fue sin duda en alguna medida el catolicismo medieval, como un cristianismo florecido en Europa y que

acaso para siempre ha sido desplazado por otro cristianismo, sincrético, adaptado a los tiempos, modernista.

Lo que hace que se pueda volver a hablar de paganismo no es ni una Iglesia, ni unos sacerdotes, ni un grupo de rock. Es la profunda angustia de algunos europeos que, ante la nada que tienen en frente, buscan, acaso desesperadamente, la esencia de Europa en los antiguos dioses vencidos. Vencidos, pero no muertos, porque sólo la carne muere para siempre.

 **AREA IDENTITARIA**



Humanismo profano y neopaganismo moderno

Los múltiples politeísmos o paganismos insisten en la inmanencia. Son una sacralización permanente y general del universo pero siempre corren el peligro de degenerar en idolatrías. Enfrente, dos religiones monoteístas, el judaísmo y el Islam, insisten en la trascendencia. Excluyen toda posibilidad de idolatría pero corren el riesgo de desacralizar el mundo. La posición intermedia está ocupada por el cristianismo, que insiste a la vez en la inmanencia y la trascendencia dando pie a un doble ataque.

ARNAUD IMATZ

El pedimento anticristiano de la *Konservative Revolution* alemana y de los neopaganos (véase Céline, Rebatet o Drieu la Rochelle), en el período de entreguerras, como el de la Nueva Derecha francesa, en los años setenta y ochenta del siglo pasado, no es más que la reactivación del viejo proceso entablado por Celso, Maquiavelo, Feuerbach, Nietzsche, y más generalmente por todo el humanismo profano. El principal reparo es de haber afeminado la civilización, inaugurado el ciclo igualitario, introduciendo en el pensamiento europeo una antropología revolucionaria con carácter universalista. La idea de divinidad única sería, según ellos, generadora de intolerancia, de oposición al pluralismo y la diversidad. La idea de igualdad de los hombres ante Dios sería en última instancia el verdadero fundamento del universalismo y de todos los despotismos. El individualismo moderno no sería más que el producto tardío del “postulado cristiano de un fuero interno o de la conciencia de la relación directa con Dios”. Cristo sería el verdadero fundador de la modernidad y de la democracia moderna, pero la tradición católica habría helenizado su mensaje, confiscado y desvirtuado su palabra. ¡Fuera!, por lo tanto, el papel o la responsabilidad del epicureísmo, del estoicismo, de la escuela sofística, por no hablar de los Apocalipsis judíos, de las herejías milenaristas, del humanismo renacentista, de la Reforma, de la Ilustración, del Romanticismo, etcétera. Una tesis parcial y reduccionista cuyos argumentos distan de ser definitivos.

Plantear la idea de una esencia del hombre, de un modelo perfecto, de un prototipo al que cada uno individualmente puede compararse, como lo hace el cristianismo, contradice el principio igualitario. Cuando el concepto de hombre no remite a una esencia de individuos, éstos sólo pueden concebirse entre ellos como rotundamente iguales. Entre singularidades absolutas, inconmensurables, la igualdad es la única relación posible. En realidad, para el cristianismo el dogma del amor a Dios y de la fraternidad humana es conciliador de la unidad y la variedad, integra y supera la idea antigua y pagana de solidaridad política, social y doméstica de un solo pueblo.

El verdadero amor cristiano es un acto de naturaleza espiritual que va dirigido en primer lugar a Dios. Así, el primer precepto cristiano que sintetiza los diez mandamientos es “Amarás a Dios con toda tu alma, con todo tu corazón y con todas tus fuerzas y a tu prójimo como a ti mismo”. La dirección primera del acto de amor cristiano es hacia Dios y la salvación. Por tanto, el amor cristiano no se puede explicar como simple amor al prójimo, casi como si no existiera primero la obligación de amar a Dios. El auténtico ascetismo cristiano, que sirve para la liberación de la personalidad espiritual, no tiene por objeto la represión o la extirpación de los impulsos naturales, sino el poder y dominio sobre ellos y su espiritualización. El verdadero amor cristiano, amor de “salvación” se transforma en “amor a los hombres o amor a la humanidad”

bajo la doble influencia del estoicismo antiguo y del iluminismo moderno.

La filantropía moderna nace primero como una protesta contra Dios y luego contra la patria en su doble forma grande o chica. Se funda en el resentimiento y su dirección va hacia lo genérico, no al acto personal del hombre al hombre, sino al universo o a la mayor entidad sociopolítica posible. El “amor al lejano” reemplaza el “amor al prójimo”, que no es otra cosa que el “prójimo”. Como bien dice el filósofo Alberto Buela, la deformación o desfiguración del amor cristiano, “tiene dos fuentes: el humanismo cosmopolita antiguo y la filantropía moderna” y “el error de Nietzsche, y el de toda la corriente neopagana y gnóstica que lo continuó hasta nuestros días, es confundir el genuino amor cristiano con su turbia mueca y deformación moderna”.

Si tuviéramos que contestar a afirmaciones caricaturescas por otras, no menos exageradas, podríamos decir: que bajo el imperio de la solidaridad pagana el género humano se constituye en estado de guerra universal y permanente; que en el politeísmo los dioses luchan contra los dioses y los hombres luchan contra los hombres; que el verdugo siempre lleva la razón y la víctima siempre la culpa; que entonces incluso el patriotismo no es más que la declaración de guerra y todo el género humano por parte de una comunidad constituida en nación. Como diría el filósofo René Girard, los neopaganos “sucumben a la tentación nietzscheano-heideggeriana de ennoblecer la violencia” y encuentran en el cristianismo un fácil “chivo expiatorio”.

Pero volviendo a un tomo más sereno y ponderado, parece más interesante afrontar la cuestión de uno de los mejores conocedores de la K.R. alemana y de la N.D. francesa, el politólogo e hispanista alemán Günter Maschke: ¿No sería el neopaganismo un signo que vivimos en decadencia? Maschke, yendo directamente al grano, observa:

“El neopaganismo va viento en popa en una época en que la secularización se acelera y las Iglesias favorecen ellas mismas la desespiritualización. Pero ser pagano también significa rezar. Pregúntenles a cualquiera de dichos neopaganos si rezan o si creen en uno o en otro de los dioses paganos. En el fondo, el neopaganismo sólo es un disfraz actualizado del ateísmo y del anticlericalismo. Para mí, el neopaganismo que pretende volver a nuestras raíces es absurdo. Nuestras raíces se sitúan en el cristianismo y no podemos volver dos mil años atrás. El neopaganismo es el indicio que se vive en decadencia. Para estigmatizar la decadencia nuestra época necesita un culpable y lo ha encontrado en el cristianismo. Y esto en un mundo donde los cristianos son poquísimos.”

Producto de la secularización y la desacralización moderna, el neopaganismo intelectual tiene poco que ver con los paganismos religiosos antiguos. En el fondo, para él, como para todo el humanismo profano, la religión no es nada y la afirmación según la cual la cultura es hija de la religión es un error grosero, una escandalosa blasfemia.

© Extraído de *Los partidos contra las personas. Izquierda y derecha: dos etiquetas*. Ed. Áltera, 2008.



Educación holística:

El retorno del paganismo

El paganismo es un conjunto de creencias provenientes del neolítico en la Edad de Piedra, el termino deriva de la palabra latina *paganus* que significa "morador del campo" y los romanos la usaban para designar a aquellos que adoraban a varios dioses.

Esta práctica religiosa politeísta reverenciaba a los diversos aspectos de la naturaleza y atesora un conocimiento universal que tenían ancestrales culturas alrededor del mundo, es en sí un modelo de vida que honra a lo más elemental como al agua, a la tierra, al fuego y al aire, una cosmovisión que concibe profundamente al planeta como un lugar sagrado, como nuestra madre elemental, como un organismo vivo que cuenta con un corazón y unos pulmones, que late y respira a un ritmo determinado y que fluye en un sistema por la inmensidad cósmica.

Holismo es un concepto sustentado por principios paganos y tiene su raíz en el griego *holos*: "todo", "total", "entero", defiende la idea de que un sistema cualquiera que sea (mental, biológico, social, etc.) no puede ser determinado o definido con la simple suma o análisis de sus elementos si no que los componentes del sistema deben verse como una totalidad, puesto que desde la perspectiva holística todos los sistemas que existen se encuentran bajo las leyes de un todo universal y se rigen con el concepto básico de que la totalidad de un sistema entero es mayor a la suma de sus partes. Aristóteles declaraba: " El todo es más importante que la suma de sus partes".

La educación holística es en definitiva el nuevo paradigma educativo del siglo XXI, este arquetipo se encuentra basado en un proyecto integral didáctico para rediseñar la educación global en todos sus aspectos y se enfoca en un marco general que utiliza el conocimiento humano ancestral catalogándolo en 6 dimensiones: emocional, social, cognitiva, estética, corporal y espiritual. Los nuevos paradigmas de la ciencia, la filosofía perenne y los aportes de las grandes mentes de la humanidad fundamentan al holismo y los razonamientos de interdependencia, diversidad, totalidad, flujo, cambio, unidad y sustentabilidad son imprescindibles para esta perspectiva.

El paradigma holístico no concuerda con creencias religiosas absolutas y dogmáticas pero si concibe a la espiritualidad como la propia conciencia del ser humano dentro del mundo y el cosmos, percibe y reconoce a la naturaleza más allá de creencias, doctrinas o instituciones, tampoco considera trascendente el aprendizaje de teorías y modelos para el verdadero desarrollo de la visión científica.

El aprendizaje holístico es una filosofía educacional basada en la hipótesis del descubrimiento de la propia identidad, así como el significado y el sentido de la vida a través de vínculos con nuestra comunidad, con el mundo natural y con valores humanos como el amor, la misericordia, la libertad o la humildad. La educación holística es la nueva plataforma educativa que requiere el planeta, supone el verdadero cambio de conciencia y representa al despertar de la auténtica veneración y respeto por la vida en todas sus formas de expresión.

Jaime Romay



Del politeísmo al monoteísmo: los riesgos de los fundamentalismos

Los monoteísmos religiosos, concretamente los que derivan de la tradición bíblica, están hoy cuestionados a nivel teórico y práctico. Desde el punto de vista teórico, se impugna la idea de una religión con pretensiones de universalidad, lo cual choca con la pluralidad y heterogeneidad de las religiones existentes. Desde el punto de vista práctico, se discute su status y efectos prácticos en la sociedad. Lo que más impresiona hoy es el potencial de agresividad, violencia y fanatismo que hay en las religiones. Fácticamente es incuestionable que los monoteísmos bíblicos tienen un gran potencial de violencia.

JUAN ANTONIO ESTRADA

En lo que respecta al monoteísmo hebreo sólo hace falta leer la Biblia para captar hasta qué punto presenta la imagen de un Dios guerrero, en cuyo nombre se justifican masacres y genocidios del pueblo israelita. Y si se reflexiona sobre la actualidad no hay más que atender al potencial de violencia que subsiste en grupos ortodoxos, dentro y fuera de Israel. Incluso en la relación entre judíos y árabes, no se puede ignorar el componente religioso de la violencia existente.

Algo parecido puede decirse de la tradición cristiana, de su teología de las cruzadas y de la inquisición, y de las guerras de religión (que culminan en la de los treinta años en el paso del siglo XVI al XVII). El potencial de violencia subsiste como muestra la guerra de Kosovo, el fanatismo de algunas sectas cristianas (como la secta del sol en la Guayana holandesa) o las dificultades de muchos sectores eclesiales para pedir perdón por la violencia del pasado (por ejemplo, en la guerra civil española, en la que la Iglesia, en su conjunto, no fue un factor de paz y de perdón, sino, muchas veces, un factor que exacerbó el conflicto y legitimó la violencia de ambos bandos). Este bloqueo también se advierte en la dificultad para condenar la pena de muerte, a pesar de la prohibición bíblica de atentar contra la vida de Caín o la exigencia jesuana de amar al enemigo. Finalmente la

tradición musulmana surge vinculada a la guerra santa del profeta y tiene una larga tradición de guerrera, siendo actualmente uno de los factores más preocupantes para la paz entre los pueblos. Así se muestra en la violencia de grupos islamistas contra otras religiones en Asia, o en el potencial de agresividad y de destrucción que se ha desencadenado entre los talibanes de Afganistán, en Argelia o en algunas zonas de África.

No cabe duda de que los monoteísmos han sido causa específica de violencia en muchas épocas de su historia y siguen siéndolo hoy. Por eso, hay que preguntarse si la violencia es un elemento constitutivo de la religión o algo coyuntural. Vamos a abordar en el presente estudio las relaciones entre las religiones y la violencia. Intento analizar cuáles son las raíces de la agresividad que generan las religiones y valorar las tendencias al fanatismo y al sectarismo que se dan en ellas. En este contexto veremos también cómo se produce la violencia en las religiones monoteístas y politeístas. Se trata de un ensayo sin más pretensiones, de una primera reflexión sobre un problema vigente dado el auge actual de los fanatismos religiosos y su implicación en los conflictos sociales.

En un primer momento indico cuál es el contexto en el que se enmarca la actual

tendencia a la crítica de las religiones monoteístas, que son las que más nos afectan. En un segundo apartado analizo algunas raíces de la violencia religiosa y en un tercer momento comparo las ventajas e inconvenientes de los monoteísmos y de los politeísmos como factor de paz y conflictos en las sociedades. Inevitablemente el trasfondo de estas reflexiones está marcado por el cristianismo y, en menor medida, por los otros dos monoteísmos bíblicos (judaísmo e islamismo). No es posible abstraer de las religiones que más han influido en Occidente. Al juzgar los planteamientos religiosos siempre son las referencias más importantes, explícitas e implícitas. Este es un ensayo realizado desde una perspectiva claramente occidental y cristiana, que necesitaría ser complementado y cuestionado desde otros horizontes culturales y religiosos.

Del pluralismo cultural al politeísmo religioso

No cabe duda de que el contexto sociocultural actual es claramente favorable a la pluralidad. Vivimos en sociedades abiertas en las que nos encontramos con diversos grupos sociales, culturales, religiosos, lingüísticos y humanos. Hemos pasado de la sociedad homogénea y uniforme de los modernos estados nacionales a las sociedades mestizas y heterogéneas, que forman parte de ámbitos más amplios que el Estado-nación. Ya no es posible mantener intacta la identidad cultural respecto del entorno y, mucho menos, evitar la interacción y la mezcla con otros grupos. Asistimos al derrumbe de las fronteras políticas, económicas y socioculturales en favor del proceso de globalización y mundialización actualmente en curso.

Naturalmente no debemos confundir el imparable proceso que nos lleva a un mundo más interaccionado e interdependiente, con la ideología del mercado único o con el modelo de sociedad de consumo que los países del primer mundo presentan como la única alternativa. Detrás de la globalización se esconde el deseo de imponernos el statu quo imperante como la única alternativa posible, legitimando indirectamente el sistema neoliberal de mercado como el único válido. La humanidad está

entrando en una era nueva, planetaria, global e interrelacionada, aunque eso no quiere decir que el modelo de sociedad occidental, que es hoy el hegemónico, sea el único posible para el futuro. Al contrario es un modelo no universalizable y, por tanto, inviable a corto y medio plazo, ya que si se extendiera a otras partes del planeta generaría tales trastornos ecológicos y tal agotamiento de los recursos naturales que obligarían a un replanteamiento y transformación global.

La globalización afecta a la cultura, a la economía y a la política, también a la religión. La pluralidad y heterogeneidad es el denominador común. Hoy se rechaza una identidad cultural estática en favor de la dinámica, se resalta el derecho a la diferencia y se propone la alteridad como el elemento determinante desde el que es posible el reconocimiento de los derechos humanos. Pasamos de la cultura del yo a la del nosotros. Por eso, la diversidad y las propiedades específicas de los individuos y grupos determinan a la sociedad actual. Hay una reacción contra el etnocentrismo y sociocentrismo larvado de la cultura occidental, que se identificaba con la sociedad civilizada y desarrollada sin más. Hoy, por el contrario, hay un mayor conocimiento y valoración de otros pueblos e identidades culturales, con menos desarrollo científico técnico, pero con una idiosincrasia propia y, en algunos aspectos, mucho más rica que la occidental. Se rechaza lo uno por lo plural y lo homogéneo en favor de la diversidad, desde la que es posible el acceso a la universalidad.

Esta mentalidad tiene repercusiones claras en el campo de la religión. Vivimos también en una sociedad plural en lo religioso. No sólo en cuanto que el catolicismo tiene que convivir con otras confesiones cristianas y religiones, sino en cuanto que la pluralidad es determinante para el mismo cristianismo. Esta nueva situación plantea interrogantes que hasta ahora han jugado un papel limitado en la reflexión teológica. ¿Cómo es posible pensar que una sola religión tiene la verdad a costa de las otras? ¿Cómo se puede pretender universalidad para las proposiciones del judeocristianismo, inevitablemente particulares

en su concreción cultural y en sus raíces históricas? Hablar de una única religión verdadera y de un único Dios, que sería el referente de esa religión, parece poco plausible a la luz del pluralismo religioso existente, tanto desde un punto de vista sincrónico como diacrónico.

No es comprensible que un único Dios dejara a la humanidad tanto tiempo sin una comunicación o revelación de sí mismo. Tampoco es concebible que las grandes religiones sean meras construcciones desviadas del hombre, sin que en ellas haya habido ninguna posibilidad de encuentro con Dios. La idea de que una religión tenga la exclusiva de la verdad respecto a las mediaciones y pretensiones de las otras resulta hoy poco plausible y creíble. Por eso, es necesaria una teología de las religiones, en la que se conjugue la pretensión universalista del cristianismo con el reconocimiento de otros caminos religiosos como válidos y queridos por Dios. Pero esa teología parece ir en contra del cristianismo, ya que la heterogeneidad de las religiones se traduce también en una diversidad de imágenes y conceptos sobre Dios, a veces, incompatibles.

A la impugnación de una religión única se añade una segunda, que atañe también al monoteísmo. ¿No hay en las religiones monoteístas una inevitable tendencia a la intolerancia, cuya consecuencia es la imposición autoritaria y la agresividad para imponer la verdad del único Dios? De hecho, el ámbito de las religiones está históricamente muy vinculado a la violencia, hasta tal punto que se puede plantear si no hay raíces religiosas específicas de ella y una diferente propensión o predisposición a los conflictos según el modelo de religión al que se pertenece. Tenemos abundantes ejemplos de cómo religiones monoteístas han jugado un papel importante en los últimos conflictos y guerras de las últimas décadas: guerra del Golfo, enfrentamientos entre Israel y los países árabes, guerras en Sudán y otros puntos de África, y recientemente en la antigua Yugoslavia y en Timor.

Sin embargo, lo mismo ocurre en otros contextos más politeístas y heterogéneos como la India y, en general, en Oriente. Parece que la religión, sea cual sea su forma, es determinante

en el surgimiento de los conflictos o en su exasperación y radicalización. Hay incluso estudiosos que afirman que los conflictos del futuro no serán sólo socioeconómicos, sino más bien de un choque de civilizaciones y que el núcleo de éstas es precisamente el imaginario religioso que da sentido y significado a cada cultura. De ahí que incluso se podría hablar de una guerra futura de religiones, como trasfondo de los enfrentamientos socioculturales.

En cualquier caso la conflictividad de la religión parece aumentar en el caso del monoteísmo. Las pretensiones de un único Dios para toda la humanidad lleva consigo implícitamente la validación de una religión como verdadera y superior, aquella que tiene el acceso al Dios único, y el deseo de propagarla a todos los hombres. Las religiones monoteístas, sobre todo el judaísmo, el cristianismo y el islam, presentan distintas imágenes de Dios, a pesar de su parentesco histórico e ideológico. Cada una de ellas afirma ser la última y verdadera, negando la validez de las otras, que serían degradadas a perversiones o herejías del único monoteísmo auténtico (por ejemplo, el islam respecto al cristianismo o el cristianismo respecto del judaísmo) o a ser un estadio inmaduro, superado por la nueva concepción religiosa (el cristianismo como superación del judaísmo y el islam como culminación de ambos).

En resumen, una creencia religiosa única parece poco compatible con la tolerancia y el respeto a la libertad religiosa. Más bien, favorece la imposición autoritaria o el fanatismo violento contra los increyentes, cuya conversión se busca por todos los medios. La inquisición, las cruzadas o guerras santas, la discriminación de los infieles y, mucho más, las de los herejes, la confesionalidad del Estado y la coacción de los valores religiosos en la sociedad son algunas de sus consecuencias, ampliamente atestiguadas en la historia de cada una de las religiones históricas monoteístas. De ahí, la tendencia actual al politeísmo, al pluralismo axiológico y al polimito que parece más tolerante, respetuoso y pacífico.

En la actualidad hay una reacción contra el ideal igualitario de la Ilustración y una reacción, emparentada con el romanticismo, que subraya

lo comunitario y lo local, respecto de lo mundial y general de la globalización. Incluso, dentro de las religiones monoteístas advertimos el pluralismo de teologías, prácticas y sensibilidades. El panteón de los distintos dioses locales o nacionales deja espacio a la integración de cada religión en la sociedad, sin merma de la convivencia y de la armonía. Parece además que la diversidad de dioses obliga a la tolerancia, el ecumenismo religioso y el diálogo. A esto se añade que se manifiesta como más plausible y congruente con las sociedades pluralistas y abiertas en las que vivimos. Se piensa que la permisividad y apertura de las concepciones politeístas inmuniza mejor respecto a los fanatismos ideológicos, religiosos o no. Además se encuentra mejor capacitada para asumir la pluridimensionalidad de cada persona en la sociedad, ya que cada individuo tiene multipertenencias a distintos credos y grupos, según la perspectiva que se elija, dada la complejidad de las relaciones humanas y la imposibilidad de presentar pertenencias simples y únicas a un grupo concreto. Por eso, podemos hablar de una clara preferencia por el politeísmo respecto del monoteísmo religioso.

A esto se añade su convergencia con la tendencia contemporánea al sincretismo y a la religión a la carta. Según ella, se elige de cada religión lo que más conviene a cada uno, como hace, por ejemplo, la “Nueva Era”, en lugar de persistir en un credo duro y exigente, como es el de cada monoteísmo. La mentalidad consumista de nuestras sociedades favorece el politeísmo, así como también la dificultad que tenemos para aceptar grandes creencias y relatos, sobre todo después del desencanto experimentado respecto de las promesas de la religión cristiana y de las expectativas del progreso occidental. La postmodernidad alaba las diferencias y alteridades, proclama la muerte de las grandes creencias del pasado y pregona las ventajas de una sociedad post-religiosa y postmetafísica. En ella no hay un credo vinculante para todos, sino una gran heterogeneidad de opciones, algunas no conciliables entre sí, ni compatibles. Esta variedad exige un gran esfuerzo de apertura, diálogo y tolerancia, que parecen más difíciles de asumir a los que profesan un credo único y

universal. En conclusión, el contexto actual parece valorar más el politeísmo que el monoteísmo religioso, porque parece que es el que mejor se acomoda al pluralismo sociocultural existente y el que es menos propenso a la conflictividad y al fanatismo

La pretensión subyacente a las religiones es la comunicación o presunta experiencia de Dios. Es lo que llamamos teológicamente “revelación”. Hay personas que afirman haber entrado en contacto con la divinidad y que nos revelan su esencia, así como su mensaje para el hombre. Además las religiones proponen una identidad personal y colectiva, en cuanto responden al por qué y para qué de la vida, ofrecen significación y sentido, sobre todo en relación con las experiencias límites del nacimiento y la muerte. Junto a estas funciones hay otras muy importantes, como las de capacitar al ser humano para afrontar el dolor y el sufrimiento, las de motivar y canalizar la moral, a partir de unos mandamientos divinos y unas obligaciones sagradas, y las de ofrecer un conjunto de prácticas, rituales y creencias que permitan afrontar la inseguridad que hay en el hombre.

El fluir del tiempo, lo que Mircea Eliade llama el “terror” de la historia, relativiza nuestros logros, frustra nuestras expectativas y deseos de permanencia y estabilidad, y nos hace tomar conciencia de nuestra finitud y contingencia. El ser humano no sólo se pregunta teóricamente por el sentido de su vida, el significado de la muerte y los valores que deben regular la conducta humana, sino que vive en una radical inseguridad existencial, que, a veces, se presenta de forma angustiada, ya que es una dimensión experimentada en el mismo trauma del nacimiento. Hay una tensión constitutiva en el hombre, que se siente prisionero de dinámicas y tendencias contrarias, desde las cuales es posible la libertad y la opcionalidad, pagando siempre el precio de la inseguridad existencial y de la angustia resultante de la toma de conciencia de nuestra finitud y contingencia.

Esta inestabilidad aumenta porque nuestro comportamiento no está plenamente regulado por los mecanismos instintivos ni por el binomio mecánico estímulo-respuesta. Somos

animales, pero racionales y sociales, caracterizados por la inteligencia y la libertad desde las que podemos tomar distancia de los instintos, frenarlos y controlarlos, e incluso a veces negarlos (por ejemplo, con una huelga de hambre o a partir de la abstinencia sexual). Este déficit natural y biológico es el que compensamos con el aprendizaje cultural, del que forman parte esencial las religiones. La sociedad no es algo externo a nosotros mismos, no es un mero espacio en el que nos instalamos, sino que está presente en la misma subjetividad personal, forma parte del mismo len-guaje, nos hace percibir socialmente la realidad y marca las distintas etapas del desarrollo personal y colectivo. Es en la cultura donde encontramos los valores y la cosmovisión global desde la que nos instalamos en la realidad y hacemos nuestros proyectos de vida.

