

Elementos 82



EL DEBATE SOBRE EL PAGANISMO DE LA NUEVA DERECHA

(Vol. I)

Elementos

**Revista de Metapolítica para
una Civilización Europea**

Director:
Jesús J. Sebastián

 **elementos**
Revista electrónica

Elementos N° 82

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

Dirección electrónica

**[http://elementosdemetapolitica.
blogspot.com.es/](http://elementosdemetapolitica.blogspot.com.es/)**

Correo electrónico

sebastianjllorenz@gmail.com

Sumario

¿Cómo se puede ser pagano? (I),
por *Alain de Benoist*, 3

La cuestión religiosa y la Nueva Derecha,
por *José Javier Esparza*, 21

¿Qué aliento sagrado puede salvarnos? Carta
abierta a José Javier Esparza,
por *Javier Ruiz Portella*, 32

La tentación pagana, por *Thomas Molnar*, 41

Paganismo, la nueva religión europea,
por *Guillaume Faye*, 47

¿Qué religión para Europa? La polémica del
neopaganismo, por *Rodrigo Agulló*, 49

La Derecha pagana, por *Tomislav Sunic*, 62

Monoteísmo versus Politeísmo,
por *Alain de Benoist*, 70

El paganismo: religión de la vida terrenal,
por *José Vicente Pascual*, 76

La religión en las sociedades occidentales,
por *Alain de Benoist*, 79

El paganismo de Hamsun y Lawrence,
por *Robert Steuckers*, 86

El eclipse de lo sagrado, ¿o el sagrado eclipse?,
por *Paul Gottfried*, 87

La reacción contra la modernidad y la
secularización del cristianismo,
por *Adolfo Galeano Ofm*, 90

El Paganismo como concepción del Mundo,
por *Ramón Bau*, 97

Contra Dawkins: qué esconden sus preferencias
por el politeísmo, por *Javier del Arco*, 105

Politeísmo vs monoteísmo: la crítica a la religión
cristiana en Nietzsche, por *Herbert Frey*, 115

El origen de la Navidad. Las raíces paganas de
una fiesta cristiana, por *Alfredo Martorell*, 128



¿Cómo se puede ser pagano? (I)

¿A que recuerdan los personajes de Boticelli y de Caspar David Friedrich?, ¿Hacia qué pasado-presente han decidido volver su mirada?, ¿De qué posibles dioses presienten la llegada a través del mundo que les rodea y los hace conscientes de su propia incoherencia?

Estas preguntas están, para mí, directamente ligadas a aquella que constituye el título de este libro y a la cual me esfuerzo en responder aquí. El ‘paganismo’ era hasta hace poco todavía una palabra peyorativa. Debe desde ahora en adelante formar parte del lenguaje corriente.

ALAIN DE BENOIST

¿Qué quiere decir pues este término?, ¿Que puede querer decir a los hombres de nuestro tiempo?, ¿Qué ideas se pueden hacer de él? Correlativamente ¿sobre qué articula el paganismo su crítica y su repulsa del pensamiento bíblico del cual procede el Cristianismo? y ¿Qué significa para los herederos de nuestra cultura estos dos fenómenos simultáneos que son el derrumbamiento de las grandes religiones reveladas y el inevitable retorno de lo sagrado?

Estas cuestiones no pueden ser tomadas con indiferencia. Son cuestiones históricas y de destino. Se trata, en efecto, de destino: saber a qué nos destinamos y, para empezar, saber si queremos aún destinarnos a algo. Preguntas, en fin, que yo mismo me hago en este ensayo que representa ante todo una reflexión personal — una reflexión sobre un tema que me apasiona, a propósito del cual mi sentimiento ha evolucionado y sobre el cual, espero, evolucionará todavía— Problema de sensibilidad. No hay absolutamente nada en materia de crítica, no se trata de puntos de vista. En todo caso no he buscado tomar semejante perspectiva, tan solo he querido demostrar lo más claramente posible, dos grandes visiones espirituales, dos grandes formas espirituales de entender el mundo, distintas una de otra y que, en gran medida se enfrentan a veces en el

corazón de los hombres. He querido decir por qué me reconozco espontáneamente en una y por qué la otra contradice mi ser interior. Y como, en fin podría ser posible hoy recuperar muchos valores eternos. Por consiguiente no he buscado tanto el convencer como el representar un antagonismo espiritual, mostrar el cuadro de un conflicto de sensibilidades. Se puede o no sentirse “pagano”, reconocerse en una sensibilidad “pagana” Aún falta averiguar en que consiste esto. Cada cual es dueño después de reconocer y fortificarse en aquello que mejor le parezca. Cuesta decir que un tal libro lejos de tener por objeto el perturbar a los creyentes en su fe puede al contrario, fortificarla. La ilusión misma puede ser positiva, puede contener y suscitar una fuerza proyectora creativa. No ambiciono el disminuir o suprimir la fe, sino más bien el volver a darla en otros posibles planos. Ciertamente no todas las creencias valen, pero no hay nada peor que una creencia vil: la total ausencia de fe. En un ensayo precedente, dije que el modo como se hacen las cosas vale tanto como las cosas mismas. Se verá que la fe a mis ojos cuenta tanto o más que su objeto, Y que también en esto me separo de la mayor parte de mis contemporáneos.

Por otra parte, aplicada a sus fundamentos ¿Es posible la demostración?. Hace más de cuarenta años Raymond Aron decía ya que la

crítica de la razón histórica determina los límites y no los fundamentos de la objetividad histórica lo que viene a decir que la crítica no permite jamás hacer economía de la decisión filosófica. “Es el destino que gobierna los dioses y no una ciencia sea cual fuere lo que determina la historia” escribía Max Weber. No se sabría refutar un sentimiento pues son los sentimientos los que determinan los sistemas tanto como las propias justificaciones. Max Weber daba el ejemplo de la máxima cristiana: “No pongas resistencia al mal”. Está claro, añade él, que “desde el punto de vista estrictamente humano estos principios evangélicos hacen apología de una ética que va contra la dignidad. Cada cual ha de escoger entre la dignidad de la religión que nos propone esta ética y la dignidad de un ser viril que predica todo lo contrario, a saber: “Resiste al mal, si no, tú eres responsable de su victoria”. Según las convicciones profundas de cada ser una de estas éticas tomará el rostro del diablo, la otra el de Dios y cada individuo habrá de decidir, desde su propio punto de vista cuál es Dios y cuál es el diablo. Así sucede en todos los órdenes de la vida”. Si uno se afirma en tal valor, si decide asumir tal herencia, entonces en toda lógica debe sostener tal opinión. Pero la decisión inicial queda como asunto de elección, una elección que no puede jamás demostrar totalmente la necesidad de sus propios postulados. Nada exceptúa esta elección, donde nuestros proyectos y nuestras ideas juegan un papel, pero donde intervienen también nuestras identidades divididas nuestras pertenencias, nuestra herencia. Todos nos hemos puesto a elegir ‘qué es Dios y qué es diablo’. Es en la plena conciencia de esta vocación donde reside el estatus humano. La subjetividad por consiguiente no se ha disimulado como tal, tanto más como que es en ella misma donde encuentra su fuerza.

Propongo pues en este libro una lectura paralela del paganismo, en tanto que religión original de Europa, en tanto que constituye la parte central de su actualidad, y del pensamiento bíblico y cristiano. Se puede aceptar o rehusar esta lectura: es materia de debate. Pero, además, si se acepta, se puede hacer a la inversa: adherirse al cristianismo y rechazar el paganismo exactamente por las

mismas razones que me impelen hacia el segundo y me alejan del primero. La discusión se plantea así, de golpe, no bajo la forma de un dilema sino bajo una forma triangular.

Es una cuestión, al fin y al cabo que se fundamenta sobre la tolerancia. Una tolerancia que evidentemente no excluye ni el juicio ni la crítica y que no hace del adversario más que la figura de una problemática del momento. Aquel que niega los otros mundos, aquel que niega la distinción del ser y del mundo, que niega una concepción de la divinidad basada en la noción de verdad única y la devaluación de lo otro, sin embargo esta presto, ayer como hoy a admitir a todos los dioses, a los que le son más extraños así como aquellos a los que no podrá jamás rendir culto y a los que están tentados de robarle su alma. Está pronto a defender el derecho de los hombres a reconocerse en los dioses de su elección, con la condición de que este derecho le sea igualmente reconocido. He escrito, como de costumbre, este libro para todos y para nadie. Para aquellos sobre todo, que no conoceré jamás una nostalgia se expresa: es una nostalgia de futuro. El tiempo de la interpretación del mito ¡ay! es también el del oscurecimiento de los dioses. En una época neoprimitiva por el hecho mismo de su actualidad, en una época profundamente vacía por la amplitud de sí misma, en una época en que todo es simulacro y experiencia vacua, donde todo es espectáculo, pero donde tampoco hay ojos para verlo, en una sociedad donde se colocan en su puesto las formas nuevas de totalitarismo y de exclusión, sociedad susurrante de odios recocidos, susurrante de falsedad y vulgaridad, en una sociedad donde la belleza se muere, sociedad de fin de la historia, sociedad del último hombre donde todo se derrumba en un ocaso —al Oeste absoluto, transatlántico de una historia que fue grande— este libro quiere recobrar la posibilidad de un paisaje, la posibilidad de una recreación espiritual que consonara con la hermosura de un cuadro, de un rostro de una armonía, con la fe de un pueblo levantado por la esperanza y la voluntad de vivir otro comienzo. A. B.

¿Por qué considero con Nietzsche que la Cristianización de Europa, la integración más o menos acabada, más o menos conseguida del

espíritu europeo en el sistema mental cristiano, fue uno de los acontecimientos más desastrosos de toda la historia hasta nuestros días? ¿Qué puede significar hoy el término paganismo?. Esta cuestión parece tanto más fundamental cuanto que no cesa de estar a la orden del día así como de manifestarse con recientes polémicas que es preciso colocar de nuevo en un debate más vasto y más antiguo, en un momento en el que, aunque algunos puedan pretender lo contrario, no es el “politeísmo” sino el monoteísmo judeocristiano el que es cuestionado, el que se tambalea por todas partes, mientras que bajo formas frecuentemente torpes, a veces aberrantes y generalmente inconscientes, el paganismo manifiesta de nuevo su atracción.

El paganismo a decir verdad, jamás murió. Tras las tentativas de restauración del culto solar bajo los emperadores ilirios (sobre todo bajo Aureliano, gracias al apoyo de Plotino) y después más tardíamente las del emperador Juliano. El paganismo ha inspirado constantemente los espíritus. Desde el fin del siglo IV hasta que el cristianismo devino religión de Estado parece triunfar, se podría hablar de un “renacimiento pagano”. Más tarde, los valores paganos han sobrevivido tanto en el inconsciente colectivo como en ciertos ritos populares habituales (injustamente denominados folklóricos), la teología de algunas grandes herejías “cristianas” y por el sesgo de innumerables *revivals* artísticos y literarios. Desde Ronsard y Belley, la literatura no ha cesado de encontrar en la antigüedad precristiana una fuente fecunda de inspiración, mientras que durante quince siglos, la reflexión política se nutría de una meditación sobre el principio puramente pagano del *Imperium*, basamento de esta prodigiosa empresa —la más grande quizás de la historia— que fue el Imperio Romano. En filosofía, los partidarios de la primacía exclusiva del *Logos* sobre el *Mithos*, desde Descartes y A. Comte hasta Hockheimer y Adorno, se oponen a los partidarios del *Mithos*, de Vico hasta Heidegger.

Al final del siglo XV, el Renacimiento, centrado primero en Florencia antes de extenderse a Europa entera, nace de una continuación del contacto con el espíritu del

paganismo antiguo. Durante el siglo de Oro de los Medicis, se ve de nuevo la oposición entre Platónicos (Pico de la Mirandola, Marsilio y Aristotélicos (Pietro Pomponazzi). Se traduce y comenta a Homero, Demóstenes, Plutarco, los trágicos, los analistas los filósofos. Los más grandes artistas, arquitectos, pintores y escultores extraen su inspiración del tema antiguo, no para realizar simples copias, sino para enraizarse en formas nuevas.

En Francia, el descubrimiento por Margarita de Navarra hermana de Francisco I, de los propósitos de Platón referidos en el “cortesano” de Baltasar Castiglione (1.537) es para ella una revelación. “Leyendo la obra de Cicerón o de Plutarco, afirma Erasmo, me siento mejor”. Los viejos dioses grecolatinos reencuentran así una nueva juventud de la que toda Europa se beneficia, mientras que en el Norte el redescubrimiento de la antigüedad germánica juega un idéntico rol en el proceso de “renacimiento nacional” que conoce la Alemania de Konrad Celtis a Nicodemus Frischlin (1).

A comienzos del siglo XIX son sobre todo los románticos alemanes quienes honran y resucitan el espíritu antiguo. La antigua Grecia aparece como el modelo mismo de la vida armoniosa. En su pasado ejemplar, poniendo bajo el mismo pie Fausto y Prometeo, ven la imagen de lo que podría ser su propio futuro y resaltan las profundas afinidades del espíritu helénico y el de su pueblo. Si lo divino ha existido, dice en esencia Hölderlin, entonces volverá, pues es eterno. Novalis, Friedrich, Schlegel experimentan sentimientos análogos. Henrich von Kleist por su parte celebra el recuerdo de Arminio (Hermann) que en el año 9 de nuestra era federa a los pueblos germánicos y derrota a las legiones de Varo en el bosque de Teotenburg.

Algunas décadas después se asiste en Francia por parte de la arqueología y la lingüística auxiliar a una inmensa moda literaria pagana que toca tanto a simbólicos como parnasianos, románticos como neoclásicos. Mientras que Víctor Hugo ganado al panteísmo, define a Dios como la Suma (plenitud, infinitud). Teófilo Gautier exalta en el helenismo el “alma de nuestra poesía”. Laconte

de Liste publica sus “poemas antiguos” (1842) y sus “poemas bárbaros” (1862) Teodoro de Bainville sus “Cariátides” (1842), José M. de Heredia sus “trofeos”, Juliette Adan un romance titulado “pagana” (1883). Pierre Loins “Afrodita” y las tres apócrifas “canciones de Bilitis”. Anatole France trenza coronas a Leuconoe y Loeta Acilia, Louis Menard canta las virtudes del misticismo heleno. Taine celebra en Atenas la “primera patria de la Gloria”. Albert Samain, Jean Moteas, Henry de Reguier, Laforge, Verlaine, Eduard Schuré, Souilly Proudhon, Edouard Dujardin, François Copple, Mme. de Noailles no se quedan taras. Sin olvidar a Catulle Mondes del que se a reeditado recientemente “El hombre al desnudo” (Editorial Libros—Hallier, 1980).

Louis Menard en 1848 ve en el politeísmo el fundamento del ideal republicano: respeto del pluralismo de opiniones. Tal es igualmente el punto de vista del abad J. Gamme, adversario fanático del paganismo —que identifica con la democracia y el socialismo— y que no vacila en escribir: “El Renacimiento fue la resurrección, el culto, la adoración fanática del paganismo con todos sus ídolos literarios, artísticos, filosóficos, morales y religiosos; el Renacimiento engendra la Reforma, la Reforma engendra la impiedad volteriana, esta engendra la Revolución Francesa, la Revolución Francesa es el cataclismo moral más espantoso que jamás se haya visto”. (Cartas a Monseñor Dupanloup, obispo de Orleans, sobre el paganismo en la Educación. Gamme freres, 1852). La Iglesia se indigna de que los ejemplos de Temístocles, Catón, Solón, Escipión y Cincinato sean propuestos a la imaginación y al estudio de la juventud. No se debería según ella enseñar ni a Horacio ni a Tito Livio.

Esta identificación de los valores paganos con los de la “izquierda” naciente responde entonces a la opinión general. Otros autores no obstante, se esfuerzan en tirar del paganismo en direcciones opuestas. ‘Cuando vi la Acrópolis —escribió Renán— tuve la revelación de lo divino’. (Recuerdos de infancia y juventud).

Maurras hace a su vuelta el viaje de Atenas, Barrès el de Esparta. El joven Maurras, del cual Gustave Thibon entre otros, ha señalado su “paganismo vivido a fondo” (Maurras poeta,

itinerarios Abril, 1968 p. 145) Exclama: “El Partenón, habiendo vivido, no tiene necesidad de nadie. Somos nosotros quienes tenemos necesidad del Partenón para desarrollar nuestra vida”. Vituperando por otra parte “los oscurantismos judeocristianos” y el “veneno del Magnificat” (2). La crítica del Cristianismo será por otra parte constante en Francia así como en el extranjero, es conveniente recordar el pensamiento político de “derecha”, desde Sorel y Proudhon, Hugues Rebe” y Pierre Laserre, D’Anunzio, Pareto, Spengler, Moeller van der Bruck y Jünger, hasta Drieu la Rochelle, Celine y el mismo Brasillach —que celebra el “paganismo sencillo” de Juana de Arco (El proceso de Juana de Arco. Gallimard, 1931)— acabando con Julius Evola, Louis Rougier, Armin Mohler, Louis Pauwels y Jean Cau.

En la literatura moderna el paganismo irrumpe con D.H. Lawrence (sobre todo en su Apocalipsis, Ballaud—France Adel, 1978), Colette, Giono, Knut Hamsun, Stefan George. Rainer M. Rilke etc. Montherlant. que hace del mundo antiguo un estadio donde reinan tanto Hermes como Minerva, celebra las virtudes del paganismo y no cesa de hablar de la importancia que la “res romana” ocupa en su obra. Oponiendo el Tíber romano y el Oronte oriental, nos deja esta consigna “cada vez que vuestro espíritu vacile, trasladaos al pensamiento grecorromano anterior al siglo II”. Más recientemente habría que citar a Margarita Yourcenar, Jean Markale, Yann Brekilien, J.R.R. Tolkien, Patrick Grainville...

Tras el impulso ideológico de la “Nueva Derecha” y la contraofensiva de B.H. Levy (El testamento de Dios, Grasset 1979) y de sus amigos, la guardia monoteísmo—politeísmo, el “monopoli” de los salones parisinos, se ha puesto de moda. Lanzando globalmente el anatema sobre la parte griega de nuestra herencia, Levy reencuentra espontáneamente la argumentación reaccionaria, antidemocrática desarrollada por el abate Gauffme, al mismo tiempo que hace suyo el conocido aforismo: “Maldito sea el hombre que haga aprender a sus hijos la ciencia de los griegos” Talmud, tratado Baba—Kanima, fol.82—83, tratado Sota fol.44). Louis Pauwels contrariamente declara: “Hay una Europa secreta que es preciso

redescubrir. Creo en un retorno del paganismo espiritual” (Conversación con Jean Bries. Yo he hablado con los buscadores de la verdad, Retz 1979). El escritor mejicano Octavio Paz, que se afirma “politeísta y demócrata” describe el monoteísmo como “una de las grandes catástrofes de la humanidad”.

Bernard Ondin denuncia en el monoteísmo la fuente misma del totalitarismo (La fe que mata, Laffont 1977). Raymond Ruyer acaba una de sus últimas obras con una invocación a Zeus (El escéptico convencido, Laffont 1929). Alain Danielou ve en la “ilusión monoteísta” una “aberración” desde el punto de vista de la experiencia espiritual” (Shiva y Dionisios, Fayard 1979). Philippe Soliera declara de Pier Paolo Pasolini que fue a la vez “pagano” y “judeocristiano” (Pasolini, Sade, San Mateo, en María Antonieta Macciocchi, Ed. Grasset). Los folkloristas y los antropólogos no dejan de encontrarse en las cosas más cotidianas y populares, con la cuestión de las supervivencias paganas en el seno de lo que Carlos Ginzburg llama, la “religión campesina”. No se trata más que de fenómenos sociales, en la mayoría de las ocasiones de gran pujanza temporal como la oleada de un cierto esoterismo. O la moda ecologista que manifiesta resurgimientos marginales del paganismo (retorno a la naturaleza interpretado como el “rostro de Dios”) contestación del Cristianismo desde el punto de vista de la espiritualidad y el ocultismo, etc. y de los que se podría multiplicar los ejemplos.

La tendencia contemporánea al pluralismo y al arraigo contiene ella misma, al menos de forma implícita, la repulsa del universalismo reductor y del igualitarismo cristiano. Se podría por otra parte admitir con Odo Narquard (Lob des Polytheismus Ueber Monomy thie und Polymy thie, in Haus Poser, Hrsg Philosophie und Mithos. Ein colloquium, Walter de Gruyter, Berlin, 1979, pag.40-56) que una tal exigencia va necesariamente aparejada con la búsqueda de un poly— mitos. La crisis de lo que Gilbert Durand ha llamado el “culto único de un unidimensional sentido de la historia alineado sobre la vieja corriente de la lógica totalitaria”. El derrumbamiento de las optimistas seguridades unidas a la idea de

“progreso”, el pataleo de las ideologías rupturalistas del “al revés”, el asentamiento del racionalismo y del positivismo, el surgimiento de los arquetipos como modalidades de un inconsciente colectivo necesariamente plural (pues siempre se constituye de elementos heterogéneos), los trabajos que se multiplican sobre lo “imaginario” y las “palabras primordiales”, el renacimiento del mito a la vez como objeto y como modo de conocimiento, el rechazo de los valores cuantitativo— comerciales y de las orientaciones teórico— unívocas, todas estas formas de sociedad desembocan en sistemas abiertos, heterogéneos, “politeístas”, en el sentido propio del término, gobernados por lógicas en conflicto y por “determinismos” sintéticos paradójicos que corresponden al estado normal de los sistemas vivos.

De hecho con David L. Miller (El nuevo politeísmo, Imago 1979,) y Jases Hillmann (Pan y la pesadilla, Imago 1979) toda una escuela moderna de psicología predica el renacimiento del politeísmo como única espiritualidad conforme al estado de un Universo polifónico, polisémico y plurisignificado. En un mañana próximo, un buscador como Gilbert Durand para el que toda sociedad es “axiológicamente politeísta” y más o menos “cuasifuncional”, aboga por una “Ética del pluralismo” (que es también una “Ética de lo profundo”) basada en un deseo que “su propia grandeza define como plural y donde la pluralidad no está asegurada más que por el principio jerárquico de la diferencia”.(La ciudad y las divisiones del reino, Eranos) mientras que Michel Mafessoli, unido también al “politeísmo de los valores” evocado por Max Weber (El sabio y la política UG 10/18, 1971) define al paganismo como “aquello que reconociendo al politeísmo de lo real aprende a no doblar el espinazo ante la fuerza de la historia o de sus diversos avatares y sustitutos” (La violencia totalitaria PUF 1979 pag. 68). La actualidad del paganismo no puede pues ser discutida.

El neopaganismo, si existe un neopaganismo, no es un fenómeno sectario como se imaginan no solo sus adversarios, sino también los grupos y capillas generalmente bien intencionados, a veces torpes, frecuentemente

cómicas y generalmente marginales. No es tampoco un “cristianismo retornado” que asumiría diversas formas cristianas, desde el sistema de ritos hasta el sistema de objetos para constituir el equivalente o la contrapartida.

Tanto más cuanto que lo que nos parece sobre todo peligroso hoy al menos y según la idea que nosotros nos hacemos, es menos la desaparición del paganismo que su supervivencia bajo formas primitivas o pueriles.

En primer lugar, el paganismo no es un “retorno al pasado”, contrariamente a lo que haya podido escribir Alain Gerard Slam (Lire, Abril 1980). No manifiesta el deseo de volver a un paraíso perdido cualquiera (tema más bien judeocristiano) y menos aun contrariamente a lo que afirma gratuitamente Catherine Chalié (Les nouveaux cahiers, 1979) a un “origen puro”.

En una época en la que no se para de hablar de “arraigo” y de “memoria colectiva”, en la que el reproche de “anticuado” cae por sí mismo. Todo hombre nace ante todo como heredero; no hay identidad de los individuos o de los pueblos sin tener en cuenta los intereses que los han producido, la fuente de la que provienen. Igual que ayer era grotesco espectáculo el ver denunciar los “ídolos paganos” por los misioneros cristianos adoradores de sus propios ídolos, hay hoy algo de cómico en los que denuncian el pasado europeo y no cesan de alabar la continuidad Judeocristiana y de reenviarnos al ejemplo “siempre actual” de Abraham, Jacob, Isaac y otros beduinos protohistóricos.

Es preciso aclarar por otra parte, qué entendemos por la palabra “pasado”. Negamos rotundamente el planteamiento judeocristiano que hace del pasado un punto definitivamente sobrepasado sobre una línea que conduciría necesariamente a la humanidad desde el Jardín del Edén a los tiempos mesiánicos. No creemos que haya un sentido de la historia. El pasado es para nosotros una dimensión, una perspectiva donada en toda actualidad. No hay acontecimientos “pasados” que por lo tanto se inscriban como tales en el presente. La perspectiva abierta por la representación que nosotros nos hacemos de estos acontecimientos

“transforma” nuestro presente exactamente de la misma manera que el sentido que le damos en nosotros representando los contribuye a su propia “transformación”. El “pasado” participa pues necesariamente de esta característica de la conciencia humana que es la “temporalidad”, la cual no es, ni la “cantidad del tiempo” mensurable del cual habla el lenguaje corriente (la temporalidad es por el contrario cualitativa) ni la duración evocada por Bergson, que pertenece a la naturaleza no humana —la temporalidad no pertenece más que al hombre—. La vida como “inquietud” (*Sorge*) es extensiva de sí misma como dice Heidegger; ella no responde pues a ningún cuadro temporal preestablecido. El hombre no es más que proyecto. Su conciencia es proyecto. Existir es *ex-sistere*, proyectarse. Es esta movilidad específica de la extensividad a lo que Heidegger llama lo “historial” (*Geschehen*) de la existencia humana, un historial que marca la “estructura absolutamente propia de la existencia humana que, como realidad trascendente y realidad reveladora, hace posible la historicidad de un mundo”. La historicidad del hombre tiende al hecho de que para él, “pasado”, “presente” y “futuro” son asociados en toda actualidad, constituyendo tres dimensiones que se fecundan y se transforman mutuamente. En esta perspectiva, el reproche —típicamente judeocristiano— de “pasado marchito” esta enteramente desprovisto de sentido.