En este marco es posible captar la significación e importancia de las religiones, tanto más cuanto mayor sea el carácter tradicional de la sociedad y menos afectada esté por el proceso actual de secularización y de desacralización de la vida, que, sin embargo, siempre es secundario y nunca se consume del todo. Y es que la religión no muere, aunque se transformen y evolucionen las visiones religiosas del mundo. Éstas son las que ofrecen las grandes interpretaciones que dan sentido a las culturas, de tal modo, que para una gran corriente del pensamiento, la religión es el núcleo mítico o el imaginario central sobre el que se basa la sociedad y se asienta la cultura⁸. En todos los momentos históricos y en todas las sociedades han surgido prácticas, creencias, rituales, símbolos y vivencias que han generado las religiones.

Estamos obligados a interpretar constantemente la realidad, a ubicarnos en ella desde valores que hemos recibido y aprendido, y a establecer nuestra identidad desde la pertenencia a una cultura y sociedad, siendo la religión una estructura esencial. La gran ventaja de la religión respecto de la ciencia, de la filosofía o del arte, es que tiene una función global y multidimensional, que responde a las grandes carencias y necesidades humanas, tanto en la teoría como en la praxis. La religión sirve de base fundamental para canalizar la

inseguridad existencial del ser humano, parcialmente carente de sentido y significación, a pesar de las realizaciones personales y colectivas que haya conseguido. Por eso, exista Dios o no, siempre habrá religiones, ya que éstas responden a las demandas constitutivas de realización del hombre. Como afirma Eliade, la religión no es un elemento coyuntural e histórico de la conciencia humana, sino constitutivo y permanente. Podemos hablar del ser humano como de un animal religioso y del conjunto de prácticas, ritos y creencias culturales que aporta la religión.

No existen culturas sin elementos religiosos y la religión persiste incluso en las sociedades que más la han perseguido, porque hay necesidades existenciales para las que la ciencia, la ética, el arte o la razón no tienen respuestas o éstas son muy parciales e insatisfactorias. De ahí que la presunta muerte o decadencia de la religión se vea frustrada constantemente, aunque sí pueden morir determinadas cosmovisiones religiosas. El vacío que ellas dejan al perder credibilidad y plausibilidad social puede ser ocupado en parte por otras creencias y credos sustitutivos, que actúan como pseudo religiones, como actualmente el nacionalismo o los micro sentidos que ofrece la sociedad de consumo. Pero, antes o después, surgen nuevas concepciones religiosas alternativas por la insuficiencia de los proyectos inmanentes a la historia para dar una respuesta a las necesidades humanas. Nuestra época secularizada se caracteriza por la lejanía práctica y teórica de amplios grupos de población de las iglesias, pero no ha muerto la preocupación religiosa, aunque no se canalice institucionalmente, y resulta apresurado hablar de la inevitable decadencia del cristianismo en Europa, como pretenden algunos, ya que también se anunció la muerte de la religión en la sociología de los años sesenta, sin que se hayan cumplido las predicciones de entonces. Una cosa es que la religión siga gozando del apoyo masivo e institucional del pasado y otra que desaparezca, y con ella las preocupaciones que la motivan.

Hemos partido de un análisis del ser humano caracterizado por la inseguridad existencial y la búsqueda de sentido. Las

diversas funciones de la religión responden a estas expectativas: ofrecen identidad, consuelo, un proyecto de futuro y motivación ante los conflictos y dificultades que tenemos en la vida. Por eso, la religión no es una mera respuesta racional a los problemas humanos, sino que en ella se mezclan elementos emocionales, afectivos, intuitivos, imaginativos, sensoriales, etc. Las religiones ofrecen respuestas globales a la complejidad de la personalidad y en esto se distinguen de la filosofía, la ciencia o el arte que no pueden suplirla. Por otra parte, las preguntas de sentido (el valor y significado de la vida humana en relación con el nacimiento y la muerte) son constitutivas, es decir, no podemos decidir si nos las hacemos o no. Surgen inevitablemente ante los acontecimientos. Por tanto, cada persona busca felicidad, sentido y estabilidad desde su inseguridad existencial, y también un saber que le ofrezca respuestas integrales. En esto la religión es insuperable.

Ese saber religioso no sólo tiene una dimensión soteriológica, es decir, ofrece salvación, sino que además está referido a la divinidad. Cada religión es también una instancia con pretensiones de universalidad y de verdad absoluta. Aunque proviene de una experiencia religiosa singular, la de los fundadores y testigos de una confesión concreta, se presenta como algo dirigido a toda la humanidad. Por eso, toda religión tiende a superar lo local y contextual en que nace para dirigirse a grupos cada vez más amplios, en última instancia a toda la humanidad. Se manifiesta como una revelación universal y absoluta, ya que es la divinidad la que se comunica a sus representantes. De ahí, su carácter de saber último y sagrado, que se sustrae a la provisionalidad, historicidad y finitud de lo humano. El dualismo entre lo sagrado y lo profano, sirve para sustraer todo lo referente a lo divino del cambio y transformación propio de la historia. La revelación es un mensaje normativo, motivador y orientador que se sustrae a las leyes de lo cotidiano, y al que hay que proteger de la profanación y del cambio. Como todo lo que concierne a la divinidad es santo, es decir, algo intocable, que no se puede manipular, que no está afectado por el error y el pecado que afecta a todo lo humano.

A partir de aquí es posible comprender la importancia de los dogmas, de los ritos y de las diversas formas organizativas de las religiones. La experiencia de la divinidad que tuvieron los fundadores se canaliza en un conjunto de instituciones, que derivan del carisma inicial y que tienen la misión de conservarlo, transmitirlo y actualizarlo. Una especial importancia tienen los representantes de la religión institucional, la Jerarquía, que etimológicamente significa “sagrado poder o principio”. Ellos son los responsables últimos de la conservación y actualización de la religión, así como de la misión. Precisamente porque es una comunicación divina hay que conservarla y propagarla en beneficio de todos. Esto es lo que lleva a crear un cuerpo de doctrinas y de prácticas, a constituir dogmas y sacramentos, a establecer un culto y un ritual, a legislar y establecer normas de actuación. Surge así una identidad religiosa a partir del desarrollo y extensión del carisma original que dio lugar a la experiencia fundadora.

El problema está en que ese desarrollo institucional aunque sea inevitable y necesario, so pena de que se pierda el carisma fundacional, está inevitablemente condicionado por la historia y el contexto. Puede derivar de la experiencia originaria y estar inspirado por Dios, pero siempre es una construcción humana, una mediación histórica, una creación sociocultural. Son los hombres, inspirados por Dios o no, los que crean la religión y la desarrollan, siempre condicionados sociocultural e históricamente. La palabra de Dios, caso que la haya, siempre está mediada por el habla humana que la expresa, la comprende e interpreta, y la aplica. Aunque sea de Dios, sigue siendo construcción histórica. De ahí, la tensión que siempre subsiste entre la presunta inspiración divina y la religión que se ha constituido en torno a ella. Es la dialéctica entre la esencia divina y humana de la religión, entre la iglesia invisible y visible, la santidad y el pecado, lo sobrenatural y lo natural, lo inmutable y lo cambiante, lo revelado y lo interpretado, lo primero y lo posterior, lo fundamental y lo accidental.

Hay además una dinámica que es inherente al hecho religioso en cuanto fenómeno

sociocultural. La tendencia que tienen las instituciones a crecer y multiplicarse por un lado, y a sacralizarse y autodivinizarse por otro. Por un lado, las religiones históricas viven de una tradición, que ha ido desarrollándose a lo largo del tiempo y que se acrecienta constantemente. Por eso, las religiones se van haciendo más complejas, más ricas y cada vez con una mayor carga institucional, sea desde el punto de vista doctrinal, ritual, legislativo u organizativo. Las distintas relecturas y aplicaciones que se han hecho de la experiencia fundadora incrementan el patrimonio de la religión y facilitan la continuidad e identidad de sus miembros.

Por otro lado, esas derivaciones de la vivencia sagrada inicial tienden a ponerse al mismo nivel que ella, ya que son las mediaciones en que se actualiza y se hace presente en cada momento histórico y cultural. Son creencias y prácticas sagradas, que tienden a incorporarse a la sacralidad inicial y enriquecerla. Con el paso del tiempo, resulta cada vez más difícil establecer una delimitación clara entre lo inicial y lo posterior, así como distinguir entre lo divino y lo humano de cada religión. A cambio de este incremento institucional, las experiencias religiosas logran actualizarse y ofrecen seguridad, ubicación, motivaciones, prácticas y proyectos, desde los cuales se construye la vida de cada persona.

La violencia de lo sagrado

Antes o después, sin embargo, surgen las críticas y los distanciamientos respecto de las religiones. A nivel interno, en cuanto que hay miembros o colectivos que comienzan a impugnar el sistema institucional imperante y las mediaciones derivadas que se han establecido a partir de la experiencia fundacional. Surgen así las herejías, las disidencias, las heterodoxias, los cismas y las alternativas globales, que generan nuevas confesiones dentro de una religión, como subsistemas dentro del sistema global. Toda religión se enfrenta, antes o después, con el problema de los herejes y heterodoxos, y establece prácticas institucionales para abordarlos, silenciarlos o, en caso dado, expulsarlos.

Todo disidente es peligroso por su misma existencia, ya que por ser “diferente” relativiza la religión constituida y la pone en peligro, incluso aunque no entre en una confrontación directa e inmediata con la religión de la que proviene y se rehúya el conflicto público. De ahí que haya que reconstituir constantemente la ortodoxia y rehacer la tradición, oscilando entre la adaptación selectiva a la nueva situación, su rechazo global (integrismo) o la claudicación (a costa de una pérdida de identidad). La preocupación por una identidad común es difícilmente conciliable con las disidencias, aunque el conflicto sea tan inherente a la religión como a la sociedad. La tendencia inevitable de las instituciones es la unidad desde la uniformidad, minimizando o eliminando toda desviación del orden constituido.

A esto se añaden las críticas externas. Por un parte, las que vienen de otras religiones con las que se coexiste y compite, tanto más apremiantes cuanto más intensa sea la convivencia común. Si cada religión es un camino de salvación, es inevitable que al coexistir varias haya competitividad entre ellas, dado que cada una pretende ser palabra de Dios y tiene potencialmente un destinatario universal. En las sociedades plurirreligiosas, como tienden a ser las sociedades modernas, hay fases de tolerancia y coexistencia pacífica, y otras de abierto enfrentamiento en pro de la supremacía. Si es posible, lo que se busca es la eliminación de la religión rival, desde el punto de vista moral, legal, político o físico, como prueba la historia de las religiones. La competitividad existe en toda sociedad, tanto más cuanto más plural sea, y es también un elemento a tener en cuenta al abordar las religiones.

Pero, las críticas externas no se quedan a nivel de religiones sino que, sobre todo, provienen de la sociedad en la que la religión existe. Precisamente porque las religiones constituyen el “imaginario” nuclear de una sociedad, juegan un papel esencial en la cultura y tienen inevitablemente connotaciones políticas, económicas y socioculturales. Como además no son plenamente sustituibles por ninguna otra instancia tienen una importancia crucial. A partir de ahí podemos comprender la

importancia de la crítica a la religión, que fue la primera que se dio en la Ilustración europea. La lucha contra la religión, no sólo tuvo motivos internos, ni se centró en sus creencias y prácticas internas, sino que fue importante por las implicaciones y consecuencias que tiene el factor religioso para la sociedad y la cultura. Si se quiere cambiar la sociedad hay que modificar también su religión, tanto más cuanto más tradicional sea la primera y más importante la segunda.

La lucha contra la religión establecida es un requisito para cualquier cambio radical, revolucionario o reformador. Para transformar la sociedad hay que modificar sus instituciones y mentalidades, las estructuras y los agentes sociales. Y en el camino de esa transformación aparecen las iglesias y religiones, que condicionan el orden vigente, sobre todo, la mentalidad de los ciudadanos, incluidos los que no son miembros de la religión mayoritaria. Esto es lo que explica las diversas críticas a la religión, moral (Nietzsche), económica y política (Marx), cultural y antropológica (Freud), etc. En contra de la opinión de algunos, la religión no es un mero epifenómeno derivado ni un elemento secundario en las comunidades humanas, sino que, por el contrario, es un elemento básico para la convivencia social (Durkheim).

Por eso, las religiones están inevitablemente inmersas en los conflictos sociales. Como bien afirmaba Gandhi, el que dice que la religión y la política no tienen nada en común, no sabe ni lo que es la religión ni lo que es la política. Hay que eliminar la religión o transformarla para cambiar la sociedad, tanto más, cuanto más arraigo tengan las religiones. Y entonces se tropieza con dimensiones que generan conflictos y suscitan la violencia. Por un lado, al querer reformar la religión, mucho más si se quiere hacerla desaparecer, se entra en colisión con los intereses de las personas que la representan y viven de ella. Es decir, hay una confrontación con las jerarquías y autoridades, cuya subsistencia y forma de vida dependen de la religión a la que representan. Si además tienen un gran poder social y económico, éste depende en buena medida de la permanencia del poder religioso. De ahí que enseguida surjan

defensores de la religión, no sólo por convicción personal, sino por los intereses sociales que éstas representan.

De ahí, que las jerarquías religiosas utilicen su poder cultural, económico y político, así como su autoridad moral y su capacidad de presionar la conciencia de los fieles, para defender a la religión, y con ella, su propio *statu quo* dentro de la sociedad. Las jerarquías viven de y para la religión a la que representan. Que para ello utilicen todos los medios posibles, según el modelo de sociedad y la época histórica en que se desenvuelvan, es plenamente comprensible. Como lo es también que las autoridades sociales y estatales se sirvan de la religión para defender el orden político, social y económico del que dependen ellos mismos. La religión busca la alianza con el Estado para defenderse de los ataques a la religión y viceversa. Desde ahí se pueden comprender las guerras santas y el significado político de los concordatos, de los pronunciamientos y sanciones religiosas y de los conflictos entre las iglesias y el Estado. En todos estos ámbitos es inevitable el conflicto, que fácilmente puede degenerar en violencia.

También puede darse una alianza entre los que quieren cambiar la sociedad y los miembros de las religiones que hay en ellas. A veces, las menos, las autoridades religiosas alientan a la rebelión o a la reforma radical del Estado y de la sociedad. Generalmente pagan el precio de desplazar las divisiones y conflictos sociales, transformándolos en problemas religiosos. Consecuentemente surge también el enfrentamiento entre los miembros de la religión que defienden el orden constituido y los que quieren subvertirlo. Esto ha ocurrido tanto en las sociedades socialistas como en las capitalistas, en el primer como en el tercer mundo, en el pasado y en el presente, y también ocurrirá en el futuro. Si la religión ofrece una cosmovisión universal es inevitable su potencial de conflictos y violencias, que en cualquier momento puede suscitarse y colisionar con el orden constituido.

Tiene una especial relevancia el carácter del poder religioso, cuyo dominio o influencia sobre las conductas se basa en el reconocimiento de sus miembros. El dominio

sobre las conciencias es quizás el más radical que existe, ya que no se trata de un control externo de la conducta, sino de una autoridad que forma parte de la conciencia moral y que se acepta como instancia reguladora y normativa de forma libre. Desde Nietzsche a Foucault hay una larga tradición que estudia el dominio religioso sobre las conciencias como la forma más lograda del poder, al que tiende a imitar el propio Estado. El paso de la conciencia que se guía por la obediencia a la autoridad religiosa, lo cual puede culminar en el sacrificio de la propia conciencia como instancia evaluadora última, al de una conciencia que discierne de forma autónoma, abierta a la sospecha personal y la crítica, marca el tránsito de una religión autoritaria a otra humanista. El conflicto entre la autoridad y la conciencia es tan universal en las religiones como el que se da entre la institución y el carisma, y es la causa tanto de la violencia institucional (cuya forma extrema puede simbolizarse por la Inquisición) como de la conciencia contestataria de la autoridad (simbolizada por el movimiento que desencadenó Tomás Münzer).

La violencia potencial de la religión viene dada por su carácter fundacional y normativo en la sociedad y por sus vinculaciones con el poder político, moral y legislativo. La violencia es inevitable en la religión por su doble carácter de respuesta a las necesidades individuales de sentido y orden y por su dimensión divina. Al atacar una religión, no sólo se cuestiona a la institución que la controla y regula, sino también a la cosmovisión que da un sentido a la vida de sus miembros. De ahí, la dinámica de inseguridad y de amenaza que se instaura entre sus adherentes. No es que se ataque a una institución respetada, venerada e incluso sacralizada por estos, sino que se pone en cuestión el “credo” que da sentido a la vida de mucha gente. Esto genera agresividad y violencia, porque los fieles de esa religión se sienten amenazados en su orden existencial y cuestionadas las seguridades y legitimaciones en las que encuentran sentido. La misma tendencia humana a la auto justificación, que se canaliza en una ley religiosa que codifica el comportamiento y ofrece recompensas y castigos proporcionales a la conducta, hace que

se reaccione violentamente cuando se cuestiona el código que da certezas y seguridades.

A esto se añade su dimensión absoluta, ya que es Dios mismo el que presuntamente respalda a esa religión, sin que se pueda distinguir claramente lo que es comunicación divina y lo que es interpretación y obra humana. Al atacar la religión que se considera verdadera, se ataca a Dios mismo, con lo que es fácil que surja la guerra santa contra los impíos, herejes o ateos. Si hay que amar a Dios con todas las fuerzas, como proclama el mandamiento de los monoteísmos bíblicos, resulta consecuente luchar contra los que le niegan, contra sus enemigos, con lo que la violencia paradójicamente deriva de la creencia en Dios. La absolutez e incondicionalidad del ser divino se convierte en “santa” intolerancia respecto de sus enemigos, olvidando no sólo el segundo mandamiento bíblico, que ordena amar al hombre, incluidos a los enemigos. Se pierde la distinción entre Dios y sus representaciones, entre su presunta comunicación y sus mediaciones humanas, institucionales o no, que ya no gozan del carácter sagrado de la palabra divina.

En realidad, los fanatismos religiosos, con su potencial carga de violencia, se basan en un equívoco que ha sido calificado como idolatría en las tradiciones bíblicas. A Dios no se le puede poseer, ni representar, ni encerrar en un sistema doctrinal o integrar en una organización religiosa. En la medida en que se identifica la propia verdad con Dios, porque se ve la religión de pertenencia como la única verdadera, se autodiviniza no sólo la religión sino el propio sistema de creencias y prácticas. A partir de entonces ya no puede haber diálogo ni respeto, ya que falta la simetría entre los miembros de las diversas religiones, o entre creyentes e increyentes. La lucha es entre Dios, que es de los nuestros, y los otros, que son los que lo niegan. La auto divinización de las propias creencias y prácticas es lo que posibilita la lucha desigual entre el bien y el mal, a costa de perder la distancia entre las representaciones y la divinidad aludida y de absolutizar el credo humano de sus miembros. La divinidad queda presa en el sistema de representaciones y mediaciones humanas.

Entonces el potencial de violencia de toda sociedad y religión se radicaliza, porque es Dios mismo el que está en juego. Fácilmente se interpretan las propias luchas y proyectos personales, individuales o colectivos, en términos apocalípticos y mesiánicos, como parte de la lucha maniquea entre el bien y el mal. El que detrás se escondan intereses políticos, sociales y económicos, tanto de la sociedad como de la institución religiosa que la respalda y de los miembros de la comunidad confesional implicada, se escapa a la vista porque la lucha se ha convertido en la del mismo Dios. Por consiguiente la religión ejerce una función ideológica, encubridora de los conflictos de intereses que se dan en la historia. Desde ahí, se pueden comprender los “Te deum” y fiestas de acción de gracias de las iglesias tras grandes batallas o guerras. También, los enfrentamientos armados en los que los dos bandos parten de la presunta bendición divina, que es también exigencia implícita de aniquilamiento del otro, enemigo de los nuestros y del mismo Dios. Es lo que ocurrió en las dos últimas guerras mundiales, en la guerra civil española (la última cruzada), en la guerra del Golfo o en los recientes conflictos de Kosovo y de Indonesia.

Desde la santidad de lo religioso, en cuanto que está vinculado con Dios, se olvida la contingencia e historicidad de las mediaciones humanas en que se encarna. Esto lleva a absolutizar la autoridad jerárquica, lo cual a veces degenera en un auténtico culto a la personalidad. Se sacraliza también la institución religiosa desde el fundamentalismo de los orígenes y el integrista de la tradición y se legitima la violencia de lo sagrado, que asume formas milenaristas y mesiánicas. Hay una mutua implicación entre la concepción de Dios y el poder social, de tal modo que según como se entienda a Dios así también se percibe el poder, ya que hay siempre interacción entre la omnipotencia divina y las formas humanas de poder. En el caso del cristianismo, la historia ha oscilado entre la “hierocracia” que daba a los papas poder temporal en cuanto representantes de Dios, el soberano pontífice, y el Cesaropapismo, en el que el monarca “elegido por la gracia de Dios” representa el poder divino en este mundo y se arroga competencias

eclesiales y religiosas. Esta dinámica se repite en todos los monoteísmos bíblicos.

Competitividad e imitación social

A esto se añade el carácter ambiguo de la religión como canalizadora de los conflictos sociales. René Girard ha mostrado que el deseo humano se basa no tanto en la apetencia de las cosas cuanto en la identificación e imitación de los otros, que nos lleva a buscar lo que tienen, aunque en realidad es a ellos a los que queremos. Imitación y seguimiento son dos conceptos claves para comprender los conflictos sociales y el papel de la religión. La competitividad no sólo se basa en el afán de tener, sino sobre todo en el deseo de ser como el otro. De ahí la necesidad que tenemos de modelos referenciales, sobre los que proyectamos nuestros deseos y carencias. La rivalidad y el conflicto son la otra cara de la identificación e imitación de los modelos sociales y el deseo lleva implícita la competitividad y la violencia. Los grandes medios de comunicación social son los primeros que utilizan esta dinámica humana para vendernos productos en función de la identificación que establecemos con aquellos que los tienen. En realidad, no buscamos sus objetos sino parecemos a ellos.

Este mecanismo se da también en la religión tanto en la relación entre el maestro fundador y sus discípulos, como en lo que concierne a la misma imitación de los dioses, que es un principio muy generalizado en las religiones. Por eso, la religión tiene una gran ambigüedad, resaltada por el psicoanálisis de raíces freudianas, y se caracteriza por el amor y el odio, la identificación y la rebelión contra el mismo Dios y sus enviados o representantes. El deseo de ser como Dios es constitutivo del ser humano y tiene como contrapartida la tendencia al asesinato del ser divino, amado y temido al mismo tiempo, objeto del deseo y la pasión más radical pero también de rechazo y agresividad. Y esto no depende sólo de lo que hagan los dioses, de si son buenos o malos, sino que está provocado por su misma existencia. La divinidad es envidiada y temida, amada y odiada al mismo tiempo. Queremos y no podemos ser como ella, lo cual genera en el ser humano sentimientos contrapuestos. La violencia

encuentra así en un cauce dentro de las mismas religiones que canalizan el deseo mimético de la humanidad, con todas sus implicaciones positivas y negativas.

A esto se añade el papel sublimador de la religión respecto de la violencia generada por la sociedad. El pacto social y la constitución del poder estatal se han relacionado con la necesidad de supervivencia de los miembros de cada sociedad. Precisamente porque toda sociedad está fundada sobre el asesinato y la violencia, impregnada de competitividad y rivalidad, y constituida desde un conflicto de intereses. Esto es lo que hace necesario el monopolio de la violencia por el Estado, una ley que regule la competencia social y unas reglas de juego que ordenen el comportamiento de los miembros. Según Girard, esta rivalidad mimética lleva a la violencia, que se desencadena sobre individuos y grupos sociales que pueden hacer de chivos expiatorios. Al descargarse sobre ellos la violencia colectiva, se produce la paz social, ya que todos coaligados contra el macho cabrío elegido se reconcilian entre sí. Esto produce la aniquilación física o moral, a veces en forma de expulsión, del enemigo designado, que concentra la agresividad social.

El reverso de esta dinámica, según la cual los miembros de una sociedad buscan potenciales enemigos para descargar sobre ellos la violencia acumulada, es el de la pacificación y cohesión interna de la sociedad, satisfecha y descargada de su potencial de violencia, una vez que éste se ha descargado sobre el supuesto enemigo externo o interno. La cohesión social está relacionada con el rechazo del “otro” (extranjero, diferente, disidente, enemigo), y los enfrentamientos con un enemigo externo sirven de contrapeso a las tensiones internas. Por eso toda sociedad tiene minorías y colectivos sobre los que se puede ejercer la violencia, como ocurre con los judíos, los extranjeros, los moros, los gitanos, los comunistas, los ateos, etc. Las religiones juegan de nuevo un factor esencial en este proceso. Primeramente porque sacralizan o desautorizan ese encarnizamiento colectivo, sancionándolo desde la perspectiva religiosa y dándole una legitimidad y funcionalidad.

Pero es que también ese mecanismo actúa dentro de la religión y se transmite a la relación con Dios. La violencia, incluso la socialmente justificada, es también una transgresión que genera la culpa y ésta se satisface con sacrificios que permiten la reconciliación con la divinidad y la restauración de la paz social. Los mecanismos penitenciales sirven para pacificar la conciencia y descargarla, y ofrecen medios para reparar la violencia, generalmente con ofrendas y sacrificios a la divinidad, que, sin embargo, no sirven para resarcir a las víctimas. La religión se convierte así en la gran administradora de la culpa y la gran legitimadora de un orden social que siempre está basado en la violencia. Es también la instancia que más fuerza tiene para afianzar la distinción entre “los nuestros” y “los otros”, que es el eje sobre el que se basa la violencia social (agresores y víctimas), y para legitimar las instituciones sociales que imponen la paz y el orden tras periodos de irrupción de la violencia, es decir, de desorden y caos social.