No puede haber “pasado marchito” más que en una óptica histórica monolineal, en una historia donde precisamente lo que es “pasado” no puede volver más. Pero no es en esta óptica en la que nos situamos nosotros. Nosotros creemos en el Eterno Retorno. En 1797 Hölderlin escribe a Hebel: “No hay aniquilación, pues la juventud del mundo debe renacer de nuestra descomposición”. En efecto, no se trata de retornar al pasado, pero si de volver a unir en una concepción esférica de la historia, de unirse a lo eterno, unirse a lo eterno, hacerlo refluir, consonar con la vida, de deshacerse de la tiranía del Logos, de la terrible tiranía de la Ley para volver de nuevo a la escuela del *Mythos* y de la vida. En la Grecia antigua observa Jean Pierre Vernant, “el esfuerzo de hacer volver a la función primaria, no de construir el pasado individual de un

hombre que se recuerda, de construir su tiempo individual, sino al contrario, de permitirle escaparse del tiempo" (Le Nouvel observateur 5 Mayo 1980). Se trata, de referirse de igual forma a la memoria del paganismo, no de un modo cronológico, para volver a lo anterior, pero sí de un modo "mitológico para buscar lo que a través del tiempo sobrepasa lo temporal y nos habla aún hoy. Se trata de volver a unirse a lo imperecedero y no a lo "pasajero".

Los términos de "comienzo y de fin no tienen pues más sentido que el que les da el planteamiento judeocristiano. En la perspectiva pagana, el pasado es siempre porvenir (por venir) *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*, escribe Heidegger: "Esto que está en el origen permanece todavía en el futuro, permanece constantemente bajo la influencia de lo que está por venir.

En su introducción a la metafísica (Gallimard, 1967) Heidegger examina precisamente la cuestión del "pasado". Un pueblo, dice, no puede triunfar del "oscurecimiento del mundo" y de la decadencia que es condición de querer precisamente un destino. Pues "no se hará un destino si antes no se ha creado en sí mismo una resonancia, una posibilidad de resonancia para ese destino y si no comprende su tradición de una manera creadora. Todo esto implica que este pueblo en tanto que pueblo procedente se exponga a sí mismo en el dominio originario del Ser y por ahí exponga el origen del Occidente a partir del centro de su proceder futuro". Es preciso, en otros términos "exigir el comienzo de nuestro ser espiritual en tanto que procedente para transformarlo en un nuevo comienzo". Heidegger añade: "Para que un comienzo se repita, no se trata de trasladarse atrás como a algo del pasado que ya se ha conocido y que no hay que imitar, más es preciso que el comienzo sea recommenzado más originariamente, y esto con todo lo que un verdadero comienzo comporta de desconcertante, de oscuro y de inseguro". En efecto, el comienzo está ahí. No es tras nosotros como ha estado durante mucho tiempo, sino adelante como se mantiene. El comienzo a hecho irrupción en nuestro futuro.

No hay pues retorno sino más bien, salidas al paganismo. O si se prefiere, no hay retorno al

paganismo sino retorno del paganismo hacia lo que Heidegger, en esta página de una importancia luminosa, llama otro comienzo. "Uno no puede ir contra su genealogía, llega siempre un momento en el que cada cual debe comprender sin reprimir, instruir sin abjurar - para después elegir, solo lo que enlaza o le aleja de sus, orígenes". Escribe Blandie Barret-Kriegel, que ella se afirma judeocristiana (Le Matin, 10 Septiembre 1980). Añade: "Cuando las empresas de las generaciones fracasan, el movimiento natural es de repartir en este lado de la bifurcación, de relajar la duración, de alargar el espacio" (ibid). Es más exactamente de esto de lo que se trata: "repartir de este lado de la bifurcación" para otro comienzo. Más un tal proyecto aparece sin duda como "blasfemo" a los ojos de muchos. En hebreo, la palabra "principio" tiene también el sentido de "profanación": comenzar, tendremos ocasión de verlo, es rivalizar con Dios. Es verdad que el pasaje del Génesis donde se dice que Enoch hijo de Seth "fue el primero en invocar el nombre de Yahvé" (4.26) es interpretado en la Teología del Judaísmo como significativo, no es el comienzo del monoteísmo, sino el del paganismo. Comenzar, este verbo significa profanar. Se comienza a dar a los hombres y a las estatuas el nombre de Santo-bendito-sea-él y a llamar dioses a los ídolos. Comentario de Rachí sobre Génesis 4,26. Después Simeón Bar Yo'hai comenta: en la actualidad, la cultura pagana no ha cesado por otra parte de ser objeto de críticas y acusaciones. (F. Pontaine, Le complot contre Rome, en Figaro-Magazin 12 Abril 1980). Este solo hecho, bastaría necesariamente para mostrar como cierto pagado se convierten presente a los ojos de aquellos que lo denuncian. "No es una casualidad, ha escrito Gabriel Matzneff, si nuestro siglo XX, fanático, rencoroso, dogmático, no pierde ocasión para dar una imagen calumniadora y caricaturesca de los antiguos romanos: instintivamente todo aquello que le es superior (Le Monde, 26 Abril 1980).

En los siglos XV y XVI el Renacimiento fue en toda la expresión de la palabra un renacimiento, "se trataba -dirá Renán - de ver la antigüedad cara a cara" no fue por tanto un retorno de lo pasado, un simple resurgimiento de lo acaecido, sino al contrario, el punto de

partida de una nueva aventura del espíritu, de una nueva aventura del alma fáustica, en lo sucesivo triunfante porque al final despierta así misma. Hoy en día, el "neopaganismo" no es una regresión. Al contrario es la opción deliberada de un porvenir más auténtico, armonioso y pujante, una opción en suma que proyecta en el futuro a través de nuevas creaciones lo eterno de donde provenimos.

Si se admite que una cosa es grande, dice Heidegger, "entonces, en el comienzo de esta grandeza subsiste lo que tiene de más grande". El paganismo hoy, tiene pues en primer lugar evidentemente, una cierta familiaridad con las religiones indoeuropeas antiguas, su historia, su teología, su cosmogonía, su simbolismo, sus mitos y mitemas donde se forman. Familiaridad del saber, pero también familiaridad espiritual, familiaridad epistemológica pero también familiaridad intuitiva. No se trata solamente de acumular conocimientos sobre las creencias de las diversas provincias de Europa precristiana (ni por otra parte ignorar aquello que las pueda distinguir, a veces profundamente, unas de otras) sino sobre todo se trata de identificar en estas creencias la proyección, la transposición de un cierto número de valores que en tanto que herederos de una cultura, nos pertenecen y nos conciernen directamente (lo que consecuentemente nos lleva a reinterpretar la historia de los dos últimos milenios como el acontecer de una lucha espiritual fundamental).

Es ya una tarea considerable. No solo las religiones de la antigua Europa no ceden, en nada al monoteísmo en cuanto a su riqueza o a su complejidad espiritual y teológica, sino que podemos considerar que son ellas las que a menudo han donado estos valores al monoteísmo. Que esto sea así o no, no es lo más importante. Lo realmente importante es que nos hablan y por mi parte encuentro más enseñanzas en la oposición simbólica de Janus y Vesta, de la moral de la Orestíada o del desmembramiento 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 buscar una cierta concepción de la divinidad y de lo sagrado, un cierto sistema de interpretación del mundo, una cierta filosofía. B. H. Levy se refiere al

monoteísmo declarando que él no cree en Dios. Nuestra época es profundamente judeocristiana. Si las iglesias y sinagogas se vacían, es por su manera de concebir la historia, por los valores esenciales a los que se refieren. A la inversa, no hay necesidad de "creer" en Júpiter o Wotan -a pesar de que no es más ridículo que creer en Yahvé - para ser pagano. El paganismo hoy no consiste en erigir altares a Apolo o en resucitar el culto a Odín. Implica por el contrario buscar tras la religión, y según un paso en lo sucesivo clásico, la maquinaria mental donde se produce, el universo interior que refleja, la forma de concebir el mundo que denota. En suma, implica considerar a los dioses como "centros de valores" (H. Richard Niebhuhr), y las creencias como sistemas, de valores: los dioses y las creencias pasan, pero los valores permanecen.

Es decir que el paganismo, lejos de caracterizarse por una repulsa de la espiritualidad o un rechazo de lo sagrado, consiste al contrario en la elección (y reapropiación) de otra espiritualidad, de otra forma de concebir lo sagrado. Lejos de confundirse con el ateísmo o con el agnosticismo, pone entre el hombre y el Universo, una relación fundamentalmente religiosa y de una espiritualidad que nos aparece como mucho más intensa, más grave, más fuerte que la del monoteísmo judeocristiano. Lejos de desacralizar al mundo, lo sacraliza en propio beneficio, y es precisamente en esto donde se verá que es pagano. Así como lo escribe Jean Markale, "el paganismo no es la ausencia de Dios, la ausencia de lo sagrado, la ausencia de lo ritual. Más bien al contrario, es, a partir de la constatación de que lo sagrado no está en el cristianismo, la afirmación solemne de una trascendencia. Europa es más pagana que nunca cuando busca sus raíces, que no son las judeocristianas, (El espíritu pagano hoy, Marc de Smedt, Ed, La Europa pagana, Seghers 1980, pag 16).

El sentido de lo sagrado, la espiritualidad, la fe, la creencia en la existencia de Dios, la religión como ideología, la religión como sistema y como institución son nociones diferentes y que no se entremezclan necesariamente. No son unívocas. Hay

religiones que no tienen Dios (el Taoísmo por ejemplo); creer en Dios no implica necesariamente que se trate de un Dios personal. Por contra, imaginar que se podría eliminar de modo permanente toda preocupación religiosa del hombre, es a nuestros ojos pura utopía. La fe no es ni un rechazo ni una "ilusión", y lo mejor que puede hacer la razón es reconocer que ella no basta para agotar todas las aspiraciones interiores del hombre. "El hombre es el único ser que se sorprende de su propia existencia, -constata Schopenhauer -, el animal vive en su tranquilidad sin sorprenderse de nada (...) Esta sorpresa que se produce sobre todo a la hora de la muerte, y a la vista de la destrucción y desaparición de todos los otros seres, es la fuente de nuestras necesidades metafísicas; es por esto que el hombre es un animal metafísico" (El mundo como voluntad y representación, PUF 1966). La necesidad de lo sagrado es una necesidad fundamental del ser humano, de igual importancia que la alimentación o la copulación. Mircea Eliade señala que "la experiencia de lo sagrado es una estructura de la conciencia" (Le Monde dimanche 14 Sept. 1980) El hombre tiene necesidad de una creencia o de una religión - nosotros distinguimos aquí la religión, de la moral - en tanto que ritual, en tanto que acto uniforme apaciguador como parte que toma los circuitos usuales por los cuales se construye. A este respecto, la reciente aparición de la verdadera increencia forma parte de los fenómenos de decadencia que destruyen en el hombre lo que tiene de específicamente humano (El hombre que ha perdido la capacidad o el deseo de creer ¿es aún un hombre?. Se puede al menos dejar abierta la interrogante). "Puede haber una sociedad sin Dios, escribe Régis Debray, no puede haber una sociedad sin religión" (Lo escribe, Grasset 1980). Añade "Los estados en vía de incredulidad, están en vía de abdicación (ídem). Se puede igualmente citar el dicho de Georges Bataille según el cual "la religión cuya esencia es la búsqueda de la intimidad perdida, se vuelve en un esfuerzo de la clara conciencia por devenir completamente conciencia de sí" (Teoría de la Religión, Gallimard, 1973). Esto basta para condenar al liberalismo occidental.

Ciertamente rechazar las nociones que él pretende monopolizar es dar mucho crédito al judeocristianismo. No tiene el por qué rechazarse la idea de Dios o la noción de lo sagrado bajo el pretexto de que el Cristianismo ha dado una idea enfermiza, sería como romper con los principios aristocráticos con el pretexto de que la burguesía los ha ridiculizado.

Hay que señalar por otra parte que en la antigüedad precristiana, la palabra "ateísmo" carece prácticamente de sentido. Los procesos por increencia o impiedad cobran ellos mismos otro sentido, Cuando Amiano Marcelino dice que "hay gentes para las que el Cielo está vacío de dioses" (XXVIII, 4,6) precisa que ellos creen por igual en los astros y la magia. En Roma son los cristianos los que fueron acusados de ateísmo por el hecho de que no mostraban ningún respeto por las efigies de los dioses o por los lugares de culto. En Grecia el pensamiento racional solo reorienta a la teogonía y la cosmología míticas. Es por esto por lo que Claude Tresmontant tras haber asimilado gratuitamente el panteísmo al "ateísmo" está forzado a escribir que este último es "eminente religioso", "que es mucho más religioso porque diviniza indebidamente al Universo (Problemas del cristianismo, Seuil, 1980 pag 55). En la Europa antigua lo sagrado no es concebido como opuesto a lo profano, más bien engloba a lo profano para darle así un sentido. No hay necesidad de una iglesia para mediar entre el hombre y la divinidad; es la ciudad la que hace esta mediación y las instituciones religiosas no constituyen más que un aspecto (No es por lo tanto una teocracia. La función soberana, política, conserva su autonomía. Por otra parte no es la ciudad humana la que es gobernada según los principios considerados como divinos, más bien es el universo de los dioses el que es concebido como la proyección ideal del universo de los hombres). El concepto opuesto al latín *religio* habría que buscarlo en el verbo *negligere*. Ser religioso es ser responsable, no descuidado. Ser responsable es ser libre darse los medios concretos para ejercer una libertad. Ser libre es también en la misma medida, estar unido a los demás por medio de una común espiritualidad.

Cuando B. H. Levy afirma que el "monoteísmo no es una forma de sacralidad, una forma de espiritualidad" sino "al contrario, el odio de lo sagrado, como tal" (L'express, 21 Abril 1979) su propósito puede parecer aparentemente paradójico. Lo sagrado, es el respeto incondicional a cualquier cosa, por lo tanto el monoteísmo impone un respeto hacia la ley. Para Heidegger, lo sagrado - *Das Heilige* - es muy distinto de la metafísica clásica y de la idea misma de Dios. Diremos para recoger una antinomia cara a Emmanuel Levinas que lo sagrado se inviste como misterio en este mundo a partir de la intimidad del hombre y del mundo, por oposición a la santidad que está ligada a la trascendencia de cualquier otra cosa. El paganismo sacraliza y por tanto exalta este mundo, por otra parte, el monoteísmo judeocristiano santifica, y por tanto suprime una parte de este mundo. El paganismo reposa pues sobre la idea de lo sagrado.

¿Cuáles son las diferencias fundamentales que separan el paganismo europeo del judeocristianismo? Para responder a esta pregunta, se impone una cierta prudencia. Independientemente de que una oposición no está jamás resuelta sino en la realidad del punto de vista - necesario - de las comodidades del análisis, nos parece importante ante todo no hacer un uso inconsiderado de la noción de "judeocristianismo" que tanto para los judíos como para los cristianos, no está exento de ambigüedad. Un tal uso, con todo rigor no parece lícito más que en dos planos bien precisos. En primer lugar, un plano histórico: en el estricto sentido, los judeocristianos son los primeros cristianos de origen judío, miembros de las comunidades palestinas de Nazareth, que fueron por lo tanto piezas de discordia entre el judaísmo y el cristianismo paulino. (El éxito de Pablo fue poner fin a este judeocristianismo histórico - iglesia de la circuncisión-). Después un plano "ideológico" que trata de caracterizar qué pueden tener de común el judaísmo y el cristianismo desde el punto de vista filosófico y teológico. "El judaísmo y el cristianismo son la misma teología fundamental", observa Claude Tresmontant (Los problemas del ateísmo, Seuil, 1972. pag. 439). Es esta también la opinión de Jean Danielou, en uno de sus libros titulado "La

teología del judeocristianismo " (Desclé 1958) " El cristianismo en particular ha continuado todas las exigencias normativas de corte universal que se encuentran en la Toráh ". El judeocristianismo designa pues pura y simplemente la filiación monoteísta.

Esta seria filiación subestima gravemente las diferencias existentes entre judaísmo y cristianismo, lo que en la práctica conduce a menudo a atribuir al paganismo rasgos considerados como radicalmente diferenciados del judeocristianismo y que de hecho, le distinguen solamente del judaísmo o - mucho más comúnmente - del cristianismo. En ciertos casos, las oposiciones son en gran parte ilusorias o no se apoyan más que en las modalidades de expresión de ciertos caracteres, más que en los caracteres mismos. Se ha sostenido a veces, por ejemplo, que el pensamiento griego era dinámico, concreto, sintético por oposición al pensamiento hebraico esencialmente estático, abstracto, analítico. De hecho es más bien lo contrario, como lo demuestra James Barr (Sementique du Langage Biblique, BSR, 1971) que opone con justicia el tipo griego de pensamiento analítico, factor de distinciones y de divisiones y el tipo "hebraico de pensamiento sintético". Las lenguas semíticas llevan, por otra parte a la síntesis y a lo concreto; parcialmente desprovistas de sintaxis, conservan un carácter flojo que predispone a la multiplicidad de interpretaciones. Otros rangos de los que ha hecho gala el judeocristianismo, con rasgos específicamente cristianos: Importancia en la teología del pecado original, idea de una creación perfecta, devaluación de la sexualidad, menosprecio de la vida, etc. No es, sino hasta que hace acto de presencia la intolerancia característica del monoteísmo judeocristiano, que esta se torna peligrosa en el cristianismo. Primero por el hecho del injerto en la fe cristiana del espíritu misionero del Occidente, después porque de las tres grandes religiones abrahámicas, solo el cristianismo se ha lanzado a realizar su vocación universalista, no queriendo ser ni la religión de un pueblo ni la de una cultura. (La elección en el cristianismo es puramente individual. Es en el interior de cada pueblo donde la fe cristiana instala una censura fundamental separando a los creyentes

más ortodoxos y a los herejes y paganos. El marxismo recoge esta censura sobre el plano profano con la noción de "clase").

No se podría negar al paganismo una aspiración a lo universal y unirlo a una subjetividad cerrada y regresiva. Esta aspiración a lo universal se produce a partir de lo particular y no a la inversa. Poderosamente manifestada en la filosofía griega, en los romanos con la noción de *Imperium*, en los indoeuropeos con la Idea del imperio concebido como cuerpo del "Dios de Luz" lo universal represente la coronación de una empresa social integrada en el Ser del mundo, así como la encarnación de su principio; no debe ser confundida ni con el universalismo teológico o filosófico reductor de deferencias ni con el etnocentrismo.

En fin, una reflexión sobre la implantación del Cristianismo en Occidente no podría dejar de lado un estudio sobre las causas no solo externas sino también internas de esta implantación. (¿Qué es lo que en la mentalidad europea ha facilitado su conversión?). Solo uno, el que Europa no ha sabido reconocer el hecho de que el Cristianismo ha evolucionado considerablemente y que hay desde un punto de vista histórico y sociológico, no uno sino varios cristianismos. Por nuestra parte, no ignoramos la dualidad existente entre el cristianismo igualitario y subversivo de los primeros siglos y el cristianismo relativamente constructor y fuertemente imbuido de organicismo pagano de la Edad Media. El cristianismo del siglo IV es evidentemente el que moviliza el furor de un Celso. (Celso, discurso contra los cristianos. J.J. Pauert 1965 y L. Rougier, Celso contra los cristianos. La reacción pagana bajo el Imperio romano. Copernic 1977. Hay que precisar que esta distinción no es tan solo diacrónica: los dos aspectos todavía coexisten en proporciones evidentemente variables en la historia de la cristiandad; corresponden en cierta medida al doble rostro de un Jesús en la cristología pauliana: sufrido y humillado, glorioso y triunfante. (Cf. L. Rougier, El origen de los dogmas cristianos. Albin-Michel 1972 pag. 281-286)).

No desconocemos que, como dice Heidegger "el cristianismo y la vía cristiana de la

fe evangélica no son la misma cosa" (Caminos que no van a ninguna parte, Gallimard, 1962 pag 181), es decir, la polisemia de los símbolos sobre la cual se ejerce la hermenéutica más que la inevitable variabilidad del cuerpo escrito y de las sistematizaciones teológicas.

Cuando se trata de especificar los valores propios del paganismo, se enumeran generalmente rasgos tales como: una concepción eminentemente aristocrática del ser humano, una ética fundada sobre el honor (la "vergüenza" más que el "pecado"), una actitud heroica ante los inconvenientes de la existencia, la exaltación y sacralización del mundo, la belleza, el cuerpo, la fuerza y la salud, el rechazo de los "paraísos" e "infiernos", la inseparabilidad de la estética de la moral, etc. En esta óptica, el valor más alto es sin duda, no una justicia interpretada por lo esencial en términos de un aplastamiento igualitario, sino todo aquello que permite al hombre superarse a sí mismo; para el paganismo, considerar como injusto el resultado de la puesta en acción de aquello que forma la trama misma de la vida, es en efecto puro absurdo. En la ética pagana del honor, las antítesis clásicas: noble-bajo, valeroso-cobarde, honorable-ruin, bello-contrahecho, enfermedad-salud, etc. toman el puesto de las antítesis de la moral del pecado: bien-mal, humilde-insensato, sumiso-orgullosa, débil-arrogante, modesto-desmesurado etc. Por tanto si todo esto nos parece exacto, el hecho fundamental a nuestros ojos reside sin embargo en otra parte. En el rechazo puro y simple del dualismo.

Ampliando lo que Martin Buber ha dicho del Judaísmo, nos parece efectivamente que el judeocristianismo es menos específico por la creencia en un Dios único que por la naturaleza de las relaciones que propone entre Dios y el hombre. Por otra parte hace mucho tiempo que no se vuelve a hablar del conflicto pagano-monoteísmo como una simple disputa sobre el nombre de Dios. "El politeísmo es un concepto cualitativo y no cuantitativo" observa Paul Tillich (Teología sistemática, Planeta 1969). "La diferencia entre el panteísmo y el monoteísmo -reconoce Tresmontant- no es una cuestión espacial, sino una cuestión ontológica". (Los problemas del ateísmo. ob. cit. pag. 218).

Para Oswald Spengler el monoteísmo es el producto de una psiquis particular que a partir del -300 habría conducido a la concepción específicamente mágica de un Universo "doblado" por otro mundo -el de la Divinidad- que es también un universo gobernado por el antagonismo de un bien y un mal absolutos (al que corresponde sobre el plano simbólico, el enfrentamiento de la luz y las tinieblas). En esta concepción, el mundo es una bóveda o una caverna en el que se producen acontecimientos cuyo sentido fundamental está en otra parte. La Tierra forma un mundo cerrado rodeado "mágicamente" por lo divino. La conciencia "mágica" no es una conciencia eficaz, es un escenario donde se enfrentan las fuerzas oscuras del mal y las fuerzas luminosas del bien. El Yo, se somete a una divinidad de la que él mismo no es sino una pura evanescencia. El psiquismo individual participa en un único pneuma divino por mediación de la elección o de la Gracia.

El individuo como el mundo, es el lugar de una transubstanciación destinada a transformar las tinieblas en luz, el mal en bien, la naturaleza pecadora en persona redimida.

Este término de "mágico" debe ser tomado en su acepción propiamente spengleriana. En otra perspectiva, como ya veremos, la religión de la Biblia debe al contrario ser considerada como "anti-mágica" por excelencia, en la medida en que ella introduce un proceso de "desencantamiento" del mundo. -El *Entzauberung* del que habla Max Weber-. En la Biblia es donde encontramos por tanto la huella de algunas antiguas prácticas mágicas, (entre las cuales quizás, la prohibición hecha por el decálogo de abusar del nombre de Yahvé), tales prácticas son constantemente denunciadas como "idolátricas". En las religiones indoeuropeas, sucede todo lo contrario. La magia "auténtica" ambiciona el poder poner a punto una psicotécnica adaptada a una meta propuesta, conduce al hombre a ponerse en forma según un proyecto, constituye el bien hacer originario de la autodomesticación humana de la domesticación de la psiquis por la conciencia. En los Germanos Odin-Wotan es el Dios mágico por excelencia. En la guerra de fundación, oponiendo bajo una forma

simbólica, el modo de vida de los grandes cazadores y la de los productores nacidos de la revolución neolítica, "domestica" a los Vanes a través de su magia y les asigna un puesto armonioso en la sociedad orgánica trifuncional, en la que la "domesticación del hombre por el hombre" y la "domesticación de la Naturaleza" se complementan. Este mito señala el paso del hombre-sujeto específico, consciente, que ejerce una acción "mágica" sobre otros hombres, haciendo nacer de un mismo golpe las condiciones de la estratificación social propia a toda sociedad post-neolítica.

En efecto, lo, que es "mágico" para Spengler, en el judeocristianismo, es precisamente el dualismo. Esto último no es una dualidad inmanente al mundo, al modo del mazdeísmo iranio que opone un Dios bueno a un Dios malvado, un Dios de luz a un Dios de las tinieblas. Resulta al contrario, nace de una separación, de una distinción radical entre este mundo y Dios. Toda la teología judeocristiana descansa, podríamos decir, sobre la separación del ser creado (el mundo) y del ser increado (Dios). Lo absoluto no es el mundo. La fuente originaria es completamente distinta de la Naturaleza. El mundo no es divino, no es el cuerpo de Dios. No es eterno, ni increado, ni ontológicamente suficiente. No es una emanación directa, ni una modalidad de la substancia divina, No hay naturaleza ni esencia divina. No hay más que un absoluto, y este absoluto es Dios, el cual es increado, no tiene origen ni transcurso de sí y es ontológicamente suficiente. Todo aquello que no es Dios, es obra de Dios. No existe término medio, ni estado intermedio entre "crear" y "ser creado". Entre Dios y el mundo no hay más que la nada -abismo que Dios es el único que puede colmar-. Completamente extraño al mundo, Dios es la antítesis de toda realidad sensible. No es un aspecto, una suma, un nivel, una forma o una cualidad del mundo. "El mundo es completamente distinto de Dios su creador" recordará en 1870 el primer concilio vaticano (sesión 3, cap.1,3-4).

Ser absolutamente trascendente, llenándolo todo sin ser específicamente algo, Dios contiene en sí mismo la integralidad del mundo. Del mismo modo se afirma la existencia

objetiva del universo. El monoteísmo judeocristiano rompe así, de golpe, con el idealismo. Es el origen de este fenómeno ideológico (Michel Foucault) lo que constituye la separación de las palabras y las cosas independientemente de los sujetos que las perciben y las hablan, separación que constituye la base de la doctrina realista desarrollada por la escolástica medieval

En el interior del judeocristianismo, las consecuencias de la afirmación dualista no han recibido la misma acentuación. Sin irse al maniqueísmo que la Iglesia ha rechazado como incompatible con su filosofía, es el cristianismo quien presenta la forma más radical. El cristianismo, efectivamente ha continuado por su cuenta un cierto número de antinomias secundarias, tales como las que oponen el cuerpo y el alma, la materia y el espíritu, el ser y el devenir, el pensamiento invisible y la realidad visible, etc. para hacer otro tanto con las consecuencias lógicas del dualismo original. Estas antinomias no provienen de la herencia hebraica sino de la filosofía griega que siempre ha gustado de buscar los antagonismos y oposiciones. Los griegos no obstante se decidían por el principio de conciliación de los contrarios; por otra parte sostienen la opinión fundamental de una identidad o de un aparente "ser" del mundo. Bajo la influencia de esta teoría helénica de las clases de dualidades que representan una sistematización realizada de la tendencia de autoconstrucción de los mitos, el cristianismo, contrariamente, ha prolongado su visión dualista del mundo, acentuando así un grave proceso de disociación de lo real. (Es, por otra parte, la misma tendencia que conducirá a los filósofos a pensar que la ética puede ser deducida por la razón de la naturaleza de las cosas y de la naturaleza del hombre, tendencia que paradójicamente reencontraremos en el positivismo con la deducción implícita del imperativo a partir del indicativo) (Se nota en la teología cristiana contemporánea una tendencia bastante clara a no tomar en cuenta de manera rigurosa estas antinomias secundarias).

El judaísmo ha escapado a la mayor parte de estas antinomias. Una vez hecha la distinción, evidentemente fundamental del Ser

creado y del ser de Dios, se muestra mucho más "unitarista" que el Cristianismo clásico. En su teología, el mundo "no puede ser compartido" precisamente porque no hay más que un solo creador. Por lo tanto, la enseñanza que prodiga sobre la otra vida, la resurrección, la retribución personal en el otro mundo es igualmente muy borrosa.

En la perspectiva judeocristiana, el dualismo va unido a la teología de la creación. "La idea de creación -escribe Claude Tresmontant - implica la distinción radical entre el Creador y lo creado, y la trascendencia del Creador" (Ensayo sobre el pensamiento hebraico, Cerf 1962). Tal es la afirmación que constituye el comienzo mismo de la Biblia: "Al principio creó Dios cielo y tierra" (Gen 1,1) ¿Cómo se ha hecho la creación?. Se ha hecho ex-nihilo, a partir de nada. Dios no ha creado el mundo a partir de una materia informe, inorganizada, a partir de un Caos que le habría precedido y que habría trabajado -en tal caso sería un simple demiurgo organizador y tendría dos absolutos increados: Dios y la materia-. No podemos decir que antes de Dios estaba la nada, pues desde el punto de vista teológico la nada no tiene realidad ni cualidad. "Antes" del mundo no había nada más que Dios. (En la tradición de la Cábala, el primer capítulo del Génesis es tomado como el desarrollo de la creación a partir de un Universo divino preexistente (Cf. Z'ev ben Shimon Halevi, La cábala, tradición del conocimiento oculto, Seuil. 1980 pag.9-10). Dios ha tirado pues al mundo fuera de sí mismo. (Josy Eisenberg y Armand Abecassis «A biblia abierta, Albin Michel 1978, pag. 32) señalan que el verbo hebreo "bara" = "comienzo", se emparenta con el adverbio bar = fuera de). Y por tanto el mundo es una "parte" de Dios, sería pues igualmente divino. Dios no ha engendrado el mundo pues este no le es consustancial, (solo el Logos de Dios, engendrado y no creado es consustancial a Dios). Dios lo ha creado. La relación que lo une al hombre es de hecho, a la vez causal (Dios es la causa primera de todas las criaturas) y moral (El hombre debe obedecer a Dios en tanto que él es su creador).

La relación entre Dios y el mundo es pues, una relación de causalidad de una naturaleza

única, que alcanza la manera de ser en sí mismo, en la totalidad de lo que es. Esta relación no es en modo alguno una relación de identidad, ni de emanación directa. La Biblia rechaza todo inmanentismo, toda forma de panteísmo, toda idea de una continuidad entre el 1º principio y las substancias o los seres derivados de él. En fin afirma que el mundo no añade nada a Dios, no aumenta en nada su perfección, no le aumenta de ningún modo ni le acrecienta en su Ser. Sin el mundo, Dios sería siempre igual a sí mismo. El mundo si no existiese, no le quitaría nada. Dios no ha "tenido" que hacer su creación. La creación ha sido para el un acto gratuito, o más bien, dicen los teólogos un acto de pura liberalidad. Dios crea por su "bondad". Del mismo modo se instituye a sí mismo en la única realidad absoluta. Es de tal modo, dirá Nietzsche, que el "verdadero mundo" ha acabado por volverse "falso".

Un gran número de ideologías modernas han continuado por su cuenta esta teoría dualista, contentándose con darle una versión profana o interiorizada. Para Freud, por ejemplo, el inconsciente deja el mal: la civilización pasa por una sublimación de los instintos. Son solo algunos de sus discípulos, como Wilhelm Reich, los que orientan al psicoanálisis en el sentido no de una sublimación, sino de una liberación anárquica de los instintos. El mismo Freud cuyo sistema pasa muchas veces por haber liberado la psiquis de un paro unidimensional y lineal, escribe Gilbert Durand, define siempre al famoso inconsciente por debajo de la sana conciencia, a un nivel inferior patológicamente hablando. (El alma salvaje, Denoel-Gonthier, 1980 pag.179).

En las fuentes del pensamiento pagano se encuentra al 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. Su esencia no es distinta de su existencia. El mundo es increado, eterno e imperecedero, no ha tenido comienzo o más bien, si lo ha tenido esto no ha señalado más que el principio de un nuevo ciclo. Dios no se ha realizado, no se realiza más que por el mundo y en el mundo: la "teogonía" es idéntica

a la "cosmogonía". El alma es una parcela de la substancia divina. La substancia o la esencia de Dios es la misma que la del mundo. Lo divino es immanente, consustancial al mundo. Estas ideas son constantemente desarrolladas en la primera filosofía griega. Jenófano de Colofón (Siglo VI antes de nuestra era) define a Dios como el alma del mundo. "Este mundo no ha sido creado por ningún Dios ni ningún hombre"; escribe Heráclito "ha existido siempre y siempre existirá, fuego eternamente vivo alumbrando con medida y con medida extinguiéndose". Para Parménides, que ve en el mundo un ser inmóvil y perfecto, el Universo es un algo increado e imperecedero. Del principio de invariabilidad universal "nada se crea, nada se destruye". Los jonios crean el principio de intangibilidad del mundo. Se encuentran opiniones análogas en Empedocles, Anaxágoras, Melisos, Anaximandro etc. posteriormente, señala L. Rougier: "en la mayoría de las escuelas, pitagóricos, platónicos, peripatéticos, estoicos, neoplatónicos, admiran el eterno retorno de los acontecimientos pasados, lo que excluye un origen absoluto del tiempo, un primer hombre y una escatología final que no fuese seguida de algún nuevo comienzo" (La escolástica y el tomismo, Gauthier Villara 1925 pag.). Aristóteles en el siglo IV a de C. enseña que el Universo es divino: "Dios no poseyendo en su intelecto las ideas particulares de todas las cosas, no conoce más que a sí mismo e ignora la Creación". En cuanto a Platón cuya obra combinada con el dogma cristiano da origen al Agustínismo parece enseñar en el Timeo que el mundo ha sido creado y ha tenido un origen "natum et factum", como dirá San Agustín (Ciudad de Dios, 8, 11)- es menos el origen mismo del mundo que la relación que puede existir entre el mundo sensible y el mundo suprasensible que él se esfuerza en explicar; en otros términos, está obligado a imaginar la creación del mundo para explicar esta relación, y no a deducir esta última proposición de la primera. Esto es resultado de concepciones del hombre muy diferentes: en la Biblia, el hombre se realiza colectivamente volviendo al estado de "inocencia" anterior al pecado, mientras que en Platón el hombre se realiza asimilando en el mismo la mayor parte posible de ideas eternas.

Para Platón la "eternidad" es simplemente la forma de vida del mundo a la cual pertenece también Dios.

El pensamiento hindú de los orígenes certifica una parecida concepción con las ideas del Ser Cósmico, del alma Universal (Atman) y de la Inmensidad consciente (Brahman). Alan Danielou constata además, que no hay dualismo irreductible, de real oposición en el juego de los contrarios, en el interior del cual funcionan todas nuestras percepciones. Como puede ser entre el espíritu y la materia, lo consciente y lo inconsciente, lo inerte y lo vivo, el día y la noche, lo blanco y lo negro, el bien y el mal, lo activo y lo pasivo, no se trata más que de oposiciones entre elementos complementarios e interdependientes y que no existen más que el uno para el otro. (Los cuatro sentidos de la vida, Buchet-Chastel 1976, pag. 77). En el monoteísmo judeocristiano, es imposible que Dios se muestre plenamente por el mundo, que el mundo exprese plenamente su rostro. "La tierra prometida al hombre jamás será permitida a Dios" observa Mark Patrik Hedermann (De la prohibición a la escucha, Richard Hearn y Joseph O'Leary ed. Heidegger y la cuestión de Dios, Grasset 1980 pag. 228). Levinas se muestra muy violento: He aquí pues la eterna seducción del paganismo, más allá del infantilismo de la idolatría. Lo sagrado filtrado a través del mundo. El judaísmo no puede ser más que la negación de esto. (Difícil libertad, Albin Michel 1963, pag. 257).

Para el paganismo, Dios no puede estar completamente dissociado del mundo; y no puede estarlo en tanto que él es la causa primera absoluta a la que está unido el mundo, y los hombres no son criaturas contingentes a las que él ha dado vida ex-nihilo. El paganismo rechaza la idea de una creación primera absoluta, central en el monoteísmo judeocristiano de igual modo que rechaza toda epistemología mecanicista (La tradición en el judaísmo tiende a fechar los sucesos a partir de la creación del mundo. Esta datación se remonta a la Edad Media, y la cifra obtenida —el año 5741— corresponde a 1981, es resultado de un estudio de la cronología bíblica. Hoy en día se da generalmente a

esta datación un valor simbólico; ello demuestra en todo caso un deseo de no hacer coincidir "comienzo de los tiempos" con un suceso propiamente humano).

Así como rechaza toda idea de una finalidad global de la historia —que tiende según Spengler a substituir la idea de "destino" (*Schicksal sidee*) por el "principio de causalidad" (*Kausalitatzprinzip*). "La idea de creación dice Fichte, es el error absoluto fundamental de toda falsedad metafísica". Heidegger después ha mostrado que la idea de creación no aporta nada a la filosofía. La afirmación de la unicidad del Ser y del mundo contiene, a los ojos de la inteligencia humana, el postulado de su eternidad: no pudiendo el ser salir de la nada absoluta, el mundo no ha comenzado aún ni acabará jamás. Del ser absoluto, que es lo existente en su conjunto, diremos que es lo radical increado, causa de sí mismo, causa sui.

El mundo real corresponde al griego *idiotes*: es singular, único en su género, sin doble ni reflejo, sin "espejo" sin ese pseudovalor añadido que sería para él "el otro mundo". Tomado en sí mismo, fuera de toda apercepción o de toda representación humana, el universo es neutro, caótico, desprovisto de sentido. El mundo no oculta más que una cosa, dice Clement Rosset, y es que no tiene nada que ocultar. Él se basta a sí mismo para descubrirse. El sentido no aparece más que como el resultado de las representaciones e interpretaciones que el hombre puede darle. Hay un secreto del mundo, pero no hay un secreto en el mundo; un misterio de las cosas, pero no un misterio en las cosas. No hay "llave universal" de lo universal, que de "sentido a la historia" y como escribe Rosset, es bastante raro que tanta energía sea gastada "al querer atravesar de parte a parte el sentido del devenir y la razón de la historia, es decir el sentido de aquello que no tiene sentido". (Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión, Gallimard 1976). No hay necesidad objetiva del trabajo en el Universo. Por lo demás la necesidad no es más que otro nombre del azar —la misma cosa vista bajo otro ángulo. Todo lo que existe, no existe necesariamente más que por el simple hecho de que nada puede escapar a la necesidad de ser

algo- de ser, "de todos modos, de un cierto modo" (Malcolm Lowry) No es por tanto que el Universo este destinado al absurdo absoluto. No tiene sentido a priori, pero el hombre puede crearle sentidos según su voluntad y sus representaciones. Este poder se confunde con su libertad, pues la ausencia de forma significativa predeterminada equivale de por sí a la posibilidad de todas las formas, la ausencia de configuración unívoca equivale a la posibilidad de todas las intervenciones.

De esto podemos deducir que aquello característico del monoteísmo judeocristiano, no es solo la creencia en un Dios único, sino también y sobre todo la adhesión a una concepción dualista del mundo. El ejemplo de la filosofía griega, muestra en efecto que puede existir un "monoteísmo" no dualista - identificando el Ser absoluto y el mundo - el cual, como veremos, no es fundamentalmente antagonista del politeísmo, los diferentes dioses podrían corresponder a las diversas formas por las que se manifiesta la divinidad.

No se podría silenciar el hecho de que, en gran medida, el movimiento contemporáneo de las ciencias impugna como falsa la desgarradura dualista del mundo en la medida en que reintegra al hombre en el Universo, rechaza la concepción del hombre intermediario entre un Dios creador y una naturaleza-maquina, y desarrolla, como decía Ilya Prigogine e Isabel Stenger, "una concepción más unitaria de las cosas" (La nueva alianza, Gallimard, 1979). Todo un sector de la ciencia moderna, parece orientarse efectivamente hacia un rechazo de la ley única, considerar como relativo el campo de aplicación de cada modelo explicativo, reconocer la multiplicidad del tiempo y la diversidad de los objetos, definir toda forma viviente como un sistema abierto distante del equilibrio, etc. Prigogine señala que la disipación de la materia y de la energía, generalmente asociada a la pérdida irreversible del rendimiento, deviene, lejos del equilibrio Fuente de un nuevo orden. Stephane Lupasco muestra la realidad del antagonismo contradictorio constitutivo de cada particular, que hace que una separabilidad total de los seres sea imposible (es exclusivamente actualizable hasta un cierto grado). Por otra

parte, es imposible una inseparabilidad total: en el Universo, todo sujeto representa una actualización en la que el objeto representa la potencialización antagonista. La teoría general de los sistemas, la teoría de los ruidos, las aplicaciones recientes de la cibernética, la termodinámica de las estructuras disipativas, todas estas disciplinas reaccionan en diversos términos, contra la "metafísica de la separación" -guardándose de caer inversamente, en la metafísica del aplastamiento y de lo unidimensional -. Rechazando la noción mecánica de linealidad, así como las falsas alternativas (cuerpo-espíritu, alma-materia etc) nacidas del pensamiento dualista, abiertas al pensamiento "neo-gnóstico" y desarrollando una representación del universo a la vez más unitaria y más compleja, que subraye las especificidades sin reducirlas y dejo de hacer al hombre un extraño al mundo, sin volverlo a otro sino a sí mismo. "De hecho, -escribe Marc Beigbeder -, se está llegando en las ciencias, particularmente en microfísica y en neurofisiología a paradigmas más cercanos a la imaginación poética de los presocráticos, de los neoplatónicos, de las tradiciones gnósticas... que a los de los fundadores de los siglos XVII y XVIII a fortiori de los positivistas del XIX (La botella en el mar, Diciembre 1980).

"La oposición entre el monoteísmo hebreo, judío y cristiano, por una parte y el ateísmo (* Tresmontant, acordémonos, llama ateísmo al paganismo -reconociendo que este término es, aquí al menos, "mal interpretado". Habremos notado que el judaísmo no hace distinción práctica entre los que niegan la existencia de Dios y los que admitiendo esta existencia, niegan a Dios un papel real en el mundo (ct. Hayim Halevy Donin, Guía del Judío, observancias en la vida contemporánea, Basic Books, N.York 1972 pag. 24), por otra parte, observa Claude Tresmontant, no se trata -contrariamente a lo que nos han querido hacer creer -la oposición entre una teología y la ciencia, entre la "fe" y la "razón" sino más bien, y fundamentalmente, una oposición violenta, una guerra total, entre dos teologías: la teología hebrea de una parte, que profesa que el Ser absoluto es distinto del mundo, y la teología de la naturaleza que es la antigua teología helénica, por otra parte; ella profesa que la Naturaleza es

la que es divina-; (Los problemas del ateísmo. ob. cit. pag. 437).

El paganismo implica pues el rechazo de esta discontinuidad, de esta ruptura, de esta desgarradura fundamental que es la "ficción duelista" de la que Nietzsche escribe que "ha desnaturalizado a Dios, lo ha convertido en enemigo de la vida, en lugar de ser la exaltación y la aprobación de la vida" (El anticristo). Curar al mundo de la ruptura monoteísta, es restaurar al ser en su despliegue unitario, suprimir el abismo ontológico que separa a Dios de sus "criaturas", devolver a la vida la diversidad contradictoria de sus significaciones. Dios no ha creado el mundo, este se despliega en él, no se limita a ser "presente infinito" en el mundo, como sostiene simplemente el panteísmo, constituye más bien la dimensión del mundo que, tanto local como globalmente le da su sentido en función de lo que hacemos. Dios está unido al ser del mundo y querer comprenderlo por la vía de la razón es pura absurdidad." Oh el loco, que se pone día y noche a imaginarte" (Walter von der Wogelweide). Y por tanto, estudiar al mundo, es también conocer a Dios -sabiendo que este conocimiento, no será jamás completo, jamás acabado - la fe y la ciencia se encuentran así reconciliados, no al modo de la escolástica, que pretende probar la realidad de sus proposiciones dogmáticas por medio de una razón universal, sino por la afirmación de la unidad general de lo real, sin dobles ni reflejos.

Los autores cristianos, no han cesado de subrayar que a los ojos de Yahvé, el mundo creado es "bueno". Claude Tresmontant por ejemplo, estima que la tradición bíblica "declara categóricamente la excelencia de lo real, del mundo sensible y sus criaturas" (Ensayo sobre el pensamiento hebraico ob. cit.). Ello no impide que esta excelencia no sea tal más que como consecuencia, como reflejo de un acto creador de Dios. Porque está escrito que el sexto día Dios vio todo lo que había hecho y dijo: He aquí que es bueno en gran manera (Gen.1, 31), esto significa ante todo que Dios tiene una apreciación positiva sobre su propia acción. La Biblia afirma que: "cielo y tierra se usan como un vestido" (Salmos 102, 27) Dios sin embargo, "no se usa". ¿Contradicción?". El

mundo no tiene esencia propia, sino tan solo una existencia que le viene de Dios. No es más que un "ser menor" que aunque "bueno" se encuentra forzosamente devaluado. Es por otra parte sobre esta devaluación que toda una parte de la filosofía cristiana tomará pie para no ver en el mundo más que un "Valle de lágrimas".

El desprecio (si no el rechazo) del mundo en el cristianismo, deriva en gran medida del Paulinismo. La actitud cristiana, según las mismas palabras de San Pablo consiste en considerar "todo como desventajoso a causa de la superioridad del conocimiento de Cristo". Es, pensando sobre todo en la moral "ascética" nacida de San Pablo que Nietzsche interpretará el cristianismo como un "decir no a la vida", como un decir no producido por la incapacidad de afrontar la diferencia, a afirmar la temible alterabilidad, a afrontar el abismo. Lo que le impulsará también a dar esta definición del paganismo: "Son paganos todos los que dicen sí a la vida, por esto Dios es la palabra que expresa el gran sí a todas las cosas" (El anticristo pag. 102).

Conocemos la máxima de Tertuliano: *Nobis curiositate opus non est pos Christum lesum* (Nosotros no tenemos ya curiosidad de nada tras haber encontrado a Jesucristo). El desprecio del mundo entraña en efecto el desprecio del conocimiento que él comporta. En la época de Tertuliano este estado de espíritu es general en los cristianos (de ahí, el reproche de los autores romanos que acusan al cristianismo de no dedicarse más que a los iletrados). Orígenes admite que la gran mayoría de los cristianos de su tiempo son gentes "vulgares e iletradas" (Contra Celso 1,27). Si es verdad que el desprecio del mundo es bastante característico de todas las tendencias del pensamiento en el siglo II, es en los cristianos donde está más marcado -y también seguramente entre los gnósticos - (El mundo entero está en poder del mal, dice el autor de la primera epístola de San Juan) Orígenes por otra parte, conserva muchos de los rasgos del gnosticismo. Considera el nacimiento como una desgracia y que los hombres no solo no deben celebrar su aniversario, sino que deben execrar ese día (In levit hom. 8,3). Incluso llega a atribuir la creación a la acción de ciertas

"inteligencias corporeas" que cansadas de contemplar a Dios se tornarían hacia lo inferior (Princ. 2,8,3). Para Orígenes, escribe A. H. Armstrong "toda creación material es un efecto del pecado, su finalidad es la de servir de purgatorio y del cual, más hubiese valido no tener nunca necesidad" (Introducción a la filosofía antigua . London 1947 pag.173). Durante mucho tiempo los cristianos prefieren no enfrentarse con los paganos en el terreno del pensamiento filosófico, solo algo más adelante, a la pistis, la fe más elemental y a menudo más vil, la simple credulidad, se arriesgaron a añadir el logismo, la convicción asentada sobre un razonamiento más elaborado. Esta actitud deja numerosas trazas en la mentalidad cristiana. San Agustín declara que esta vida no es otra cosa que la comedia de la especie humana. (Enarr. in Ps, 127). En la época contemporánea veremos surgir tales opiniones bajo formas cuasi

maniqueas: "El mundo llora bajo la ley del mal el cual, recíprocamente, es el otro nombre del mundo" (B.H.Levy. El testamento de Dios, Grasset 1979 pag. 238). Para el pensamiento pagano por el contrario, la conciencia humana pertenece al mundo y como tal, no está radicalmente dissociada de la substancia de Dios. Frente al destino (Moirá) el hombre es la ley del mundo (*anthropos tou kosmou*) y la medida de todas las cosas; expresa al mismo tiempo, de igual modo que la totalidad del mundo, el rostro mismo de Dios. Esta intuición según la cual la conciencia y el espíritu del hombre están asociados al mundo, ha encontrado por otra parte numerosas prolongaciones en la filosofía y la epistemología modernas, desde las mónadas de Leibnitz hasta las partículas de Teilhard [...]

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





La cuestión religiosa y la Nueva Derecha

“En la naturaleza, en el cosmos, hay una dimensión divina, sacra. En este sentido el moderno “neopaganismo” es una conclusión apresurada o, por lo menos, una fase de transición”.

Ernst Jünger, Los titanes venideros.

JOSÉ JAVIER ESPARZA

Cuando se habla de las ideas de la “nueva derecha”, la corriente intelectual surgida en Francia en los años setenta, hay un asunto que aparece de manera recurrente: su posición ante la cuestión religiosa y en particular su opción por el “paganismo”. ¿Qué quiere decir exactamente ese paganismo? ¿De dónde salió? ¿Son incompatibles las ideas de la nueva derecha con una confesión cristiana? ¿Adónde ha conducido, intelectualmente hablando, el paganismo de la ND? He aquí las respuestas de alguien cuya formación intelectual se inscribe en la nueva derecha y, sin embargo, es católico. Un texto para el debate.

Por “nueva derecha” se conoció –y se conoce cada vez menos– la corriente de pensamiento liderada por Alain de Benoist, nacida en Francia en los años setenta y que, desde entonces, ha descrito una trayectoria semejante a la de los meteoritos: con rumbo desconocido, iluminando el firmamento nocturno, llamando la atención, despertando también temores –incluso augurios de catástrofe– y, por el camino, desprendiendo fragmentos de dispar conducta según las condiciones atmosféricas. El que suscribe es uno de esos fragmentos: entré en la órbita intelectual de la “nueva derecha” (en lo sucesivo, ND) hacia 1982, me leí absolutamente todo lo que la ND editaba (que era y ha seguido siendo muchísimo), asistí a sus coloquios internacionales y universidades de verano (poquísimos españoles pasaron por allí) y,

durante cierto tiempo, traté de que aquí, en España, surgiera algo parecido a lo que surgió allá. Vaya esto para subrayar que estas líneas, que quieren ser un análisis desapasionado, contienen sin embargo una parte importante de confesión personal.