Naturalmente, el deseo mimético no es la única fuente de la violencia ni lo explica todo y no todas las religiones actúan de la misma forma en relación con la violencia ejercida sobre los otros y la culpa que resulta, pero en todas hay un esfuerzo por resolver el potencial de violencia que es intrínseco a la constitución misma de la sociedad. Desde esta perspectiva, se ilumina el carácter del Estado confesional y de la religión de Estado como expresión máxima de una dinámica inherente a todas las religiones y las sociedades. La alianza entre el trono y el altar es necesaria para afrontar las tensiones sociales, tanto más cuanto más tradicional y religiosa sea la sociedad. En las sociedades secularizadas el problema se agrava, ya que no hay una institución que supla las funciones ejercidas por la religión, con lo que el control de la violencia resulta más difícil y se desplaza a los mecanismos defensivos estatales y legales.

En conclusión, las religiones no sólo están impregnadas por la violencia de la sociedad sino que son parte integrante de ella y juegan un papel básico a la hora de canalizarla y de sublimarla. Las religiones no pueden ignorar la capacidad destructiva del hombre, porque ésta

impregna las mismas instituciones y relaciones internas de cada comunidad y se mete en la misma imagen de Dios y la comprensión que se tiene de los hombres. Al ser ésta constitutiva de las sociedades, más allá de la discusión acerca de si la agresividad tiene raíces naturales o sólo socioculturales, nunca puede desaparecer y siempre exige limitaciones y regulaciones. Las religiones siempre están implicadas en ellas. Por tanto, siempre habrá una relación entre violencia y religión, porque la religión es una parte de la sociedad y de sus potenciales fuentes conflictivas.

¿Violencia monoteísta contra tolerancia politeísta?

La absolutización de las propias creencias, unida a la inseguridad existencial del hombre, y la implicación de las religiones en la constitución y mantenimiento de la sociedad, como canalizadoras y gestoras de la agresividad humana, es la que explica el potencial de violencia religioso. En este sentido, no hay diferencias entre las religiones monoteístas y politeístas, ya que todas ejercen parecidas funciones aunque de modo diverso en la sociedad. Lo específico del monoteísmo respecto del politeísmo no está en la ausencia o no de violencia, sino en la forma de gestionarla y en las distintas dimensiones que tiene en ambas tipologías religiosas.

El politeísmo, simbolizado por el panteón de los dioses, tiene una mayor tolerancia y capacidad de diálogo respecto a las diversas creencias, ya que todas ellas son asumidas, integradas y respetadas, rompiendo con la idea de una verdad monolítica y una. Hay aquí respeto de la pluralidad y de los rasgos específicos de cada tradición, sin intentar sustituirla por la uniformidad. De ahí, la mayor riqueza de expresiones religiosas, que reflejan la complejidad y variedad de necesidades y experiencias humanas. También hay una mayor atención a la contingencia e historicidad de las creencias, ya que la existencia de varias sirve para prevenir tentaciones totalitarias o de monopolio por parte de una. La mayor capacidad de apertura permite reconocer aportaciones de las otras religiones, distintas de la propia, y asumir sus influjos enriqueciendo el propio patrimonio. Favorece también la

división social de poderes, la democracia consensual y la sociedad abierta, en contra de los fundamentalismos cerrados.

Sin embargo, también esa pluralidad está marcada por la competitividad, que puede suscitar la violencia henoteísta, es decir, la confrontación porque la divinidad propia es mejor y más grande que la del rival. En todo pluralismo hay una tendencia a la jerarquización, es decir, a una distinción entre divinidades mayores y otras menores, y también a establecer una divinidad máxima (Zeus, Júpiter, el bien platónico, el motor inmóvil aristotélico etc), que puede preparar el camino al monoteísmo. La competitividad humana encuentra respaldo en las luchas religiosas y puede degenerar en violencia, como ocurre, por ejemplo, en el hinduismo o como muestra la misma historia del judaísmo, que inicialmente era henoteísta antes de ir evolucionando en la línea del monoteísmo. La correlación entre dioses y hombres, el antropomorfismo con que se describen los primeros y la idea de que los segundos son semejantes a los dioses (que es lo que subraya el principio de analogía y el de participación), es una fuente potencial de violencia, ya que el politeísmo se ve implicado en los conflictos desencadenados en sociedades diferentes.

Además, la pluralidad puede degenerar en indiferencia religiosa. Deja de haber una religión plausible y convincente, y un Dios al que invocar y vincular a los problemas de la vida. Si todas las religiones valen por igual y merecen el mismo respeto, es que ninguna merece la pena, con lo que se fomenta la increencia y la permisividad religiosa. Esta postura puede dejar vacías de respuestas expectativas humanas y preparar, indirectamente, el resurgimiento de un credo fuerte, que rompa con el pluralismo y la tolerancia, porque ésta ha generado insensibilidad respecto a las distintas ofertas religiosas. La misma inseguridad generada por varias tradiciones religiosas puede suscitar el deseo de una verdad única, que hay que imponer a las otras, que dé estabilidad y firmeza a las propias creencias. No olvidemos que la tendencia a ley y orden es constitutiva de la vida humana, y que siempre hay personalidades

más propicias a medidas que acaben con el caos y la heterogeneidad.

Por otra parte, el pluralismo politeísta relativiza los mismos valores morales, ya que éstos dependen de las creencias de cada religión, lo cual puede llevar tanto a una conciencia moral personalizada y crítica como al vacío moral, fruto de una absolutización del relativismo que genera indiferencia ante las expectativas morales. Al erosionarse la credibilidad y plausibilidad de cada religión, por la mera existencia de las otras, se deja de ofrecer respuestas válidas a las necesidades de sentido, motivación moral y consuelo ante el sufrimiento y la muerte. Ésta pérdida de lo religioso, que es también una de las dimensiones de la “muerte de Dios”, lleva fácilmente a la sacralización de lo humano y a nuevas creencias que actúan como pseudo religiones (como los nacionalismos) y que vuelven a replantear el problema de la violencia.

Hay una tensión inevitable entre pluralidad y pretensión de verdad. La tolerancia, entendida como respeto al otro y a su camino religioso en busca de la verdad, puede degenerar en actitud cínica respecto del otro y en escepticismo respecto de la misma idea de verdad. La deshumanización que genera la competitividad humana y la lucha por la supervivencia y el éxito, se integra así en el ámbito religioso y lo impregna. Por eso, en todas las religiones politeístas hay reacciones pro monoteístas mitigadas, que soportarían deidades inferiores bajo una divinidad suprema y universal. La variedad deja paso a la necesidad de unidad y armonía, a la que se une el carácter absoluto de la ley moral y la idea de una racionalidad universal, defendida por la filosofía. Estos factores facilitan el paso del politeísmo al monoteísmo.

Por el contrario, el monoteísmo es menos propenso al cinismo y al escepticismo. En cuanto que afirma un Dios de todos los hombres puede reconocer el valor universal de la dignidad humana y tomar conciencia de la contingencia e historicidad de las propias creencias, ya que la divinidad no se deja encerrar en ella y puede hacerse presente en otras religiones. Es por tanto compatible con un monoteísmo abierto, como muestra la actual

teología de las religiones de cuño cristiano. Puede servir como instancia protectora de las minorías en cada sociedad, así como para luchar contra la discriminación racial y la xenofobia. Al ser una creencia fuerte, con pretensiones de universalidad responde a la necesidad de sentido, orden y seguridad del ser humano y es propensa a las implicaciones éticas. Protege al débil respecto a la mayoría en cuanto que todos tienen el mismo Dios y más cuando se afirma que tiene la exclusiva soberanía sobre la vida humana, que nadie puede destruir sin enfrentarse a él mismo.

Desde esta perspectiva el monoteísmo responde bien a una época de globalización, del mismo modo que ha sido un elemento constituyente de la modernidad ilustrada y su reivindicación de una dignidad universal del hombre. La fe en Dios y en el hombre lleva también a la crítica de la política y de la economía, en contra de la privatización de la religión, que es una contrapartida al politeísmo religioso y axiológico. El universalismo monoteísta es también el que sostiene que la historia está abierta, que el pasado no está superado y que el sufrimiento de las víctimas sigue siendo un acicate para el compromiso presente y una interpelación para el futuro que alcanza al mismo Dios. Es lo que subyace a la visión mesiánico profética de la historia, propia de los monoteísmos bíblicos. Desde la fe monoteísta es también posible sustraerse a las razones de Estado o a las necesidades del mercado, rechazando la mera objetivación y funcionalización de los seres humanos. Por eso, una teología de la liberación con dimensiones universales resulta más fácil en religiones monoteístas que en las que defienden el politeísmo.

No hay que olvidar que el monoteísmo bíblico se caracteriza por una concepción histórica de Dios, que interviene en la historia, inspirando a sus testigos y profetas, así como una tendencia operativa y práctica. Se trata de negar el mundo, no a base de prescindir de él, o de concentrarse en la interioridad personal, a pesar de que estas corrientes han tenido una amplia difusión, sobre todo en los círculos monásticos y en el ámbito de la mística, sino desde una negación activa. Hay que transformar

el mundo, contribuir a la creación del reino de Dios en la historia (que es un don divino, pero también un imperativo para el hombre) y transformar la realidad. De ahí, el compromiso humano, inspirado por la divinidad, por el otro. La relación interpersonal humana es constitutiva de la vinculación a Dios, tanto en la tradición profética hebrea, como en la dinámica cristiana y en la concepción divina del Islam (Dios clemente y misericordioso que se torna en protector del ser humano). Otras religiones más “naturales” e interioristas, como las tradiciones hindúes y budistas, se desprecupan más de lo histórico y de lo social en favor de la interioridad personal.

Sin embargo, también subsisten en los monoteísmos los gérmenes de la intolerancia y del fanatismo, a lo cual se añade un mayor dinamismo misionero que el politeísmo. El monoteísmo favorece la teocracia y acentúa la sumisión humana, es decir, el absolutismo eclesiástico y político. El Dios único exige una forma social única para ser reconocido, mientras que la teología del pueblo elegido implica una concepción asimétrica en las relaciones con otros pueblos y un complejo de superioridad respecto a cualquier religión. Por eso históricamente ha favorecido el “fuera de la iglesia no hay salvación” y con ella la intransigencia y violencia impositiva respecto a las otras religiones, sobre todo de las deidades locales de otros pueblos. En las religiones monoteístas no sólo se subraya la asimetría entre Dios y el hombre, sino la de la única religión “verdadera” respecto de las otras, que son consideradas meras construcciones humanas. En ambos casos hay raíces propicias a la violencia, ya que el absolutismo de la única divinidad y religión sirve de plata-forma para negar la validez de las acciones humanas.

La tendencia a la homogeneidad de creencias y uniformidad de rituales, prácticas y estructuras organizativas, que es típica del monoteísmo, redundando también en la intransigencia respecto de toda disidencia o alternativa. El ideal es que todos los miembros de esa religión tengan la misma identidad, con independencia del lugar y momento histórico de cada sociedad. La idea del Dios único es propensa a creencias y prácticas iguales y

universales para todos, a costa de la inculturación y de la diversidad. Facilita también el autoritarismo impositivo, que ha sido una marca bastante constante en la historia del judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Ya sabemos que bajo la apelación a un Dios único y universal puede también subsistir un politeísmo competitivo encubierto, como ocurrió en la guerra del Golfo o en los conflictos entre Israel y los países árabes. Al identificar al único Dios con la imagen particular de él en la propia religión, se niega de forma absoluta la verdad de los otros credos religiosos. Todos asumen que sólo hay un Dios, pero se niega que éste sea compatible con la concepción que tiene el enemigo, a pesar de su profesión monoteísta, y se recae en la lucha henoteísta.

Sin embargo, también las religiones monoteístas necesitan dejar espacio a un cierto politeísmo. No se cuestiona el monoteísmo, sino que se propugna una multiplicidad de relaciones con Dios que exigen distintas advocaciones y símbolos. Es difícil establecer relaciones particulares con un Dios universal desde la propia cultura específica, ya que la divinidad única es demasiado abstracta y supera la propia cultura. De ahí, la proliferación de santos, ángeles y espíritus con los que se expresa la pluralidad divina y se atiende a la diversidad de grupos y necesidades humanas. En lugar de que cada rasgo específico se canalice a un Dios concreto, como ocurre en las religiones poli-teístas, se dirige a una figura sacral inferior, por ejemplo a un santo o a un ángel, o a una representación concreta de la divinidad, que sirve de mediación específica para llegar al Dios universal y único.

Esta tendencia a hacer compatible el monoteísmo con el pluralismo es especialmente relevante en la religiosidad popular, que necesita divinidades mucho más cercanas y familiares que el lejano Dios universal y trascendente del monoteísmo. El politeísmo también encuentra cierto acomodo en el concepto cristiano de Trinidad. Sea que ésta se entienda como comunión de personas dentro de una esencia divina única, que es lo que prevalece en la religiosidad popular, o como tres formas o rostros de un único Dios, que es a

lo que tienden las teologías más intelectuales y sofisticadas. En el cristianismo hay también la tendencia a divinizar a personas humanas (Jesús y la misma María) y a sacralizar a otras (apóstoles y evangelistas, principalmente), con lo que se introduce el pluralismo en la concepción monoteísta. Por eso las fronteras entre lo politeísmo y monoteísmo no son siempre claras y precisas. La concepción cristiana de un Dios trinitario, implica una única divinidad que revela sus plurales modos de ser y existir, respondiendo a la necesidad de unidad y de comunidad del hombre.

La tensión entre monoteísmo y politeísmo es inevitable y se da en todas las religiones, aunque con una distinta prevalencia de cada elemento. En todas hay gérmenes de violencia y siempre se plantea relativizar las propias representaciones de la divinidad, sin confundirlas con Dios mismo, y de estar abierto a otras concepciones e imágenes de Dios, sin tener que renunciar a la fe monoteísta. Aunque haya un sólo Dios hay diversos caminos para encontrarlo, ya que ninguno es la verdad absoluta, dada la finitud e historicidad humanas, y todas las religiones tienen algo que enseñar y mostrar a las otras. Esto exige un ecumenismo y un diálogo entre las religiones, que ponga límites a la competitividad y propaganda proselitista misioneras, para poner el acento en el testimonio personal y colectivo. La capacidad de acogida de otros valores religiosos y la disponibilidad de servicio a otras tradiciones es una de las claves fundamentales para evaluar la verdad o no de una religión. Precisamente porque hay un sólo Dios y una humanidad única, hay que reconocer la dignidad personal y colectiva de cada forma religiosa, asumiendo todo lo que en ella se encuentre valioso y propicio al crecimiento humano. Esto no obsta para testimoniar que el propio camino se considera el mejor para el encuentro con el único Dios. No hay un monopolio de lo divino en ninguna religión, pero cada una tiene que mostrar su validez salvífica, en cuanto que en la práctica sirve para el amor y la justicia, que son valores asumidos y deseados por toda tradición religiosa.

Si el hombre es una pregunta siempre abierta que aterriza en las cuestiones límites,

hay que asumir que las respuestas son siempre penúltimas, es decir, históricas, finitas, contingentes y provisionales. Cada religión es un camino en que profundizar para llegar a la divinidad como la realidad fontanal y fundante desde la que explicar la subjetividad humana, así como la visión del mundo y de la historia. La violencia religiosa deriva de la identificación de la propia subjetividad con la divinidad, olvidando el carácter contingente y finito de toda religión particular, tanto a nivel diacrónico como sin-crónico, con lo que la defensa de la propia identidad subjetiva se convierte también en la defensa de Dios. No sabemos definitivamente ni quién es Dios ni quién es el ser humano, a pesar de las respuestas de cada religión que siempre son relativizadas por la teología negativa que parte del misterio de la divinidad y de su trascendencia que resiste a cualquier formulación doctrinal o práctica. Quizás la mística cristiana, por ejemplo, la de Juan de la Cruz o el maestro Eckhardt, sean la versión occidental de la experiencia a la que apunta el budismo cuando pone el vacío como el elemento fundamental desde el que es posible abrirse a la identidad humana y divina. Y es que Dios siempre se escapa, tanto a la razón como al deseo humano. Por eso, el fundamentalismo, o el integrismo en su versión católica, tiene siempre un componente idólatrico, de autoafirmación a partir de la posesión de Dios, que debe ser contrarrestado desde la apertura de la religión, y su capacidad dialogal y ecuménica, que es lo que hace de ella una cosmovisión universal.

Sólo de esta forma se pueden orientar las religiones en la línea de una mayor gestión y canalización de la violencia, cuyas raíces desbordan a la religión porque tiene una base natural y sociocultural. Este es el gran desafío actual en el marco de la globalización del mundo, también de las religiones, obligadas a convivir y respetarse, sin renunciar a sus pretensiones de verdad y a su oferta de salvación. Desde esta perspectiva tiene mucha razón Hans Küng cuando hace depender la paz social e internacional del aporte de las religiones, que son uno de los elementos básicos para abordar con éxito los conflictos sociales y limitar las explosiones de violencia.



El Frente Nacional de Marine Le Pen y la derecha pagana

El ascenso electoral del Frente Nacional de Marine Le Pen, en la vecina Francia, ha supuesto un verdadero terremoto continental. Descalificado como populismo, al igual que otras formaciones tan dispares como los neonazis de “Amanecer Dorado” (de Grecia) o los trotskistas ibéricos de “Podemos”, su naturaleza no se presenta tan simple como apuntan sus detractores.

Para tratar de comprender un poco su naturaleza política y los ingredientes doctrinales de los que se viene nutriendo, presentamos al lector un documento del máximo interés.

FERNANDO JOSÉ VAQUERO OROQUIETA

En el marco de las pasadas elecciones europeas, circuló por Francia, un documento anónimo, atribuido a un antiguo dirigente del Frente Nacional, en el que se denunciaba una supuesta deriva ideológica del mismo; especialmente en lo que respecta al derecho a la vida y el matrimonio.

El documento lo difundió “*Force Vie*”, una coalición electoral nacida al calor de las numerosas manifestaciones realizadas en Francia, a lo largo de los últimos años, en contra de la legalización de los matrimonios homosexuales y otras iniciativas legales en esa línea.

Apoyada por el pequeño Partido Cristiano Demócrata, que cuenta con algunos cargos electos y en otras ocasiones en la órbita de la UMP, “*Force Vie*”, al igual que “Impulso Social” en España, trató de movilizar al electorado católico y pro-vida. Apenas cosechó un 0,5 % de los votos emitidos. Pese a esa finalidad electoral tan precisa, el documento es lo suficientemente ilustrativo como para tratar de comprender la coexistencia de varias “almas” en el Frente Nacional: la católica tradicional, al parecer, bastante desplazada, la “pagana”, y la procedente de los “conversos” de la extrema izquierda.

Que el lector saque sus propias conclusiones.

Asunto: Carta abierta a un joven católico tentado por el voto al Frente Nacional

Querido joven, amigo mío:

Todo en nuestro país te inquieta y te exaspera: la decadencia de nuestra escuela, el paro que afecta a un joven activo de cada cinco, la explosión de la delincuencia, una inmigración sin control que te lleva a veces a sentirte extranjero en tu propio país. Sobre todo, te rebelas ante la destrucción de los valores de nuestra civilización: el respeto de la vida y la familia. Esta rebeldía te ha llevado manifestarte durante meses contra “el matrimonio homosexual”. El sectarismo de la izquierda que ha impuesto su ley, pero también la pusilanimidad de una cierta derecha, hoy te han dejado desamparado. Algunos de tus contemporáneos están tentados por la expatriación. Tú piensas que debes luchar en tu país. Pero, ante una izquierda cuya única ambición es transformar al hombre en una máquina de consumo y producción, sin familia, sin patria y sin alma, la UMP [Unión para un Movimiento Popular, principal partido de la derecha francesa “clásica”] aparece sin consistencia, todavía atrapada el conformismo “bobo” [burgués- bohemio].

Entonces ¿Por qué no probar el Frente Nacional en las próximas elecciones? No habiendo ejercido nunca sus responsabilidades,

esos dirigentes no tendrían ninguna respecto a la situación actual. Por otra parte, el FN de Marine Le Pen no sería ya el partido de su padre que, como afirmaban tus padres, acogía a los racistas y a los paganos. Desembarazado de estas escorias, ¿no sería éste el único gran partido que defiende los valores cristianos?

Pero no es así. Su “diabolización” es una operación de los grandes medios de comunicación por razones varias (incompetencia o pereza de algunos periodistas, táctica para hacer subir al FN a costa de la derecha...). En realidad, el FN de la hija es un partido todavía más alejado del cristianismo que el partido del padre. Las exclusiones, muy mediatizadas, de unos cuantos impresentables, no deben ocultar tres fenómenos:

- La señora Le Pen ha retirado del programa las posiciones susceptibles de seducir a un católico.

- Ella ha promovido a los especialistas surgidos de la extrema derecha pagana y anticristiana.

- Sus nuevos miembros venidos de la izquierda anticlerical han impuesto su visión materialista de la sociedad y su concepción jacobina de un Estado omnipotente.

Marine Le Pen ha descristianizado el programa del FN

El 21 de abril de 2002, cuando Jean-Marie Le Pen había llegado a la segunda vuelta de las elecciones presidenciales francesas, el programa del FN proponía:

- La sustitución de las leyes del aborto por una legislación que favoreciera la acogida de la vida.

- La retirada del PACS [Pacto Civil de Solidaridad. Contrato entre dos personas mayores de edad, de igual o distinto sexo, para organizar su vida común] instituido por la izquierda en 1999.

- La creación del cheque escolar, que garantizaría a los padres la libre elección de la escuela de sus hijos.

Estas propuestas, ¿eran sinceras o, por el contrario, estaban destinadas únicamente a seducir al electorado católico? Algunas de ellas,

a falta de una reflexión profunda sobre su puesta en marcha, podían aparecer como una utopía en una sociedad tan secularizada como la nuestra. Su principal debilidad sin embargo residía en la cohabitación en el seno del FN de católicos sinceros con paganos ferozmente opuestos al mensaje evangélico.

Marine Le Pen ha eliminado esta ambigüedad. Favorable al mantenimiento de todas las leyes sobre el aborto, el FN quiere incluso “un PACS mejorado”, según la expresión de su vicepresidente, Señor Philippot. En cuanto a la enseñanza, la Señora Le Pen se une a la izquierda más anticlerical: su programa presidencial en 2012 no mencionaba una sola vez la libertad escolar, sino que afirmaba: “La escuela es un servicio orgánico de la República. (...) ésta instruye al ciudadano, capaz de pensar por sí mismo (...). La preparación para la ciudadanía es otro reto. Ésta debe ser infundida desde la escuela maternal (...) por medio de una educación cívica elemental y por la formación en la moral republicana”. Estas líneas confirman la declaración del antiguo ministro socialista de la educación nacional, Vincent Peillon, en septiembre de 2013: “El objetivo de la moral laica es permitir a cada alumno el emanciparse, ya que el punto de partida de la laicidad es el respeto absoluto de la libertad de conciencia. Para dar la libertad de elección, hay que ser capaz de arrancar del alumno todos los determinismos, familiar, étnico, social, intelectual, para después elegir.”

Esta ruptura, ¿está motivada por el interés electoral de atraer los apoyos de la izquierda? Quizás. Algunos medios de comunicación han pretendido también que esta evolución, ilustrada por el rechazo de la Señora Le Pen a participar en las manifestaciones contra la ley Taubira [Que legalizó los llamados matrimonios homosexuales, provocando sucesivas manifestaciones masivas en su contra. N de la T], estaba dictada por un “lobby homosexual” que habría alcanzado los puestos clave del FN. Estas polémicas sobre las costumbres de los dirigentes del FN tienen poco interés. Esta conversión a los valores de la izquierda materialista y laica es el resultado de la promoción a la cabeza del FN de la extrema

derecha pagana y de una cierta izquierda anticlerical.

La promoción de la extrema derecha pagana

Hasta finales de los años 90, dos corrientes de pensamiento opuestas cohabitaban en el seno del FN. La primera, representada entonces por el presidente de Cristiandad-Solidaridad, Bernard Antony, había surgido del nacionalismo tradicional, teorizado por Maurice Barrès y por Charles Maurras; oponiendo una Francia católica y latina a una Alemania protestante. Esta visión del mundo puede hoy parecer anticuada. Sin embargo, su patriotismo y su adhesión a los valores tradicionales de nuestra civilización la unían al universo mental de la derecha francesa clásica. No es lo mismo para la otra corriente ideológica, llamada a propósito “Nueva Derecha”. Su ideología, tampoco “nueva”, como ni siquiera de “derecha”, formulada a partir de los años 60 por Alain de Benoist, surge principalmente de pensadores alemanes de los siglos XIX y XX: Hegel, Nietzsche, Heidegger y Carl Schmitt. Con la nostalgia de aquella Francia hija mayor de la Iglesia, sus ideólogos oponen el mito de una Europa “imperial”, blanca y pagana, que habría sido destruida por el cristianismo, calificado de “religión del desierto” a causa de sus orígenes judíos.

Esta ideología, marginada tras la escisión del Frente Nacional, en 1998, de su antiguo dirigente Bruno Mégret, ha resurgido a partir de 2005 por medio de madame Le Pen. Tres personalidades ilustran esta evolución que coincide con la marcha de la mayoría de los católicos llamados “tradicionalistas”.

El primero, el Señor Bouchet, es un ejemplo del doble lenguaje de la Señora Le Pen y de la complacencia al respecto de los medios de comunicación. Estos mediatizan fuertemente las expulsiones del FN, de aquellos oscuros miembros, diciendo torpemente en voz alta lo que piensan algunos de sus dirigentes. Curiosamente, no se detienen en los textos más chocantes, pero pensados, del Señor Bouchet; cabeza de lista de FN en Nantes. En el portal de internet Vox-NR, que él había fundado, este “nacionalista revolucionario” llegado al FN en

2008 para, según afirmaba, apoyar a la Señora Le Pen, expresa su nostalgia por los años 40 del siglo pasado, su admiración por el terrorista Carlos y, sobre todo, su odio al cristianismo. “Cualquiera que sea su color o su origen, ya sé que no será mi Papa; como no lo era Juan Pablo II”, escribía a propósito de la elección en 2005 de Benedicto XVI. Director en su día de la revista *Lutte du Peuple* [Lucha del Pueblo], había escrito también con motivo de la visita a Francia en 1995 de Juan Pablo II: “No a la secta papal. Exijamos que nuestro nombre sea sacado de los registros del bautismo”.