La Nueva Derecha y su circunstancia

A la ND se la llamó así porque era una forma de pensar distinta a lo que entonces –años 70 y 80– estaba en vigor, que era el monopolio ideológico de la izquierda. Hay que repetirlo: una forma de pensar, es decir, una actitud intelectual, no una actitud política. Como no era izquierda, se la llamó “derecha”. Y como tampoco encajaba en los moldes hasta entonces habituales de la derecha común –porque no era ni tradicionalista ni liberal–, se la llamó “nueva”. Dado el opresivo ambiente que la intelligentsia marxista había impuesto en el pensamiento europeo y en los medios de comunicación desde los años 60, la actitud de la ND, desenvuelta, inteligente y sin complejos, representó un verdadero soplo de aire fresco para muchos temperamentos, y especialmente para los que, hallándose por convicciones en la derecha, necesitaban (necesitábamos) pensar las cosas de una manera nueva y más profunda.

Lo que aportó la ND fue una crítica muy extensa e intensa de la civilización contemporánea, y lo hizo con una base filosófica anchísima –no hay autor cuyas ideas no le hayan servido para algo, desde la Escuela de Frankfurt hasta los grandes reaccionarios

franceses y desde los místicos de la Alemania medieval hasta los sociólogos posmodernos- y con una proyección propiamente multidisciplinar, es decir, que lo mismo se aplicaba a la economía que a la psicología, a la biología que a la política. Algún día habrá que hacer recapitulación de ese inmenso trabajo, ignominiosamente reducido por la crítica hostil a una mera emanación de la “derecha radical”, y se verá que es un auténtico yacimiento de ideas. [En 2011 apareció el volumen “Disidencia perfecta”, de Rodrigo Agulló, en *Áltera*: una buena manera de empezar, NdA]. Como ocurre con todos los yacimientos, también aquí hay vetas inagotables y otras que se extinguen pronto, galerías de extensión infinita y otras que conducen a callejones sin salida, materiales valiosísimos y otros que se desvanecen al contacto con el aire. En todo caso, el yacimiento está ahí: en la ingente colección de textos agrupada en los volúmenes de las revistas *Nouvelle École*, *Éléments o Études & Recherches*, por no mencionar otras numerosas publicaciones editadas en la periferia de la ND, así como en los libros apabullantes de Alain de Benoist y en la larguísima lista de textos surgida en torno a esta iniciativa. Es una lástima –y eso dice mucho de nuestro tiempo- que la mayoría de quienes critican a la ND lo hagan sin haber leído ni una sola página de este trabajo propiamente enciclopédico.

¿Cuáles eran las líneas maestras de la crítica de la ND? Sintetizando hasta la mínima expresión –y, por tanto, simplificando hasta el abuso-, podemos describirlas en tres vectores. El punto de partida era una triple refutación. En primer lugar, la reprobación de la cultura social impuesta desde los años sesenta –desde antes, en realidad- por la *intelligentsia* de izquierdas, cultura social que se traducía en una singular mezcla de igualitarismo forzoso, materialismo ideológico, abdicación moral generalizada y odio infinito hacia la identidad histórica europea. En segundo lugar, un hondo inconformismo hacia la civilización económica impuesta por el orden capitalista en Occidente, ese tipo de civilización donde no se entiende otra forma de vida individual o colectiva que no pase por el egoísmo del “mejor interés” y por la “rentabilidad”. En tercer lugar, un asunto muy característico de los años finales de la guerra

fría: el hastío de una Europa sometida al despotismo de un mundo bipolar y la búsqueda afanosa de una vía propia, europea, para regenerar el espíritu del viejo continente en el mundo nuevo y amenazador de las grandes superpotencias.

A partir de esos tres puntos de origen, la reflexión de la ND se desplegó en vectores que condujeron de manera natural a identificar, primero, las causas profundas del mal que se criticaba y, acto seguido, a tratar de pensar una alternativa a la situación.

La crítica del modelo cultural de la izquierda llevó a una disección del igualitarismo, a saber, ese dogma de la igualdad esencial de los seres humanos. Tal disección se apartó de la habitual crítica liberal al igualitarismo (aquellos de que la igualdad merma la eficacia porque inhibe la ambición) y atendió más bien a subrayar los fundamentos antropológicos de la diferencia, tanto entre los hombres como entre los pueblos; diferencia que, en el discurso de la ND, no se dirigía tanto a crear una nueva legitimidad para tal o cual jerarquía como a proponer formas de pensar la diversidad: de funciones sociales en el seno de una comunidad, de identidades culturales, de formas de desarrollo, etc.

El segundo punto, la crítica de la civilización económica –y de su corolario, la civilización técnica-, condujo a identificar al individualismo como origen del proceso: el individualismo, esto es, la convicción de que el horizonte último de toda reflexión y toda acción es el individuo, su autonomía identificada como su “mejor interés”, su búsqueda de una felicidad interpretada en términos de éxito material, según un patrón de conducta que de la vida económica se extiende a cualesquiera otros campos, desde la política hasta las relaciones familiares. La necesidad de plantear una alternativa crítica al individualismo –sin caer, por otro lado, en la anulación del individuo típica de los sistemas igualitarios- desembocó en la búsqueda de una socialidad alternativa, tarea en la que se hizo acopio de materiales tan diversos como la sociología “tribal” de los posmodernos, el personalismo cristiano o las tesis de los comunitaristas anglosajones: sistemas de vida en común donde

la persona y el grupo no sean elementos antitéticos, sino realidades complementarias.

En cuanto al tercer vector, que es el que arranca de la disidencia respecto al orden del mundo nacido de la guerra fría, se desplegó bajo la forma de una crítica del universalismo – aunque habría sido más exacto hablar de “mundialismo” – que llevó a reprobar la idea de una convergencia planetaria en torno al modelo norteamericano y a proponer una Europa soberana en los planos militar, diplomático y económico, a defender las identidades culturales de todos los pueblos y a plantear una alianza de esa Europa soberana con el Tercer Mundo.

Esto son, grosísimo modo, los elementos a partir de los cuales se desarrolló la reflexión de la ND. Sería prolijo entrar en las derivaciones de cada línea; por ejemplo, la crítica del concepto de “humanismo”, la mirada desconfiada hacia la civilización técnica, la recuperación de elementos del discurso ecologista tradicional, el planteamiento de una concepción alternativa de la democracia y del Estado, la crítica del nacionalismo como “metafísica de la subjetividad”, etc. También resultaría excesivo enumerar los materiales teóricos que contribuyeron a sustentar este trabajo: todos ellos están en las publicaciones de la ND y a ellas nos remitimos.

La crítica al cristianismo

Dentro de ese trabajo, hubo una línea específica de reflexión que algunos consideran fundamental y otros, secundaria, pero que en cualquier caso ha tenido la virtud (o más bien el defecto) de absorber la atención hasta el punto de oscurecer el resto del conjunto teórico de la ND: la cuestión religiosa, resuelta en una crítica acerba del cristianismo y en una reivindicación de un paganismo de nuevo cuño.

Antes de explicar este punto es preciso señalar que, en realidad, las fuentes donde bebe la actitud de la ND hacia la religión son muy plurales, muy diversas, también contradictorias: en los nombres que ampararon el nacimiento de Nouvelle École –la primera gran revista teórica del movimiento– figuran no pocos cristianos, por ejemplo. Esas fuentes, además, no han conducido a una posición homogénea,

sino a actitudes distintas, las cuales, a su vez, han sufrido modificaciones a lo largo del tiempo. Un perfecto ejemplo de tal heterogeneidad es la encuesta ¿Con o sin Dios?, organizada por la revista *Éléments*, donde distintos autores relacionados con la heteróclita galaxia de la ND (incluido el que suscribe) exponen su posición al respecto. Casi cuarenta años después de que la ND comenzara su trabajo de reflexión, el balance en esta materia es muy abundante en cuanto a puntos de vista y potencialmente rico en aperturas a otras corrientes, pero bastante decepcionante si lo que se busca es una posición intelectual sólida y bien definida. La “deriva pagana” es un rasgo importante del pensamiento de Alain de Benoist y, en este sentido, puede considerarse “canónica” respecto al conjunto de la ND, puesto que él es sin duda su principal teórico, pero ni siquiera en este autor puede hablarse de una posición continua en el tiempo, sino más bien de una evolución no siempre previsible. En lo demás, las diferentes líneas que construían el armazón del pensamiento de la ND en materia religiosa han terminado en callejones sin salida o en un incómodo punto muerto. Y eso es lo que procede examinar ahora.

¿Cuándo entra la polémica cuestión del cristianismo –del anticristianismo, más bien– en el discurso general de la ND? Entra en el momento de las genealogías, cuando se trata de encontrar el origen intelectual del igualitarismo, el individualismo y el universalismo. Al cristianismo, en efecto, se le puede descubrir un importante componente igualitario, pues dota a todos los hombres por igual de un alma de valor idéntico para todos, con independencia del lugar que cada cual ocupe en el mundo de los vivos, y todos los hombres por igual se verán sometidos al juicio divino; además, el mensaje evangélico, abundante en fórmulas como “el que se humilla será ensalzado y el que se ensalza será humillado”, o “los últimos serán los primeros”, parece concebido para alimentar la subversión. También el cristianismo tiene un componente individualista, pues la salvación es enteramente individual, afecta única y exclusivamente al alma de cada uno y sitúa en un plano eminentemente personal la relación del hombre con Dios. El cristianismo, en fin, es

una religión universal, donde, como predica San Pablo, tras la Revelación ya no hay griegos ni judíos, ni bárbaros ni escitas, sino que todos somos uno en Cristo, de modo que la pertenencia a una comunidad queda expresamente devaluada y, en su lugar, surge una conciencia propiamente universal: todos somos uno, en efecto.

En este acto de señalar al cristianismo como origen de los valores esenciales del mundo moderno es fácil rastrear la influencia de Nietzsche, así el de la *Genealogía de la moral* como el de *Así habló Zaratustra*. Pero, en el caso concreto de la ND, aún más importante fue tal vez la influencia del filósofo positivista Louis Rougier, que había recuperado el viejo alegato del romano Celso contra los cristianos. Así fue como, hacia finales de los años setenta, el cristianismo quedó caracterizado en el discurso de la ND como “el bolchevismo de la antigüedad”. En un ambiente como el de la cultura europea de los años setenta, donde una Iglesia trastornada por el Concilio Vaticano II jugaba abiertamente la baza “progresista”, aquella crítica parecía ajustarse bastante a la realidad.

Hablemos un poco más de Louis Rougier, porque su papel en esta historia es importante. Con Rougier (1889-1982) entró en el ámbito inicial de la ND –primeros años 70- el empirismo lógico del círculo de Viena. Esta fuente aportaba, de entrada, una actitud cientifista hacia la realidad: la verdad empírica –léase experimental- se convierte en una alternativa eficiente frente a las verdades “ideológicas” imperantes en aquel tiempo, generalmente derivadas del paradigma marxista-leninista. Recuérdese que es la época en la que la biología parecía dominada por el modelo ambientalista del soviético Lyssenko y la psicología estaba copada por el psicoanálisis freudiano, escuelas ambas que, en su traducción a la filosofía social, coinciden en proponer doctrinas igualitaristas. Frente a esas doctrinas, la ND reivindicaba, en psicología, los trabajos experimentales de Eysenck, Jensen o Debray-Ritzen, y en biología, las aportaciones de la etología (Lorenz, Eibl-Eibesfeldt, etc.) y de los primeros sociobiólogos (Wilson, Dawkins), que coincidían en proponer modelos

diferencialistas, esto es, no igualitarios. De esta época data también, por cierto, un viejo error de los críticos –interesados- de la ND: la asimilación entre sus posiciones y las de los sociobiólogos. Pero la ND se distanció muy rápidamente de la sociobiología por considerar que su enfoque no dejaba de ser un reduccionismo a la genética. En su lugar se adoptó la visión de Konrad Lorenz, basada en una antropología filosófica mucho más elaborada, no reduccionista, que integraba perfectamente la dimensión biológica de lo humano y su dimensión cultural: la antropología de Arnold Gehlen.

Desde el punto de vista científico, hoy es obvio que la ND apostaba correctamente: la genética ha demostrado ser una disciplina clave, mientras que de los delirios ambientalistas de Lyssenko ya nadie se acuerda. Ahora bien, esta posición tuvo un inconveniente desde el punto de vista filosófico: hacía gravitar el discurso de la ND en torno a un materialismo cientifista que vetaba una aproximación objetiva a lo sagrado. Y ello a pesar de que algunos de los inspiradores de esta posición científica eran declaradamente cristianos, como es el caso de Konrad Lorenz.

Louis Rougier también es importante en la forja del discurso de la ND por otra aportación, esta en el terreno de la historia de la cultura política: su libro *Del paraíso a la utopía*, que es una explicación (muy notable, por cierto) de cómo el mesianismo igualitario de la izquierda deriva directamente de una secularización de la escatología cristiana, de una terrenalización del mensaje de la salvación. La tesis de *Del paraíso a la utopía* es, en líneas generales, inatacable: la mayor parte de los conceptos redentoristas de la izquierda en general y del marxismo en particular encuentra sus antecedentes en conceptos equivalentes del acervo cristiano. Así, la Providencia se transforma en Necesidad de la historia y el Paraíso ultraterreno se transmuta, a través de la utopía, en paraíso en la tierra. El hecho de que ese supuesto paraíso haya conducido al Gulag sólo viene a demostrar lo absurdo de la transposición y lo acertado de la crítica de Rougier. Ahora bien, a partir de aquí, la tesis de Rougier reprocha al cristianismo el transportar, en germen, la semilla de la

subversión, y en tal sentido recuperará – posteriormente- las advertencias del romano Celso contra la amenaza que los cristianos representaban para el imperio. Si el cristianismo pudo ser secularizado en ideal revolucionario, es porque el mensaje evangélico llevaba en sí esa virtualidad. Es la antes citada caracterización del cristianismo como “el bolchevismo de los antiguos”.

De este modo, la línea de pensamiento anti o post cristiana que venía del siglo XIX llegaba a entroncar con una filosofía general de matriz científica, muy propia del siglo XX. La “rebelión pagana” que puede rastrearse en determinadas vetas del romanticismo alemán y francés, en la filosofía de Nietzsche e incluso en obras como la de Wagner (antes de su Parsifal), se daba la mano con la crítica lógica del modelo mental cristiano y terminaba alumbrando, en la ND, una posición de ruptura simultánea con el cristianismo y con las ideologías modernas, que no serían sino prolongaciones secularizadas del mensaje evangélico.

La debilidad de la crítica filosófica al cristianismo

Ahora bien, focalizar en el cristianismo la crítica a la modernidad era una operación intelectualmente arriesgada. Primero, porque el cristianismo, aunque no es sólo una doctrina del más allá, sí es ante todo una doctrina de salvación espiritual, de tal manera que sus conceptos no siempre pueden entenderse como principios de orden intelectual-ideológico, dispuestos para ser aplicados materialmente al terreno social o político. Es cierto que predicar un alma igual para todos los hombres puede entenderse como una forma de igualitarismo, pero también lo es que, según la doctrina cristiana, algunos de esos hombres se salvan y otros no, y hay pocas cosas menos igualitarias que esa diferencia. Por otro lado, al tema del hombre creado unánimemente a imagen y semejanza de Dios se opone la parábola de los talentos, que es una metafísica de la desigualdad.

Lo mismo ocurre con los otros “ideologemas” modernos que la crítica de la ND endosa al cristianismo. Por ejemplo, en el discurso cristiano, al tema del individualismo –

el alma es un atributo individual y la salvación es también cosa del individuo- se opone el tema de la negación de la individualidad, expresada en unos términos que llevan a proponer la renuncia radical a todas las cosas del mundo. Idéntica contradicción se encuentra en el tema del universalismo: si en la proclamación de que “todos somos uno” hay una evidente afirmación de la unidad de los creyentes por encima de los poderes terrenales, no es menos cierto que esa unidad deja fuera a los no creyentes y, por otra parte, la propia doctrina expone una neta separación de los ámbitos terrenal y espiritual según la fórmula “a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César”. Es decir que al cristianismo se le puede reprochar una cosa y también su contraria. Centrar el discurso en una sola de las caras significa ocultar deliberadamente la otra y, en ese sentido, falsear el conjunto. Por expresarlo de un modo gráfico, es como si la ND, en su crítica del cristianismo, estuviera describiendo un objeto distinto al que pretende criticar.

Insistamos en la cuestión del igualitarismo, que es crucial. En líneas generales, la identificación entre cristianismo e igualitarismo peca de un error de partida, a saber: de la igualdad metafísica no se deriva necesariamente el igualitarismo físico. Es verdad que la Iglesia, en otras épocas –y precisamente en aquellos años setenta- no dejó de caer en ese error, permitiendo o alentando (según los sectores) que la doctrina de la igualdad metafísica (todos los hombres son hermanos porque todos tienen un alma igualmente hija de Dios) fuera “recuperada” por el discurso igualitario dominante (todos los hombres son iguales). Pero lo que hizo la ND es metodológicamente discutible: no combate el error de esos sectores eclesiales, esto es, no examina la premisa inicial, sino que lo da por válido –es decir, acepta la identificación entre igualdad metafísica e igualitarismo político-, y de ahí deduce una crítica general del judeocristianismo como matriz de todo pensamiento igualitario. Todo el discurso posterior queda afectado por ese error metodológico de partida. Los resultados son, intelectualmente, muy frágiles: la igualdad de las almas ante Dios no se puede identificar con la igualdad de los hombres en el Estado, aunque sólo sea porque, en el primer caso, unos se

salvan y otros no; la cristiandad tampoco puede identificarse con el pensamiento igualitario, aunque sólo sea porque, históricamente, todo pensamiento igualitario ha tendido a incendiar iglesias y a descristianizar aquellas sociedades donde triunfaba.

Al final, la ND está criticando a un cristianismo falso, fantasmal, a una idea equivocada del cristianismo. Naturalmente, se podrá objetar que lo que la ND critica no es el cristianismo como religión, sino el cristianismo como visión del mundo. Pero ya la propia objeción delata el error: el cristianismo es ante todo una religión, y no tiene mucho sentido criticar a un objeto como algo distinto a lo que es. Otra cosa es que fuerzas surgidas de la propia Iglesia haya desacralizado el cristianismo –por ejemplo, convirtiéndolo en una muy materialista teología de la liberación. Pero aquí el error está en el verdugo, es decir, en quienes han ejecutado la desacralización, no en la víctima, es decir, en el cristianismo desacralizado.

A todo esto, recalquemos que la tesis de que la modernidad es una secularización de conceptos religiosos sigue siendo válida: realmente el discurso moderno es incomprensible si no lo entendemos como secularización. Aquí nos acercamos a aquella fórmula schmittiana de la “teología política”: la modernidad traspasa al terreno político numerosos conceptos que antaño formaban parte del terreno teológico. Es decir que el patrón general de Del paraíso a la utopía es objetivamente correcto, como muy buena parte de los análisis de Louis Rougier (pensemos en *El genio de Occidente*). Pero lo que se puede deducir de ese patrón de análisis no es tanto el triunfo secularizado del cristianismo como su corrupción: lo sobrenatural se ha traducido como natural y así se ha desvirtuado su esencia.

El problema del paganismo

Frente a ese cristianismo secularizado por la modernidad y supuestamente desenmascarado como “bolchevismo de los antiguos”, la ND no optaba por el ateísmo o por el agnosticismo, pues eso la habría conducido a un materialismo semejante al de liberales y marxistas, sino que hurgó en el baúl

romántico y resucitó el término “paganismo”. Un paganismo reconstruido un tanto al gusto contemporáneo, trenzado con hebras de vitalismo heroico, sentido sagrado de la naturaleza, dimensión religiosa de la comunidad política, erotismo estetizante, imagen “trifuncional” de la vida social según el modelo descubierto por Dumezil en los panteones indoeuropeos, elementos del “pensamiento tradicional” (Evola, Guénon) y de la “*philosophia perennis*” (Huxley), modelos de interpretación de lo sagrado extraídos de Rudolf Otto y Mircea Eliade...

La mezcla era de lo más heteróclita, pero resultaba muy sugestiva. En la época en que por todas partes se expandía o el materialismo más chato o las sectas neoespiritualistas, aquel paganismo de la ND no dejaba de ofrecer un panorama hermoso y atractivo. Sobre todo, ofrecía una manera de entender lo sagrado en unos tiempos en que las iglesias se estaban quedando vacías. Ese paganismo De Benoist lo expuso en *Comment peut-être païen* y después conoció sucesivas reformulaciones. La más brillante es, sin duda, el diálogo entre De Benoist y el pensador católico Thomas Molnar (otro de los católicos que apoyaron a De Benoist en los años fundacionales de la ND) en el volumen *El eclipse de lo sagrado*, que es una exploración fascinante del universo del espíritu. Desde luego, la opción pagana de la ND permitía conformar una espiritualidad alternativa desde posiciones no igualitarias, sino diferencialistas; no individualistas, sino comunitarias; no universalistas, sino identitarias.

El problema era que, en realidad, ese paganismo no tenía un correlato real con la antigüedad europea, sino que era una construcción intelectual con veinte siglos de diferencia. Cabría más bien hablar de un “neopaganismo”. Se trataba de reactualizar las formas pre-cristianas de pensar lo espiritual en relación con lo social. La ND no “resucita” a los antiguos dioses: eso de la “resurrección” es un argumento muy extendido entre los críticos de la ND, pero no se ajusta a la realidad de los textos. Lo que hace la ND es recuperar la estructura mental pre-cristiana, que es interpretada como una estructura esencialmente pluralista y diversificadora, y oponerla a la

estructura mental cristiana, que sería supuestamente monista y homogeneizadora. El contexto de esta recuperación no era de carácter propiamente religioso (sustituir a unos dioses por otros), sino identitario: recuperar una forma de pensamiento específicamente europea. En ese contexto, la rehabilitación estética de formas paganas —desde la columna griega hasta el entrelazado celta— no tiene una función teológica, sino simbólica: se trata de manifestar la vigencia de un mundo cultural arraigado, específicamente europeo.

Y en este neopaganismo rehabilitado, ¿dónde quedaba propiamente lo sagrado, la religión? Quedaba fuera de juego, y esta es la gran cuestión. En líneas generales, el paganismo “línea De Benoist” quedaba encerrado en una interpretación de tipo “sociológico”. Ahora bien, podemos hablar de los dioses, pero, si no creemos en su existencia real, ¿no estamos en un discurso vacío? Interpretar la pluralidad de dioses como una representación poética de la pluralidad de fuerzas sociales, naturales y humanas es una opción válida, pero, en último extremo, no es más científica que representar todas esas cosas no con dioses, sino con santos o con constelaciones. ¿Por qué recurrir al panteón pagano? ¿Por fidelidad a la tradición europea? Bien, pero, ¿por qué el panteón pagano ha de ser más “tradicional” que el santoral cristiano? ¿Porque es autóctono, sin contaminación de elementos extraeuropeos? ¿Pero acaso no son exclusivamente europeos San Jorge, San Benito o San Bernardo, las procesiones de la Virgen o el espíritu de la Cruzada, o los místicos alemanes y españoles?

Similar atmósfera contradictoria aparece en uno de los rasgos “estetizantes” con los que la ND envolvió su línea pagana, a saber, el de la “liberación de costumbres”. En el contexto de los años setenta y ochenta, la temática de la “liberación pagana” gozaba de cierta presentabilidad social: frente a la caricatura de un cristianismo dibujado con los trazos gruesos de la represión sexual, la estrechez intelectual y el igualitarismo social, el imaginario pagano representaba un paraíso perdido de libertad de costumbres, alegría vital, pluralismo intelectual y salud política. Sin duda el segundo cuadro resulta mucho más simpático que el primero. El

problema es que el retrato no deja de ser arbitrario.

En la historia de la Europa pre-cristiana encontramos tantos ejemplos de pluralismo intelectual como de cerrazón fanática, tantos de salud política como de corrupción generalizada, de alegría vital como de oscuro terror supersticioso, de libertad de costumbres como de austeridad moral. E inversamente, en la historia de la Europa cristiana no faltan (al revés: abundan) los ejemplos de costumbres sociales relajadas, de jovialidad existencial, de pensamiento audaz y de instituciones políticas sanas; sobre todo si hacemos las prescriptivas diferencias entre el colorista universo católico mediterráneo y el tenebrista mundo protestante anglosajón, por ejemplo. Todo ello sin entrar en otras consideraciones como, por ejemplo, la habitual conjunción de decadencia política y esplendor intelectual, tan frecuente en la Historia o, por ceñirnos a la materia religiosa, la ancha distancia que se da en la Europa pagana entre el pensamiento “religioso” (donde puede hablarse de tal) y la religiosidad popular. De manera que la distinción radical entre el luminoso mundo pagano y el tétrico mundo cristiano no deja de ser un tanto arbitraria. Esa distinción procede, en realidad, de una operación intelectual invertida: se escogen sendas series de valores —positivos uno, negativos otros— y se proyectan a posteriori sobre referentes que tienen mucho de imaginario, de fantástico, de construcción mental. El cuadro resultante es atractivo, como suele ocurrir con las creaciones imaginarias; pero no puede fundamentar seriamente una interpretación filosófica de la Historia de las Religiones.

Por otro lado, y en lo que concierne al punto concreto de la libertad de costumbres, en el discurso de la ND se plantea una contradicción no menor: incluso aceptando que el mundo moral pagano sea un mundo “liberado” (lo cual ya de por sí es discutible), ¿cómo se combina la defensa de la libertad de costumbres con la crítica al hedonismo narcisista de la civilización occidental moderna? Porque una de las características esenciales de la civilización occidental moderna es el hedonismo, la existencia de las masas para el

placer de masas, y la ND, muy acertadamente, reprueba ese hedonismo con apoyos tales como la crítica de Christopher Lasch al “complejo de Narciso”. El hedonismo actual es una consecuencia directa del individualismo, de esa manera de vivir –típicamente moderna- que consiste en que el individuo tiende a cortar todos los vínculos con cuanto le rodea para privilegiar el estrecho interés de su propio “yo”, algo que la ND critica certeramente. ¿Qué tiene que ver esta “libertad de costumbres” con aquella otra religiosidad elemental del sexo tal y como se da en las sociedades primitivas? Estrictamente nada: una cosa y otra corresponden a mundos mentales distintos. Lo cual debería prevenirnos contra el ejercicio de escoger determinados valores de ámbito contemporáneo y proyectarlos sobre mundos pretéritos; inevitablemente, será un ejercicio de descontextualización, es decir, una construcción poco rigurosa.