Los señores Péninque y Chatillon, antiguos dirigentes del GUD [Grupo de Unión y Defensa, organización clásica de la extrema derecha universitaria francesa. N de la T] reconvertidos con éxito a los negocios, juegan ante la Señora Le Pen un rol mucho más importante; a la vez financiero y político. Philippe Péninque, el abogado que había abierto en Suiza la cuenta bancaria de Cahuzac [reciente escándalo financiero que implica supuestamente a dirigentes políticos franceses de derecha e izquierda. N de la T], ha sido encargado de la reestructuración financiera del FN tras el fracaso de las legislativas de 2007. Ha sido también el artesano del viraje estratégico a la izquierda del FN. Frédéric Chatillon es, desde la elección presidencial de 2012, el principal suministrador de las campañas electorales del FN. Uno de sus brazos derechos, Axel Lousteau, ha sido el tesorero fundador del micropartido Jeanne [formación que, sin afiliados, es más una especie de organización encargada del material, incluso informático, empleado en las campañas por el FN. Se le ha acusado de ser un “estado dentro del partido”. N de la T] que financia las campañas de la Señora Le Pen.

La adopción de los viejos valores de la izquierda anticlerical

A estos técnicos que ella ha favorecido, la Señora Le Pen ha añadido personalidades reclutadas en la izquierda anticlerical, como el abogado Gilbert Collard, el antiguo sindicalista trotskista Fabien Engelmann, o el enarca [antiguo alumno de la elitista Escuela Nacional de Administración, ENA. N de la T] Florian Philippot. Este último, responsable en 2002 de

los “estudiantes chevènementistes” [partidarios del político Jean-Pierre Chevènement, quien evolucionara de izquierda a derecha y fundara diversas agrupaciones de cierta relevancia años atrás. N de la T], convertido en el número dos del partido, encarna el viraje tecnocrático y a la izquierda del Frente Nacional. Reduciendo, como el resto de la clase política, al hombre a su dimensión de consumidor y de productor, estima también que la crisis actual no es moral, sino solamente económica, y que los franceses tienen únicamente preocupaciones materiales. Habiendo guardado sin embargo su ADN “extremista”, el FN de la Sra. Le Pen se distingue de la UMP y del PS por mayores dosis de demagogia, que le han ha llevado a concebirse como el guardián intransigente del Estado jacobino providente, del retiro a los 65 años y de las 35 horas.

Esta visión economista de la sociedad le ha llevado a cometer un contrasentido ante las manifestaciones contra la ley Taubira. La Señora Le Pen ha pretendido que el debate sobre el matrimonio homosexual y la filiación, es un tema menor, “un señuelo, para no hablar de los problemas económicos y sociales del país”. ¡Al contrario! Las promesas económicas y sociales del candidato Hollande durante la campaña presidencial eran el verdadero señuelo destinado a imponer, una vez elegido, la revolución sin precedentes de la destrucción del matrimonio, de la paternidad y de la filiación. Por otra parte, la contratación de 60.000 funcionarios en la educación nacional, y el del matrimonio homosexual, son los únicos compromisos electorales que ha mantenido.

Además, bajo pretexto de luchar contra el islamismo, la Sra. Le Pen ha ido a buscar, en los graneros de la IIIª República, los oropeles del laicismo, muy eficaces hace un siglo contra la Iglesia Católica, pero completamente inoperantes, e incluso contraproducentes, ante el Islam. Contribuyendo a la descristianización de nuestro país, los laicistas han preparado el terreno a los islamistas.

Si los técnicos procedentes de la vieja derecha pagana hacen, en el interior del FN, buenas migas con los nuevos miembros de la vieja izquierda anticlerical, es porque comparten el mismo odio por los valores cristianos y la

misma fascinación por un Estado, omnipotente, que aplasta a los cuerpos intermedios naturales y, especialmente, a las familias.

Tú que has sabido levantarte, sé de nuevo lúcido y valiente

Militantes de la Manif Para Todos o de la Primavera Francesa, Cuidadores o “Madres-cuidadoras”, Centinelas o del Camping Para Todos, peregrinos de Chartres o de Santiago de Compostela [multitudinarias movilizaciones, de variada motivación y de base católica, realizadas en los últimos años en Francia. N de la T], ¡no os hagáis ilusiones! Ocho de diez alcaldes FN elegidos este año han rechazado firmar la Carta de la Manif Para Todos. Preguntado por RTL, sobre la aplicación de la ley Taubira, el nuevo alcalde FN de Hénin-Beaumont, Steeve Briols, respondía: “No veo por qué las parejas homosexuales no puedan casarse”, reafirmando así la línea del partido fijada por Florian Philippot, quien había recalcado, el 7 de octubre de 2013, su oposición a toda forma de cláusula de objeción. Será lo mismo en el Parlamento Europeo. Para obtener las ventajas de un grupo parlamentario, la Señora Le Pen se ha aliado con el PVV [Partido por la Libertad, formación populista holandesa en alza. N de la T] del holandés Geert Wilders. Partidario del matrimonio homosexual, Geert Wilders ha llegado incluso a votar con la izquierda en 2011, en los Países Bajos, la anulación de la ley que permitía a los funcionarios municipales, opuestos al matrimonio homosexual, ejercer su derecho a la objeción de conciencia y, por tanto, a no celebrar estos matrimonios. Adoptada por 84 votos contra 58, el voto de los diputados del PVV ha sido decisivo.

El FN no es una alternativa al sistema actual más, que lo sean la UMP o el PS. Para romper con éste, debemos tomar otra vía. Nuestro país y todos los otros países de Europa sufren, por supuesto, el paro, la inseguridad y la inmigración. Pero el mayor mal que presentan es el inoculado por lo que Juan Pablo II llamaba “la Cultura de la muerte”. Contra este mal, que mata a nuestros hijos, nuestros enfermos, nuestros ancianos, desespera a nuestra juventud, destruye a nuestras familias, transforma nuestro continente en un vasto

cementerio, el único que cada año cuenta con más muertes que nacimientos, los pactos de estabilidad económica, los planes de salvación del euro o de salida del euro... serán, como mucho, paliativos.

Necesitamos retomar el camino de la Vida: muchos, tú y yo. Y para esto, franceses y europeos, seguir los pasos de los santos que han construido la Europa cristiana.

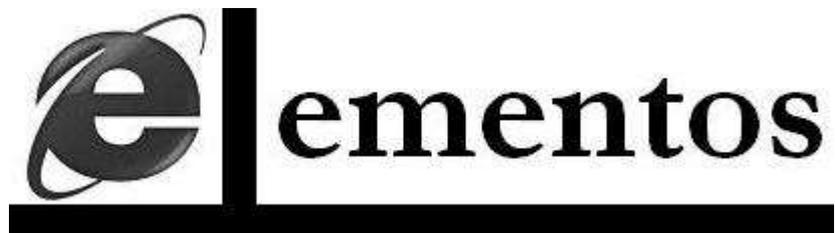
Al depositar tu papeleta este domingo, no olvides lo que te hace estremecer, resistir, quizá incluso sublevarte: el deseo de la verdad, la

defensa de lo verdadero. Sé conforme a tus combates de ayer, vete hasta el final y vota lo que te dice tu convicción, con Fuerza, con Vida.

Esta papeleta no es un juego: es el porvenir, el tuyo y el de los que vienen detrás de ti y gracias a ti, quizá tus propios hijos. Gracias, querido joven.

Un antiguo técnico del FN.

© <http://cronicasnavarras.blogia.com/> Traducción del texto: Maite Vaquero





La cuestión del paganismo

Entrevista con Alain de Benoist

El paganismo ha sido siempre uno de los elementos más polémicos del acervo intelectual de la ND, especialmente en países donde la derecha no puede entenderse al margen de la Doctrina de la Iglesia. Este paganismo de la ND no es una alternativa confesional, sino más bien un presupuesto filosófico que, por otra parte, ha atravesado diversas etapas en los últimos treinta años. Alain de Benoist propone en esta entrevista una puesta a punto de su actitud pagana ante la vida.

CHARLES CHAMPETIER

-Pregunta: La aparición, hace una quincena de años, de su obra *Comment peut-on être païen?* marcó la irrupción del neopaganismo en la escena intelectual francesa. ¿Qué juicio le merece hoy, en la distancia, ese libro-manifiesto?

-Alain de Benoist: Hay que partir de lo más simple. Durante milenios los pueblos de Europa practicaron religiones habitualmente denominadas «paganas», denominación inicialmente peyorativa. Esas religiones constituían un sistema de representación, de valores, de figuras específicas que sirvieron de marco referencial y de apoyo espiritual a numerosas culturas y grandes civilizaciones de las que nosotros somos, directa o indirectamente -aunque no exclusivamente- herederos. Las religiones paganas fueron después combatidas por el cristianismo, portador de un sistema diferente de representación y que encaraba el hecho religioso de una forma completamente distinta. El estudio comparado de ambos sistemas permite comprender las causas profundas de su enfrentamiento y nos incita a tomar postura. Hacerlo por el paganismo significa esforzarse no en concebir, sino en ver el mundo según las líneas directrices del sistema de representación que le es propio.

Hay diferentes formas de llegar al paganismo; por la vía estética o por un rechazo instintivo de la concepción cristiana del mundo; por el deseo de vincularse a una tradición y a las fuentes que íntimamente le están asociadas.

También, y ese sería mi caso, a través de la convicción de que todas las patologías del mundo moderno son hijas -ilegítimas, pero hijas al cabo- de la teología cristiana; en este último caso, un movimiento natural conduce a mirar con simpatía y con amistosa connivencia a esta otra religión -la pagana-, que durante tanto tiempo resistió a la cristianización. Ahora bien, no hay en último extremo una razón imperiosa y absoluta que condicione esa adhesión a un sistema o a otro; si la hubiera, ello justificaría la posibilidad de que tal sistema fuera propuesto e incluso impuesto a todo el mundo, cosa que yo me niego a hacer. Como mucho, se puede llegar a constatar que uno de esos dos sistemas se corresponde mejor con nuestra sensibilidad, que en el pasado promovió efectos que hoy juzgamos más deseables, que está más en consonancia con aquella tradición a la que nos adherimos; en definitiva, que se corresponde mejor con aquello que consideramos la verdad.

El paganismo es un sistema global, sistema que intenté describir en *Comment peut-on être païen?* arrojando luz, sistemáticamente, sobre aquello en lo que se opone -de manera irreductible, desde mi punto de vista- a la concepción cristiana del hombre y del mundo. Algunos han juzgado este camino como demasiado «intelectual». Lo es, en efecto, pero yo no encuentro otro modo posible para hacerlo. Estudiar el paganismo, más allá del mero placer de llegar a conocerlo, supone una alternativa a la vez intelectual y espiritual; nos

permite conocer cómo concebían nuestros más remotos ancestros las relaciones del hombre con el mundo y de los hombres entre sí, cuáles eran sus actitudes éticas, qué valor atribuían al lazo social, qué idea se hacían de la temporalidad, cuál era su concepción de lo sagrado. Las enseñanzas que se extraen de ese estudio son válidas para todos los tiempos, incluido el nuestro; determinan líneas de conducta y ayudan al trabajo del pensamiento. Cuando el mito nos dice, por ejemplo, que tras casarse con Themis, diosa del orden y de la justicia, Zeus engendró las Estaciones y los Destinos, aprendemos algo que va más allá del simple relato. Así, el mito de Gullweig nos advierte contra la «pasión por el oro». La suerte reservada a Prometeo nos enseña algo sobre las consecuencias de caer en la trampa del desenfreno técnico. Y el precepto delfico: «nada en exceso» nos ayuda a comprender el carácter perverso de ese axioma contemporáneo del «cada vez más».

Las trampas del neopaganismo

-Hoy se podrían identificar diversos tipos de «neopaganismo». Yo distinguiría tres grandes grupos: un neopaganismo comunitario o «sectario» -a partir de la imitación de ritos antiguos o de la reactivación de tradiciones populares y regionales-, un neopaganismo literario inspirado sobre todo en la intuición y la inspiración poética y, por último, un neopaganismo intelectual en el que el mito, lo imaginario, el arquetipo, el «politeísmo de los valores» se convierten en elementos activos de interpretación y de comprensión del mundo. ¿Le parecen un conjunto unitario o más bien disperso?

-La tradición pagana (o de manera más general, la referencia a la Antigüedad) no ha cesado de inspirar, en diferente medida, a los escritores y los artistas. La mayoría de los románticos alemanes, comenzando por Schelling, Goethe o Novalis, opusieron al mundo moderno, que juzgaban sin alma, el recuerdo de un mundo antiguo en el que, como dice Schiller, «todo era vestigio de un Dios».

Durante el siglo XIX, también la Antigüedad supuso una fuente eminente de inspiración tanto para los neoclásicos como

para los simbolistas o los parnasianos. Habría que citar volúmenes completos de la literatura contemporánea para hacer un inventario justo de la presencia de ese «paganismo». Citemos tan solo a Leconte de Lisle, José María de Heredia, Théodore de Banville, Louis Ménard, Jean Moréas, Pierre Louÿs, Edouard Schuré, Hugues Rebelle, Edouard Dujardin, Gabriele D'Annunzio, D.H. Lawrence, Jean Giono, Knut Hamsun, Henry de Montherlant, Marguerite Yourcenar, John Steinbeck, Henry Miller, sin olvidar a Fernando Pessoa, que en El retorno de los dioses escribe: «Los dioses no han muerto; lo que ha muerto es nuestra percepción de los dioses. No se han ido; somos nosotros quienes hemos dejado de verlos (...) Pero siguen estando ahí, viviendo como han vivido siempre, con la misma perfección y la misma serenidad».

Por supuesto, en los autores que acabo de citar la inspiración «pagana» reviste formas muy diferentes. En unos es una referencia formal a la estética de las imágenes y de las palabras; en otros, podría tratarse de una reacción nostálgica contra el desencanto inducido por la ideología del progreso; otros buscan netamente fundamentar a través del paganismo un nuevo sentimiento de la naturaleza, una nueva relación con el mundo. Pero en todos los casos esa referencia permanente, ese deseo espontáneo de vincularse a un pasado concebido -más o menos conscientemente- como remedio para los males del presente, posee un valor sintomático.

El neopaganismo comunitario o «sectario» es, evidentemente, otra cosa y yo me mostraría en ese punto mucho más reservado. Ya escribí en Comment peut-on être païen?: «Más temible que la desaparición del paganismo es su resurgimiento bajo formas primitivas y pueriles, emparentadas con esa religiosidad segunda que Spengler tenía como un signo inequívoco de la decadencia de las culturas». La floración de grupos neopaganos a la que asistimos desde hace quince años me ha confirmado en esa convicción. La extrema diversidad de esos grupos habla por sí misma. Para unos, el «paganismo» se refiere esencialmente a reuniones festivas, a simpáticas veladas en las que se celebra, por medio de rituales apropiados, la vida comunitaria y los placeres

de la existencia. Otros se reúnen a la manera de auténticas «iglesias» o comunidades religiosas, cuyas ceremonias tienen más de interiorización protestante o de neopietismo que de otra cosa. Incluso hay quien tiene por «paganismo» la transgresión pura, desde la «magia sexual» a la misa negra. Todos se nutren, casi invariablemente, de rituales complicados, de grandilocuentes invocaciones, de títulos estrambóticos, lo que hace que estas «ceremonias paganas» puedan parecerse tanto a una fiesta comunitaria bien provista de viandas como a la meditación austera, a la «tenida» masónica como a un guateque o a un baile de disfraces. Es evidente que muchos de esos movimientos no tienen, estrictamente, nada que ver -salvo el uso del término- con el paganismo. Por lo que respecta a los grupos de vocación más estrictamente religiosa, su manera de actuar les asemeja sobre todo a las sectas. Y aunque repruebo la histeria antisecta a la que hoy asistimos (histeria que no hace otra cosa que contribuir a la confusión, por las amalgamas que practica), he de decir que personalmente me siento completamente ajeno a todo eso: ahí veo mucho pastiche, mucha parodia, pero muy poco paganismo.

Contra la “*new age*”

La confusión llega al colmo con los grupos «neopaganos», sobre todo anglosajones, que se inscriben en la corriente *New Age*. Surgida más o menos del movimiento hippy y de la contestación californiana de los años sesenta, esta corriente tiene como característica principal su carácter sincrético, donde todo cabe: «*anything goes*». Sus temas principales son el ecofeminismo, el milenarismo de «Acuario», una inclinación invencible hacia todas las formas del ocultismo y de lo paranormal, la aspiración a una transformación personal que permita al individuo vibrar en comunión con el «alma del mundo». Sus referentes son eclécticos: la «vía del Norte» y la «astrología rúnica» se mezclan con el sufismo, la Kabbala, las espiritualidades orientales, el espiritismo (rebautizado *channeling*), la teosofía y el «viaje astral». Su idea axial es que estamos entrando en la era de Acuario, caracterizada por la fluidez de las relaciones humanas y el surgimiento de una conciencia planetaria. Los grupos

«neopaganos», extremadamente numerosos, que evolucionan en ese tedio rara vez escapan a ese sincretismo, un patchwork de creencias y de temáticas de todo signo donde se entremezclan y confunden el tarot y el karma, la interpretación de los sueños y las invocaciones a la Gran Diosa, la tradición hermética egipcia y los Upanishads, Castañeda y el Rey Arturo, Frithjof Schuon y la psicología junguiana, el martillo de Thor y el Yi-King, la «magia telemita» y el yoga, el Árbol de la vida y el «trance chamánico», etc.

En ese desorden no faltan componentes valiosos, como los temas del ecofeminismo, la visión holística de las cosas, el no-dualismo, etc. El problema está en que se tratan sin el menor rigor en un confusionismo desbocado y fundado sobre el postulado implícito de la compatibilidad -léase convertibilidad- de todas las creencias, de todas las sabidurías y de todas las prácticas. A todo eso se añade una buena cantidad de buenos sentimientos, lo que desemboca frecuentemente en ese optimismo infantil tan habitual en los americanos y, sobre todo, esa creencia naif en que la existencia individual es el único criterio de validación del camino interior y que, por tanto, se puede recurrir a espiritualidades *ready made* como a recetas de felicidad y de «realización». Con todas sus modas y sus manías sucesivas (Hildegarde de Bingen, la adivinación rúnica, los «ángeles de la guarda»...), la *New Age* constituye una subcultura que recuerda claramente aquellas creencias que se desarrollaron en Roma, en la Antigüedad tardía, al margen de los ritos oficiales y que asociaban, sin el menor discernimiento, especulaciones egipcias o caldeas, fragmentos de cultos orientales, teorías astrales, prácticas supersticiosas, «gnosis» de origen iranio o babilónico y oráculos de toda procedencia. Es cierto que no todos los grupos «neopaganos» actuales se inscriben en esta corriente; pero entre ellos la frontera es muy estrecha.

Una característica que, por ejemplo, les es común es su propensión a la especulación esotérica o «mágica». Ahora no voy a tomar postura respecto al esoterismo en general, pero resulta demasiado evidente que muy a menudo sirve como soporte para los más fantásticos

delirios; de hecho, numerosos grupos «neopaganos» suplen su carencia de saber y, sobre todo, su carencia de criterios para apreciar el valor de lo que saben, con una imaginación desbordante: interpretaciones personales asentadas como argumentos de autoridad, afirmaciones sin pruebas, extrapolaciones fantasiosas, etc.

-Hace Vd. un juicio muy severo. Esos grupos «neopaganos» que se ven aflorar hoy en casi todos los países occidentales, incluidos los de la Europa del este, ¿no tienen al menos el mérito de haber sabido recuperar una materia largo tiempo olvidada?

-No hago más que un análisis de conjunto. Si se examinaran por separado cada uno de esos grupos, cosa que no podemos hacer aquí, sería yo el primero en hacer puntualizaciones y matices. Es evidente que algunas comunidades «neopaganas» son más serias e interesantes que otras. Entre sus inspiradores, cuya sinceridad y buena intención no estamos cuestionando, los hay que poseen un conocimiento real de las antiguas religiones paganas y trabajan seriamente por llegar a conocerlas mejor. Sus publicaciones suelen estar bien realizadas y no seré yo quien cometa el error de creer que están dirigidas sólo a ingenuos, monomaniacos o individuos con problemas que esperan resolver sus frustraciones y sus carencias íntimas adhiriéndose a grupos donde esperan encontrar el sitio que la vida real les ha negado. No obstante, globalmente considerado, este movimiento se inscribe en el actual «mercado de las creencias» donde cada uno, sobre la base de cierto bricolaje espiritual, puede optar a su gusto entre diferentes religiones o «sabidurías». Ese «mercado», donde se ofrecen diferentes espiritualidades marginales que oscilan entre la tentación fusional representada por las sectas y el deseo de «cuidar del alma» de la misma forma en que se cuida el cuerpo –por medio de recetas elegidas a la carta-, es un síntoma evidente de la crisis espiritual que afecta a nuestra época.

La cuestión se reduce a saber si es posible resucitar antiguos cultos sin caer en el sectarismo ni en el simulacro, es decir, sin recaer en ese nihilismo que todo verdadero paganismo debería esforzarse en superar. No obstante, constato que las tentativas hechas a

ese respecto han chocado con serias dificultades.

Ante todo está el problema de la filiación: no hay ninguna continuidad entre el paganismo antiguo y, digan lo que digan, los modernos grupos paganos. Sin embargo, ello no les impide afirmar que el saber que transmiten es una herencia que proviene de la noche de los tiempos, aunque en realidad ese saber no sea, en la mayoría de las ocasiones, más que el producto de su imaginación o una compilación de especulaciones ya avanzadas por otros antes que ellos. La verdad es que, sabiendo bastantes cosas de las antiguas religiones europeas, ignoramos mucho todavía. A título de ejemplo, numerosos grupos neodruidicos o druidizantes pretenden ser capaces de ofrecer una «enseñanza druidica»; es verdad que los antiguos druidas enseñaban cosas (el hecho está constatado por testimonios de la época), pero nada sabemos estrictamente de sus enseñanzas. Los textos clásicos griegos y latinos guardan silencio a ese respecto. Los textos medievales, fundamentalmente las tradiciones irlandesas medievales, son compilaciones de tradiciones orales precristianas, con frecuencia bien conservadas pero desprovistas de todo contenido propiamente druidico. Los ritos adoptados por muchos grupos druidizantes modernos fueron ideados en su mayoría en el siglo XVIII por el erudito galés Iolo Morgannwg (Edward Williams). A ellos se les ha añadido préstamos de la masonería escocesa y algunas tradiciones galesas, como el Mabinogi. Todo eso es muy interesante, sin duda, pero nada nos dice acerca de la «tradición druidica». Ninguna filiación druidica sobrevivió al cristianismo; por eso cualquier resurgimiento druidico no puede ser más que parodia o folklore. Lo mismo vale decir para la «astrología rúnica» o la «magia nórdica»; sabemos que las runas se utilizaban en el pasado para la adivinación y que existen buenas razones para considerar que tenían un origen religioso o «cósmico»; sabemos también que todas las culturas antiguas han recurrido, en mayor o menor medida, a la magia; en fin, sabemos que algunas tradiciones populares, en el medio rural sobre todo, han prolongado antiguas creencias. Pero no sabemos nada más. Todo lo que se ha escrito al respecto no es sino especulación

contemporánea o compilación de especulaciones anteriores.

Por supuesto, no se puede excluir que la intuición, junto a un conocimiento en profundidad de cuanto conservamos de las religiones paganas, pueda llegar a restituir parte de un saber perdido. No obstante, tal posibilidad resulta siempre arbitraria y en gran medida subjetiva.

Muchos de esos grupos terminan cayendo fácilmente en cierta forma de cristianismo: se sabe de círculos donde los textos del Edda han sustituido a la Biblia, pero conservando idéntica moral y esperando del «paganismo» exactamente lo mismo que los cristianos esperan del cristianismo: normativa moral y recetas para la salvación. En tales grupos creo haber identificado dos de las características que Walter F. Otto describe, no sin razón, como específicamente cristianas: el «virus de la interioridad», esto es, la idea según la cual «la religión es inseparable de la relación personal con Dios, la única relación posible con la divinidad pasa por el sujeto individual», y la idea de que «el sentimiento religioso nace de una necesidad de salvación que va pareja con la noción de transcendencia». Pero en el paganismo no sólo no hay perspectiva alguna de salvación sino que, además, Dios no surge del fuero interno del individuo: viene a su encuentro a partir de las cosas del mundo.

De manera más general, es necesario reparar en que la actual literatura «neopagana» atestigua, con la mayor frecuencia, un nivel de reflexión bastante pobre. La aproximación «holista» sirve, en la mayoría de los casos, como pretexto para una suerte de igualitarismo cósmico donde desaparece todo cuanto de específico tiene el hombre. La reflexión en profundidad se ve reemplazada por una retórica convencional a base de referencias al «Despertar», a la «energía cósmica», a la identidad con el «Mundo-Uno» o con el «Gran Todo». Incluso la propia noción de paganismo se presenta en ocasiones de forma evanescente. La definición de paganismo como apología de la «vida», por ejemplo, sugiere con frecuencia un nietzscheanismo vulgar (el Dios de la Biblia como expresión del resentimiento contra la vida) o un vitalismo confuso (la «vida sana,

robusta, vital, combativa») que viene de la mano de un «sobrehumanismo» vagamente biologizante e infantil. Esto supone olvidar que casi todas las religiones dan un valor positivo a la vida. y ninguna de entre ellas parece darle tanto valor como el judaísmo, que llega a recusar el martirio y a hacer de la supervivencia un valor en sí. También el cristianismo considera que la vida humana posee un valor absoluto. Pero el paganismo no profesa esta idea, y además los paganos han considerado siempre que hay cosas peores que la muerte, es decir, cosas que justifican que uno entregue la vida por ellas o que se escoja morir antes que vivir sin ellas.

Paganismo y naturaleza

La definición de paganismo como «religión de la naturaleza», que aparece de manera recurrente en la literatura «neopagana», no resulta menos problemática. Con frecuencia se olvida que esa definición procede originalmente de los cristianos, que veían en la «naturaleza» una limitación intrínseca respecto a lo sobrenatural. Ese sentimiento era tan vivo que, a pesar del elogio a la creación hecho por San Agustín en su Ciudad de Dios, habrá que esperar al siglo XIII para ver su atenuación. Sin embargo, después de los trabajos de Eliade y de Dumézil, ya no es posible hablar de las religiones paganas antiguas como un simple culto de la naturaleza. El paganismo nunca fue un puro naturalismo, aunque en él jueguen un papel central los hechos «naturales» y cósmicos. Tampoco fue nunca un panteísmo, como el de Giordano Bruno o el de Espinoza, aunque haya elementos panteístas en casi todas las culturas religiosas. Para algunos «neopaganos», el panteísmo no es otra cosa que una excusa para colocar al hombre en el lugar de Dios, en la mejor tradición de la modernidad. Al hablar de «naturaleza», en fin, hay que tener muy presente que esta palabra es una de las más ambiguas de la historia del pensamiento occidental. y tampoco podemos proceder como si la teología cristiana no hubiese existido nunca, es decir, sin tomar partido sobre las problemáticas que ella misma ha inaugurado. ¿Qué quiere decir exactamente «reencontrar la armonía con la naturaleza» o «reconciliarse con las leyes naturales»? El hecho de poder quebrantar una

«ley natural», ¿no demuestra por sí mismo que tal «naturalidad» es, cuando menos, dudosa?

La filosofía ha puesto la noción de naturaleza en relación (o en oposición) con la cultura, el artificio, la historia o la libertad. La teología cristiana ha complicado aún más las cosas al poner la naturaleza en relación con la gracia (la naturaleza humana presupone la gracia, es decir, hace al hombre capaz de reencontrarse con Dios), lo que significa definir la naturaleza como aquello que en los filósofos se corresponde con la antinaturaleza, es decir, la libertad. Se sabe que la traducción del término griego *Physis* por el latino *natura* supuso una verdadera «desnaturalización» del mismo; por eso, la idea de naturaleza debe ser repensada a partir de la noción de *physis*. Si se reflexiona sobre la naturaleza de las cosas a partir de su propio origen, precisamente como *physis* y no como *Ktisis* (o criatura), comprenderemos que el paganismo no concibe a Dios como sinónimo de la naturaleza, sino que concibe el Ser como la dimensión que permite existir a todos los entes, sin por ello constituir su causa.

Pero todavía queda otro problema, puede que incluso más fundamental. El paganismo sólo da sentido a nuestra presencia en el mundo cuando configura la atmósfera general en la que se baña la Ciudad. En el paganismo, la Ciudad se define ante todo como una «asociación religiosa», por retomar los términos de Fustel de Coulanges, y la religión se define inversamente como el alma de la ciudad o de la colectividad. En la modernidad ocurre al contrario: al concebirse como un ser separado, autosuficiente, el individuo moderno proyecta sobre la tierra y en provecho propio la idea de un Dios que se basta a sí mismo. Pero en el paganismo los propios dioses forman una suerte de sociedad: incluso si fuera posible «ser como ellos», eso nunca significaría llegar a encontrarse solo. La sociedad es la prolongación de la personalidad; la personalidad, la sociedad restringida. La cuestión consiste entonces en saber si el paganismo puede ser, a la manera de tantas creencias actuales, una opinión profesada en privado por unos pocos. Hay quien imagina que pueda existir un «paganismo de las catacumbas», análogo a aquel «cristianismo de

las catacumbas» de otrora. Pero eso es dudoso, pues el cristianismo posee un substrato individualista que no existe en el paganismo; la fe depende menos estrechamente de las circunstancias exteriores. Así pues, vivir como pagano en un mundo que no lo es resulta poco viable. Podemos intentar individualmente ponernos a la escucha del mito. Podemos intentar que en nuestro interior despierte un pensamiento meditante. Pero hay que ser consciente de que tal camino implica retirarse mentalmente del mundo, esto es, hacer exactamente lo contrario de lo que propone el paganismo, que es la participación activa y la adhesión sin reservas al mundo. Por supuesto, el mundo actual no tienen nada en común con el mundo de la Antigüedad; el mundo actual ha sido cambiado, remodelado, por aquellos que en un principio fueron sus detractores. Ahí reside el problema. Pues, insisto, no podemos hacer como si no tuviéramos detrás dos milenios (o casi) de historia no pagana, como si esa historia no hubiera existido, e intentar reanudar, sin más ni más, una tradición interrumpida. Esa historia nos afecta profundamente a pesar nuestro; informa nuestra manera de ver el mundo, incluso nuestra forma de cuestionarlo. Nos impide ver en el paganismo aquello que en él veían los antiguos, esto es, el reflejo mismo de la totalidad de lo real, un «discurso» fundador capaz de organizar el conjunto de nuestras representaciones. El paganismo era en otros tiempos la vida misma; hoy no puede ser más que una convicción entre otras, profesada en privado. ¿Se puede entonces seguir hablando de paganismo? Esa es la razón por la cual yo dudo seriamente de que nuestros modernos «neopaganos» sean capaces de abrazar a sus dioses como sus lejanos ancestros lo hacían; no podrían hacerlo aunque quisieran: el mundo actual se lo impide por su propia existencia. Podemos ir a recogermos en Delfos y aprender la lección del mito de Apolo; pero Apolo no será para nosotros lo mismo que fue para los griegos que iban a consultar la Pitia. Y como la fe no se decreta, el riesgo de caer en el simulacro o en la mera conmemoración es enorme

-Al margen de los grupos que se declaran oficialmente «neopaganos», ¿hay medios que

pueden ser considerados como más receptivos que otros a la temática pagana, como pueda ser el caso de los ecologistas?

-La ecología, evidentemente, está muy próxima al paganismo en razón de su consideración global de los problemas del entorno, de la importancia que da a la relación entre el hombre y el mundo y, también, por su crítica a la devastación de la tierra por efecto de la obsesión productivista, de la ideología del progreso y del arrasamiento técnico. Esta proximidad es especialmente perceptible en el ecologismo radical, también llamado «ecologismo profundo», incluso cuando éste comete a mi entender el error, simétricamente inverso al del humanismo cartesiano, de disolver de manera reduccionista la especificidad humana en el conjunto de lo viviente. Es notorio que los adversarios del ecologismo profundo le han acusado con frecuencia de relacionarse con antiguos cultos paganos.

El culto a la mujer madre

Pero la proximidad no sólo se da en el caso de la ecología. Algunos medios neofeministas, principal aunque no únicamente en los Estados Unidos, se muestran hoy singularmente receptivos a las ideas «paganas». Que esta receptividad se inscriba frecuentemente en el marco de una ideología de tipo *New Age* no le impide resultar verdaderamente sintomática. En Noa Noa, Gauguin decía: «Los dioses de antaño hallaron refugio en la memoria de las mujeres». Yo también creo que existe un componente fundamentalmente «femenino» en el paganismo. No ya porque las «brujas» hayan sido consideradas a veces como «mujeres sabias» que habrían conservado antiguas creencias (la verdad es que no sabemos gran cosa al respecto), ni porque en el paganismo que hemos heredado se encuentre también el paganismo pre-indoeuropeo en el que, como es sabido, las divinidades femeninas ocupaban un lugar fundamental (tras el culto mariano de los cristianos se halla el culto a la Diosa-Madre de las civilizaciones neolíticas pre-indo-europeas), ni tampoco porque las tradiciones paganas que mejor se han conservado son las propias de la tercera función, en el sentido dumeziliano del término, y que esa tercera función -ligada de

manera privilegiada al medio rural, en el cual tales tradiciones han sido conservadas-corresponda al dominio de la producción y de la reproducción. (El paganismo ha sobrevivido gracias al pueblo, a los campesinos y a las mujeres antes que gracias a las elites, a los ciudadanos y a los hombres. Igualmente es en el seno de la tercera función donde se han integrado la mayoría de las creencias asentadas en el sustrato pre-indoeuropeo). Ese componente fundamentalmente femenino al que he aludido se debe, simplemente, a que el paganismo -como toda religión cósmica y tradicional posee numerosas características que lo emparentan simbólicamente con la naturaleza y el universo femenino.

Que la sociedad indo-europea sea esencialmente patriarcal, que su panteón se organice con mayor frecuencia en torno al Dios-Padre, que su universo reserve un lugar importante a los valores masculinos y guerreros, no debe engañarnos respecto a ese particular. La comparación con el universo bíblico, que es propiamente masculino, resulta reveladora. Típicamente masculina es, en efecto, la primacía de la Ley sobre las costumbres, de la palabra sobre la vida, del logos sobre la *physis*, del concepto sobre la imagen, de lo abstracto sobre lo concreto, de la historia sobre el mito. Masculina es, igualmente, la concepción lineal de la historia, concepción rectilínea opuesta a la visión cíclica o esférica que percibe el universo como un gran organismo sometido por toda la eternidad a la ley de los ciclos. Por el contrario, el pensamiento femenino -en aquello que pueda tener de específico- remite inmediatamente al pensamiento pagano en la medida en que uno y otro se caracterizan por una aproximación más global (más holista) a las cosas, una aproximación más concreta (y a la vez más atenta a lo imaginario) que estrictamente analítica o conceptual, y por una mayor proximidad al cuerpo, a la realidad carnal, a la naturaleza concebida como totalidad que se da a conocer a través de lo visible. Este aspecto, que yo considero fundamental, con frecuencia ha sido desatendido.

Lo divino y lo sagrado

-A veces parece como si Dios estuviese ausente en el neopaganismo; se habla de lo

sagrado o de lo mítico, pero raramente de lo divino. Los críticos de inspiración cristiana plantean habitualmente la ecuación: paganismo = ateísmo. Esa ausencia de Dios (o de dioses), ¿proviene de una simple inflexión terminológica y lo sagrado equivale, en efecto, a lo divino? O por el contrario, ¿significa que el paganismo no reconoce transcendencia alguna? Por sintetizar la pregunta: ¿El paganismo supone una fe o una creencia?

-Antes que nada, una observación: la palabra «dios» (del indoeuropeo **deywó-*) es de procedencia estrictamente pagana y tiene su origen en la designación indo-europea del «cielo diurno» (**dyen-*). La Biblia no habla en ningún momento de «Dios» sino de Iahvé, de Adonai, de Elohim, de Eterno, de Padre, de Cristo, del Mesías. Cuando se habla de Dios se hace uso de un término de origen pagano.

En diversas ocasiones he explicado que lo específico del cristianismo y de las demás religiones inspiradas en la Biblia no es en absoluto el monoteísmo (que en principio no es más que una monolatría), sino su ontología dualista y la distinción entre el Ser creado y el Ser increado. Donde se contiene implícitamente toda la fe cristiana no es en las primeras palabras del Credo: «credo in unum Deum», sino más bien en las siguientes: *«patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae»*. Ese rasgo distingue de manera radical las religiones abrahámicas, que son religiones «históricas», de las demás religiones del mundo, que son religiones «cósmicas». El dualismo cristiano queda expresado a la perfección en aquella fórmula del IV Concilio de Letrán: «Entre el creador y la criatura ninguna semejanza puede ser afirmada sin que ella implique una desemejanza aún mayor». Considerando el mundo como el resultado de una creación contingente que, por definición, nada añade a la perfección de su creador, ese dualismo atribuye al mundo una cualidad inferior y, por tanto, lo devalúa. «No améis al mundo ni lo que hay en el mundo», puede leerse en la primera epístola de Juan (2,15). En el cristianismo, este imperativo constituye el fundamento negativo del amor de Dios y del amor al prójimo, por oposición a toda solidaridad con una «naturaleza inferior». Así desacralizado y

profanado (en el sentido estricto, es decir, arrojado al ámbito profano), el mundo queda transformado en objeto. Como han demostrado autores tan diferentes como Etienne Gilson, Alexandre Koyré o Martin Heidegger, el mundo ya no es una parte del cosmos, un todo armónico en el que los hombres y los dioses coexisten en lo visible y lo invisible, sino un simple objeto que puede ser legítimamente entregado a la racionalización técnica. De este modo se abre el camino que conduce primero a la secularización, luego al ateísmo.

La acusación de ateísmo mantenida por los cristianos respecto al paganismo carece, pues, de sentido. El ateísmo aparece con el cristianismo, como esta forma de negación que le es propia. El nuevo estatuto que el cristianismo atribuye al hombre es también el que necesita para oponerse al mundo. El ateísmo prolonga esa oposición; no explica al uno por el otro, pero los pone en competencia y concede al segundo todo aquello que metódicamente intenta arrebatarse al primero. Quiere demostrar que Dios no existe, de la misma forma en que los cristianos se afanan por demostrar su existencia cuando, en realidad, la idea de Dios no puede enunciarse bajo el horizonte de la prueba. El ateísmo es, sencillamente, un fenómeno moderno que implica el teísmo cristiano como la antítesis sin la cual no podría existir. En el paganismo las cosas se dan de otra manera. Los pueblos paganos nunca conocieron el ateísmo, al menos en el sentido en que nosotros lo definimos; incluso sospecho que el paganismo es incompatible con cualquier tipo de ateísmo si se considera este último como la negación radical de toda forma de divinidad o de absoluto que no pueda ser reducida al hombre. Y añadiré que el paganismo no es siquiera «prometeico», pues, al contrario, implica el rechazo de esa *hybris* de titán que conduce al hombre a destituir a los dioses con la vana esperanza de ocupar su lugar.

Dicho esto, creer que los paganos veneraban a sus dioses como los cristianos adoran al suyo sería un error. Inmanente y transcendente a un mismo tiempo, el dios de los cristianos sólo existe a partir de sí mismo, como autosuficiencia absoluta, realidad

absolutamente incondicionada y perfecta libertad, y así es como se revela al hombre. En el paganismo no hay revelación sino, antes bien, mostración, desvelamiento, epifanía. El mundo en su totalidad es transparente a lo divino. Por otro lado, mientras que en el cristianismo la relación del hombre con Dios es ante todo jerárquica (debo obedecer a Dios), en el paganismo la relación del hombre con los dioses es ante todo del orden del don y del contra-don: los dioses me dan y yo doy a los dioses. El sacrificio no es un testimonio de obediencia sino una forma de mantener y de contribuir al orden del cosmos.

Los dioses, podría decirse, no son la última instancia en el paganismo, precisamente porque el paganismo coloca a los propios dioses en el horizonte de la cuestión del Ser. A este respecto, son muy conocidas las admirables palabras de Heráclito: «Este mundo, el mismo para todos, no fue hecho por los dioses ni por los hombres. Siempre estuvo ahí y siempre estará. Fuego eterno que ora se enciende, ora se apaga» (fragm. 30). Así se comprende por qué el mito sitúa al Destino por encima de los dioses y por qué el paganismo da tanta importancia al razonamiento por analogía, que Platón tenía por el mejor de los posibles, porque se funda en la idea del cosmos.

Por lo que respecta a si el paganismo es una fe o una religión, sería necesario comenzar por preguntarse si el uso indiscriminado de la palabra «religión» para designar cualquier forma de creencia no constituye hoy una facilidad semántica que permite a nuestros contemporáneos divagar sobre la pretendida «convergencia» entre las religiones, ya sea desde una perspectiva «ecuménica» o desde una imaginaria «Tradición primordial». En el norte de Europa, en todo caso, la palabra «religión» es un término importado. Estoy tentado de decir que un pagano no cree, sino que se adhiere, y que esta adhesión, indisociable de una pertenencia colectiva, implica a su vez una piedad, la clara conciencia de asumir la finitud como realidad común

-Desde hace algún tiempo presenciamos una delirante ofensiva que pretende asimilar el paganismo a prácticas morbosas (del tipo profanación de sepulturas) o incluso al

«satanismo» profesado en determinados medios musicales «hard». ¿Qué opina de tal correspondencia? Yendo al fondo de la cuestión, ¿el paganismo es necesariamente anticristiano? Y a la inversa, ¿el cristianismo fue siempre antipagano?

-Está fuera de toda duda que el «satanismo» no es más que la inversión del cristianismo. Adorar a Satán es adorar al ángel caído, esto es, al doble negativo del Dios de la Biblia. La contradicción de cualquier tendencia «satanista» es que no puede prescindir del Dios al que intenta oponerse, pues, en caso contrario, sus «transgresiones» no tendrían el menor sentido. ¿Por qué blasfemar contra Dios si se está convencido de su inexistencia? ¿Qué sentido puede tener la profanación de una hostia si ésta no es más que un pedazo circular de pan ácimo? Desde esta perspectiva podría decirse que el «satanismo» contribuye a la perennidad del cristianismo en su vertiente oscura -al tiempo que abastece a los periódicos de un «sensacionalismo» muy del espíritu de los tiempos.

Respecto a los ámbitos a los que Vd. alude, no hay mucho que decir. Allí se dan cita sobre todo adolescentes ávidos de provocación que navegan entre fanzines efímeros y creaciones musicales agresivas del estilo «hard metal» o «black goth». Algunos son sencillos psicópatas que se sienten invenciblemente atraídos por la brutalidad, los cementerios, las misas negras, hasta por la necrofilia. Los más, afortunadamente, no han pasado del comic y de la ciencia ficción. Su «paganismo» consiste esencialmente en fantasear con héroes de grandes bíceps y maxilares de hormigón o hacer apología de cuanto constituye lo contrario del paganismo: la violencia pura y el caos. Podríamos hablar, en este caso, de un paganismo estilo Conan el Bárbaro o Dragones y Mazmorras.

Cristianismo y Paganismo

Las relaciones entre paganismo y cristianismo son una cuestión mucho más compleja, y la verdad obliga a decir que, con frecuencia, han sido sangrientas. Mientras que, bajo el Imperio Romano, los cristianos fueron perseguidos por razones estrictamente políticas,

la Iglesia ha perseguido por espacio de un milenio a los paganos por razones religiosas. El paganismo fue prohibido en el Imperio Romano en el 392 y penado con la muerte en el 435. La era de las masacres moralmente justificadas, e incluso recomendadas, comienza históricamente con las hecatombes ordenadas por el propio Iahvé (Deut.7, 16; 20, 16). La de las guerras de religión y la de las herejías (término que, por cierto, carece de sentido dentro del paganismo) comienza con el cristianismo. Durante la Antigüedad tardía y la Baja Edad Media, la evangelización entrañaba la erradicación del paganismo por todos los medios posibles. A partir de los siglos XI y XII, como ha demostrado Robert Moore, la sociedad occidental se convirtió, bajo el impulso de los príncipes y de los prelados cristianos, en una sociedad estructuralmente perseguidora. En el seno de esta sociedad, una parte de ella acusada de encarnar el «mal» -ya se tratara de paganos, herejes, judíos, «deprosos», «sodomitas», «brujos», etc.- debía ser apartada e incluso erradicada. La intolerancia cristiana, fundada sobre el imperativo de conversión y sobre la creencia en un bien y un mal absolutos, desemboca de este modo en la segregación. Su traslación a la esfera profana dará lugar a esa colección de prácticas normativas de exclusión, de relegación y de reclusión de los «disconformes» estudiada por Michel Foucault. Esto pone en duda la opinión de René Girard, para quien el cristianismo es la única religión que no ha recurrido a la práctica del chivo expiatorio, es decir, a hacer de la persecución y del recurso a la infamia legal un medio para la cohesión social.

Los cristianos denunciaron al paganismo, al principio, como un culto rendido a «dolos» o a demonios. Después, tras fracasar en su intento de desarraigar las creencias populares, optaron por hacerse con todo aquello que pudiera ser «recuperado» de la tradición pagana y que no atentara contra los fundamentos esenciales de su fe. El cristianismo occidental se convirtió de esta manera en un fenómeno mixto que finalmente ha sido capaz de presentarse, tal como decía el padre Festugière, «como la culminación de todo cuanto habían pensado antes los mejores de entre los paganos». En realidad, es necesario reparar en que tal

herencia no llegó a ser aceptada hasta que se convirtió en inofensiva. Incluso en la Edad Media, el autor de la Vida de San Eloy (Vita Eligii) todavía pronuncia contra las letras paganas reveladoras inyectivas inspiradas en San Jerónimo: «¿Qué nos aconsejan en sus filosofías Pitágoras, Sócrates y Aristóteles? ¿Qué provecho podemos obtener de la lectura de esos poetas criminales que se llaman Homero, Virgilio y Menandro? ¿Qué utilidad tienen para la sociedad cristiana Salustio, Herodoto y Tito Livio, que cuentan la historia de los paganos? ¿En qué pueden compararse los discursos de Lisias, Graco, Demóstenes y Cicerón, exclusivamente preocupados por el arte de la oratoria, a las doctrinas puras y hermosas de Cristo?».

Al hablar de las relaciones entre paganismo y cristianismo debe tenerse en cuenta dos cuestiones fundamentales. En el plano doctrinal no hay conciliación posible entre la teología cristiana y la ontología pagana. En el plano histórico y sociológico, resulta evidente que el cristianismo se presenta como un fenómeno mixto, lo que le llevó por ejemplo a desarrollar una suerte de politeísmo inconfeso a través del culto mariano y de los santos. Fernando Pessoa acierta, a mi entender, cuando escribe: «Lo que el pagano acepta de buen grado del cristianismo es la devoción popular a los santos, es el rito, son las procesiones (...) El pagano acepta sin dificultad una procesión, pero vuelve la espalda a Santa Teresa del Niño Jesús. La interpretación cristiana del mundo le subleva, pero una fiesta de la Iglesia con sus luces, sus flores, sus cantos... todo eso lo acepta como cosas buenas, incluso aunque considere que están inspiradas en algo malo, ya que son cosas verdaderamente humanas y constituyen la manifestación pagana del cristianismo». Se observará, de paso, que es precisamente a esta «manifestación pagana del cristianismo» a lo que los cristianos tradicionalistas se encuentran más apegados, mientras que es justamente esto lo que quiere eliminar por todos los medios la corriente modernista de la Iglesia.

En la biografía que Rüdiger Rafranski ha consagrado a Heidegger se recoge una anécdota que va en el mismo sentido. Cada vez que entra en una capilla o en una iglesia, Heidegger mete

la mano en la pila de agua bendita y hace una genuflexión; esto sorprende a Max Müller que, según cuenta Safranski, «le pregunta un día si su actitud no tenía algo de inconsecuente, ya que había rechazado los dogmas de la Iglesia». Heidegger respondió: «Hay que pensar históricamente. Y en un lugar donde se ha rogado tanto, lo divino se hace presente de manera muy particular». Es una hermosa respuesta.

Lo dicho sirve para afirmar que un paganismo que no se definiera más que por oposición a los dogmas cristianos, estaría condenado a carecer de toda identidad al margen de ellos. Se trataría de un cristianismo invertido (en el sentido en que Joseph de Maistre distinguía la contra-revolución de una «revolución en sentido contrario»). Esa es la razón por la cual, siendo evidentemente crítico con el cristianismo, nunca me definiría como anticristiano, sino como a-cristiano.

Respetuoso con la diferencia, en el paganismo la propia noción de «guerra de religiones» carece de sentido. La existencia del cristianismo no le incomoda más que la del judaísmo o el islam; incluso llegaría a luchar a su lado si su libertad de culto se viera amenazada. El problema está en el proselitismo; desde el punto de vista pagano cualquier voluntad de convertir al otro -esto es, de cambiarlos en última instancia- es una aberración. El judaísmo, a este respecto, no supone ningún problema, ya que es fundamentalmente la religión de un pueblo. El islam ya es más problemático, puesto que se plantea como vocación salir de la civilización que lo ha gestado. Pero es sobre todo el cristianismo, por su universalismo, quien se condena a no poder acomodarse nunca a un paganismo que siempre se presentará a sus ojos como una injuria a la «verdadera fe» y como un obstáculo para el reino de Cristo. Entre este deseo cristiano de convertir el mundo, que es ante todo el deseo de producir y reproducir al prójimo según su propio discurso, y la concepción cristiana del «amor» se establece, a mi entender, una poderosa relación. Philippe Forget lo ha esclarecido en un artículo sobre las «virtudes católicas» publicado en la revista *Panoramiques*: «El católico -escribe- habla de

amor, pero concibe siempre al otro por medio de un sentimiento de incomplicidad: quiere, ante todo, 'acabarlo'. Por eso no acepta nunca al prójimo en su alteridad singular, en su ajenidad esencial; pretende darle un sentido, su sentido. No acepta, pues, al otro en su efectividad y no puede dejarlo crecer hacia la excelencia en su identidad singular. El otro es siempre algo imperfecto; hay que mostrarle la verdad (...) Tomás de Aquino definía el amor como codicia: el amor católico es una incesante codicia hermenéutica que desea sumergir en sí el sentido del otro. Aquí el catolicismo se desvela en toda su originalidad, se revela como la matriz de occidente, sede de una voluntad insaciable que, definiendo y normalizando el ser del otro, se encarna en un planeta homogéneo. El prójimo como sí mismo: tal es la finalidad (*telos*) de esta voluntad que se origina en la catolicidad y que ignoran tanto el griego, enemigo radical de toda desmesura (*hybris*), como el judío o el hindú".