No es posible defender la libertad de costumbres y al mismo tiempo reprobar el hedonismo narcisista de la civilización occidental. Del mismo modo que no es posible defender la importancia de la tradición cultural propia, la vigencia de lo sagrado y la identidad histórica europea, y al mismo tiempo proscribir lo cristiano, que en su forma católica –más que en la protestante- es la forma en la que tradicionalmente se ha manifestado lo sagrado en el ámbito de la identidad europea.

Pero quizás el punto desde el que más claramente se percibe la insuficiencia de la crítica de la ND al cristianismo es justamente el de los cargos de la acusación, es decir, todos esos temas en los que el discurso anticristiano de la ND creía ver el origen del mal moderno. Porque resulta que esos temas –individualismo, igualitarismo, universalismo- no son exclusivamente cristianos. La idea del alma inmortal insuflada en todos los hombres aparece, en Europa, al menos con Pitágoras, es decir, en el siglo VI antes de Cristo. Asimismo, la idea de que existe una cualidad inherente al individuo, algo que lo singulariza y lo hace único, aparece en el ámbito grecolatino y encuentra una plasmación concreta en el concepto de “persona” que desarrollaron los juristas romanos. Por último, el concepto de lo

universal aparece, en la filosofía, con la teoría de las ideas de Platón, y en la política, con la praxis del Imperio romano. De modo que aquellos tres “ideogemas” de la modernidad –igualitarismo, individualismo, universalismo-, que en la doctrina cristiana aparecían de manera ambigua y contradictoria, se muestran con claridad mucho mayor en la tradición cultural... pagana. El propio Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, no apuntaba tanto contra el Nazareno como contra Sócrates, inventor del “espíritu en sí”.

Y aún más: dentro del arsenal presuntamente pagano que la ND recupera, hay elementos esenciales que, sin embargo, pertenecen por igual al orden cristiano. Es el caso, por ejemplo, del esquema trifuncional que Dumezil interpretó –genialmente- en los panteones indoeuropeos y que estructuraba al mismo tiempo el mundo de los dioses y el mundo de los hombres en torno a tres funciones: la primera, la de la sabiduría, identificada con el sacerdocio, la realeza y el derecho; la segunda, la de la fuerza vital, identificada con la guerra, la nobleza de armas; la tercera, la de la producción y el sustento, identificada con el agro, el trabajo, la artesanía... Es verdad que los dioses paganos de los pueblos indoeuropeos pueden estructurarse en esas tres familias, y es verdad que el esquema se reproduce asimismo en el orden social de la Europa antigua. Es, además, el modelo que, según nos cuenta Platón, imaginó Sócrates: una sociedad de aspecto humano donde hay una cabeza (primera función, rectora), un pecho (segunda función, guerrera) y un vientre (tercera función, productora). Ahora bien, ese es exactamente el mismo modelo que la Europa católica mantendrá durante milenio y medio –con las degeneraciones que conocemos-, desde la caída del Imperio Romano hasta la Revolución Francesa, sobre la base de los tres órdenes medievales: oradores, bellatores, laboratores... ¿Dónde está la subversión cristiana?

Elipses teóricas

Estas cosas son tan obvias que, evidentemente, no podían escapar a la visión de quienes trabajaban el campo. Tanto si se mantenía una visión estrictamente religiosa, es

decir, de creencia en realidades sobrenaturales, como si se definía lo sagrado en términos filosófico-sociológicos, es decir, como una forma de representar una visión del mundo, la opción pagana no era menos problemática que la cristiana. A partir de ahí, el discurso de la ND empezó a describir elipses teóricas que no dejaban de suscitar reflexiones interesantes, pero que inevitablemente volvían –por definición– al punto de partida. Podemos mencionar algunas de ellas a modo de ilustración complementaria.

Una primera elipse fue la científica: las reflexiones derivadas de la física subatómica – Heisenberg, Lupasco, Nicolescu, etc. – llevaron a identificar una suerte de orden subyacente en el reino de la materia y, por tanto, a percibir una huella sagrada en el mundo. Eso lo expuso Anne Jobert en su estudio *El retorno de Hermes: de la ciencia a lo sagrado*. La cuestión era de enorme interés y venía a enlazar con uno de los grandes debates contemporáneos. Podría haber significado una forma de pensar lo sagrado en relación íntima con la interpretación científica del mundo. Sin embargo, nadie en la ND –aparte de la propia Jobert– profundizó en esa línea. Al contrario, a partir de los años 90 se osciló más bien hacia una suerte de materialismo estricto, desapareció la inspiración de la “física espiritualista” y se sustituyó por un neodarwinismo puro, posición representada particularmente por Charles Champetier. Donde se siguió la línea de la “espiritualidad científica”, por así llamarla, ya no fue en la ND francesa, sino en Italia, en particular con los trabajos de Roberto Fondi sobre el organicismo.

Otro ejemplo de elipse teórica fue la apertura de la ND –en especial a través de la revista *Krisis*– hacia el personalismo cristiano, con un interesante debate entre Alain de Benoist y Jean-Marie Domenach, el albacea intelectual de Mounier: como la ND había marcado una posición contraria al individualismo moderno y a la sociedad de masas, nada más natural que converger con una corriente de pensamiento que había llegado a la misma posición desde un punto de partida distinto. Pero el personalismo cristiano es, por definición, cristiano, y su concepto de la

persona se construye sobre la convicción de que todos los individuos poseen un valor trascendente que se identifica con el alma. Quizá la ND pudo tomar pie en esa convergencia con el personalismo cristiano para recuperar el concepto romano de “persona”, pero no hubo tal. Y al revés, por aquellas mismas fechas *Nouvelle École* publicaba un largo trabajo de Alain de Benoist sobre (contra) Jesús de Nazaret que en realidad no era más que una recuperación de la vetusta y hostil literatura judía contra el “falso Mesías”. Otro camino cerrado.

¿Más elipses? La filosófica, por ejemplo. La ND salió del impasse de Nietzsche incorporando a Heidegger a su acervo teórico. La crítica heideggeriana de la metafísica occidental –crítica a la que no escapa el concepto nietzscheano de “voluntad de poder”– podía interpretarse como un diagnóstico definitivo de la enfermedad moderna. Y el imperativo heideggeriano de “pensar lo que pensaron los griegos, pero de un modo aún más griego” podía perfectamente interpretarse como una reivindicación de retorno al origen pagano. Ahora bien, la propia interpretación de Heidegger, con su denuncia del “olvido del Ser”, lleva implícita una añoranza no sólo de lo sagrado como “encantamiento del mundo” (Weber), sino también de lo divino como presencia activa en el reino de la materia. Eso explica aquella célebre declaración a *Der Spiegel*: “Sólo un Dios puede salvarnos”. Personalmente –y que se me disculpe despachar tan sumariamente un asunto tan sujeto a discusión–, yo creo que Heidegger intenta durante toda su vida hablar de Dios obstinándose en hacerlo sin pronunciar la palabra Dios y personificándolo en el concepto Ser, y su último aliento es precisamente para decir que sólo un Dios puede salvarnos. Es un camino parecido al de otro de los pensadores clave para la ND, Ernst Jünger, con la relevante salvedad de que éste descubrió la huella divina con menos maquillaje, la invocó con frecuencia y terminó, según es sabido, convirtiéndose al catolicismo, pese a ser de ambiente protestante. El discurso de la ND, en este sentido, vuelve una vez más a su propio punto de partida: no apura el razonamiento, se detiene ante el salto lógico necesario –pensar lo sagrado como

presencia divina- y retrocede hasta el mismo lugar donde se había planteado la primera pregunta.

No es difícil sospechar que estos desarrollos elípticos obedecen a una objeción de principio, a una reserva mental, a un prejuicio de partida: la línea de pensamiento desarrollada por Alain de Benoist, tan fecunda en otros terrenos, tan dispuesta a aventurarse por territorios diversos –tan capaz, por ejemplo, de llegar a convergencias con cierta izquierda intelectual sobre la crítica al mercado o sobre la alabanza de la idea de comunidad-, padece sin embargo un claro tabú en materia religiosa, una especie de inhibición insuperable. Ese tabú, esa inhibición, no es ningún misterio, sino que forma parte sustancial del pensamiento moderno. Se trata, simplemente, de la imposibilidad de pensar a Dios –o, más genéricamente, a la divinidad- como alguien dotado de existencia real. La ND comparte ese prejuicio moderno que consiste en descartar la hipótesis de Dios. Es interesante: la ND, que tanto ha criticado –y con tanta razón- el modelo de pensamiento occidental, tanto escolástico como cartesiano, porque desacraliza el mundo, porque aparta a lo sagrado de la naturaleza, sin embargo permanece sometida a ese mismo modelo al descartar, implícitamente, la hipótesis de Dios.

No es un fenómeno nuevo en la Historia de las ideas. Recordemos la escena: Universidad de Tubinga, 1791; tres jóvenes estudiantes llamados Hegel, Hölderlin y Schelling intentan alumbrar una filosofía tan espiritual que satisfaga a las gentes de temperamento religioso y, al mismo tiempo, una religión tan exacta y sistematizada que satisfaga a las gentes de espíritu filosófico. El resultado fue filosóficamente estimable, pero, desde el punto de vista religioso, fue una construcción enteramente artificial. Porque la religión exige necesariamente la participación del misterio, y crear el misterio no es algo que esté al alcance de los hombres.

Pero detengamos aquí la cuestión, porque nos llevaría demasiado lejos. Podemos limitarnos a consignar la conclusión última de este recorrido por la problemática religiosa de la ND, a saber: estamos ante un camino sin salida;

en consecuencia, es válido pensar que el itinerario estaba mal trazado desde el comienzo.

Al final, los trabajos en el terreno de la Historia de las Ideas corren siempre el riesgo de que las Ideas se emancipen de la Historia, de tal manera que acabamos ante construcciones formalmente estimables, pero sin base real. Por decirlo en dos palabras: si realmente el cristianismo fuera el germen del mundo moderno –materialista, igualitarista, etc.-, habría que explicar cómo fue posible que el cristianismo imperara en Occidente durante milenio y medio sin que surgiera el orden moderno, y más aún, habría que explicar por qué la primera providencia del orden moderno, allá donde surgió, fue siempre e indefectiblemente proclamar la muerte del cristianismo. Como es imposible explicar esas dos cosas y mantener la coherencia lógica, no hay más remedio que pensar que el análisis de la ND, sobre este punto, está equivocado.

Ello no obsta para pensar que el cristianismo tiene ante sí un desafío importante, y eso concierne más específicamente al catolicismo, porque él es la última gran reserva de sacralidad en occidente. Ese desafío no atañe al discurso teológico, que es inexpugnable por su propia naturaleza, sino al discurso filosófico con el que la Iglesia se presenta en el mundo de la secularización, es decir, en ese mundo donde lo sagrado ha sido confinado a un rincón y la religiosidad es una opción individual como cualquier otra. La cuestión puede plantearse así: antes de la explosión de la modernidad, la religión, la metafísica occidental y el orden político tendían a ser una y la misma cosa; por el contrario, después de las revoluciones, de la Ilustración –y sus glorias y sus ruinas-, del triunfo de la civilización técnica y de las grandes guerras del siglo XX, el orden del mundo va por un lado, la cultura camina por otro y la religión busca un lugar bajo el sol. Si en el pasado la metafísica occidental fue inseparable de las cátedras eclesiásticas, es obvio que hace mucho tiempo dejó de ser así; si en el pasado el orden del mundo fue inseparable de la autoridad del Papado, es igualmente obvio que hoy no hay nada eso; si en el pasado la cultura y el sentimiento de lo sagrado podían mantener

una relación de estrecha intimidad, hoy también es obvio, en fin, que ese lazo se ha roto.

En este aspecto, Roma ha recorrido un largo camino desde el siglo XIX y el pensamiento cristiano (o, si se prefiere, el de los cristianos que se han dedicado a pensar) no ha dejado de aportar iluminaciones muy interesantes. Pero las fuerzas mayores que guían a la cultura de nuestro tiempo –la crítica, la sospecha, la duda, la incertidumbre, la fragmentación, en fin, el nihilismo– han sacudido a la Iglesia como a todo lo demás, credos y certezas, ideologías o filosofías. Si difícil era hacer sobrevivir la fe en el mundo del positivismo científico, como ocurría en el XIX, más difícil aún parece la tarea en el mundo del nihilismo técnico, que es el que nos ha tocado vivir. Así el pensamiento cristiano parece fundamentalmente problemático en asuntos como la relación del hombre con la naturaleza, la presencia de la religión en el orden político y

social o la vigencia de la tradición en una cultura del cambio permanente, por poner sólo tres ejemplos de debates cotidianos.

No obstante, en esta atmósfera de postrimerías, donde todo parece haber sido llevado hasta su último extremo, como arrastrado de los cabellos por una fuerza demoníaca, aquí es precisamente donde las preguntas fundamentales vuelven a cobrar vigencia. Nadie se pregunta qué hay al otro lado del río hasta que sus pies tocan la orilla; hoy ya estamos empapados hasta la cintura. Esto, en cualquier caso, es materia para otra reflexión. Lo único que cabe lamentar, para volver al hilo de nuestro tema, es que la ND, por sus propias inhibiciones, ya no esté en condiciones de acudir también a esta cita.

© © El Manifiesto, contra la muerte del espíritu y la tierra. ¿Muerte del espíritu o muerte de Dios? Año V N° 9, enero-marzo de 2008 - <http://m.josejavieresparza.es/>





¿Qué aliento sagrado puede salvarnos? Carta abierta a José Javier Esparza

En el artículo publicado en estas mismas páginas, José Javier Esparza aborda, a partir de su fe cristiana, la cuestión de la crítica del cristianismo tradicionalmente efectuada por la Nueva Derecha. Javier Ruiz Portella, director de la revista El Manifiesto, le responde abriendo un debate que incide en las cuestiones fundamentales de la «muerte del espíritu» y su posible regeneración

JAVIER RUIZ PORTELLA

Querido José Javier:

Muchas son las cosas que plantea tu artículo publicado en este mismo número sobre «La Nueva Derecha y la cuestión religiosa». Cosas fundamentales y apasionantes: no sólo en sí mismas, sino también por lo que atañe a nuestra divergencia, tan profunda como enriquecedora, cuyos rasgos fundamentales —tú mismo me lo propusiste— voy a intentar esbozar en este artículo.

Partamos de lo que nos une. No me refiero a lo que compartimos —¡y es tanto, es todo!— acerca de la Nueva Derecha, España, El Manifiesto, el mundo... Partamos de lo que nos une dentro de esta cuestión religiosa que, con algunas de sus derivaciones, es lo único en lo que discrepamos. Lo que nos une dentro de nuestra divergencia lo expresa muy bien la famosa sentencia de Heidegger que citas en tu artículo —«Sólo un dios puede salvarnos»—, esa sentencia que por lo demás nadie, ni siquiera él mismo, ha intentado jamás explicar. Sólo un dios, sí, sólo el resurgir de lo que yo llamo un «aliento sagrado» —y ahí, al «despersonalizar» lo divino, empezarás sin duda a refunfunar— puede posibilitar que las miserias y desolaciones de nuestro tiempo no sigan cercenando de raíz las inmensas posibilidades de plenitud de las que la modernidad, pese a ella y sus demonios, está preñada. Sólo un aliento sagrado, sólo la plena asunción de que la realidad no se limita a ese orden racional y material de las cosas que salta de inmediato a la vista; sólo la asunción de que, además de este orden hoy casi exclusivo —pero con él y a través de él, no en otro lugar—,

se juega otro palpito, otra fulguración de las cosas: sólo así pueden no perecer el espíritu y la tierra, como decimos en El Manifiesto, sino expandirse en su más alta plenitud.

Sólo un dios puede salvarnos... Pero ¿cuál? ¡Ah, la pregunta clave, decisiva; la pregunta... hoy por hoy imposible de contestar! ¿El Dios de los cristianos? ¿O el dios de los paganos? ¿Los dioses, más exactamente, de esta cosa tan extraña que la Nueva Derecha ha dado en llamar «neopaganismo»? Tal es la cuestión en torno a la cual gira tu artículo. Tu respuesta es clara: sólo el Dios cristiano puede posibilitar tal regeneración espiritual. Ésta sólo puede pasar —no lo dices así, pero se deduce con toda claridad— por la recristianización del mundo. Del mundo, sí, y no sólo de los individuos, pues tanto tú como yo estaremos plenamente de acuerdo en que una religión circunscrita al ámbito íntimo del creyente, cortada de la sociedad, ni es religión ni puede regenerar nada. El problema no es por supuesto que creas que el cristianismo lleva en su seno tal posibilidad. El problema es que tu artículo, en lugar de explicarnos las razones por las que lo crees (razones que coincidirán, supongo, con las que te han llevado a abrazar la fe cristiana), se limita, en cuanto a lo fundamental, a exponer y rebatir la otra parte de la alternativa: la posibilidad o el sentido de ese «neopaganismo» que propugnamos tus amigos de la Nueva Derecha (sigamos utilizando tan incorrecto pero cómodo apelativo).

Para ello efectúas una exposición del pensamiento y la evolución de esta última que

es un prodigio de claridad, profundidad y condensación (pero bastante acostumbrados nos tienes tú a tales prodigios). Y, sin embargo, al abordar la cuestión de la alternativa «neopagana» de la Nueva Derecha, se te escapa —por razones, creo que de principio: si lo asumieras, dejarías de estar donde estás— lo que constituye la riqueza esencial de este planteamiento.

¿Qué se pretende al invocar el paganismo?

¿Cuál es la riqueza del planteamiento efectuado por la Nueva Derecha? Abordemos la cuestión efectuando una pregunta previa: ¿qué se pretende, en realidad, con toda esta cosa tan estrafalaria del «neopaganismo»? ¿Reinstaurar acaso los antiguos y fenecidos cultos, reabrir los templos, hacer revivir de alguna forma, la que sea, la presencia de Zeus, Apolo, Dionisos, Afrodita... en el corazón de los hombres y en el de la ciudad? ¡Por supuesto que no (y tú mismo lo reconoces)! Por supuesto que ni Alain de Benoist, ni nadie piensa o ha pensado nunca en nada parecido. Fundamentalmente porque para pretender tal cosa haría falta, antes de nada, creer —y ni Alain de Benoist, ni yo, ni nadie lo cree— en la existencia real y no sólo simbólica de la divinidad, en la presencia material en el Olimpo o donde sea, de estas entidades a las que los creyentes —incluidos los paganos, cuando el cristianismo aún no los había aniquilado— tomáis por «seres» que no sólo son efectivamente existentes, sino que además actúan, inciden con fuerza, en las grandes y pequeñas acciones de la vida de los hombres.

La existencia real de los dioses o de Dios (en el Olimpo de la tierra o en el Más Allá de los cielos) y todo lo que ello implica; o, por el contrario, su presencia simbólica, el «aliento de lo sagrado», como lo denomino yo. Tal es la gran cuestión, la más esencial de todas —y la que en el fondo de nuestro debate nos opone. Que toda la apuesta «neopagana» consiste en reivindicar un «aliento sagrado» que desecha cualquier creencia en la existencia real o en la actuación concreta de los dioses, tú mismo lo explicas admirablemente (aunque un poco de pasada, para mí gusto) cuando hablas, por ejemplo, de «un paganismo [...] trenzado con

hebras de vitalismo heroico, sentido sagrado de la naturaleza, dimensión religiosa de la comunidad política, erotismo estetizante», etcétera. Pero lo que no explicas —y sería decisivo que lo hicieras, sin limitarte, claro está, a invocar el mero deslumbramiento de la fe— es por qué se impone (o se te ha impuesto a ti) la otra parte de la alternativa: la creencia en la existencia real de la divinidad.

Esta última la proclamas claramente en dos ocasiones. La proclamas, sí, no la explicas ni la fundamentas. La enuncias como si fuera una obviedad, como si no fuese preciso explicarla, fundamentarla en nada. La proclamas al hablar, por un lado, de ese «tabú», de ese «prejuicio» (pero ¿por qué tabú, por qué prejuicio?) «que forma parte consustancial del pensamiento moderno [y que consiste en] la imposibilidad de pensar a Dios —o, más precisamente, a la divinidad— como alguien dotado de existencia real». Reiteras la misma idea al formular una de estas preguntas que equivalen a una afirmación. «Podemos hablar de los dioses —reconoces—, pero si no creemos en su existencia real, ¿no estamos en un discurso vacío?». Pues no, mi querido amigo, es todo lo contrario lo que ocurre: lejos de caer en el vacío, nos situamos entonces en la más plena de las afirmaciones. Podemos —debemos— hablar de los dioses, invocarlos, rendirles incluso público culto: si lo hacemos a sabiendas de que lo que estamos invocando, celebrando, honrando no es, en el fondo, otra cosa que el gran enigma de la existencia, el prodigioso portento que no se somete a ninguna razón, la maravilla de las maravillas que se encarna y ejemplifica en historias y personajes no por ficticios menos decisivos; si lo hacemos así —rectifico: si los hombres algún día pudieran llegar a hacerlo así—, no sólo no caeríamos en ningún vacío, sino que nos sumiríamos en la mayor de las plenitudes —la única que nos puede salvar.

Por dos razones. Primero, y por decirlo escuetamente, porque ello es lo único que responde a la verdad. Tan falso es el discurso religioso en el que un Dios pretendidamente omnisciente y todopoderoso pretende acabar con el enigma del mundo (sólo se lo impide la pecaminosa opacidad del mundo y de la carne), como falso es el discurso racionalista o

materialista que aniquila este mismo enigma al denegar su existencia o dejarla reducida a un burdo compendio de patrañas. (Con una diferencia fundamental, sin embargo: el discurso religioso ha permitido engendrar belleza, ha fomentado, ¡y cómo!, la espiritualidad del mundo; el segundo ha destruido a ambas. Por eso, entre un creyente en Dios y un creyente en la materia, siempre elegiré –siempre debemos elegir sin la menor vacilación– al primero.)

La existencia simbólica de la divinidad

Pero existe, además, otra razón aún más importante por la que ello nos abocaría a la plenitud: sólo reconociendo la existencia imaginaria, simbólica, de la divinidad es posible que el aliento sagrado vitalice, infunda nueva savia espiritual a un mundo en el que la ciencia y la razón juegan un papel tan ambiguo como fundamental –e irreversible, lo sabes muy bien, José Javier. Incapaces la ciencia y la razón de dar cuenta del porqué último de las cosas, pero dándolo de múltiples aspectos de su funcionamiento; incapaces –dicho de otro modo– de explicar el «qué», pero aportando indudables luces acerca del «cómo» de las cosas, la ciencia y la razón impiden que los relatos míticos con que todas las religiones –incluido el paganismo– han pretendido explicar el mundo puedan presentarse como otra cosa que lo que son: un relato mítico. Y no es ciertamente a ti, mi querido José Javier, a quien tengo que explicar que las grandes construcciones mitológicas o las grandes creaciones poéticas –tanto las del arte como las de la religión–, lejos de constituir una engañosa mentira, encarnan la más alta expresión de la verdad: de esa *aletheia* (decían los griegos), de ese desvelamiento ambiguo del mundo –luz y sombras a la vez–, que Heidegger nos ha enseñado que no tiene por qué coincidir con la veracidad.

Lo curioso es que todo eso –de pasada, es cierto, y con la boca chica– tú lo reconoces y hasta pareces de algún modo hacerlo tuyo. Resulta curioso que sea inmediatamente después de haber afirmado que la divinidad carece de sentido si no se cree en su existencia real, cuando vas y sueltas: «Interpretar la pluralidad de dioses como una representación poética de la pluralidad de fuerzas sociales,

naturales y humanas [exactamente de esto se trata, añadido yo] es una opción válida, pero, en último extremo, no es más científica que representar todas esas cosas no con dioses, sino con santos o con constelaciones. ¿Por qué recurrir al panteón pagano? [...] ¿Por qué éste ha de ser más tradicional que el santoral cristiano?».

El pasaje es decisivo y te voy a responder como corresponde a su importancia. Olvidemos en primer lugar el término «científico» que empleas (reconocerás que es desafortunado) para calificar algo que nadie enfoca ni ha enfocado nunca con la menor ansia de fundamentación científica. Retomemos tu pregunta: ¿por qué el panteón pagano, cuando ya tenemos el santoral cristiano?, O de forma más general: ¿por qué el paganismo, cuando ya tenemos el cristianismo?

Primera respuesta (la menos importante): porque entre el original y una copia o un injerto adulterado del original, siempre es preferible este último. Como tú sabes muy bien (no me extendiendo al respecto: remito el lector a los artículos y libros –de Louis Rougier, de Alain de Benoist, etc.– que tú mismo citas), el cristianismo primitivo –ese ascetismo puritano al que por deferencia y amistad me abstendré de calificar más ampliamente– sólo consiguió arraigar de forma sólida en la sociedad a partir del momento en que, incorporando toda la carga sensible y sensual del paganismo, las diosas se convirtieron en Vírgenes, los dioses y semidioses en Santos, y el Solsticio de invierno, como ocurrió con tantas otras festividades, en Navidad. A lo cual podrías responder (y tendrías toda la razón) que la mayor pureza del original no es motivo ni para obviar dos mil años de historia, ni para olvidar que el cristianismo es hoy la única religión viva de nuestra civilización occidental. Más o menos viva en los individuos –precisaría yo– y muerta en su arraigo público o social; precisión que no me impediría, sin embargo, añadir que si todo lo que se le reprochaba al cristianismo fuese haber introducido de forma espuria elementos paganos en su seno, no habría en efecto ninguna razón para rechazarlo en favor de la «pureza» original. Ocurre sin embargo que la anterior es la menos determinante de las

razones de tal rechazo. Las hay mucho más decisivas, pero antes de abordarlas –antes de entrar en lo esencial de nuestra discusión– es preciso detenernos un instante.