La cuestión de la moral

-En el pasado las religiones fueron siempre normativas; no consistían sólo en simples relatos ejemplarizantes, sino que imponían el respeto a un cierto número de normas. Esto es igualmente válido para el cristianismo y para las religiones precristianas. Los apóstoles de la «tolerancia pagana» no pueden olvidar que Sócrates fue condenado a beber la cicuta por un delito de ateísmo, o que la negativa a reconocer el carácter divino del poder imperial romano era severamente castigada. El neopaganismo, ¿conserva esta pretensión normativa? Lo sagrado que dice buscar en el mundo, ¿puede a su vez establecer prohibiciones y, en consecuencia, leyes? El neopaganismo, en otros términos, ¿es neutro u ordena valores? ¿Posee un discurso imperativo acerca del bien y del mal?

-A mi entender la pregunta está mal planteada. Así formulada, deja entrever que la religión constituye necesariamente la fuente de la moral, lo que no es así en absoluto. El cristianismo es, con seguridad, una religión moral, ya que su razón de ser es ofrecer la posibilidad de una «salvación». La falta moral se confunde con el pecado, esto es, con la transgresión de los mandamientos de Dios. A la

inversa, «si Dios no existe, entonces todo estaría permitido». No ocurre así en el paganismo; los dioses del paganismo no están para sancionar las transgresiones a la moral y menos para dedicarse a la contabilidad de las buenas y las malas acciones. Incluso a veces sus propias acciones nos resultan «inmorales». ¿Significa esto que los paganos están libres de toda norma ética? Evidentemente, no. Significa tan sólo que para ellos la religión no es el fundamento de la moral, lo que no le impide ser normativa en algunos otros aspectos (todo rito es normativo, sin necesidad de ser moral). Cuando Tito, Pitágoras o Publio Siro recomiendan encarecidamente practicar la caridad; cuando Séneca o Marco Aurelio predicán la benevolencia y la generosidad, no sienten ninguna necesidad de fundamentar sus exhortaciones en un mandato de los dioses. Platón afirma, es cierto, que ninguna moral es posible sin la creencia en una retribución en el más allá. Sin embargo, Aristóteles escribe la *Ética* a Nicómaco tras negar explícitamente la inmortalidad personal del alma. La moral pagana no es, en definitiva, una moral de la retribución: moralmente el hombre no necesita ser «salvado», sino ayudado en su tarea de construirse a sí mismo.

La humanidad no ha esperado a la llegada del cristianismo para plantearse preocupaciones morales. Una sociedad que no distinguiera entre lo que es moralmente bueno o moralmente malo, sencillamente no podría existir. Desde ese punto de vista mueve a risa leer en algunas publicaciones «neopaganas» que el bien y el mal no existen

para un pagano (o incluso que la moral pagana se asemeja al punto de vista del hedonismo liberal: «Haz lo que quieras siempre que no perjudiques a los demás»). Sin embargo, el idealismo kantiano es incapaz de establecer el fundamento de la exigencia moral (es decir, según Kant, la fuente de la aspiración a una voluntad pura y formalmente autónoma). Aristóteles se acercó más cuando definió la moral como una «virtud heredada» (*Política*, 4,9). La fuente fundamental de la moral es, en efecto, la plasticidad humana. El hombre no está enteramente determinado por sus instintos, ni sus instintos están completamente

programados respecto a su objeto. De ahí resulta que el hombre está siempre en situación de construirse o de perderse, de menguar o de crecer, y que la realización de sus deseos puede significar igualmente su destrucción. Al no estar íntegramente determinado por su naturaleza, al ser capaz -como dice Heráclito- de lo mejor y de lo peor a un tiempo, el hombre sólo puede construirse a sí mismo por medio de un código moral que dé sentido a estas palabras: lo «mejor» y lo «peor». En este sentido puede afirmarse que la moral, incluso antes de ser inculcada y aprendida, se funda en una disposición (*hexeis*) en el sentido aristotélico del término.

A mi entender, cuando se habla de moral hay que distinguir tres niveles diferentes. Hay en primer lugar reglas morales elementales e indispensables para la vida en sociedad; tales normas son casi universales, lo que parece indicar que fueron adquiridas en el transcurso de la evolución de la especie. Estas reglas se traducen en leyes que determinan de tal modo las conductas que éstas responden a las exigencias de la moral, incluso si no es el sentido moral quien las inspira (puede inspirarlas, por ejemplo, el miedo a la sanción). Tenemos después los valores o sistemas de valores éticos que han cristalizado en el seno de las diferentes culturas y que pueden variar considerablemente de una cultura a otra. Estos valores poseen también un contenido social, aunque su transgresión no siempre sea objeto de sanción por la ley. En el paganismo, el sistema de valores dominante es con toda evidencia el del honor, que pone el acento por encima de cualquier otra cosa en el don, la gratuidad, el orgullo, la palabra dada. Jean-Pierre Vernant, después de Dodds y otros, ha calificado a la Grecia antigua como una «cultura de la vergüenza y del honor, opuesta a las culturas de la falta y el deber». «Cuando un griego obra mal, escribe, no tiene la sensación de haber cometido un pecado -esa especie de malestar interior-, sino de haberse mostrado indigno de aquello que él mismo y los demás esperaban de él, de haber 'perdido la cara'. Cuando obra bien, no lo hace por conformidad a una obligación que le ha sido impuesta, a una regla del deber decretada por Dios o por el imperativo categórico de una razón universal; lo

hace cediendo a la atracción de los valores tanto estéticos como morales, de lo Bueno y lo Bello. La ética no significa obediencia a una coacción sino acuerdo íntimo entre el individuo y el orden y la belleza del mundo» (Entre *mythe et politique*).

El tercer nivel, en fin, corresponde a la ética de las virtudes, es decir, al esfuerzo que debe ser ejercido sobre uno mismo para alcanzar la excelencia gracias a la práctica de las virtudes. (El término debe ser tomado, evidentemente, en su sentido original de «buena calidad natural»). Esta ética de las virtudes posee una dimensión más personal, pero no es independiente del sistema de valores en el que se ejerce. La palabra «ética» remite al término griego *ethos*, «hábito», como la palabra «moral» remite al término latino *mores*, «las costumbres». Aristóteles dice que las virtudes no surgieron en nosotros ni por naturaleza ni contra natura: somos capaces, por naturaleza, de adquirirlas y de llegar a la excelencia por el hábito, es decir, por el deseo continuo de construcción de sí.

La diferencia entre los paganos y los cristianos no es en absoluto una diferencia «moral», en el sentido de que unos se conduzcan moralmente mejor que los otros.

Más bien se refiere a los fundamentos y motivos del acto moral y a los valores que unos y otros hacen prevalecer. Vladimir Soloviev sostiene, por ejemplo, que sólo la piedad puede servir de fundamento interior para la relación moral, con el prójimo. Esta idea es ajena al paganismo; para él existen otras formas de reconocer la valía de los demás, formas que no se limitan a experimentar la piedad. Del mismo modo, la cuestión no es saber si la moral es necesaria o superflua, pues su necesidad se hace evidente, sino que se trata de saber si el sentido de nuestra presencia en el mundo y del mundo mismo se hallan sometidos a un juicio moral, cosa que evidentemente yo no mantengo. El paganismo no eleva un juicio moral sobre el mundo; para él sólo hay un único Ser, y no hay bien superior a ese Ser.

En cuanto al proceso de Sócrates, que es un caso excepcional, sólo puede ser entendido en su contexto político. Bastaría con observar

que los discípulos de Sócrates nunca fueron perseguidos y que el más célebre de entre ellos, Platón, pudo enseñar sin ninguna dificultad en su academia. Pero yo señalaría también que el proceso contra Sócrates muestra cómo los Antiguos, contrariamente a lo que algunos afirman un poco a la ligera, creían en sus mitos. En caso contrario, la mejor forma de desacreditar a Sócrates no hubiera sido acusarlo de «ateísmo». André Neyton escribe que «la fe absoluta mantenida durante milenios por la inmensa mayoría de los paganos no puede ponerse en duda». De no haber sido éste el caso, no hubiese sido necesario perseguir durante siglos a los paganos para hacerles renunciar a una fe que ya se habría perdido en el tiempo.

-El tono de *Comment peut-on être païen?* era bastante nietzscheano. Sus escritos posteriores en torno a lo sagrado -pienso en *L'eclipse du sacré* y también en *L'empire intérieur*- parecen inspirarse más en Heidegger. ¿Cuál ha sido la influencia del maestro de Friburgo en su reflexión? Los grandes temas del pensamiento heideggeriano, ¿definen, a su entender, una ontología «pagana»?

La herencia de Heidegger

-Pienso que al resolver la antinomia entre el Ser y el Devenir, separando de manera radical metafísica y ontología, Heidegger restituye en toda su plenitud lo más profundo de la concepción pagana del Ser. El Ser deviene; el Ser no es el mundo, pero no puede ser sin él. El reproche fundamental que Heidegger hace a la metafísica occidental es que haya prosperado a costa del olvido del Ser y que haya establecido las condiciones para un constante agravamiento de tal olvido. La metafísica occidental considera al Ser como razón necesaria, como mera causa primera del ente. Esta vía ha terminado por desembocar en la subjetividad moderna, que no es otra cosa que la metafísica realizada. Para Heidegger, el alba de toda labor de pensamiento no consiste en especular sobre la razón del ser del ente, sino en meditar sobre el hecho de que hay algo y no nada. Y yo creo que el paganismo tiene su fuente en la perplejidad, en una mirada sorprendida que se posa sobre el mundo y suscita la pregunta fundamental: ¿Por qué hay algo y no nada?

Heidegger ve en la Grecia antigua el momento «auroral» del pensamiento. Pero contrariamente a otros que le precedieron, él no se limita a releer a Aristóteles o a Platón, pues estima que la filosofía griega de la época clásica descansa ya sobre su propia inadecuación frente a la esencia de la verdad. Él sitúa el origen del pensamiento en los presocráticos, que representan el instante más absolutamente originario. Para Heidegger, el origen griego apunta en la dirección de un «todavía no», en el sentido de contener más de lo que hasta el momento se ha obtenido de él, a saber, una «disposición» que permite aprehender el Ser historialmente, como destino espiritual, de forma que se creen las condiciones para que el comienzo pueda ser reiniciado de manera más auténtica y original. Por eso el diálogo con los pensadores griegos de los orígenes «está aún por iniciarse».

El «origen» no remite aquí a un acontecimiento «primitivo», ni tampoco a un lugar determinado. Significa, ante todo, aquello a partir de lo cual la cosa es lo que es, es decir, de donde proviene su esencia. En el paganismo no se puede ir sino hacia allá de donde se proviene, a la dación primera, donde el Ser se

confunde con el don inaugural que hace concordar al hombre con la totalidad del mundo, sin restarle nada de lo que le es propio. Ese retorno a los fundamentos no excluye ninguna influencia ulterior; no busca destilar un elemento más «puro» que los otros; se limita a reconocer el papel determinante de lo fundacional. El «pasado» domina la experiencia espiritual simplemente porque la memoria constituye un terreno privilegiado para el arraigo de lo sagrado. Toda conciencia espiritual es conciencia de un fundamento ligado al origen, sin constituirse por ello en antagonista de la historia. La historia está abierta a las influencias más diversas; la conciencia del origen las pone en perspectiva estimulando la facultad de la memoria. El recurso a la memoria se encuentra hoy abiertamente enfrentado a una ideología dominante que sólo se inscribe en lo instantáneo (el perpetuo presente) y en la operatividad. Por eso la memoria supone un contrapeso vital a la omnipotencia de los procesos de dominación de la realidad, procesos que funcionan sólo en el registro de la inmediatez y de la eficacia.

© Traducción: Juan Ramón Sánchez

éléments

le magazine de idées pour l'Europe

Amenábar, la denigración de lo cristiano y la Nueva derecha

La denigración de lo cristiano ligado a la exaltación de lo pagano es, sobre todo, una idea y una batalla de la Nueva Derecha, más que corresponder a la etiología de determinada izquierda, ciertamente anticlerical y anticristiana, pero no defensora de la idealización de la sociedad pagana. En este sentido, la orientación de Amenábar en *Ágora* se situaría de lleno en la corriente que han venido representando Louis Pauwels, Alain de Benoist y Philip Conrad, para citar tres de los más destacados. Su idea se justifica en Nietzsche y en un gran salto atrás en los autores paganos, que como Celso (“Contra los Cristianos”), filósofo platónico contemporáneo de Marco Aurelio, combaten el cristianismo “un montón de esclavos, indigentes, de descontentos, gente sin nada... maldicen la buena vida, condenan toda la cultura pagana”.

Esta visión anticristiana fruto de una élite más hedonista que platónica tiene un excelente reflejo visual en la escenografía que ha montado Amenábar. No, no es la recreación de un hombre de izquierdas, sino la imaginación de la “Nueva” y “vieja” derecha, la de Gibbon, el historiador inglés de la decadencia romana del siglo XVIII, que responsabiliza al cristianismo de la caída del imperio, el Mitólogo Frazer (El Ramo de Oro) y de manera especial el teólogo nazi Rosenberg (El mito del Siglo XX). Ese es el marco de referencia implícito del imaginario que Amenábar propaga. Que eso se lo compre la postizquierda española es simplemente un problema de incultura y de ausencia de referencias culturales.

Presentar a la mujer en el ámbito de lo que fue la sociedad pagana, en unas condiciones de emancipación como las que caracterizan a Hipatia, resultaría absolutamente incomprensible si no se advierte al mismo tiempo que es el creciente desarrollo del cristianismo y su concepción de igual dignidad de hombre y mujer que lo hacen posible. El paganismo, los clásicos griegos y romanos, confieren a la mujer un papel subalterno y esencialmente doméstico y para nada vinculado a las instituciones públicas, excepto en determinados y específicos cultos religiosos. Es decir, Hipatia es el resultado de la evolución de una sociedad influenciada de manera creciente por el cristianismo. Esto nuestro director de cine lo escamotea.

Asimismo, de la misma manera que Amenábar presenta a Hipatia es necesario recordar otras figuras de mujeres filósofas o escritoras, como Eudocia, nacida en una familia pagana como Atenais y convertida luego al cristianismo. La presencia pública de mujeres en una sociedad que se estaba cristianizando solo se explica por este último hecho, lo cual contradice frontalmente lo que Amenábar nos relata. Como lo hace el querer presentar el paganismo, el propio neoplatonismo, como una fuente de razón y de luz. Qué duda cabe que Platón, como otros clásicos, hizo importantes aportaciones a la filosofía, pero lo que conocemos como bueno de ellas está pasado por el tamiz de la interpretación y, en muchos casos, como el de San Agustín, la recreación cristiana.

El platonismo completo, a palo seco y sin matices, sería algo inasumible para una mente ilustrada y quien lo dude solamente debe interesarse por *La República*. La idea de una confrontación brutal entre cristianos y paganos también está falseada absolutamente. En el imperio de Bizancio y en Alejandría en particular se produjeron en los siglos IV y V numerosas algaradas fruto de las tensiones entre las distintas corrientes políticas y de los propios cristianos. Murió Hipatia pero también murieron obispos antes que ella. Fue un periodo de fuertes pugnas políticas. Esto es tan evidente que las relaciones entre los pensadores cristianos y paganos fueron en general, buenas. En realidad, muchos pertenecían a las mismas familias. La propia Hipatia tuvo entre sus alumnos a cristianos y paganos, y actuó como asesora áulica del gobierno de su ciudad.

Y la constatación de todo esto, de que el asesinato de Hipatia fue el fruto de un grupo y de una algarada y no el resultado de una confrontación “entre lo cristiano y lo pagano”, es tan evidente como el hecho de que la escuela platónica de Alejandría continuó funcionando con normalidad durante más de 200 años después de su muerte. Y, sobre todo, la premisa mayor: los que persiguieron masivamente, reprimieron, torturaron y mataron fueron los paganos a los cristianos en nombre del paganismo y de razones que hoy nos parecen brutalmente irracionales, como lo constatan las propias actas de los juicios romanos. Amenábar engaña tanto, miente tanto con sus imágenes y argumento, que hace de la película más cara rodada en España un panfleto político anticristiano que la “Nueva Derecha”, aplaude.



Paganismo y nihilismo

¿Qué es ser pagano? La calificación de pagano no dice nada determinante sobre una persona. Lo mismo que monoteísta no dice nada definitorio, o, al menos, nada concluyente. Desde mi percepción de las cosas el paganismo abarcaría toda una serie de confesiones religiosas más o menos bien estructuradas que pueden llevarnos desde la adoración de diversos dioses hasta un monoteísmo basado en la idolatración y en la negación de las sagradas escrituras; séanse éstas escrituras las de procedencia semítica, como la Biblia.

DANIEL ARAGÓN ORTIZ

De igual modo, la palabra abrahamismo engloba tres confesiones religiosas monoteístas que parten de un mismo germen pero que no necesariamente son idénticas; no obstante, monoteísmo es un concepto que engloba el anterior, pero que no es exclusivo del abrahamismo; póngase como ejemplo el Zoroastrismo, eminentemente monoteísta. En este texto paganismo hará referencia a la cosmovisiones habidas en Europa a grandes rasgos.

¿En qué se distingue un pagano de lo demás? Bajo mi punto de vista un pagano no necesita creer en sus dioses. Y tal hecho no es un problema. Pues los dioses existen, son reales, viven con el hombre. Así que, ¿qué sentido tiene creer en algo que es por sí mismo? Hay gente que dice que "no cree en la palabra de los políticos", pero no por ello dicha palabra no ha dejado de ser pronunciada. La negación de algo no excluye su existencia, si acaso refuerza la certeza de su realidad. Y es que creer es un verbo que por el hecho de pronunciarse ya incide en cierta duda y en una evidente inseguridad. Por ello religiones como la cristiana necesitan de la fe: y su primordial fe reside en que "Dios existe". Y por supuesto que su Dios existe, aunque sea resultado de un sentimiento de fe que inunda el espíritu y la conciencia de muchas personas; pero dicha realidad es ajena al mundo físico: su existencia es fantasmagórica. Y que nadie se eche las manos a la cabeza, fantasmagórico no lleva ningún ánimo de ofensa; es, ni más ni menos, que el plano de existencia de toda idea. Así que

abundando: la única certeza no es la existencia no imaginaria de su Dios, sino la de su fe, que convive con el hombre en su propio plano y consigo mismo.

En un pagano los Dioses no son interiores, sino que son algo externo al propio hombre. Quizá por ello el paganismo sea una religión más avenida a la acción, más vitalista y más positiva, mientras que el abrahamismo, por ejemplo, empuja al hombre al achaque de conciencia, a la introspección, a juzgarse negativamente y a sentir la vida como un calvario, pues tiene prometido un paraíso en un futuro post mortem. Para el pagano la vida es el mayor regalo, para el abrahámico la vida es un camino de redención constante.

Si algo distingue al paganismo de lo demás es que los dioses que hacen de estas cosmovisiones una realidad y que se manifiestan como formas vivas de la naturaleza, juzgan a los hombres por su valor. No hay elegidos por los dioses, sino favoritos. No hay hombre elegido o tocado por la mano de Dios, sino hombre que se gana el favor de sus dioses. No es casualidad entonces que el paganismo le dé mayor valor a la acción que a la palabra, a la demostración más que a las buenas intenciones procedentes de melosas palabras. Expuesto así, el paganismo es certeza, es evidencia, mientras que el monoteísmo parece duda, confusión, imaginación, aunque luego se viva aparentemente como una certeza que convive en el plano de existencia físico.

Este reconocimiento mayor a la acción sea quizá la consecuencia primera que lance a ciertos hombres y mujeres al heroísmo. Estos hombres y mujeres quieren demostrar a los dioses que pueden tener un lugar en la gloria que habita entre ellos. Quieren demostrar su valor, pero hasta un límite que casi les permita dejar de ser hombres. Esta mentalidad de entrega entra en colisión con la sumisión del martirio. Heroísmo y martirio, que son burdamente utilizados como sinónimos y que forman parte de dos formas completamente distintas de pensamiento, sentimiento y proceder. El mártir quiere ganar con una acción-mandato siempre del Dios único- su paraíso prometido (su recompensa por años de fe y sumisión) y descansar de la vida; el héroe, por su parte, ha superado el miedo a la muerte y a la propia muerte con su actitud heroica, que es capaz de llegar a donde haga falta aunque el final, su sino, sea trágico. La orden de tal acometimiento parte del hombre entregado a la existencia y a sus dioses, que conviven en un mismo plano. Es cierto que los dioses pueden determinar negativa o positivamente en el devenir de los acontecimientos y que las luchas que estos tienen entre sí no dejan de tener su eco en la vida de los hombres, y no deja de ser menos cierto que los dioses piden a veces el favor de los hombres para su capricho; pero ahí reside la magia de una cosmovisión grecorromana, por ejemplo. Dioses y hombres

viven en un mismo plano, ambos se piden favores mutuos y ambos pueden negarse y obedecer, aunque obviamente el poder de los dioses sea superior, y fulminantemente superior: pero es que es heroico desobedecer y desafiar a un Dios.

Muchos piensan que soy pagano. Más que pagano soy un paganizado y un paganizante. Mi tendencia es el nihilismo, y digo tendencia porque eso no es una creencia o una fe, tampoco significa necesariamente luchar por y postrarse ante la nada. El nihilismo, bajo mi concepción, es una fuerza creadora. Creadora porque es una fuerza positiva, una fuerza ordenadora que surge de la propia voluntad. Las religiones paganas, con su literatura y ricos detalles, me parece la creación más bella que existe entre todas las cosmovisiones religiosas, una creación que tiene su eco en este mundo y que aspira a ser la representación de este mundo. Muchos podrán burlarse de las manifestaciones escultórico-artísticas que dan vida o representación a los dioses, muchos podrán ver como producto de la barbarie muchas prácticas paganas, pero cierto es que el paganismo te hace más fuerte, te anima a vivir, te hace amar ser hombre y este mundo; y por lo tanto te obliga a luchar por este mundo, y por ti, y no por un más allá incierto.

© librepensamientorevolucionario.blogspot.com.es/





El neopaganismo *peessoano*

El presente estudio pretende centrarse en explicar el concepto de paganismo pessoano, explorarlo y establecer sus influencias, así como distinguir sus rasgos decididamente originales. Siendo así, la atención se centrará en António Mora, cuyas obras *O regresso dos Deuses* y *Os fundamentos do Paganismo – Theoria do dualismo objectivista* señalan el camino para una reconstrucción del sentimiento pagano, a salvo de la degeneración en que el cristianismo ha sumido a la civilización occidental. Sin poner en duda la repercusión que sus ideas innovadoras tuvieron “exteriormente”, y que le equipara a los más destacados pensadores de la modernidad, el trabajo desarrollado se centra en las influencias interiores, esto es, la obra de António Mora como alimento teórico fundamental del *Drama en Gente* y del pensamiento pagano de Fernando Pessoa [...]

ALBERTO LÓPEZ MARTÍN

El término paganismo es expresión aglutinadora de una enorme variedad de cultos, algunos de ellos, con poco más en común que el hecho de no ser cristianos. En efecto, este es el nombre con el que la cristiandad designó, indistinta y peyorativamente, a sistemas de creencias a los que astutamente supo desplazar, bien hacia el lado de la magia –si versaban sobre asuntos de los hombres y su entorno-, bien hacia el de la filosofía –si se emplean en reflexiones sobre el universo.

El primero ha sido más frecuentemente el destino de ciertas religiones africanas. El segundo, el del paganismo grecolatino, cuyo peso en el pensamiento de Mora/Pessoa justificará una atención casi exclusiva en este estudio. Paganismo y cristianismo son dos sistemas antagónicos, generadores de representación es radicalmente diferentes de la vida y del individuo.

De ello se infiere que el paganismo es mucho más que una negación del cristianismo; y eso que, mientras el paganismo “aceptaría gustoso a Jesús como el dios que faltaba en el Panteón”, Chateaubriand se refiere a la fe cristiana como “una clase de pasión que se opone a todas las otras y necesita devorarlas para subsistir.”

La religión de los “pescadores de hombres” es de un a innegable vocación evangelizadora, vocación que le ha permitido expandirse de

forma asombrosa en un imperialismo de la fe sin precedentes. Los pensadores más originales de finales del siglo XIX y principios del XX le han plantado cara, culpándola de la decadencia de la civilización occidental. Pessoa/Mora defendía que un imperio está formado para mantenerse y mantener inalterables sus instituciones y creencias, lo que le priva por definición del dinamismo del progreso y le conduce al anquilosamiento y la autodestrucción.

Existen algunos prejuicios que conviene atajar para pulir la idea de paganismo. Reis ya se encarga, en su prólogo a los poemas de Alberto Caeiro, de desmontar el viejo tópico que concibe el paganismo como más sensual y más alegre que el cristianismo: “La castidad griega es cosa sabida y establecida por los estudiosos; la disciplina romana, la austeridad de principios de los romanos es cosa del conocimiento general.”

Y se reserva aquí otro argumento que sí empleará Mora: el paganismo no garantiza la felicidad en ningún Más Allá, ni puede plantearse trascendencia ninguna. Lejos de ello: “*O paganismo (...) estabelece, acima de tudo, a existência de um Destino implacável e abstracto, a que homens e deuses estão igualmente sujeitos; abaixo d’esse destino, a raça dos deuses e a dos homens, distintas em grau mas não em qualidade, ambas compostas por seres imperfeitos, ambas eivadas de injustiça e de capricho.*”

Marc Augé establece tres rasgos definitorios del paganismo por oposición al cristianismo. En primer lugar, el paganismo nunca es dualista, y no opone, sino que armoniza, cuerpo y espíritu o fe y saber. Para continuar, incide en que no concibe la moral como principio externo a las vicisitudes de la vida individual y social; y por último, postula una continuidad entre orden biológico y orden social. Nada que no remita a la organización íntima de la naturaleza, en consonancia con lo natural, puede ser útil al hombre para subsistir y prosperar en la vida, por otra parte, la única vida.