Naturaleza teórica del debate

Hace falta detenernos para precisar la naturaleza –exclusivamente teórica, carente de implicaciones políticas o prácticas– de todo este debate con el cristianismo. Por un lado, todo lo dicho hasta ahora y lo que luego vendrá carece de implicación en cuanto a lo que corresponda hacer o dejar de hacer, hoy por hoy, en la vida política o social: la perspectiva de un «aliento sagrado» expandido en los términos que sugiero; la llegada, si se prefiere, del «dios que puede salvarnos» no es ciertamente una cuestión inscrita o inscribible en el orden del día inmediato de nuestra sociedad. Por otro lado, ni las ideas que defiendo en este artículo, ni las que tú sostienes, José Javier, en el tuyo, representan en modo alguno la posición de El Manifiesto como tal: sólo reflejan, como máximo, dos tendencias presentes, junto a otras y con múltiples variantes y matices diversos, dentro de una corriente de opinión que debe mantener una actitud estrictamente neutral respecto a la cuestión religiosa. Tan aberrante sería, en efecto, que en nuestras páginas –sobre todo en las de Elmanifiesto.com– nos pusiéramos a combatir los principios doctrinales o los valores morales del cristianismo, como que nos dedicáramos a defender su presencia en la configuración de los ámbitos social, cultural o familiar.

Con otras palabras: debemos evitar a toda costa caer en el grave error cometido por la Nueva Derecha –pero también debemos evitar el error contrario. Podemos y debemos discutir cuanto queramos sobre la historia del paganismo y el cristianismo, sobre sus valores y principios, sobre la «estructura mental» (el término es tuyo y lo hago mío) que implican estas dos grandes visiones del mundo que han configurado nuestra civilización europea. Pero lo que no podemos ni debemos hacer en modo alguno es lo que hizo la Nueva Derecha: convertir el paganismo (pero insisto: tampoco el cristianismo) en bandera política o social. Ya lo dije antes: entre un creyente en la materia y el dinero, y un creyente en el Dios cristiano, no

hay la menor vacilación posible: nuestro lugar está al lado de este último.

Hay algo que conviene dejar muy claro: el enemigo no es hoy el cristianismo. Lo era, es cierto, cuando intentaba moldear una sociedad –la española– sobre la base de sus valores y principios doctrinales, morales y sexuales – intento que constituyó, por lo demás, una de las razones que, en cuarenta años, acabaron trasformando una gran victoria en la más espectacular de las derrotas. El enemigo era también el cristianismo cuando, hace ya muchos siglos –demasiados–, yo no hubiera dudado en luchar hasta la muerte contra las hordas que, lanzadas por los emperadores Constantino, Constancio, Teodosio..., y salvando el breve espejismo de Juliano el Apóstata, consumaron «la gran catástrofe», como dice Octavio Paz, en tanto se dedicaban a destruir los templos, profanar las estatuas, incendiar las bibliotecas..., y a matar a los hombres –a miles– por sus ideas y creencias.

Pero estos horrores sólo cabe evocarlos y denunciarlos en nombre de la verdad y del rigor históricos. Ninguna otra consideración es admisible cuando, después de haber dado la historia uno de sus más espectaculares vuelcos, resulta que cristianos y «paganos» (mantengo, por la comodidad, tan singular como estrambótica denominación) nos encontramos hoy juntos en el mismo lado de la barrera, ahí, frente a nuestro enemigo común: el materialismo y el economicismo.

Lo esencial de la crítica del cristianismo

Si ello es así, tienes todo el derecho de preguntarme si me desmarco entonces de lo que siempre ha proclamado la Nueva Derecha; si dejo de considerar que la «estructura mental» cristiana constituye uno de los factores que – sobre todo mediante su proclamación del igualitarismo– ha contribuido a configurar el espíritu de la modernidad; si reconozco, en suma, que el cristianismo –el de verdad, por supuesto, no cosas como la «teología de la liberación»– se enfrenta a todo lo que nosotros combatimos en la modernidad.

Por supuesto que se enfrenta. Por supuesto que el cristianismo (y habría que precisar: el catolicismo), una de las pocas expresiones

espirituales que aún quedan hoy en pie, se enfrenta con fuerza a la vorágine de materialismo y de sinsentido que nos asfixia. Pero esto no cambia nada ni en cuanto a la historia del cristianismo, ni en cuanto a la «estructura mental» que lo configura. Es perfectamente posible –lo sabes muy bien– que alguien se desmarque o se enfrente a algo que contribuyó indirectamente a engendrar; algo cuyos frutos, convertidos en irreconocibles monstruos, se le han escapado por completo de las manos; algo cuyo germen dejó sembrado en tiempos lejanos y que, al fructificar, no sólo resulta irreconocible por quien lo sembró, sino que arremete violentamente contra él. (Y la arremetida puede ser feroz: tanto como la que tú señalas al hablar de las grandes revoluciones del resentimiento igualitarista, cuya primera medida suele consistir en quemar iglesias y matar curas, monjas y frailes.)

Ahora bien, cualesquiera que sean los vericuetos que se trenzan en tan enrevesada madeja –nadie ha pretendido nunca que la relación sea inmediata o lineal entre el cristianismo y la modernidad–, es imposible negar que palabras como las del Sermón de la Montaña constituyen la primera proclamación –la primera, quiero decir, dotada de fuerza históricamente instituyente– en la que se afirma una monstruosidad como la siguiente: el reino de los cielos –el lugar de la máxima perfección, de la suma excelencia– está destinado ante todo a los imperfectos y no excelentes: a los pobres de espíritu, a los míseros, a los mansos, a los pequeños, a los débiles... Allí en tierras de Galilea fue donde por primera vez resonó la resentida voz que proclama que los bienaventurados son ellos, los débiles –no los fuertes, no los esforzados, no los arriesgados, no los heroicos, no los superiores... (Y el hecho de que durante mil setecientos años el cristianismo haya estado ensalzando la debilidad y la humildad, al tiempo que se dedicaba a configurar una sociedad asentada, de facto, sobre el poder, la superioridad y la desigualdad, no cambia evidentemente nada en el asunto.)

Ya sé, José Javier, que no te habré convencido. Pero en el fondo poco importa: si he abordado la cuestión de las raíces cristianas del igualitarismo moderno –en torno a ella se

articula lo esencial de tu crítica a la Nueva Derecha–, es porque dichas raíces, por remotas y enrevesadas que sean, me parecen evidentes, lo cual no quita para que, en el fondo, toda esta cuestión de las relaciones entre el cristianismo y el igualitarismo me parezca, si te he de ser sincero, bastante secundaria.

Lo esencial de la impugnación del cristianismo, al menos por lo que a mí se refiere, no estriba en haber sembrado el germen que con el correr de los tiempos ha acabado desembocando en el igualitarismo moderno. «Hecho, hecho está –cabría decirse–, ¡qué le vamos a hacer! Ya en el pecado lleva el cristianismo su penitencia, siendo como es hoy una de las principales víctimas del igualitarismo.» Dejemos, pues, tal cuestión, y vayamos por fin a lo esencial.

Lo que más fundamentalmente cabe impugnar del espíritu, de la «estructura mental» cristiana, aparece como de refilón cuando intentas convencernos de que la desigualdad entre los hombres constituye un principio de base del cristianismo. «Algunos de los hombres se salvan –escribes– y otros no, y hay pocas cosas menos igualitarias que esta diferencia.» Permíteme obviar este púdico «unos se salvan, otros no», y déjame llamar las cosas por su nombre. Entre condenarse padeciendo por toda la eternidad los espantosos tormentos del infierno, o salvarse «viviendo» eternamente en la placidez dichosa de los cielos, la diferencia es, ni que decir tiene, abismal. (Otra cosa es que la supuesta dicha de una «vida» eterna privada de aventura y riesgo, de pasión y sensualidad, reducido todo el ser al de un etéreo espíritu, me parece tan insoportable como los peores tormentos del infierno, razón por la cual hago desde este instante expresa y pública renuncia a la misma, rogándote tengas a bien transmitirla adonde proceda.)

El problema esencial no está, sin embargo, en lo insoportable de la «vida bienaventurada». El gran problema estriba en la idea misma de condenación o salvación; en el hecho de que un Dios ferozmente iracundo o bobaliconamente bondadoso se arrogue semejante derecho. Un derecho basado en esa idea propiamente espeluznante: los yerros y culpas cometidos temporalmente acarrear penas padecidas

eternamente. (Y «eternamente», por decirlo gráficamente, significa: los 15.000 millones de años que median desde el Big Bang multiplicados al infinito.)

Pero lo anterior, por intolerable que sea, no son sino derivaciones de lo que se juega en el fondo último del cristianismo. Más que en la «salvación» o la «condena» eternas, lo decisivo radica en la idea misma de «vida eterna», en ese pavor ante la muerte que llevó a los hombres a creer, los muy incautos, que así podrían vencerla. He ahí lo que impide, de verdad, abrazar el cristianismo: la «vida eterna» y lo que ésta implica: el triunfo insidioso de la muerte, su incrustación subrepticia en la vida; en la única vida digna de tal nombre: la vida terrenal, la vida sujeta a la muerte y al cambio, a la incertidumbre y a la aventura, a la carne y al espíritu, a los goces y las penas, a las grandezas y a las miserias... Digámoslo de otro modo: la tensa pero armoniosa pugna de contrarios, la contradictoria pero feraz lucha que late en el corazón de la vida, en el centro mismo del

ser: he ahí lo que el cristianismo intenta aniquilar con todas sus fuerzas. Y como no puede lograrlo en este mundo, al que por ello desprecia («Tres son los enemigos del alma: mundo, demonio y carne», aprendíamos en el Catecismo), lo hace en el otro, al que glorifica. Convertido en «valle de lágrimas» de nuestro tránsito terrenal, el mundo en donde nada es puro y unívoco, en donde la vida se desmoronaría sin la muerte y el cambio que la muerte implica; el mundo en que la verdad está entreverada de incertidumbre, y su desvelamiento, de ocultación: tal es el mundo cuyo único y verdadero sentido se reduce, para el cristianismo, a ser «el camino para el otro, que es morada sin pesar», como decía (tan hermosamente, es cierto) Jorge Manrique.

La doble vertiente del cristianismo

¿Perdón?... ¿Cómo dices?... ¿Que estoy caricaturizando?, ¿que todo esto sólo refleja una de las dos grandes tendencias que marcan al cristianismo? Es cierto, si sólo hubiera habido esto, si a lo largo de sus mil setecientos años de existencia social, el cristianismo sólo hubiera conocido su dimensión ascético-puritana (llamémosla así); si el cristianismo no hubiera

permitido el desarrollo simultáneo de otra dimensión que, abriéndose al mundo, ha paliado y contrarrestado los efectos de la anterior; si el repudio del mundo, en una palabra, hubiera sido absoluto y total, ni habría existido, por ejemplo, el gran arte cristiano (como no existe en el luteranismo o el calvinismo), ni muy probablemente el cristianismo habría podido seguir existiendo como tal.

Pero no te hagas ilusiones (tampoco hagas piruetas): sabes muy bien que esta duplicidad sólo ha existido de facto. Doctrinalmente hablando –todos los textos están ahí– la orientación fundamental es la que asimila la carne al pecado, el mundo al Diablo, y cualquier niño recién nacido a la culpa dimanante de Adán y Eva... Y si la otra orientación también está ahí, si es afortunadamente cierto que en «la Europa cristiana no faltan [...] –como escribes– los ejemplos de costumbres relajadas [y] de jovialidad existencial», no vengas sin embargo a equiparar ambas tendencias, presentándonos una situación en la que la denuncia de «la represión sexual» constituiría, por ejemplo, «la caricatura –son tus palabras– de un cristianismo dibujado con trazos gruesos». No sé cuál fue tu caso, la verdad; te deseo de todo corazón que no la hayas conocido nunca; pero somos demasiados cientos de miles los que hemos sufrido en carne propia esta represión sexual para que ahora se nos venga a hablar de caricaturas y de trazo grueso.

Lo que sucede tal vez es que, bajo el término «represión sexual», estamos entendiendo cosas distintas. A lo mejor (a lo peor...) hasta podría ser que ciertas formas de «represión» no te parecieran del todo reprobables. Digo esto porque hay en tu texto unas palabras que, en realidad, me inquietan mucho más que todo lo estrictamente referente a la divinidad. Hablando del discurso de la Nueva Derecha, y refiriéndote a su defensa de la libertad de costumbres, escribes: «Incluso aceptando que el mundo moral pagano sea un mundo liberado [...], ¿cómo se combina la defensa de la libertad de costumbres con la crítica al hedonismo narcisista de la civilización occidental moderna?». Pregunta a la que

respondes de forma tan clara como contundente: «No es

posible defender la libertad de costumbres y al mismo tiempo reprobar el hedonismo narcisista de la civilización occidental moderna». Y puesto que este último —es decir, el nihilismo camuflado de hedonismo (luego verás por qué prefiero llamarlo así)— es en efecto altamente reprobable, la conclusión cae por su propio peso: no es posible defender la libertad de costumbres; hay que limitarla, restringirla, reprimirla —y da igual que estos últimos términos no lleguen a aparecer bajo tu pluma.

El problema es que todo el razonamiento parte de un presupuesto: la libertad de costumbres sería la causa del nihilismo camuflado de hedonismo. La libertad de costumbres sería lo que engendraría la búsqueda de este placer bastardo, inmediato, vulgar, desprovisto de gracia y refinamiento, que además es incapaz de aceptar todo lo que de entrega, esfuerzo, heroicidad incluso puede exigir la vida. Ahora bien, ¿de dónde sacas tal correlación? ¿Por qué la libertad de costumbres engendraría el nihilismo?

Veamos antes de nada qué corresponde entender por libertad de costumbres. Entendamos por ella el hecho de que, en materia de moral sexual, rige una única, clara y sencilla norma: todo es legítimo, nada es reproable o censurable, siempre que medie pleno consentimiento entre adultos responsables. Añadamos para afinar más (pero esto ya no tiene que ver con la moral propiamente dicha, sino con la excelencia que debe presidir todos los aspectos de la vida): nada es reproable en materia sexual siempre que se haga todo lo posible por alcanzar la mayor plenitud posible, la máxima excelencia en el placer y la voluptuosidad.

No es ciertamente semejante búsqueda la que nos aboca a la sexualidad vulgar, banal, «higienizada», carente de voluptuosidad, en la que se enfanga hoy el nihilismo camuflado de hedonismo. Lo que nos aboca a ello es el nihilismo general de la época, el que se expande por doquier y lo corroe todo: incluida esta misma libertad sexual que —acabando con la

hipocresía antigua que se dedicaba a reprimir con una mano lo que toleraba con la otra— constituye una de las escasas glorias de las que pueden enorgullecerse nuestros tiempos.

A lo que sí aboca la libertad de costumbres —rectifico: a lo que podría abocar si nuestra época no se empeñara en echar por la borda sus más altas conquistas— es al hedonismo verdadero, no camuflado ni de nihilismo ni de narcisismo, al hedonismo auténtico que no reniega, como no renegaba el Horacio del «carpe diem», del tenso, difícil, sacrificado esfuerzo; ese hedonismo que se opone con vigor al ascetismo o al puritanismo, y al que quiero creer que tú estás tan ardientemente apegado como yo.

Estar apegado a dicho hedonismo implica hacer suyo, y a fondo, un principio ontológico fundamental: la tensa y armoniosa pugna de contrarios. Pugna de contrarios en el hedonismo no narcisista; pugna de contrarios en la vida misma, que nada sería sin la muerte que, negándola, la posibilita; y pugna de contrarios en el fondo mismo de nuestra época, cuyas fuerzas mayores están constituidas, como bien señalas, por «la crítica, la sospecha, la duda, la incertidumbre, la fragmentación». El problema es que estas fuerzas ni son necesariamente sinónimas de «nihilismo» — como sorprendentemente pretendes—, ni tienen por qué conducir a él. Es cierto que tales fuerzas corren hoy parejas con el nihilismo. Incapaz nuestro tiempo de asumir lo mejor de él, diluye una de sus mayores conquistas —el espíritu crítico— en la fangosa, hedionda charca en la que todo se vale y nada se afirma. Pero el problema no estriba en el espíritu crítico como tal. El problema no radica en esa revulsiva capacidad de duda, apertura, indagación... que, por ejemplo, nos lleva a ti y a mí a hacer algo que en otros tiempos habría sido propiamente inaudito: dos de las personas más implicadas en una iniciativa como El Manifiesto se ponen a discutir públicamente y a brazo partido sobre cuestiones absolutamente cruciales. Cuestiones cuya crítica hasta nos hubiera podido antaño llevar a la hoguera (al menos a uno de los dos); y, sin embargo, no sólo no se produce tan enojoso percance, sino que, lejos de sufrir el menor menoscabo, hasta salen reforzadas de tal

confrontación –estoy convencido– tanto nuestra amistad como la iniciativa a la que dedicamos lo mejor de nuestros esfuerzos.

Sirva este ejemplo para mostrar que el origen del nihilismo no reside en el espíritu crítico, sino en la dificultad de conjuntar en su enriquecedora tensión estos dos términos: por un lado, la sospecha, la duda, la crítica de principios y valores; por otro, la afirmación, el asentamiento, la consolidación de estos últimos. Sin una jerarquía de principios y valores tenidos por incuestionables y ciertos, ninguna sociedad es posible. Sin su crítica y cuestionamiento, ninguna sociedad –desde que los hombres saben o barruntan que no existe un Principio (un Ente, diría Heidegger) incommovible, absoluto y eterno– tampoco lo es.

Volviendo a la cuestión de la divinidad

¿Nos hemos alejado mucho de la cuestión de la divinidad? No, al contrario: estamos en su centro. Si esa tensa conjunción a la que denomino «pugna de contrarios» late en el corazón de la vida y del ser, ¿cómo no iba a estar enclavada en el centro mismo de la divinidad? Retomemos la idea inicial de este artículo. Sólo un dios puede salvarnos; o lo que es lo mismo: sólo podrá transformarse el actual orden del mundo si resurge un «aliento sagrado», si se asume que la realidad no se limita al orden racional y material de las cosas, si se comprende que, además de este orden –pero con él y a través de él, no en otro lugar–, se juega otro palpito, otra fulguración de las cosas.

Ese palpito inefable que está en el fondo de lo que los hombres llaman dios, esa fulguración que trasciende el orden inmediato de las cosas... pero que está en las cosas mismas, en el mundo y no en ningún transmundo; esa trascendencia, en suma, que es a la vez inmanencia: he ahí toda la pugna de contrarios que anida en la divinidad.

Dicha pugna se expresa, por supuesto, de diversas otras maneras. Baste recordar el hilo conductor de estas páginas. Dios –entendido como expresión del misterio que lleva y atraviesa al mundo– no se basta a sí mismo, requiere otra cosa. Para existir, necesita la palabra que lo dice, el pensamiento que lo

piensa, la imaginación que lo simboliza; la palabra, el pensamiento y la imaginación que sólo existen en la medida en que los hombres son; la palabra, el pensamiento y la imaginación que, anidando entre los hombres, hacen que un Heráclito de Éfeso pueda pronunciar la sentencia que Heidegger retoma con fuerza: «Ahí donde moran los hombres, ahí también moran los divinos»; o, como escribe Alain de Benoist: «La existencia de los dioses depende de los hombres, tanto como la de los hombres depende de los dioses».

«Ahí donde moran los hombres, ahí también moran los divinos.» Y frente a esta palabra que condensa lo esencial del paganismo, la que expresa lo esencial del cristianismo: «Mi Reino no es de este mundo» (Juan, XVIII, 36). He ahí –y no tanto en la cuestión del igualitarismo– la razón básica que ha llevado a los pensadores de la Nueva Derecha (y a mí con ellos) a repudiar lo expresado por la palabra de Jesús de Nazareth y a hacer nuestro lo que se manifiesta en la de Heráclito de Éfeso.

El entrelazamiento de lo humano y lo divino –y entrelazamiento significa todo lo contrario de identificación o disolución de los términos entrelazados– constituye, qué duda cabe, lo esencial del paganismo, el meollo de su «estructura mental», aquello que lo opone radicalmente al judaísmo, al cristianismo y al islamismo; aquello que me lleva –siguiendo la senda que tan bien describes en tu artículo, pero en el que olvidas este factor esencial– a girar la vista atrás y a admirar lo que implicaba la religión que durante tantos siglos fue la religión de Europa, y de modo muy particular la de Grecia y Roma.

No a admirarla para reavivarla o reinstaurarla. No a admirar la religión pagana como tal, sino la visión del mundo que implicaba. Admirarla sabiendo que sus cultos, sus mitos y sus dioses están muertos, que jamás resucitarán ni tienen por qué resucitar. (Por cierto, el hecho de que los dioses mueran, o que el Dios cristiano esté hoy agonizando en el mundo...: ¿cómo, ante ello, puede alguien seguir creyendo en la existencia real, personal, de la divinidad?) Admirar el paganismo, decía, pese a reconocer que esa existencia real de la divinidad los hombres paganos eran los

primeros en creer a pies juntillas en ella. Admirarlo pese a saber, dicho de otro modo, que ni en Grecia ni en Roma se produjo ningún reconocimiento público y explícito de la existencia simbólica de la divinidad. Admirar nuestro pasado pagano por la sencilla razón de que no existe ninguna otra religión, ninguna otra sociedad, que haya estado tan cerca de experimentar la forma más auténtica por la que los dioses y los hombres –conjuntamente entrelazados y separados– se presentan y son.

Cuestión final

Dicho todo lo cual, queda aún, es cierto, la gran pregunta, ésa que planteas en tu artículo en forma de objeción y a la que ya había aludido antes: ¿por qué el panteón pagano, si lo único que nos queda entre las manos es el santoral cristiano? Digámoslo de otro modo: aun reconociendo todo lo que de admirable tenía el paganismo y todo lo que de rechazable tiene el cristianismo, queda el incontrovertible hecho de que el primero está muerto y enterrado, mientras que el segundo, el cual constituye además nuestra única tradición inmediata, aún aletea (tal vez sean sus últimos coletazos) con cierta fuerza y vigor. Si un dios tiene que salvarnos, ¿puede surgir de otro lugar que del seno mismo del cristianismo?

¡Qué más quisiera yo que pudiera surgir de su seno! Que surja de donde quiera, ¡pero que surja! Lo que menos me importa, en últimas, es la controversia paganismo-cristianismo como tal (o sólo me importa desde un punto de vista histórico). Lo único que me importa, aquello en lo que me va –a mí y a todos– el alma y la vida, es que un nuevo aliento espiritual logre regenerar el mundo. Lo que ocurre es que este nuevo aliento es imposible que surja del cristianismo. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que esta nueva, regeneradora expresión de lo divino sólo puede tener sentido, sólo puede fructificar, si dejando de despreciar el mundo, se inserta en el mundo; si olvida su pretensión a lo puro y absoluto; si reconoce que ningún dios puede existir sin la palabra que, expresándolo, simboliza el misterio por el que los hombres somos y el mundo es.

Todo ello se opone, de raíz, a la esencia última del cristianismo. ¿Cómo, de dónde

podría surgir entonces este nuevo aliento espiritual? No lo sé, ni nadie puede hoy saberlo. Lo único que se puede saber es que en todo ello se juega algo extraordinariamente importante: asumir –o seguir rechazando– la tensa y fructífera pugna de contrarios que late en el fondo de la vida y del ser. La gran pregunta que se plantea entonces es la de saber si los hombres pueden –o no– hacer suya semejante pugna ontológica de contrarios y lo que ella implica. Y lo que implica es nada más ni nada menos que la negación –para las cuestiones fundamentales, no para las triviales, útiles, eficaces...– del principio de no-contradicción («Una cosa no puede ser a la vez ella misma y su contraria»), ese gran principio que no sólo está en el fondo de la concepción cristiana de la divinidad, sino que preside toda la metafísica occidental inaugurada por Sócrates y Platón –la misma que Nietzsche fue el primero en denunciar.

¿Puede ser posible tal cosa? No lo sabemos. Sólo sabemos que la cosa es necesaria, indispensable. Pero fíjate en eso, José Javier, y con ello concluyo: afirmar que nadie puede saber si los hombres serán capaces o no de asumir el reto más esencial que para su suerte se plantea, equivale a afirmar no sólo que los hombres no son los dueños de su destino, sino que el antiguo Dueño y Señor de éste tampoco lo es. Nada ni nadie, ni providencial ni humanamente, predetermina nada. Nada ni nadie regula, desde lo alto o desde lo bajo, el curso del mundo, la marcha de la historia, el destino de los hombres. Y si la incertidumbre a la que ello aboca –esa osada, magnífica, arriesgada incertidumbre– te resulta acaso insoportable; si la quieres esquivar poniendo en su lugar la sabiduría y el poder omnímodos de Dios, ¿qué quieres que te diga, en el plano personal, sino que respeto sin reserva alguna tu opción? En el plano estrictamente personal, decía. Porque en el plano colectivo... ahí las cosas cambian y se impone decirte que el precio pagado por intentar regenerar de tal modo al mundo resulta enorme: tan alto y desmesurado como para abocarnos al más estrepitoso de los fracasos. Con toda mi cordial amistad, J. R. P.

© El Manifiesto, contra la muerte del espíritu y la tierra. *¿Muerte del espíritu o muerte de Dios?* Año V N° 9, enero-marzo de 2008.



La tentación pagana

Nada podría resumir mejor nuestra tesis que este pasaje extraído del texto que sigue: "Lo que llamamos la tentación pagana» consiste en el desafío periódico lanzado a la visión del mundo cristiano por los cultos y los mitos populares y por las teorías elaboradas en el seno de las élites. Cultos y mitos no del todo suprimidos o adaptados en lo que se refiere a las masas; argumentos contra los fundamentos de la doctrina cristiana en lo que concierne a intelectuales, sabios, o eruditos.

THOMAS MOLNAR

“Desde su nacimiento, y durante los tres siglos de lucha por su igualación con el paganismo. (Más tarde por la exclusividad), el cristianismo aportó dos cosas absolutamente originales en el área mediterránea: una religión que hacía saltar el cuadro de los cultos locales, tribales y escatistas, y una visión del universo creado bueno, desdemonizado y desmitificado, coexistivo con un tiempo ya no cíclico, sino que explica y justifica los cambios de la historia. El individuo cesó de ser el juguete de fuerzas ininteligibles y de la arbitrariedad de los dioses, para hacerse co-creador con un Dios único, por lo mismo libre en sus movimientos. Como ha escrito Brehier, "el cristianismo transforma el cosmos de los griegos", lo que permite el desarrollo de la ciencia y funda la libertad del ciudadano en el Estado. La historia no será ya un encadenamiento fatalista de acontecimientos y hombres, indefinidamente repetidos de un ciclo a otro. En este universo nuevo encontró el hombre su razón de ser y de amar, y el sabio — incluidos el historiador y el político—, un conjunto de fenómenos coherentes que podría comprender y ver funcionar inteligentemente.

Esta superioridad de la visión cristiana no se alcanzó sin una pesada hipoteca. La religión de Cristo penetró en un mundo pagano en plena expansión, en el que las masas disfrutaban de la comodidad de sus cultos múltiples —dado que Roma no fue en este aspecto muy exigente— y en el que las élites

habían alcanzado una sabiduría satisfactoria merced a la fusión de los grandes sistemas de la filosofía griega. Así, la Weltanschauung nueva había de trastocar, de una parte, los cultos y los mitos, y, de otra, las doctrinas recibidas de la sabiduría antigua.

Cuando el Gran Papa fue condenado a muerte, la concepción nimista de la naturaleza murió con él. Desde su misma raíz, para bien y para mal, para los resultados obtenidos por los sacrificios como para los sufrimientos infligidos, la naturaleza se convirtió en un sistema material explotable por una ciencia indiferente. Lo que ganó ésta, abierta, desde ahora a un destino asombroso, lo perdieron la imaginación y el misterio. Y esto no tuvo lugar sólo en el momento de la primera confrontación entre el cristianismo y el paganismo en el área helenístico-romana: el fenómeno se repitió por cuantos sitios y épocas aparecieron los misioneros: en el mundo americano, en África, en las islas de Oceanía. El mito fundador (como dirían Eliade y Girard) fue abandonado, y su sustitución por la historia sagrada, sin raíces en la tierra y en la memoria colectiva, peligraría de fragilidad. Los mitos y los demonios tendrían que vengarse. Lo que escribió E. R. Dodds acerca del mundo griego es también válido para otros sitios y otros sistemas de creencias: "Los *daimones* no forman parte del «cada uno», puesto que no están sometidos al dominio consciente del hombre;

están dotados de vida y energía propias". Al dejar de aplacarlos por actos propiciatorios no se hizo sino exiliarlos; pero no por ello dejaron de acechar al subconsciente.

A medio camino de la cristianización de las masas (que permanecieron largo tiempo paganos prestos a volver a serlo), se yuxtapuso el semifracaso con la élite greco-romana. Lo principalmente inadmisibles a los ojos de ésta era la irrupción de lo divino en la esfera terrenal, la afirmación de que "Dios se hizo hombre". ¿Cómo los dioses: inmortales, felices y egoístas, podrían preocuparse del hombre: esclavo, mortal, miserable, lleno de temores? ¿A qué fin descender entre los hombres cuando gozan de una situación superior? Lo mejor que puede el hombre hacer es convertirse a su vez en "dios": desligado de sus pasiones, accede al estado de "sabio", versión sub-olímpica de la divinidad. Es aquí abajo, con la ayuda de la reflexión y del humanismo de la moderación, encerrado en su ecuanimidad (véase Séneca o Marco-Aurelio), como cumple su destino. El intelectual pagano percibe la diferencia entre su propia filosofía y la del cristiano como la distancia entre logismos (convicción razonable) y Pfstis (fe ciega). Ligado a ésta, el cristiano es básicamente ignorante, y le falta la frónesis, la comprensión intelectual. Es la opinión de Celso, de Marco-Aurelio, de Galeno; es la opinión que pretenden refutar los primeros filósofos de la Iglesia en su diálogo con la élite pagana.

He aquí, en resumen, la ambigüedad de la conquista, del cristianismo, primero en lo sucedido en Occidente, después en otros lugares. No se trata aquí de mediar entre él y el paganismo (los paganismos), sino de mostrar el efecto de «la ambigüedad a nivel de las masas, y después a nivel de los intelectuales. Porque lo que llamamos la "tentación pagana" consiste en el desafío periódico lanzado a la visión del mundo cristiano por los cultos populares y por las teorías elaboradas en el seno de las élites. Cultos y mitos no del todo eliminados o adaptados en lo que se refiere a las masas; argumentos contra los fundamentos de la doctrina cristiana en lo que concierne a intelectuales, sabios o eruditos.

A) Son numerosos los fenómenos contemporáneos en que se ve revivir el espíritu

del paganismo antiguo. Al suprimir los cultos arcaicos, autóctonos, el cristianismo había preparado, con gran antelación, las crisis posteriores, unas más graves para él que otras. En la propia Iglesia, el movimiento carismático actual, así como los "grupos de búsqueda" son síntomas de que la imaginación ha estado bloqueada y que se ha llevado demasiado lejos el intelectualismo, especialmente en la liturgia, cuyo elenco simbolizado se ha desecado y cuya vitalidad ha sido eliminada. No es solamente el hecho de la Iglesia oficial; ello se ha visto agravado por las varias reformas desde el siglo XVI al XX. Consecuencia es que los hombres busquen nuevas expresiones del *tremendum*, y crean encontradas en las emociones fuertes, en las novedades del día, y aún más en el ocultismo, en los cultos irracionales, en las religiones orientales, en la simbología arcaica. Si los sistemas gnósticos reaparecen después de haber sido varias veces refutados y rechazados, es que sus adeptos moderados quieren, confusamente, reencontrar la naturaleza del mal fuera de la desobediencia a Dios y de lo que el magisterio romano señala, *ex cathedra*, como inmoral. Para ellos, como en la época de las primeras gnosis, el mal es la creación misma, La desgarradura en la nada; el remedio es la unidad primordial, que se trata de captar, una vez más, como en la Antigüedad (y en el Rehacimiento, primera "tentación pagana"), con ayuda de la astrología, de la alquimia, de las cábalas del hermetismo, e incluso de las mandalas descritas por Los enfermos de Jung. Para el esoterismo sólo aquietta la posibilidad de vivir de acuerdo con las leyes naturales. Emancipado de los determinismos cósmicos y transportado a un mundo de libertad personal, el hombre (cristiano) moderno se aventura demasiado lejos en la integración cósmica.

El propio éxito de Freud se explica por la previa eliminación, por impacto del cristianismo, de lo que hay de inquietante en las profundidades del alma y, por su sustitución por la adhesión doctrinal, más intelectual que vivida, como en la confesión. Según Gilberto Durand, el psicoanálisis redescubre la importancia de las imágenes y "rompe con ocho siglos de rechazo y de coerción de lo imaginativo. Él trata de reintegrar la imaginación simbólica... y de reducir la

simbolización a un simbolizado", en el cual, ciertamente, el elemento misterio se ve ahogado en un intelectualismo positivista, pero de un tipo nuevo.

Es que los hombres de Iglesia se dieron cuenta de hasta qué punto la imaginación está unida a la doctrina, y de que la multiplicidad de imágenes —y de oraciones— dejadas a la inspiración de cada uno harían difusa a la doctrina. La necesaria rigidez de la fe —la coincidencia de la *lex credendi* y de la *lex orandi*— impuso un cierto empobrecimiento de las imaginaciones. G. Durand tiene razón al escribir que la Iglesia, "no podía admitir la libertad de inspiración en la imaginación simbólica". Incluso cuando se acomodó a representaciones extranjeras, lo hacía suprimiendo poco a poco los aspectos no adecuados. Un excelente ejemplo es la figura de la Señora, que incorpora en su origen un gran número de diosas-madres del Medio Oriente e incluso de más lejos, pero que se impone finalmente por su "universalidad armoniosa". No olvidemos que bajo una multiplicidad de estilos, desde el arte bizantino hasta Rafael y la Virgen negra de Guadalupe, la historicidad de María y la doctrina de la Encarnación limitaron la representación de Nuestra Señora. Limitación que se impone apenas en los sistemas doctrinales menos estructurados. El cristianismo parece pagar el precio de sus definiciones sutiles, de su teología can exactamente articulada, de su edificio doctrinal convertido en intangible.

Las masas de hoy se asimilan a la imaginación popular de antaño, asimismo canalizada por los grandes cultos chotónicos y los cultos de la fertilidad. En términos generales, puede decirse que el hombre pagano se encontraba mejor integrado con las fuerzas ocultas que le rodeaban, y que, si éstas limitaban igualmente su imaginación, no experimentaban, sin embargo, la tensión entre el alma y el cuerpo, la ciencia y la vida, la moral y lo natural. Corno ha escrito Levi-Strauss, el mito proporcionaba un instrumento para mediar en los problemas de cultura insolubles. Para, el ateniense del siglo V, escribe Dodds, el alma no era, en absoluto, la prisionera recalcitrante del cuerpo; era más bien la vida o

el espíritu del cuerpo en el que se encontraba tan. a gusto.

El hombre moderno de fines de este siglo busca confusamente esta integración porque, al recibir escaso apoyo de un cristianismo aridecido, se siente a menudo cansado de vivir .los tensiones entre razón y fe, cuerpo y alma, la moral y la sociedad. Los existencialismos son tentativas, aunque demasiado cerebrales, de abolir esas dicotomías, por más que la reacción de Nietzsche y de Heidegger contra Platón—y su "heredera", la teología católica— se explique por la voluntad de retorno a lo indistinto, al ser compacto, a lo inefable (R. Guénon). Es lo que sucede a todos los niveles: jóvenes, marginados e incluso elementos en otro tiempo "estables". Las doctrinas panteístas penetran desde Oriente con su negativa a un mundo creado ex nihilo y a un Dios personal. A pesar de su activismo, especie de gesticulación copiada de las máquinas, nuestros contemporáneos se acomodan interiormente a la pasividad irresponsable del hombre-masa; a pesar de su hedonismo (realmente huelga espiritual), captan el sufrimiento como una experiencia radical, pero también como el precio exorbitante pagado por la individualidad, por el difícil uso de la razón. De igual modo se entusiasman por los ritos purificadores, por la liberación o la absorción en la nada: por la droga, por la iniciación esotérica de los gurús, e —inversión comprensible— por la revolución. He aquí los métodos modernos de transportarse "a otro sitio", de lo que M. Eliade describe como "el deseo primordial de volar", de desasirse —diríamos nosotros— del *status creaturae*.

Nada hay basta, la preocupación actual por el mito que no sea un síntoma de nostalgia del paganismo. Podría pensarse que al evocarlos trabajos de Eliade, Jung, Kerenlyi, Girard, Levi-Strauss, etc., tratamos sólo con investigaciones eruditas de una élite. En realidad, hay mucho más, porque ésta sufre la influencia del medio, incluso está motivada por la reaparición del mito como rival de la ideología. La ideología es fatigosa: interviene en las prioridades naturales y se proyecta hacia un porvenir adivinable, hacia una sociedad inexistente, abstracta; el mito es confortador, devuelve al individuo a la tribu, y, como dice Levi-Strauss, domestica el

elemento brutal de la existencia, asimila lo heterogéneo, traduce al otro a la propia lengua.

B) Conocemos con precisión las razones por las que la élite helenizada rechazaba los postulados cristianos. Citemos a Celso, visto a través de Labriola: "Si Dios desciende en persona hasta la humanidad, será que abandona su mansión. Trastoca así por el mismo hecho el universo. Cámbiese así la mínima parte de este universo y el conjunto se vendrá abajo". No faltaban, ciertamente, otras razones, especialmente el origen modesto de Jesús y su crucifixión, incompatibles con la majestad divina; pero el argumento principal era el postulado de un universo como un mecanismo estricto que excluye la encarnación, los profetas, los milagros, tantas intervenciones divinas en un orden que no resulta comprensible si no permanece inmutable.

Es cierto que en el siglo siguiente los filósofos comenzaron a abandonar su ciencia lucreciana para volver de nuevo a Platón, pero menos al Platón filósofo que al "divino Platón", autoridad suprema, tanto en religión como en filosofía. Es decir, que, a partir de Marco Aurelio y frente al pensamiento cristiano, el paganismo trató de reformarse según el modelo de la religión que lo amenazaba y que era necesario combatir. El "Dios bueno" no sería ya una contradicción; ¿el esfuerzo gigantesco, pero no logrado, de Plotino para comprenderlo marca la transformación de la especulación antigua, que se detiene, sin embargo, ante el escándalo del *credo ut intelligam*, sobre la colaboración de la razón y la fe.

Por más que el cristianismo victorioso recogió la herencia platónica (por intermedio de San Agustín), el materialismo pagano; epicúreo y escéptico, continuó, tras una pausa de detención, nutriendo el pensamiento árabe y, por fin, la Escuela de Padua, centro del averroísmo medieval, que disocia la ciencia de la religión. He aquí una primera manifestación de la "tentación pagana", manifestación que se escalonará durante varios siglos y será representada por diversos humanistas, sabios, filósofos, incluso "magos" (o brujos), para emplear el término aplicado a Giordano Bruno, a Agripa de Nettesheim, a Campanella, etc., por Francés A. Yates. Añadamos a estos nombres

los de Pico de la Mirandola, Maquiavelo, Espinosa, Vico, y calibraremos la importancia de la tesis pagana que se afirma entre el siglo XIV y el XVII. Tesis prácticamente tornada de la primera *paganitas*: humanismo radical sin contacto alguno con la trascendencia; negación del alma y su sustitución por mediciones mecánicas más tarde biológicas; negación de sentido a la vida en nombre de un nominalismo que sólo reconoce al individuo; clara indiferencia hacia la cosa pública, social, siempre en nombre de ese mismo nominalismo; en fin, afirmación del progreso entendido como progreso de la ciencia.

Por una adaptación de estas tesis, y guardadas las debidas distancias, reencontramos así la Nueva Derecha como representación de la segunda "tentación pagana", representativa, por lo demás, de nuestras sociedades repaganizadas. Analicemos, bajo esta luz, sus móviles y sus postulados.

Mientras los anticristianos, desde Comte a Spengler, desde el joven Maurras a Louis Rougier, veían en la Iglesia la depositaria de la autoridad romana (el principio del orden) encuadrando y limitando los excesos bíblicos-proféticos, se acomodaron al cristianismo como grandioso sistema de equilibrio social. Pero no cesaron por ello en recelar de los profetas y de los evangelistas como preparadores, en nombre de la obediencia a Dios, de otras servidumbres, a cuya cabeza estaría la humillación de la fiera inteligencia pagana: la capitulación del individuo superior ante la masa de los débiles, del amo ante el esclavo, de Juliano el Apóstata ante el Galileo, y, para referirse a la literatura política, de Mishima ante la democracia nipona, de un puñado de franceses ante las hordas venidas de la India (Jean Raspail). Alain de Benoist hace derivar de la religión cristiana, ya no encuadrada en la autoridad romana, las servidumbres que nos humillan: el igualitarismo, la democracia, la rebelión de las masas, la sociedad de consumo, el marxismo, el americanismo. Si estas servidumbres se agravan cada día y si nuestra civilización se desintegra es porque la Iglesia ha aceptado su propio envilecimiento, habiéndose dejado invadir, lógicamente, por su propio evangelismo. Rota la estructura, el contenido oscuro y turbio desborda.

La Nueva Derecha descubre de pronto la traición de dos mil años de historia y se remonta a un punto inicial distinto de la Cruz, un punto que hubiera podido ser. Poniendo entre paréntesis la historia de Occidente, la Nueva Derecha exige la reanudación de la obra interrumpida de Celso, de Porfirio, de Lucrecio, de Juliano, buscando prolongarla según la ocurrencia de un distinto porvenir hasta la utopía racionalista (L. Rougier), que podría ser la de Lucrecio: hombres que no temen la muerte porque se saben mortales, consagrados al saber y a la libertad, al desarrollo del individuo superior. Es el estoicismo optimista combinado con el refinamiento epicúreo, la combinación precisamente al gusto de Virgilio a Marco-Aurelio, una verdadera utopía durante los tres cuartos de siglo desde Trajano a Celso. Y después, otra prolongación de *la paganitas* resulta asimismo concebible, y es lo que exploran las publicaciones propias de la Nueva Derecha: el retorno a los celtas paganos, a los vikingos e indoeuropeos (por la mediación de los cuales han retornado también a los griegos) o la exaltación de las virtudes varoniles que los aleja por sobre las adulaciones cristianas a los esclavos, a los crucificados, a los débiles.

Está claro que el programa no es político ni incluso ideológico si este término implica la búsqueda de un *leadership* en la Sociedad-Estado por un estrato de la población dirigido por los teóricos. La Nueva Derecha es más ambiciosa: pretende forjar otra civilización, más exactamente una versión modernizada del helenismo científico y cultural en la medida en que éste había heredado el gran fondo indoeuropeo y podría refugiarse en él. No se trata de conquistar el planeta, sino de promover una *oikumene* de pueblos y civilizaciones que hayan redescubierto su origen. Cesaría entonces el dominio de las ideologías apátridas y, con ellas, la del liberalismo americano y la del socialismo soviético. Se confía a los paganismos rehabilitados el devolver a los pueblos su verdadera identidad, anterior a la corrupción monoteísta. Pero, sobre todo: "una vez levantada la dictadura de los valores cristianos, escribe Juan Markale, los antiguos valores reaparecerán más fuertes que nunca". Están entonces permitidas todas las esperanzas, puesto que sabemos por los estudios de

psicólogos, arqueólogos, etnólogos y mitólogos que el cristianismo no ha hecho más que recubrir, pero sólo de un tenue velo, las tradiciones que le antecedieron. Si el ocultismo y la alquimia han podido sobrevivir a la larga noche cristiana, ¿por qué no "la herencia espiritual de las antiguas religiones que hubieron de ocultarse ante la ideología dominante?"

Los nombres, a menudo prestigiosos, que se asocian a la Nueva Derecha —o que al menos han sido promovidos por ella—, manifiestan con claridad la orientación neopagana. Lo que los relaciona entre sí es que cada uno en su especialidad elabora una visión en que se reconoce una inspiración extra o post-cristiana. Nietzsche, Heidegger, Jung, Dumezil, Eliade, Rougier, Koestler, E. Wilson, K. Lorenz, más tarde Evola Montherland, Abellio, Spengler, Moeller van den Bruck: estos nombres no han sido reunidos fortuitamente. Lo que los distingue es, ante todo, la nostalgia de un paganismo no necesariamente grecolatino, pero con supuestos, compatibles. Un paganismo que, reinstalado, autorizaría estudios, experiencias, organizaciones de vida hoy marginadas por la moral judeo-cristiana y sus derivaciones.

El retorno a los orígenes, sería absoluto, y a este respecto el utopismo de la Nueva Derecha —que combate todos los utopismos— es sorprendente. Nietzsche, en efecto, remonta a Dionysios; Heidegger, a los presocráticos; Dumezil, a los indoeuropeos. Rougier, a Celso; Montherland, a los romanos; Eliade, al campesino (pagano) del Danubio; Spengler, al germanismo; Abellio, a los cátaros; Jung, al subconsciente prehistórico. Nietzsche, Heidegger y Eliade se consideran precursores de un desvelamiento nuevo del Ser (término de Heidegger, opuesto a la "revelación"), como inventores de un lenguaje y de una nueva religión —término que dudo en emplear porque "nueva sabiduría" sería quizás más correcto. Hervé Rousseau nota en *Comentario* que, según Eliade, el hombre moderno no ha dejado de ser religioso más que en el sentido cristiano, "que ha permanecido pagano sin saberlo". "Siento en mí un precursor —añade Eliade—; tengo consciencia de encontrarme en

la vanguardia del mañana o del pasado-mañana". Nietzsche, Heidegger y Jung hablan el mismo lenguaje. Mucho antes de su caída en la demencia, Nietzsche escribía Cartas a Peter Gast y a otros multiplicando las imágenes (aurora de los nuevos tiempos, cresta de la montaña, tempestades nunca conocidas, etc.) según las cuales una humanidad nueva comienza con él. Heidegger ve a la humanidad actual en una depresión histórica a la espera de un nuevo despliegue. "¿Nos encontraremos — se pregunta — en vísperas de la más grandiosa transformación del lugar terrestre y del tiempo del espacio histórico de que está suspendido?" {Caminos, pág. 266}. En numerosos pasajes de su autobiografía (Mi vida, Gallimard), Jung se sitúa en escena como el depositario de secretos que sólo el *tremendum* podría comunicarle, rodeado de ritos personales, etc.

Este despliegue en dirección de un fuera del cristianismo, considerando incluso su decadencia, abre grandes proyectos neopaganos —más allá del bien y del mal— de rehacer al hombre a imagen del hombre. No sólo es la utopía racionalista de Rougier; también el sueño de Koestler, la sustitución del paleocortex, fuente de las pasiones y de la incalculabilidad, con el neocortex, garantía de lucidez razonadora; la manipulación biopolítica del profesor Wilson, modelar genes que ayudan sólo a sus semejantes (explicación de la solidaridad biológica; por consiguiente, del egoísmo de las razas, de las naciones); el restablecimiento de la división tripartita de clérigos, guerreros y artesanos; la eliminación del Dios trascendente y único (monoteísmo) a favor de lo sagrado immanente en que los dioses encarnan cada uno un valor y están así junto a los hombres, puesto que son hombres (A. de Benoist).

Resumamos. Hemos mencionado, como de paso, dos tentaciones de retorno al paganismo, en el Renacimiento y en el siglo XVIII, que no forman quizá más que una. Esta vez se trata de algo más serio, porque el espíritu y las instituciones cristianas se han debilitado y su impacto sobre la masa y sobre la élite se acerca

a cero. Espíritus tan diferentes por su inspiración como Levi-Strauss y el poeta anglo-irlandés W. B. Yeats, afirman que nuestra civilización ha abolido hasta en sus raíces la imaginación popular y el sentido de misterio.

El poeta, aun siendo muy católico, se lamenta de la huida del animismo, de la armonía que enlazaba al hombre con los animales, las plantas, las nubes y la tempestad; el sabio advierte que por las carencias de la "civilización mecánica, el mito se refugia en el hombre mismo" (al haber tenido que abandonar la dimensión social), y que el psicoanálisis se ha convertido en la "forma moderna de la técnicas shamanística". Él habla del mito fundador de la curación". Por parte de las élites, ¿a qué pensadores "paganos" nos referimos? Es evidente que la especulación pagano-greco-romana se extiende durante varios siglos, por lo que puede parecer una referencia demasiado vaga. Ello no impide que la especulación de los sabios —materialistas, estoicos, humanistas— se pongan de acuerdo para condenar y menospreciar al cristianismo. Los argumentos de Celso expresan ese acuerdo: Dios es la necesidad permanente e inmutable. Nuestras élites —más circunspectas a causa de las revoluciones en la ciencia— no suscribirían esa afirmación categórica: adoptarían más bien el *wait and see* de los gnósticos de Princeton. Lo que no impide que el núcleo de sus estudios e investigaciones dejen de lado los supuestos del cristianismo y se precipiten por el camino del neo-paganismo. Renato Girard, al que se reputa "salvador" de los postulados del cristianismo, declara tranquilamente que Dios no es otra cosa que la violencia masivamente expulsada una primera vez. No hace, en el fondo, más que trasponer el debate desde el plano lucreciano de la materia al moderno del mito. Coincide ahí con Benoist. Dios, decían los paganos cultivados, es la necesidad; la religión, concluye Girard, es la protección de las sociedades humanas contra la violencia. Pero no es la violencia: es la trascendencia lo que se expulsa.

© <http://www.fundacionspeiro.org>. Revista Verbo Serie XX, núm. 19S-194 marzo-abril 1981



Paganismo, la nueva religión europea

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.

GUILLAUME FAYE

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 solo son minoritarios en la práctica, 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 continuara 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 solo para formar el terreno en el que el retorno de un paganismo europeo regenerado se asentara. 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

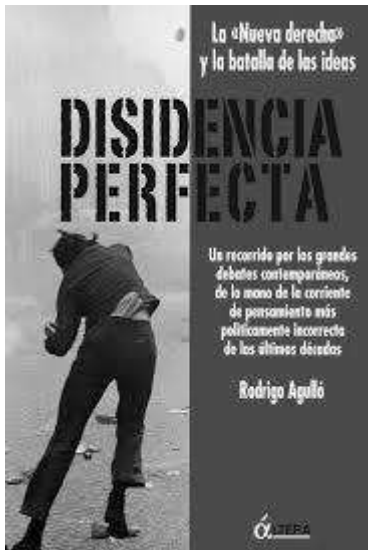
palabra griega “cosmey”, organizar) con la unión de los opuestos aparentes, las fuerzas dionisiacas de la sensualidad y el disfrute y con la necesidad apolínea de control y orden. Todo aquello que dañe la existencia saludable del pueblo, la naturaleza orgánica de la polis o el Estado (en el sentido romano del termino) no puede ser llamado “pagano”. El pagano no debe ser ni puritano ni pan-sexualista (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 mas 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 mas que un anti-cristianismo 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 pre-cristiana 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 ultimo libro “Una tierra, un pueblo”, que el paganismo no es anti-cristiano, es a-cristiano y postcristiano. 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 enfrentara 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, retornara el gran dios Pan como el rostro de la consciencia europea, que ha superado las amenazas.