De lo expresado arriba se deduce que ideas como la salvación, la trascendencia o el misterio le son completamente ajenas. En todo caso, como señala Alain de Benoist, lo sagrado se inviste misterio en este mundo, por oposición a la santidad que implica la trascendencia del Otro Absoluto. Es lo que permite a Lévy afirmar que el monoteísmo no es una forma de sacralidad ni de espiritualidad, sino, por el contrario, el odio de lo sagrado como tal: “El paganismo sacraliza, y de esta forma exalta este mundo, allí donde el monoteísmo judeocristiano santifica, y de esta manera separa de este mundo. El paganismo reposa sobre la idea de lo sagrado.” (Alain de Benoist)

La exaltación y la sacralización del mundo es un primer rasgo definitorio del paganismo, al mismo tiempo que el más importante valor pagano. Los primitivos, en sus ritos de fertilidad o de fecundidad, no presentan ninguna necesidad de recurrir a métodos irracionales: las fuerzas que el ritual pone en juego son exclusivamente naturales, de ahí que religión no sea incompatible con ciencia y filosofía. El resto de valores que lo conforman son: una concepción aristocrática de la persona humana –y, por ende, una ética fundamentada en el honor-, una actitud heroica ante el *fatum*, y la exaltación de la belleza, del vigor, del cuerpo, la fuerza y la salud.

Así las cosas, la idea pagana de justicia no puede nunca corresponderse con la cristiana de nivelación igualitaria –Mora considerará la democracia una abominación, resultado del pensamiento cristiano-. Los valores más altos son los que permiten al hombre iniciar una

senda de superación, y considerar injustos a los mecanismos mismos de la vida y la naturaleza no es más que un sinsentido para la lógica pagana.

Se está en condiciones de afirmar que el hecho de que el paganismo sea politeísta, no es tan responsable de las discrepancias con las religiones monoteístas como la radical diferencia de naturaleza en las relaciones entre el hombre y Dios que uno y otro grupo proponen. Lo que faculta al pensamiento cristiano para alejarse deliberadamente de las leyes naturales es precisamente su dualismo, su radical distinción entre el Creador y lo creado (Alain de Benoist). Dios no es un organizador, caso en el que habría que reconocer también a la materia como absoluto increado. “... el concepto de Dios como Creador es una proyección del hecho de que el hombre crea las cosas” (Northrop Frye).

Por otro lado, Dios crea *ex nihilo*, pero el mundo no es una parte de Dios, lo que derivaría en considerarlo divino: así pues, tampoco es consustancial a Dios. La relación entre Dios y el mundo es una relación de causalidad, no de identidad, ni aun de emanación directa, con lo que la continuidad entre el primer principio y lo que deriva de él está rota.

Las consecuencias de transitar por este razonamiento son diversas; y Mora aprovechará para señalar algunas importantes contradicciones a las que, según él, terminará llegando. Como apunta Benoist, el Antiguo Testamento ha dejado poco margen de maniobra a teóricos del cristianismo, pues al comienzo del Génesis, en los versículos dedicados a la creación, la frase “Y vio Dios que era bueno” sigue a cada uno de los actos de Yahvé.

En apariencia no puede discutirse la valoración positiva que para Dios tiene su propia obra, a tenor de las sagradas escrituras. Sin embargo, Frye señala el camino seguido por los autores cristianos, cuyo posicionamiento con respecto a la naturaleza debía mantenerse alejado de los extremos de absoluta repulsa del gnosticismo y de devoción del paganismo: “El nivel superior fue la creación divina “buena”

del Génesis; el nivel inferior fue el orden “caído”, al que entró Adán luego de su pecado.”

El pecado original es la pantalla que impide al hombre divisar, retrospectivamente, el orden que precedió al momento en que quiso ser como Dios y comió la manzana del Árbol de la Ciencia. Aceptar que no se puede conocer ese orden originario no resuelve el problema; el hombre continúa sin poder acceder a su verdadera naturaleza, prisionero de una realidad inferior y ajena a lo divino.

Es el hecho de que el mundo no posea una esencia propia, de que su existencia sea subsidiaria de Dios, lo que permite establecer esa distinción cualitativa. Dicha distinción lo convierte en un ser menor, en un ser bueno pero devaluado: el cristiano que aspira a la salvación no podría contentarse con una eternidad de “valle de lágrimas”. El mundo que habita no le satisface en absoluto, es más, habitarlo le resulta penoso e ingrato. Por ello, la existencia que espera debe ser algo esencialmente superior.

La consecuencia no es sólo el desprecio hacia el mundo, sino también el desprecio hacia el conocimiento del mundo, que situó inicialmente al cristianismo en una posición intelectual inferior con respecto al paganismo.

Opuestamente, para el paganismo el universo es animado, y el alma del mundo es divina: lo divino es inmanente, consustancial al mundo. Su esencia es su propia existencia, y Dios existe por y para el mundo, lo que unifica también teogonía y cosmogonía. Las escuelas de pensamiento en la Antigüedad creen en el eterno retorno de los acontecimientos, y, por ello, excluyen un origen absoluto del tiempo, así como un final de la historia.

Benoist recoge unas palabras de Lévinas que no por su radicalismo o pretendida exageración son menos interesantes: “He aquí, pues, la eterna seducción del paganismo, ¡más allá del infantilismo de la idolatría! Lo sagrado filtrándose a través del mundo. El judaísmo posiblemente no sea más que la negación de esto.”

De este modo, el paganismo se encuentra definido en su inmanencia. La relación con los

dioses y con los otros puede leerse en la propia vida colectiva y en los accidentes de este mundo. El mundo no tiene doble ni reflejo, y no oculta más que el no tener nada que ocultar, afirmación que Benoist atribuye al filósofo Clément Rosset, pero que anteriormente ha sido la base del pensamiento y la poesía de Alberto Caeiro “*O unico sentido intimo das cousas - E' ellas não terem sentido intimo nenbum.*”

Corresponde al hombre, en todo caso, ser creador de sentido. Por otra parte, en las lógicas paganas no hay distinción entre “lo visible” y “lo invisible”. Todo es visible, resultado del rechazo al desgarramiento fundamental que supone el distanciamiento entre creador y criaturas, propio de una concepción dualista. La afirmación de la unidad general de lo real deriva en que conocer al mundo y a Dios es equivalente, simultáneo, y permite la armonización de fe y ciencia. En la misma línea, la propia conciencia humana, por pertenecer al mundo, es también consustancial a Dios.

El antropomorfismo de las deidades grecolatinas es perfectamente explicable a partir de la cosmogonía pagana. En efecto, si los dioses son consustanciales al mundo, comparten con él un determinado grado de perfección: Benoist cita acertadamente las palabras de Heráclito al respecto, según las cuales “los dioses son humanos inmortales”. Diferencia de nivel, pero, como se ha expresado, nunca de naturaleza.

Se trata de potencias sociales o naturales que no rivalizan con los hombres, sino que se muestran en sus acciones más notables, con frecuencia en la figura del héroe o semidios, que, como más adelante se explicará, ejerce de intermediaria..

Según Augé, los dioses, desde el punto de vista intelectual, son portadores de la función de representación de lo social, con una vocación lógica y práctica reforzada por su carácter no personal: “Ni Dionisos ni los otros dioses del panteón griego son personas: son potencias que se pueden clasificar y situar unas en relación con otras, cuyos diferentes tipos de acción y cuyas respectivas posiciones e s posible analizar en términos de oposición o de complementariedad.”

La presencia de los dioses en el mundo sirve como explicación, según Frye, a que la cultura griega se centre en los estímulos visuales, y como ejemplos menciona el desnudo en la escultura y el género dramático en la literatura. Las imágenes tenían, además, la importante función de distinguir a un dios de otro. En el cristianismo, por el contrario, de primar algún sentido, el que lo hace es el auditivo. Dios crea a través de la palabra, y sólo bastará citar el comienzo del evangelio de San Juan: “Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios.”

La historia es una travesía por la oscuridad, y los hombres, ciegos, necesitarán un guía para completarla: (...) hasta el cristianismo tiene ciertas dificultades, como observamos en la curiosa redacción de Juan 1,18: “A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único (...) lo ha contado”. Las palabras pronunciadas por Cristo se registran con sumo cuidado, pero su apariencia física, el hecho de que era probable que se pareciera a algunas personas más que a otras, no podría haber causado otra cosa sino confusión.

Mircea Eliade declara que el Dios cristiano, a diferencia de la familia de dioses paganos, se encuentra solo. Por ello, no sólo no es necesario distinguirlo, sino que, además, delimitarlo supone cometer idolatría. El abismo ontológico que se interpone entre él y el mundo le convierte, según Benoist, en alteridad radical: es el único *Yo* del universo; y todo el mundo sensible se articula en relación a él, como *Mi*.

De un modo muy similar a Nietzsche, Mora culpó fundamentalmente al monoteísmo cristiano del debilitamiento que experimenta la civilización occidental. Debilitamiento que, según se ha explicado, no obedece más que a un distanciamiento de las leyes naturales, y que encuentra muestras patentes en las hostilidades del cristianismo hacia la fisiología, la sexualidad, las pulsiones instintivas...

Yahvé se yergue como antítesis de las pulsiones naturales, y el cristianismo propone una elección entre cuerpo y alma que desembocará en la salvación o en la condena. El sistema es excluyente, y esconde una separación del intelecto y lo sensible. Si un

cristiano plantea que la elección pagana se ha tomado a favor de un retorno a la naturaleza, el pagano objetará que simplemente ha rechazado tomar una elección.

Benoist hace mención a otro episodio bíblico que clarifica la diferencia íntima de pensamiento entre los dos sistemas: el de Caín y Abel. Efectivamente, sin razón aparente, Dios desprecia la ofrenda de Caín, agricultor, en detrimento de la de Abel, pastor. Lo que hay en ello es una desaprobación del modo de vida de Caín, sedentario, el de un hombre que trabaja la tierra y, para ello, la delimita. Caín se encuentra

(...) arraigado, apegado a esa tierra que Yahvé ha maldecido a causa de Adán (...) él manifiesta respecto de la tierra madre una relación “incestuosa”. Ha escogido (...) la totalidad en oposición a la finitud, la conquista “pagana” del espacio contra la posesión hebrea del tiempo-eternidad. Pues la vinculación a una tierra determinada, el arraigo, lleva en sí misma la introducción de todo aquello que la Biblia estigmatiza como “idólatra”.

Es lógica la preponderancia del espacio en el pensamiento pagano, teniendo en cuenta la circularidad del tiempo y su creencia en el eterno retorno. También lo es, atendiendo a que lo visual, predominante en la cultura pagana, transmite una información espacial, mientras que la dimensión de la palabra es temporal. Benoist insiste en que la fe judía está estructurada como un lenguaje, y lo mismo se ha demostrado de la cristiana. El logos preexiste a la representación figurativa, y la sustituye: se describe, pero no se representa.

Por el contrario, el propio Pitágoras, a pesar de su misticismo, y de desmarcarse de Homero y los milesios y su amor a la vida caduca con un dualismo deseoso de inmortalidad, desarrolla una noción de armonía que se extiende a todo el cosmos en una religión aritmológica, y, como resultado, todo su pensamiento conduce a una divinización del límite. Las cosas, precisamente por el hecho de estar acotadas, son comprensibles.

La conjetura a la que forzosamente conduce la percepción judeocristiana es que existe un mundo más allá de las apariencias visibles; lo que obligará al hombre a tomar una

actitud de sospecha y erigirse en una suerte de descifrador del sentido íntimo de las cosas, la búsqueda del verdadero ser. Si esa “llave” existe, explica Benoist, puede ser Yahvé, o el inconsciente, pues Freud también enunció una ley general universal que se atrevía a extraer un significado único, en este caso, de los sueños.

En efecto, Freud también denunció que la prohibición iconoclasta desplazaba la percepción sensorial en favor de la abstracción —la abstracta es la única pintura tolerable desde el punto de vista judío—, pero a pesar de la originalidad de su pensamiento, mantuvo unas concepciones estéticas enraizadas en los esquemas judeocristianos. Lo explica bien Jean-Joseph Goux, y de ello se hace eco Benoist:

Freud comienza diciendo que el fondo de una obra de arte le atrae más que sus cualidades de forma y técnicas. Lo que produce la emoción en él, es la intención del artista. Sólo experimenta lo que comprende. Intenta traducir la intención del artista en palabras, no goza de la forma sino del fondo, no de la materia sino del sentido. No goza más que cuando su inteligencia no se encuentra desamparada

(...) lejos de detenerse en lo que especifica a la obra de arte, y a tomar en serio su enigma sensible, sólo ve una ocasión más para interpretar un sentido, de aprehender un fondo que sería comunicado por el artista por medio de su obra. Sólo son las ideas transmitidas, las intenciones significativas, lo que le interesa.

Estas líneas serán sumamente útiles para explicar al concepción estética de Fernando Pessoa *ele-mesmo*, un “incurable razonador”, no demasiado alejado de la actitud que Goux atribuye a Freud. Y Lourenço lo explica con suma concisión, comparando la poesía de Sá-Carneiro con la de Pessoa:

“La genialidad de Sá-Carneiro se sitúa a nivel “óptico”, es su imaginación desbordada recogiendo en acto las imágenes de ella en la arista de los días. La de Pessoa se sitúa inmediatamente en el nivel de lo “ontológico” (es ontología en acto), siendo como es pura e interminable interrogación sobre el ser múltiple de las “verdades” o de las “vivencias” en que el pensar en ellas las convierte.”

No se trata de adelantar planteamientos que se desarrollarán en profundidad a partir de una exposición de las poéticas heteronómicas. Nótese, por el momento, y empleando un lenguaje cortazariano, que Sá-Carneiro navega los ríos metafísicos, mientras Pessoa los piensa. El simbolista Sá-Carneiro, a pesar de su evidente distancia con el paganismo ortodoxo del Drama en Gente, tiene una sensibilidad musical, y, por tanto, más orientada hacia lo formal que al contenido, pues su capacidad transmisora de ideas es limitada —entiéndase en relación con su potencial expresivo—: lo que propicia que su poesía resulte más vaga e irreductible que la de Pessoa.

Si el poeta, en palabras de Lourenço, es aquel que ha elegido tener un ser a través de su lenguaje, es porque tiene fe en la capacidad del lenguaje de decir efectivamente al ser. A este respecto, conviene proponer las objeciones nietzscheanas que apenas salvan de la quema al lenguaje poético. Según su esquema del concepto en Verdad y mentira en el sentido extramoral, el lenguaje es incapaz de expresar la realidad.

Toda palabra es una mutilación parcial de la realidad que nombra, pues se centra en un único aspecto, en una única cara de esa realidad “poliédrica”, lo que equivale a decir que se designa a través de una metáfora. Si un lenguaje se apoya en la metáfora, el castillo del conocimiento, construido sobre el lenguaje sintáctico, debe necesariamente tambalearse, máxime a través del uso habitual, que desgasta y convencionaliza los vocablos, llevándolos a perder parte de su riqueza de significado. Nietzsche es claro: el lenguaje no es capaz de decir al ser, salvo cuando se emplea con frescura y el hablante enriquece e innova el léxico y sus posibilidades combinatorias, potenciando la significación en su mensaje. O lo que es lo mismo, cuando se emplea artísticamente.

Es, por tanto, función de los poetas “asear” el lenguaje y mantenerlo vivo, reinventándolo, pues sólo siendo un conjunto en movimiento, capaz de desprenderse de las palabras “vacías” y de incorporar otras, del mismo modo que un organismo sana su estructura celular, podrá aproximarse —al menos asintóticamente— a decir

al ser. En la saga de ciencia ficción *Myst* se fantasea con la posibilidad de que exista un pueblo con un lenguaje tan avanzado y tan preciso, que el mero hecho de componer un texto descriptivo genere, como si de un programa informático se tratara, esa realidad en algún punto del espacio.

Evidentemente, la conclusión de Nietzsche al respecto es pesimista. El minuto en el que se creó el conocimiento fue “altanero” y “falaz”. “Solamente mediante el olvido puede el hombre llegar a imaginarse que está en posesión de la Verdad”, pues “está condenado a trocar ilusiones por verdades”. La pugna existe, pero es una batalla perdida de antemano.

No podía pretender otra cosa quien se alzaba con tal virulencia contra el cristianismo, ni podía asestar un golpe más profundo a la religión del Verbo. Pessoa, que pretendió una transparencia imposible en su poesía, insistió en descifrar el misterio íntimo de las cosas, y lo hizo por una doble vía: la pagana y la cristiana. En primer lugar, negó este misterio y acudió a la naturaleza y a los sentidos. Pero su naturaleza de descifrador, de cristiano gnóstico, le exigía dejar de opacar la realidad con su pátina de objetivismo. Reis mismo lucha infructuosamente por aceptar la muerte, dando la impresión de esconder a duras penas un terror latente que se ensancha con el transcurrir de las Odas.

Por el camino del Logos no le fue mejor. El aspirante a creador de mitos no pudo evitar hundirse en un abismo ontológico, como evidencia su Fausto. Así, retorció las palabras, exprimiéndolas en busca de la revelación que habría de salvarle. El empeño que no abandonó, que fue dejando, en su sed de realidad, un reguero de creencias y personalidades poéticas, representa el consabido drama de la impotencia creadora.

El punto de vista nietzscheano sirve para engarzar la cuestión ontológica con una tesis sobre la idea de la belleza en el paso de un sistema a otro. Para el teórico que sigue la idea principal de Sobre verdad y mentira, lo bueno y lo bello son indisociables, toda vez que es el poeta el encargado de renovar el lenguaje. Así es, también, para el pensamiento pagano.

En el cristianismo, y merced al cisma de las dos categorías, que emprenden caminos separados, la belleza muchas veces se encuentra proscrita. Sentimientos convertidos en valores, como la compasión o la misericordia, que conducen al alma a participar de las desgracias ajenas, degeneran en una exaltación de la fealdad y la deformidad. El cristiano tiende a asociar la fealdad corporal con la belleza del alma, y la belleza natural, perceptible a través de los sentidos, se identifica con la tentación y el goce efímero y superficial; en última instancia, con el poder seductor de Lucifer.

Para el paganismo, el binomio bien-belleza no es tanto inseparable como una misma cosa, puesto que bien y belleza se hallan por igual en lo proporcionado, armónico y debidamente delimitado. La consecuencia directa es la indisociabilidad de religión y arte, alcanzando éste último la categoría de sagrado. Su importancia radica en que la representación es una forma de mediación entre lo visible y lo invisible. En palabras de Benoist:

“La belleza es el signo visible de lo que es bueno; la fealdad, signo visible de aquello que no solamente es deforme o erróneo sino también malo. Para los antiguos griegos, (...) la solemnidad es inseparable de una representación visual, sensible: es por la fusión de la estética y de lo sagrado como el sentimiento religioso alcanza su cima.”

La audacia de Nietzsche, llegados a este punto, es plantearse el despojar al arte de la religión. La suprema dignidad del hombre se encuentra en que éste signifique obras de arte, pues: “Sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo.”

En la pugna, la tensa coexistencia de los dos órdenes, el sustrato apolíneo y el dionisiaco —con preponderancia de uno u otro en función de la disciplina artística escogida— se desarrolla el hecho artístico. El éxtasis del estadio dionisiaco supone la despersonalización y un sentimiento de unidad y pertenencia al mundo, una reconciliación con la naturaleza, eliminadas las barreras habituales de la realidad cotidiana.

Por este procedimiento, Nietzsche entiende que el hombre experimenta una brecha, y frente

a él, el abismo, lo absurdo de la existencia: es capaz de ver la esencia de las cosas, eterna e inalterable, y, al mismo tiempo, de comprender que ninguna de sus acciones supondrá modificación alguna en el orden universal.

Este desengaño es la semilla de la decadencia; aniquilador de la voluntad, invita a volver la espalda a la vida, a una postura ascética y al ensimismamiento. Frente a la sabiduría objetiva de los oráculos, se alza la popular y subjetiva de la cohorte de sátiros dionisiacos; al frente de todos ellos, Sileno, que profiere estas palabras al rey Midas, cuando éste le captura y le pregunta qué es lo mejor para el hombre:

“Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto”.

Nietzsche señala el paralelismo entre Hamlet y el hombre dionisiaco: ambos han contemplado la esencia, ambos, pues, son compañeros de náusea a obrar, y ni siquiera se puede decir que anhelan un mundo después de la muerte, o la existencia de dioses. La vida, la única, se ha revelado absurda. Por fortuna, el arte sí podrá ser ese “mago que salva y cura”, aislando esos pensamientos en representaciones: de lo sublime, cuando se lleva a cabo un sometimiento artístico de lo espantoso, y de lo cómico, cuando se hace lo propio con lo absurdo. Esta tarea recae sobre el coro satírico del ditirambo:

“Con este coro es con el que se consuela el heleno dotado de sentimientos profundos y de una capacidad única para el sufrimiento más delicado y más pesado, el heleno que ha penetrado con su incisiva mirada tanto en el terrible proceso de destrucción propio de la denominada historia universal como en la crueldad de la naturaleza, y que corre peligro de anhelar una negación budista de la voluntad. A ese heleno lo salva el arte, y mediante el arte lo salva para sí la vida.”

Desde luego Nietzsche, al igual que Pessoa, reconocía las trazas de pesimismo propias a ese sistema de creencias tan vitalista, y lo contempla

naturalmente, sin un atisbo de contradicción. El arte muestra el abismo, pero también aísla el abismo en representaciones cuya función catártica está fuera de toda duda. El ditirambo, himno cantado en honor a Dionisos, evolucionó en Corinto hasta dar lugar al nacimiento de la tragedia. Y la tragedia, en definitiva, se propone expurgar, a través de la mimesis de incidentes que provocan piedad y temor, cualquier sentimiento hostil o de rechazo a la vida.

Este sistema, en el que los dioses, tanto para el coro –extensión o expresión del espectador ideal, según Schiller- como para el público, se manifestaban, se materializaban durante las representaciones, da cuenta de hasta qué punto el arte sobrepasa su función mediadora entre la divinidad y el hombre, para erigirse divinidad *per se*.

Ya se ha expuesto previamente la tesis de que el hombre es el único dador de sentido según el pensamiento pagano, punto al que debe llegarse forzosamente en el momento en que este hombre acepta que la historia no tiene principio, ni final, ni mucho menos finalidad. El mito, que se encuentra en un momento indeterminado, exterior a ésta, precede a la historia, y posibilita una inteligencia histórica, es decir, la capacidad de interpretación de los hechos acontecidos a una comunidad. Se trata de otra manifestación del hecho artístico como fundador de la colectividad.

Benoist acumula argumentos para llegar fácilmente a inferir que el pensamiento pagano trabaja por inducción, a partir de la experiencia vivida –nada más esclarecedor que la frase de Caero, “la naturaleza es partes sin un todo”, que se retomará más adelante por su importancia en el estudio-, mientras que el cristiano se emplea por deducción, partiendo de lo general, y sin prestar atención a la particularidad. Las consecuencias de la afirmación son decisivas para entender el carácter que el cristianismo ha cobrado, sistema reductor de la diversidad y coartador de la libertad creativa del hombre que ve cómo, procedente de la generalidad, recibe un sentido impuesto de antemano.

A tenor de lo expresado por Nietzsche, es imposible no volver a señalar el empobrecimiento y la merma de la capacidad significativa del lenguaje bajo este pensamiento. La lengua hebrea, dice Benoist, impregnada de cierto platonismo y fruto de problemas derivados de su polisemia, incurre, además, con bastante frecuencia en el error de hacer pasar por absolutas las nociones abstractas.

Ocurre de forma parecida con la aproximación a la ley. En el paganismo ésta queda relegada a lo exclusivamente contingente. Mito y logos mantienen su distanciamiento y sus esferas bien delimitadas. Para la Biblia, la Ley se distingue por su intangibilidad, es la voluntad de Dios, y por tanto, es invariable e incuestionable. La rigidez de la Ley de la Biblia resulta de un intento de transformación de la religiosidad propia del paganismo, fundamentalmente de la relación de éste con el mundo, pretendiendo alejarle de la mitología. Es patente la aversión bíblica hacia la mezcla, y conocido que atacó hasta imponerse a cualquier forma de politeísmo e intento sincretista.

Se puede plantear como hipótesis, escribe Jean-Louis Tristani, que el binomio Torá/nomos suministra la oposición que permitirá, en un primer tiempo, ordenar las diferentes culturas sobre un eje que va de la esclavitud a la libertad. La religión mosaica constituiría de algún modo el grado cero de la libertad, mientras que el nomos griego hace surgir las condiciones para la formación de un tal sistema.

El paganismo se propone un sistema mucho más tolerante, en el que los dioses no sólo coexisten, sino que además se complementan y, como se ha señalado previamente, componen familias y generan sus propios linajes, entrando en conflicto en no pocas ocasiones. El mito –de ahí su carácter perturbador para el cristianismo– compone una historia del hombre fundada en una ruptura con los dioses, y el rito espera obtener su favor, incluso a costa del engaño. Pero, ¿cómo puede engañarse a un dios?

En las divinidades griegas se cruzan y se disimulan o se perfilan, las dimensiones singular y plural, masculina y femenina; ni siquiera existe

una distinción tajante entre el reino animal y el humano, merced a las frecuentes metamorfosis que experimentan los dioses. Frente a todo esto, el cristianismo responde con un único Dios, neutral e indefinible, potencia lejana y hasta cierto punto indiferente a las peripecias de la vida social.

A la luz de la volubilidad y ambivalencia con que se desenvuelven los dioses paganos, poco fiables, inconstantes y caprichosos, Bataille objetará que no existe un dios atento al “devenir singular de los individuos”, y remarcará que: “El esfuerzo por concebir un ser supremo ha fracasado por completo: el dios pagano, ya abstracto y lejano, ya próximo y manipulable, nunca equivale a la figura simultáneamente íntima y trascendente del destino individual que ha elaborado el cristianismo.”

Augé insiste: persiste la necesidad de un reconocimiento íntimo y recíproco del hombre y de Dios: en el monoteísmo este reconocimiento está necesariamente pospuesto más allá de la vida; en el politeísmo brota de los avatares de la vida individual y social, producto de la propia experiencia. Si es cierto que las divinidades griegas se preocupan del devenir de la humanidad, también parece serlo afirmar que sólo Yahvé individualiza y arranca al hombre de su esencial soledad. Para ello están, diría Nietzsche, los mecanismos del arte dionisiaco, sea la tragedia, el ditirambo, la música...

El anhelo profundo de divinidad del hombre convierte a los dioses del paganismo en figuras de identificación. Se trazan, así, dos caminos alternativos: en el paganismo grecolatino es un recorrido de arriba a abajo, son los dioses quienes despojan a la personalidad del cuerpo, mero receptáculo. En oposición a estas posesiones, la ascesis del místico cristiano es un viaje hacia lo divino, su alma se eleva hacia Dios; si bien hay que proclamar que la diferencia, toda vez que en los dos casos es necesaria una iniciación y una preparación, no es significativa: ambos movimientos generan como resultado una disolución de la personalidad en lo divino.

© Extractos de *El neopaganismo de António Mora y su presencia en la heteronimia pessoana*, de Alberto López Martín. www.umfernandopessoa.com.



El nuevo paganismo ¿triunfo del ilusionismo?

¿Tiene hoy mayor atractivo el paganismo? ¿Cabe hablar de que el paganismo se ha convertido para nuestra civilización en la gran tentación?

Esta es la tesis del filósofo norteamericano Thomas Molnar, autor de una reciente publicación sobre el tema: *La tentación pagana* (Thomas MOLNAR, *The Pagan Temptation*, W.B. Eerdmans Publishing Cy., Grand Rapids (Michigan) 1987).

JOSÉ MIGUEL ODERO

Molnar piensa que las sociedades de raigambre cristiana han ido apartando equivocadamente de la vida de los hombres los signos de lo sagrado: El escenario de cualquier ciudad del mundo occidental muestra que la religión ha sido total y sistemáticamente excluida de la vida activa de los ciudadanos. Las viejas iglesias parecen museos, las nuevas parecen naves industriales. Sacerdotes y religiosas parecen burócratas atareados, sobre todo desde que no ostentan signo alguno de su vocación sagrada. Los sermones, como los editoriales de los periódicos, tratan de temas políticos, sociales y económicos. Las escuelas cristianas imitan a las laicistas... No se pueden encontrar rastros del componente cristiano de la civilización en ningún sector de la vida política, legal o económica, tampoco en los medios de comunicación y ni siquiera en la literatura y el arte.

La descripción de Molnar es algo drástica, y quizás responde más a la situación de los Estados Unidos que a la de España; sin embargo, como tendencia dominante en la sociedad y en la cultura actuales es innegable el empuje de ese secularismo creciente.

El diagnóstico del Autor es que, ante la racionalización progresiva de la cultura cristiana, se ha ofuscado la sacralidad, que es una necesidad auténtica de la vida humana. Por eso se explica que muchos hombres busquen hoy esa sacralidad en experiencias exóticas: las religiones orientales, las sectas...

El libro de Molnar propone acertadamente que es precisa una resacralización dentro del plan de recristianización de la civilización occidental: Debemos afirmar y creer que tal retorno es posible, y hemos de trabajar para restaurar el papel de los símbolos en la verdad cristiana, en oposición a las falsas ideologías del paganismo.

El tema del neopaganismo también ha desatado el interés y la preocupación de otros autores.

El neopaganismo del siglo XX -ha escrito Peter Kreef- ha renunciado a tres de las componentes del paganismo clásico grecorromano: *La pietas*, es decir, el sentido de lo sagrado que debe ser venerado; la moderación y la conciencia de que existe una ley moral universal. El neopaganismo es profundamente subjetivista, porque desconoce a un Dios personal. De este modo, un dios panteísta como la Fuerza de "La Guerra de las Galaxias" es inmensamente popular, porque es como un libro en la estantería -según escribió C.S. Lewis-: asequible cuando uno quiere, sin que moleste cuando no se desea. ¡Cuánto más conveniente pensar que somos burbujas de la espuma divina, que hijos rebeldes de un razonable Padre divino! El panteísmo carece de sentido del pecado, porque pecado significa separación, y nadie puede ser separado nunca del Todo. El nuevo paganismo es el triunfo del ilusionismo. Sin perder la emoción y la pátina de la religión, se elimina el temor de Dios.

El fenómeno está ahí. El conocido periodista y escritor Tom Wolfe hacía notar recientemente que para muchos ciudadanos el arte ha reemplazado literalmente a la religión. El arte es la forma de religión que los gobiernos y los ricos encuentran decoroso promover.

Una de las formas del neopaganismo del siglo XX ha sido descrita y alabada hace años por Albert Camus. Camus describía el encanto del naturalismo, del culto al propio cuerpo. Un culto que tantos hombres obsesionados con la preocupación por la salud tributan diariamente mediante ritos continuados: dietas sacrificadas, un "jogging" exhaustivo, baños de sol... Estos bárbaros que se relajan en las playas -escribía Camus-, tengo la esperanza insensata de que, quizá sin saberlo, están modelando el semblante de una cultura en que la grandeza del hombre encontrará al fin su verdadero rostro. Este pueblo, totalmente lanzado a su presente, vive sin mitos, sin consuelo. Ha situado todos sus bienes en esta tierra, y por eso ha quedado sin defensa contra la muerte. Me entero de que no hay dicha humana ni eternidad fuera de la curva de los días. Estos bienes irrisorios y esenciales, estas verdades relativas, son las únicas que me conmueven. Los otros, los "ideales", no tengo bastante alma para comprenderlos. No es que sea preciso portarse como bestias, pero no encuentro sentido a la dicha de los ángeles (-Noces-).

Camus trataba de interpretar el neopaganismo como si fuese un humanismo terrenal, cerrado a la trascendencia. ¿Es tal cosa posible? La historia reciente, sin embargo, subraya la experiencia dolorosa de tantas ideologías neopaganas que en este siglo han arrollado los derechos humanos de los modos y maneras más increíbles. El proyecto de "pasar" de los grandes ideales cristianos es simultáneamente un asesinato por la espalda a cualquier humanismo posible. Pueden ser humanistas, ciertamente, quienes no han tenido la dicha de conocer a Jesucristo, pero no quienes rechazan su figura o la condenan al silencio con su indiferencia. Más tarde o más temprano se puede constatar que el neopaganismo conlleva volver a la "ley" de la selva, a la barbarie, a la angustia, al suicidio de lo mejor que hay en el hombre.

Chesterton, en cuyos escritos brilla cada vez con más luz un talante profético, se preocupó de desenmascarar ese falso atractivo que el paganismo tiene para nuestros contemporáneos. Estaba convencido de que el cristianismo vivido con autenticidad vence de antemano a cualquier paganismo, porque la alegría, que era la pequeña publicidad del pagano, se ha convertido en el gigantesco secreto del cristiano (-Ortodoxia-).

La respuesta de Chesterton a Camus es que la dicha humana, las alegrías más intensas y el disfrute más pleno de los bienes de esta tierra sólo son posibles de verdad para quien mira confiado el horizonte de la eternidad. La alegría cristiana puede ser plena porque está respaldada por la fe, por una fe en el porvenir que no es ciega, que encuentra en la razón una aliada.

Por otra parte, Chesterton sustentaba una visión de la historia más optimista que la de Molnar. Mantenía que la intelectualización del dogma cristiano que se inició en los Padres de la Iglesia y se impulsó definitivamente con la teología medieval, lejos de dar pie al neopaganismo, le cortó definitivamente sus alas: Fue casi totalmente un movimiento de entusiasmo teológico ortodoxo desarrollado desde dentro. No fue un compromiso con el mundo, ni una rendición a paganos o herejes, ni siquiera una petición de ayuda externa (...) En tanto que llegaba a la luz del día común era semejante a la acción de una planta que por su propia inclinación impulsa a las hojas hacia la luz del sol; distinto de la acción de uno que se limita a no impedir que la luz del día penetre en una prisión. En breve, ello fue lo que técnicamente se denomina un desarrollo doctrinal. (...) Fue Tomás quien bautizó a Aristóteles cuando éste no pudo haberle bautizado a él; fue puramente un milagro cristiano el que levantó al gran pagano de entre los muertos (-S. Tomás de Aquino-).

La desacralización y secularización de la civilización occidental contemporánea no son en realidad una continuación de esa gran corriente intelectual cristiana que llega a su ápice en el siglo de las Universidades, el siglo XIII. Sólo aparentemente la desacralización se apoya en ese proceso de intelectualización; su origen debe buscarse -y Molnar lo pone de

relieve- en Maquiavelo, Ockam, Descartes y Lutero-. Su génesis está en el racionalismo, que es -decía Chesterton- una herejía sobre el papel de la inteligencia en la vida de los hombres, es una verdad que se ha vuelto loca.

Entre las parábolas de Borges hay una llena de sugestividad sobre el pretendido retorno del paganismo a la cultura europea; se titula Ragnarök. El poeta cae en un sueño extraño: El lugar era la Facultad de Filosofía y Letras; la hora al atardecer. (...) Bruscamente nos aturdió un clamor de manifestación o de murga. Alaridos humanos y animales llegaban desde el Bajo. Una voz gritó: ¡Ahí vienen! , y después ¡Los Dioses! ¡Los Dioses! Cuatro o cinco sujetos salieron de la turba y ocuparon la tarima del Aula Magna. Todos aplaudimos llorando; eran los Dioses que volvían al cabo de un destierro de siglos. Agrandados por la tarima, la cabeza echada hacia atrás y el pecho hacia adelante, recibieron con soberbia nuestro homenaje. (...) Tal vez excitado por nuestros aplausos, uno, ya no sé cuál, prorrumpió en un cloqueo victorioso, increíblemente agrio, con algo de gárgara y de silbido. Las cosas, desde

aquel momento, cambiaron. Todo empezó por la sospecha (tal vez exagerada) de que los Dioses no sabían hablar. (...) Bruscamente sentimos que jugaban su última carta, que eran taimados, ignorantes y crueles como viejos animales de presa y que, si nos dejábamos ganar por el miedo o la lástima, acabarían por destruirnos. Sacamos los pesados revólveres (de pronto hubo revólveres en el sueño) y alegremente dimos muerte a los Dioses (-El hacedor-).

El paganismo que parece liberar del yugo ligero de la fe en Cristo, supone regresar a los miedos y esclavitudes de un hombre desarmado, rodeado de poderes y fuerzas mundanales, ante las cuales no tiene ninguna garantía de sobrevivir. Como ya Chesterton había advertido: Una de las curiosas características de la fuerza del cristianismo es que, desde que llegó, ningún pagano ha sido capaz en nuestra civilización de ser realmente humano (-El hombre eterno-).

© Arvo Comunicación 2000 para Biblioteca Católica Digital. Catholic.net.





Paganismo y Cristianismo

La razón que nos mueve a escribir este artículo no es únicamente la de efectuar un estudio doctrinario comparativo de ambas corrientes espirituales y vivenciales y constatar, por ende, las importantes diferencias que hay, o ha habido, entre las dos concepciones existenciales, sino también la de dejar patentes aquellos conceptos y momentos históricos que más las hayan aproximado e intentar, de esta manera, contribuir a limar asperezas entre gentes que defienden una serie de principios y valores comunes, pero que se resisten a formar parte de un proyecto común a causa de divergencias de toda índole, como las de carácter religioso.

EDUARD ALCÁNTARA

Dejemos primeramente claro que paganismo no es sinónimo de panteísmo y no consiste, ni ha consistido, -por ejemplo- en adorar fuerzas o elementos de la naturaleza como tales, sino como símbolos o moradas de unos principios trascendentes y, por tanto, superiores.

Habiendo aclarado lo cual, pasaremos en primer lugar a adentrarnos en una serie de análisis que nos harán situar al paganismo y al cristianismo en los dos polos opuestos de la línea de la existencia.

Así pues, mientras el paganismo siempre consideró a la naturaleza como fruto de la emanación de un Principio Supremo y, en consecuencia, la alzó al pedestal que le correspondía y tuvo árboles, bosques, montañas,... como lugares sagrados y de culto, el cristianismo, en cambio, marginó lo físico y especialmente al cuerpo humano a la categoría de incitadores al pecado. Y esto lo hizo por asumir los dogmas, las concepciones y los textos sagrados -el Antiguo Testamento- de una religión de corte semita como la mosaica; esto es, por constituirse en judeocristianismo.

En este orden de cosas, el paganismo observó y trató siempre al cuerpo humano como “el templo del espíritu”, mientras que el cristianismo lo contempló como la mazmorra que impedía la liberación del alma; asimismo la vida terrenal en la que este encarcelamiento

tenía lugar la definió como “un valle de lágrimas”.

Algunas sectas cristianas heréticas, como el maniqueísmo o el catarismo, llegaron, incluso, más lejos y sostuvieron, respectivamente, el dogma de que el mundo físico y -en consecuencia- también el cuerpo humano estaban bajo la influencia directa de las fuerzas del mal o habían sido creados por el ángel caído: Lucifer.

Esta base semita del cristianismo le ha conformado un carácter muy intransigente ante otras religiones o ante otras formas de concebir al mismo cristianismo. El resultado de lo cual ha sido el de persecuciones, matanzas, excomuniones, acusaciones de herejía,...

Por el contrario, el paganismo siempre se mostró muy tolerante hacia otras formas de entender la espiritualidad y, así, muchas religiones paganas fueron influyéndose mutuamente, asimilando y adaptando dioses y ritos, tal como, por ejemplo, sucedió con la Antigua Roma, que permitió los cultos que practicaban y profesaban los pueblos dominados, intentó en muchas ocasiones adaptar dioses y celebraciones a los suyos propios y, aún más, acabó incluyendo en su panteón divino y en un lugar de preferencia a divinidades como la Isis egipcia o el Mitra persa.

La Roma pagana tan sólo emprendió algunas persecuciones contra el cristianismo en

épocas de determinados emperadores, que abarcaron períodos muy concretos y restringidos de sus respectivos mandatos y que, al contrario de lo que la historiografía oficial que el cristianismo fue elaborando con el devenir de los siglos, en las provincias del Imperio en las que mayor “virulencia” alcanzaron apenas si llegó al centenar el número de finados habidos en sus principales poblaciones.

Y estas puntuales persecuciones, que acabaron en época de Diocleciano, únicamente sucedieron cuando el cristianismo se empeñó en la labor de minar los fundamentos mismos del Imperio, con sus consignas pacifistas entre las legiones romanas o con sus ataques a la estructuración jerárquica de la sociedad romana; empezando con su oposición frontal a la esencia del poder representado por el emperador: su condición divina.

No nos ha de extrañar esta condición divina atribuida a la máxima autoridad de la Roma Imperial, por cuanto en el mundo pagano siempre se tuvo clara la idea de que los clanes, las “genes”,... tenían como antepasado consanguíneo a un dios o a una diosa; así, la misma familia de Julio César se consideraba descendiente de Venus. Por esta manera de pensar, hasta el mismo nombre genérico identificativo de algunos pueblos hacía referencia a su origen divino: godos, del germánico dioses.

Esa semilla divina que cada uno portaba en su interior podía germinar a través de una serie de ritos iniciáticos e impregnar todo su ser, transformando al iniciado a la condición de un dios y haciéndole copartícipe de su naturaleza y esencia.

La conciencia que se tenía de esta potencialidad interior hizo que el pagano orara y se dirigiera a sus divinidades casi de tú a tú, en pie, con dignidad y no, como hacía y hace el cristiano, arrodillándose, humillado y con el pesado sentimiento de culpa que desprende la idea del pecado original.

Este complejo de culpabilidad hace débil al hombre y le impele, cuando atraviesa por dificultades, a suplicar la ayuda de Dios, a que éste descienda a su nivel. El pagano, en cambio,

intentaba ascender a la altura de los dioses en el mismo momento en que luchaba por asumir su misma naturaleza.

El igualitarismo que especialmente caracterizó al cristianismo de los primeros siglos, que tuvo como máximo estructurador e ideólogo a Paulo de Tarso y que luchó contra el orden jerárquico-social de la Roma Imperial, ignoró la realidad de la desigualdad innata del ser humano y sólo concibió una manera de servir plenamente a Dios: la vía del celibato; sin la castidad sexual no se puede aspirar a nada más que a la categoría de simple creyente.

Frente a esto, el paganismo siempre fue consciente de la desigualdad connatural de la condición humana y posibilitó múltiples caminos para llegar o aproximarse al conocimiento de la realidad suprasensible, a la gnosis de lo trascendente, de lo metafísico. Así pues, como botón de muestra de esto, facilitó, en la antigüedad greco-romana, el culto y los ritos a Marte para las naturalezas humanas activas y guerreras. O a Apolo para aquellos caracteres más ascéticos. O los cultos dionisiacos, o bacanales, para los espíritus más dados al desenfreno.

Clara ha quedado, pues, la adscripción de ambas formas de entender la vida y la existencia a cosmovisiones totalmente opuestas, pero no podemos por menos obviar el hecho patente de que, en ciertas etapas históricas, el cristianismo evolucionó, o quién sabe si no hizo más que volver a lo que quizás fueron sus auténticos orígenes, y adoptó formas, estructuras y valores más acordes con la idiosincrasia de los pueblos indoeuropeos y con los cultos paganos con los que siempre se habían identificado.

Con Constantino y Teodosio El Grande el cristianismo se encaramó al poder en la Roma Imperial y empezó a entender de jerarquización social y a olvidarse de sus lacras pacifistas. Y con la conversión, en los siglos posteriores a la caída del Imperio Romano de Occidente y a lo largo de la Edad Media, a la nueva fe por parte de los pueblos nórdico-germánicos, eslavos, celtas,... acabará metamorfoseándose y adoptando, con un barniz cristiano, la mayoría de los cultos, ritos, celebraciones, festividades,

usos, costumbres, leyes y estructuras del mundo pagano.

El cristianismo –algunos estudiosos prefieren ya hablar, tras dicha metamorfosis, de catolicismo- se adaptará, pues, en el Medievo al derecho germánico –el romano seguirá, también, vigente- y a los usos traídos por estos antes llamados pueblos bárbaros: duelos, torneos entre caballeros,... Y tampoco será ajeno al concepto de “fides” romano o al de vasallaje germánico que acabarán conformando la jerarquizada sociedad feudal.

Las órdenes religioso-militares como la del Temple o la de los Caballeros Teutónicos acabarán zanjando definitivamente el enfrentamiento que el cristianismo paulino abrió entre milicia y espiritualidad y obligarán a reconocer como legítima la vía del guerrero, la vía de la acción como camino válido para la realización espiritual.

Aunque con la oposición radical del Papado y de sus seguidores güelfos, el Sacro Imperio Romano-Germánico luchó, inspirándose en su referente de la Roma pagana, por la unificación en la persona del Emperador de los poderes temporal y espiritual. Ésta fue una de las principales aspiraciones del gibelinismo.

No abogará la gente de la Edad Media por la imagen de un Jesús de corte pacifista y pusilánime como la del cristianismo de las primeras centurias. Tampoco difundirá la de ese Jesucristo sufriente que la posterior Edad Moderna, con el impulso sobre todo del Barroco, nos ha legado hasta nuestros días. Sino que serán los Cristos majestuosos, victoriosos y Señores del Universo los que los artistas medievales gustarán de pintar en los frescos de multitud de iglesias románicas: serán los Pantocrátors de rictus sereno, insertos en esas figuras ovaladas que representan el Universo del cual son señores.

Inclusive los santos cristianos experimentarán en dicha época transformaciones sustanciales en sus cualidades y, en muchas ocasiones, llegarán a adoptar atributos de antiguas deidades paganas. Así, al “Santiago matamoros” se le conoce, durante gran parte de la Reconquista en España, como el “hijo del trueno”, evocándonos al mismísimo

Thor y haciéndosele cabalgar, espada en mano, sobre un blanco corcel.

La misma consideración del sexo como instrumento al servicio del pecado asimilada de la religión hebraica se desvanece y nadie se escandaliza, aunque tampoco represente especial motivo de loa, con los devaneos amorosos extramatrimoniales de figuras como, por ejemplo, las que en la tardía España medieval –y, por los valores imperantes, podemos denominarla todavía de esta manera, aún cuando el resto de Europa vivía de pleno en la Edad Moderna- tenían hijos ilegítimos sin que nadie pusiera en tela de juicio su sincera fe: Fernando el Católico, el Emperador Carlos,...

En el descubrimiento, conquista y colonización de América concurre uno de los últimos grandes episodios en los que “espada y crucifijo” actúan al unísono, en que milicia y espiritualidad profunda y sincera, antes que antitéticas, resultarían inviables la una sin la otra.

Constatamos, por desgracia, la similitud existente entre el cristianismo paulino y el actual estado de la Iglesia Católica, abocada, cada vez más, a un creciente proceso teológico de semitización (“los judíos son nuestros hermanos mayores”, afirma el Vaticano); plebeyizándose por momentos (preocupándose más de lo mundano que de lo sagrado); apoyando a las filosofías igualitaristas de los sistemas demoliberales; contemporizando, en resumidas cuentas, con el marasmo disolvente del mundo moderno; y cabalgando, codo con codo, con los signos de los tiempos decadentes y corrosivos que nos ha tocado padecer.

Dejábamos caer, párrafos más arriba, la idea de que tal vez el cristianismo de los primeros siglos no era, en realidad, el verdadero cristianismo. Y así lo creemos, por cuanto el paulino no representó más que una profunda manipulación del mensaje de Cristo. De un Cristo que hemos de enmarcar en la vasta tradición indoeuropea pagana y cuyo nacimiento ya fue anunciado por el poeta Virgilio, en sus Bucólicas, con detalles geográficos y de otra índole; afirmando que en cuarenta años nacería, como hijo de Apolo, y no errando en esta predicción cronológica.

Y es que, de acuerdo a las tradiciones indoeuropeas o hiperbóreas, el Principio Trascendente se manifiesta de forma periódica, preferentemente en las épocas y lugares donde el hombre se empieza a alejar más de Él.

Y así sucedió en un enclave con fuerte presencia racial indoeuropea como lo era Galilea, donde, a pesar de ser la mosaica la religión imperante, sus pobladores eran gentes de extracción étnica semita, pero no judía –al contrario de lo que sucedía en Judea, donde sí lo eran-, con un elevadísimo porcentaje de descendientes de griegos del Asia Menor y de expedicionarios celtas; de ahí el topónimo Galilea, como tierra de galos, esto es, de celtas.

Y dicho Principio Divino, en consecuencia, eligió como soporte físico para su encarnación el de un hiperbóreo, como se hace patente con una simple contemplación de la figura grabada en la famosa Sábana Santa; especialmente de sus rasgos faciales y de su forma craneal. (Y no es éste el lugar para demostrar la evidente autenticidad del lienzo.)

La oposición de Cristo a la religión y a la ley judías se hizo manifiesta desde los primeros momentos de su acción evangélica: no respetando el sábado como día sagrado; oponiéndose a la lapidación de adúlteras; no reconociendo la condición del hebreo como “pueblo elegido” por Dios, sino, por el contrario, definiendo a sus miembros con apelativos como el de “víboras” o “hijos del diablo”;...

A pesar de que muy lógico hubiese resultado lanzar diatribas contra Roma, por su condición de ocupante militar de Palestina, Jesús nunca lo hizo y, aún más, -como episodio definitorio de esta actitud- reconoció no haber hallado más fe en toda Palestina que en la persona del centurión romano que le pidió que sanase a su criado agonizante.

El mismo gobernador romano de Palestina, Poncio Pilatos, declaró a los representantes del Sanedrín no encontrar ninguna culpabilidad en las obras ni en las palabras de Cristo y ante la

insistencia del máximo tribunal religioso y político judío, y de la muchedumbre congregada ante el pretorio, no encontró más opción que la de aprobar su crucifixión para evitar probables alborotos; eso sí, lavándose públicamente las manos como signo de que él no quería cargar con la responsabilidad moral de la que consideraba injusta sentencia.

Queda diáfano, pues, que la prédica de Cristo no chocó, de forma alguna, con la Roma pagana y sí cargó, por antitética, con la fe israelita. Tampoco encontramos justificación del pacifismo anti-viril promovido por el cristianismo de las primeras centurias si cotejamos muchos de los episodios del apostolado de Cristo: como cuando logra “zafarse” –intuimos los medios utilizados- de una multitud que, indignada por sus reprimendas en una sinagoga de Cafarnaún, intenta despeñarlo por un precipicio; o cuando arremete violentamente contra los mercaderes que hacen sus negocios en el Templo de Jerusalén; o cuando uno de sus apóstoles, Simón Pedro, cercena de certero espadazo –muestra de diestro manejo del arma- la oreja de uno de los esbirros enviados por el Sanedrín al Monte de los Olivos, o Getsemaní, para apresar a su Maestro; o cuando afirmó contundentemente que “Yo no vengo a traer la paz, sino la espada”.

Es, en definitiva, esta imagen de un Cristo ligado a los ciclos indoeuropeos o la del cristianismo que al ocupar las poltronas del Imperio Romano empieza a abandonar parte de su lastre semita paulino o la del cristianismo que en el Medievo se deposita como una fina película sobre las formas paganas adaptándose a ellas, es, decíamos, esta imagen la que, de ningún modo, desentona con la idiosincrasia que siempre tuvieron los pueblos hiperbóreos y la que nos ayudará a eliminar un posible motivo de encono entre aquellos que defendemos una serie de principios y valores comunes y, en resumidas cuentas, una visión similar del mundo y de la existencia.