¿Qué religión para Europa? La polémica del neopaganismo

El llamado “neopaganismo” es el aspecto a primera vista más extravagante o morboso de la Nueva Derecha. Y lo es hasta el punto de haber casi eclipsado otros aspectos, dándole un toque sectario que conduce a muchos a identificarla sumariamente como un *grupo neopagano*. Es quizá también el elemento que mejor revela su *radicalidad*, en el sentido de disposición a cuestionar los fundamentos culturales del *status quo* desde su misma raíz y plantear una especie de *enmienda a la totalidad* al discurso de valores dominante.

RODRIGO AGULLÓ

Y como muchos otros, este aspecto está también envuelto en un nudo de equívocos. No existe una “profesión de fe pagana” en la Nueva Derecha. En su entorno se incluyen tanto cristianos como agnósticos y ateos. Y en cuestiones de fe, la postura consensual parece ser la suspensión del juicio (“lo que está más allá de los límites humanos es por definición impensable”). En realidad, el “neopaganismo” es un elemento muy relegado o prácticamente ausente en las corrientes neoderechistas en otros países europeos (los neoderechistas alemanes se declaran, en general, cristianos; los neoderechistas italianos, por su parte, tienden a pasar de largo sobre el tema del neopaganismo). Se trata más bien de un rasgo característico de la “casa matriz” francesa, y más en concreto del pensamiento de Alain de Benoist.

Consiste en una argumentación estrictamente ideológica o filosófica. Completamente ajena, por tanto, a cualesquiera intentos de reconstrucción más o menos pueril de supuestos sistemas de creencias o de cultos que normalmente no son sino el resultado de bricolajes folclórico-espirituales, y que en la reflexión neoderechista no tienen más consideración que la de risibles parodias, pastiches y bisuterías *new age*.

Tampoco se plantea este “neopaganismo” como el complemento estético de un ateísmo práctico, o como el revestimiento romántico de un materialismo incómodo ante su propia

vulgaridad. Se trata más bien de la llamada a recuperar una experiencia de lo sagrado que trascienda al universo mental judeocristiano. De la reivindicación de una actitud espiritual que habría sido la común en la mayoría de los sistemas religiosos en la Europa pre-cristiana y que de alguna forma estaría todavía latente en la *psique* europea.

El núcleo del discurso neopagano de Alain de Benoist está en su reivindicación de una cierta idea de *lo sagrado* y en su *rechazo del dualismo*. Es decir, el rechazo a la idea de separación radical entre el ser creado (el mundo) y el ser increado o Dios. Desde esta perspectiva “ser pagano” es ante todo situarse al margen del dualismo, al margen de la idea según la cual el universo está “duplicado” por otro –el de la divinidad– y está gobernado por el antagonismo del Bien y del Mal absolutos, así como por un Dios “moral”.

Para el paganismo –explica el teórico francés–, Dios no puede ser dissociado del mundo. El mundo representa el “despliegue de Dios en el espacio y en el tiempo” y el alma es una parcela de la sustancia divina. El paganismo es ajeno a la idea de *creación*. Los mitos cosmogónicos de las antiguas religiones indoeuropeas se limitan a representar *ciclos* que encadenan eternamente unos con otros. Como emanación del Ser, el cosmos pagano no tiene ni principio ni fin. Y esa afirmación de la unicidad del Ser y del mundo contiene, desde el

punto de vista de la inteligencia humana, el postulado de su eternidad: la idea de que el Ser no pueda surgir de la nada absoluta explica que el mundo nunca ha comenzado y nunca terminará. El ser absoluto, que es el mundo, es increado radical, causa de sí mismo, *causa sui*.

La idea de lo sagrado a la que se remite De Benoist acusa la impronta de Heidegger, el filósofo –según el teórico francés– que ha restituido en su plenitud lo más profundo de la concepción pagana del Ser. Según esta concepción, en el paganismo no hay Revelación sino “asombro” ante la existencia del Ser, epifanía, “desvelo” de la realidad a través del mito y de lo sagrado. El mito, como lo sagrado, *da a ver* y hace surgir un mundo. No es producto de una reflexión consciente ni reenvía a una realidad separada de él, sino que él es esa misma realidad que se muestra, no a través de un proceso discursivo, sino a través de una matriz de imágenes rectoras. El mito está por lo tanto más allá de las categorías de confirmación o de error. No es algo que *se cree*, sino que *se sabe*. No es algo que *explican* los filósofos, sino que *dicen* los poetas. No pertenece al orden de la demostración, sino al de la *presencia* de lo real que se muestra. Lo contrario del mito –señala De Benoist– no es el “error”, sino el olvido. O en palabras de Heidegger, “lo religioso no es destruido por la lógica, sino por el hecho de que *el Dios se retira*”.

Lo sagrado es ante todo experiencia de aquella parte de lo real que está más allá de lo racionalizable. Es la conciencia de existir en el mundo. La experiencia de lo sagrado –en palabras de Mircea Eliade– es inherente al modo de ser del hombre en el mundo, una dimensión irreductible de lo humano. El dominio de lo sagrado delimita con el dominio de lo profano, pero al mismo tiempo lo engloba y lo dota de sentido. Alianza de contrarios, analogía entre el microcosmos y el macrocosmos, anulación de la separación dualista y restitución a la tierra natal, lo sagrado tiene una función “relacional”: asociar la tierra y el cielo, los hombres y los dioses, lo visible y lo invisible. No es tanto un mediador como aquello que “une”, que integra los extremos y reúne los contrarios. No se trata de un “universo racionalizado de causas

explicativas, sino que, por definición, lo sagrado es aquello que *no se explica*”.

¿Cuál es, en esta concepción, la idea de relación con la divinidad? En las religiones paganas, Dios es el compañero del hombre, su socio para lo bueno y para lo malo. No es una relación de sumisión, sino de *alianza*. Tampoco es una relación de orden moral: los dioses no enuncian mandamientos, sino que ofrecen ideales luminosos. Todo lo que se les pide es que *sean*, es decir, que garanticen por su perfección y belleza las formas “puras” de la vida a las que el hombre no tendrá nunca acceso integral. La relación entre hombres y dioses es de fidelidad recíproca. A través del cumplimiento de los ritos y de la ofrenda de sacrificios, el hombre espera de los dioses no tanto una retribución compensadora en el “más allá”, sino fortaleza y ayuda en esta vida. Una vida en la que las virtudes se justifican por sí mismas, y no por promesas de salvación ultraterrena.

En esta perspectiva, la oposición ente monoteísmo y politeísmo es sólo de orden secundario. De la misma forma que el cristianismo católico no es un monoteísmo radical –como lo atestiguan el dogma de la trinidad, el culto mariano y de los santos– el politeísmo se inscribe siempre sobre un fondo último de monoteísmo; los dioses no se confunden con el Ser. Muchos autores paganos de la antigüedad se referían a “Dios” en singular, y los dioses se presentaban muy frecuentemente como manifestaciones, atributos o hipóstasis de la divinidad. En realidad, los dioses “más que personajes poderosos, son potencias personificadas, que representan la parte invisible del mundo pero sin dejar de ser del mundo”. Superiores a los hombres, los dioses no son la última palabra: están también sometidos al azar, a ese Destino a través del cual el Ser también se revela en la plenitud de su secreto.

Desde un plano estrictamente ideológico este neopaganismo entronca con esa visión *trágica y antiutópica* que caracteriza a la *derecha* como “ideal-tipo”. Una visión que decreta de los paraísos tanto en la tierra como en el cielo, y que afirma que la vida no tiene más propósito que ella misma. *Amor fati*: la condición del

heroísmo es luchar contra el destino y en último término aceptarlo, sin encontrar en la certeza de la derrota final –la muerte– un pretexto para renunciar.

El cristianismo como “salida de la religión”

Lo que la Nueva Derecha rechaza del cristianismo es, ante todo, esa visión finalista preñada de sentido moral, el horizonte mesiánico y liberador que propone. Una concepción “lineal” del desarrollo histórico que lo orienta en un sentido “progresista” hacia un “fin de la Historia” de salvación y redención. Es la misma concepción salvífica que, presentada de forma racional y laica, está en el fondo de las metanarrativas de la modernidad: en el liberalismo y el marxismo. Alain de Benoist razona de forma *genealógica*: rastrea el origen último de las configuraciones ideológicas de los últimos siglos –igualitarismo, individualismo, universalismo, totalitarismo– y lo sitúa en el cristianismo. “El Dios moral ha muerto, pero los valores que nos ha legado están más presentes que nunca, aun cuando no dejemos de constatar su impotencia. Paradójicamente –según el autor francés– hoy vivimos en tiempos esencialmente cristianos.

Un aspecto singularmente atractivo para la Nueva Derecha es el carácter comunitario de las religiones paganas, el hecho de que éstas se confundían con el patriotismo, con la vida cívica, no para oprimirla ... sino para sacralizarla. Lo sagrado se funde en lo social, es toda la ciudad la que honra directamente a sus dioses, sin recurrir a mediaciones. Cada pueblo se celebra a sí mismo a través de sus divinidades, mediante las cuales participa en el misterio de lo sagrado. El paganismo era ante todo *participación*: en el mundo tal y como es, en la ciudad que se define ante todo como una asociación religiosa. A cada pueblo sus propios dioses. Un politeísmo de los valores, y el mundo como *pluriverso*. Se trata, en suma, de una visión trascendente de la realidad, pero de una *trascendencia inmanente*, orientada a *estar en el mundo*, no a salir del mundo o a prepararse para el “otro mundo”.

En contraste con esta sacralización y exaltación del mundo, el discurso neoderechista

pinta un lúgubre panorama para el judeocristianismo: la brecha abierta por el dualismo hace que el mundo pase a ser una forma de realidad degradada (desacralizada) frente a la realidad plena de Dios. Al perder el carácter sacro que le atribuían las religiones paganas, el mundo se transforma en mero objeto –se cosifica–, y ello deja vía libre a su explotación por la técnica y por la razón instrumental. Y ahí reside el origen último de la modernidad: ésta no sería sino el resultado del largo proceso de secularización del cristianismo. Si Chesterton decía que “los errores modernos son verdades cristianas que se han vuelto locas”, De Benoist añade que no por ello esos “errores” dejan de tener su origen en el cristianismo (una “filiación ilegítima” no por ilegítima deja de ser una filiación). El “desencantamiento del mundo” operado por el judeocristianismo abriría el camino a la secularización y al ateísmo. Postura esta última que, como negación radical de todo lo divino, es en realidad una categoría mental propia del dualismo, tan metafísica como la creencia en Dios a la que se opone. *El cristianismo sería por tanto la Religión de salida de la Religión* (ésta es la tesis expuesta por el filósofo Marcel Gauchet, entendiendo la Religión no como mera creencia religiosa, sino como el hecho social estructurante que preside la forma política de las sociedades y define la economía del vínculo social).

El judeocristianismo es en realidad una víctima de sí mismo. El racionalismo cristiano define a Dios como *causa primera*, esto es, como razón de todo lo que es. Pero decir que nada “es” sin razón equivale a subordinar el Ser al principio de razón –el “olvido del Ser” que denunciaba Heidegger. Razón y Ser se identifican, y el principio de razón se instala en el corazón de la fe. El racionalismo aristotélico-tomista y la escolástica asocian razón y fe como vínculos de unión del hombre con el Creador, pero la dinámica por la cual la razón se va a erigir en antagonista de la fe se ha puesto ya en marcha. El paso se da a partir de Descartes: la razón proclama su autonomía, y la subjetividad (pienso, luego existo) se erige en principio de todo el pensamiento moderno. Las bases del proceso de secularización están sentadas.

Por otra parte, al instituir una “brecha ontológica” entre el ser creado y el ser increado, el judeocristianismo “ha creado las condiciones para una reciprocidad: que los hombres, frente a un Dios que puede pasarse de ellos –puesto que en nada añaden a su perfección- pretendan a su vez pasarse de Dios”. Y el instrumento para ello es la Razón. Al haber pretendido “asociar fe y razón, el racionalismo cristiano ha sentado las bases para que la segunda se vuelva contra la primera”. El ciclo se cierra: tras haber desmitificado y desacralizado el mundo, el cristianismo cae a su vez víctima de ese proceso, y muere de la propia arma que él ha forjado. El cristianismo llevaba ya en su germen la esencia del nihilismo. La historia de la metafísica occidental –concluye De Benoist- no es más que la historia del lento desvelo de una aspiración cristiana hacia la nada.

El discurso de Alain de Benoist en materia religiosa se sitúa en la estela de esa “rebelión contra la metafísica” abierta por Nietzsche y por Heidegger en su invocación a la aurora de la Grecia presocrática y a su pensamiento impregnado de la vivencia de lo sagrado y del mito. El triunfo de la lógica socrática (Nietzsche) y el “olvido del Ser” (Heidegger) dieron lugar a un extravío de dos milenios. Pero los escombros de la modernidad han dado paso a ese umbral decisivo en el que, entre la confusión del porvenir, se advierte la pulsión de los orígenes. Unos orígenes que no se sitúan en un pasado histórico, sino que constituyen esa dimensión original en la que se despliega la presencia del Ser, y contienen por tanto la promesa de un nuevo comienzo.

Más allá de la temporalidad humana, “el mito está siempre presente, siempre abierto, porque dibuja la forma de una posibilidad que ninguna actualización agota, porque introduce a aquéllos que lo habitan y a quienes él habita en una dimensión más allá de toda existencia socio-empírica. Y por eso mismo puede surgir en cualquier momento: en aquel preciso instante en el que el Ser se hace donación a través del mito y de lo sagrado, proclamando el asombro del hombre ante su existencia y ante el Devenir.

Para Alain de Benoist, el “fin del paganismo” es sólo una ilusión. A diferencia de

las religiones históricas –que tienen su origen y conocerán su fin- el paganismo conocerá nuevas formas, pero siempre estará ahí. Como siempre estará ahí el Ser para el hombre, y como siempre están ahí el hombre y el cosmos.

¿Un camino que lleva a ninguna parte?

La requisitoria de la Nueva Derecha contra el mundo surgido de la modernidad, lúcida en tantos puntos, alcanza su cota máxima de radicalidad en la impugnación del cristianismo y en la formulación de un neopaganismo filosófico. Es éste sin duda su aspecto más controvertido, aquél que le ha alienado un mayor número de potenciales apoyos. Prueba concluyente –si cabe- de que, ajeno a compromisos, el discurso *néodroitier* se mueve al margen de consideraciones tácticas.

Y éste es también el elemento más vulnerable de todo ese discurso. Una construcción teórica que en gran parte incurre en ese enfoque simplificador y reduccionista que la Nueva Derecha tanto ha denunciado en sus críticos y en las ideologías modernas. Una posición que, más que desbrozar el camino hacia alternativas a la modernidad, acarrea las contradicciones suficientes como para situar a esta corriente de ideas en un punto muerto.

Algunas de esas dificultades no han dejado de ser claramente admitidas por el propio Alain de Benoist y sus colaboradores. La primera de ellas –por evidente- es la que hace referencia a la “inviabilidad práctica” del neopaganismo como propuesta (meta) política encaminada a forjar un nuevo pacto social o proyecto de convivencia. Y ello se deriva de la absoluta imposibilidad de pensar en nuestros días un retorno del paganismo como algo remotamente parecido a lo que en su día fue: un *hecho social total*.

Alain de Benoist lo explica del siguiente modo: el paganismo era antes “la vida misma”, constituía “la atmósfera general en la que se baña la ciudad [...] que se definía ante todo como una “asociación religiosa” (Foucault de Coulanges). La religión se definía a la inversa, como el alma de la ciudad o de la colectividad. Parece por tanto difícil que el paganismo pueda ser, al igual que tantas creencias actuales, *una opinión profesada en privado por algunos*. Algunos se

imaginan un “paganismo de las catacumbas”, análogo a lo que fue en su día el “cristianismo de las catacumbas”. Pero eso carece de sentido, porque el cristianismo tiene una base individualista que el paganismo no tiene, y en él la fe depende menos de las circunstancias exteriores, y mucho menos del vínculo social. Es imposible vivir “en pagano” en un mundo que no lo es. Ciertamente, uno puede individualmente intentar situarse “a la escucha del mito”, despertar en sí un “pensamiento meditante”. Pero ello implica apartarse mentalmente del mundo, es decir, hacer exactamente lo contrario de lo que predica el paganismo: la participación activa y la adhesión sin reservas al mundo tal y como es. Y ahí reside la gran paradoja. En palabras del teórico neoderechista Charles Champetier: “Hoy es preciso retirarse del mundo (rechazo de la modernidad) para reencontrar el sentido original (apertura a la eternidad). Es decir, justo lo contrario de lo que hacía el paganismo europeo”. Para Champetier, el paganismo antiguo “no era un superreal o un hiperreal, un más allá o un más acá, sino lo real en sí, el mundo tal y como debía ser contemplado y escuchado. Un ejemplo (muy impreciso): el paganismo era a los antiguos lo que la ciencia es a los modernos: un discurso que estructura el mundo, que se presenta como verdad, y que organiza todas las representaciones secundarias que de él se hacen”.

Y es que dos milenios de historia no-pagana no pueden eliminarse así como así. La “salida del paganismo” es como la pérdida de la virginidad: no hay forma de recomponerla. Por ello los mitos paganos son hoy meros cuentos y leyendas: hemos perdido la capacidad de aproximarnos mínimamente al *mito*. El “recurso al mito” sólo es hoy posible como ejercicio solitario del pensamiento, como meditación y poesía, pero las posibilidades de aproximación colectiva al mismo se han perdido definitivamente. Todo intento de restauración del paganismo está abocado a la conmemoración, a la recreación racional o histórica, o aún peor, al folclore y al sectarismo. La conclusión final es que, desde el punto de vista de las posibilidades colectivas de realización histórica, el neopaganismo es una opción estéril.

Pero las vulnerabilidades de este discurso neopagano lo son también de fondo. La primera dificultad estriba en la vaguedad con la que está formulado ese “no dualismo” que constituye el presupuesto básico de la posición religiosa de la Nueva Derecha. Limitarse a rechazar la idea de creación y a afirmar la “unicidad” de Dios y del mundo sin concretar dónde se encontrarían las fronteras precisas entre ese “monismo” y un materialismo puro y simple —en el que los dioses serían meras proyecciones de la conciencia humana— equivale a vaciar el discurso de toda posible consistencia religiosa (de hecho, las referencias de Alain de Benoist al carácter “eterno” del cosmos pagano y al mundo como “increado radical” *causa sui* curiosamente recuerdan a la dogmática marxista más clásica). Y en dirección opuesta, tampoco acaba de aclararse dónde está la sutil diferencia entre la identificación “Ser-Dios-Naturaleza” propia de la cosmovisión pagana con un panteísmo que, al proclamar la identidad Dios-mundo y la inmanencia de lo Divino, paradójicamente vendría a revertir en un unitéismo que conduce a depreciar la pluralidad del mundo, los hombres y las cosas.” (Las explicaciones de Alain de Benoist sobre este punto son confusas. Así: Dios “no está presente en todas partes, como sostiene el panteísmo; constituye más bien la dimensión del mundo”. O: “el no-dualismo no equivale al panteísmo”. Pero también señala que “la criatura es consustancial al creador. El alma es una parcela de la sustancia divina”. Y más adelante: “siendo la afirmación de *la sustancia de Dios idéntica a la del ser del hombre*, no hay lugar en el paganismo para una teología del exilio, fundada en el desarraigo, la ausencia de mundo, la distancia absoluta o la negatividad crítica”).

Por otra parte, la diferencia entre el dualismo cristiano y el no-dualismo pagano tampoco tiene unos contornos tan nítidos. Si en algo se caracterizan la mayor parte de las religiones es en el reconocimiento de una *distinción ontológica* entre la Divinidad y las criaturas. En el reconocimiento de *otra realidad distinta de la visible*. Y son precisamente las manifestaciones de esa otra realidad (lo sagrado, las hierofanías, la revelación) las que hacen posible que el mundo pueda aprehenderse en su auténtica dimensión. Las religiones no son sino

vías de comunicación entre diferentes niveles del ser, y se orientan a hacer posible que el hombre trascienda a un nivel antológicamente superior. Y ése es un rasgo esencial que el cristianismo comparte con la mayoría de las manifestaciones religiosas –dualistas o no- de la humanidad.

A todo ello cabría añadir que dentro del cristianismo existen también vías no dualistas de intelección de lo divino. Son las que históricamente se han manifestado en las cumbres de la espiritualidad cristiana, desde San Agustín hasta las grandes escuelas místicas medievales y de la contrarreforma, pasando por la música sacra o el gran arte simbólico de iglesias y catedrales. Vías predominantemente minoritarias y marginales, eclipsadas por una práctica devocional de masas orientada a lo emocional y afectivo, pero que no por ello dejan de constituir la más alta expresión de la vida religiosa en el seno del cristianismo. (Alain de Benoist salva este escollo identificando sistemáticamente estas corrientes místicas dentro del cristianismo con una supervivencia soterrada –a través de las fórmulas marginales o heréticas- de ese “paganismo fáustico” que sería la “verdadera religión de Europa”).

Otra de las insuficiencias de la crítica religiosa de la Nueva Derecha reside en la parcialidad de su análisis genealógico del cristianismo como origen último de los grandes dogmas de la modernidad: igualitarismo, individualismo, universalismo, totalitarismo. El enfoque reduccionista y mecánico de esta explicación –válida, pero sólo en parte- contrasta con el carácter complejo y proteico del cristianismo como fenómeno histórico, como *complexio oppositorum* que de hecho legitimó durante un milenio y medio un orden social pre-moderno o tradicional, y que constituyó la gran línea de resistencia frente al advenimiento de la modernidad. Lejos de constituir un fenómeno “puro”, el cristianismo alberga en su doctrina todo un aparato filosófico y conceptual heredado del pensamiento helénico, y en su práctica –especialmente en la católica- gran parte de la cosmovisión y de las formas de vivencia religiosa del paganismo, que si han sobrevivido ha sido precisamente gracias al cristianismo.

Alain de Benoist reconoce el carácter mixto de esta religión, pero subraya que ésta se limitó a incorporar las formas, no el espíritu del paganismo. Según esto, el eclecticismo cristiano se circunscribe a los aspectos históricos y sociológicos de los compromisos que la nueva religión tuvo que hacer para poder imponerse a las tradiciones preexistentes, algo que no desmiente en nada la incompatibilidad de base entre la ontología pagana y la teología cristiana. Esta interpretación deja abiertas, sin embargo, dos grandes cuestiones: ¿Cómo pudo, a pesar de todo, el cristianismo fundar un orden social milenario que perpetuaba el *ethos* del mundo pagano en sus grandes líneas: concepción no igualitaria del hombre y del mundo, moral aristocrática, visión trágica (o fáustica) de la misión del hombre en la historia? Y muy especialmente, ¿cómo pudo el cristianismo, con todo, prevalecer sobre el paganismo? (Consecuentemente, el autor francés rechaza la interpretación conciliadora que argumenta que el cristianismo “recogió lo mejor del paganismo” y que ve en las concordancias entre la cultura antigua y el cristianismo la mayor confirmación de la fe cristiana. En esa integración en el seno del cristianismo de las “verdades parciales” del paganismo, Alain de Benoist sólo identifica retorcimientos y deformaciones teológicas que obedecen a objetivos tácticos –así la incorporación de Aristóteles en el corpus escolástico- y que no alteran el hecho esencial: el cristianismo adopta externamente formas y categorías paganas, pero altera radicalmente su espíritu).

En realidad, a cada una de las afirmaciones de la Nueva Derecha sobre el cristianismo podría oponérsele un contra-argumento que saque a la luz la parcialidad de su interpretación. ¿Igualitarismo? Si el cristianismo atribuye un alma igual para cada ser humano, ello sólo revierte en un fondo último de dignidad idéntica para cada hombre, al que se superpone una dignidad desigual en función de las obras de cada uno (la igualdad metafísica no equivale a la igualdad en el mundo). ¿Individualismo? Si para el cristianismo el alma y la salvación son “ante Dios” asuntos estrictamente individuales, “ante el mundo” exalta trascender la individualidad propia en una entrega de sí al servicio de fines superiores. ¿Universalismo? Si

el cristianismo anuncia una Verdad susceptible de extenderse a todo el género humano, también delimita el ámbito espiritual del temporal y por tanto reconoce el carácter esencialmente relativo y plural del hecho social y político. ¿Totalitarismo? Si el cristianismo predica una Verdad única y absoluta para todos los hombres, también reconoce en cada hombre una realidad espiritual inalienable, más allá del poder de los hombres, ante la cual la autoridad temporal encuentra su límite infranqueable.

Y es que cada uno de los cargos presentados contra el cristianismo es susceptible de una lectura inversa que desemboca en una conclusión contraria. Al tema de la “desacralización” y “degradación del mundo” perpetrada por el dualismo cabría oponer el dogma de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, por la que la materia y la vida adquieren esa dignidad y significación religiosas que Mircea Eliade calificaba como “cristianismo cósmico”. A la recusación del sentido mesiánico y redentor de la historia (una historia “lineal” que conduce del paraíso original hacia el juicio final) cabría oponer que esa idea salvífica se conjuga con una afirmación de la libertad (teología del libre albedrío) y de la importancia de la obra humana, lo que la aleja de un puro determinismo. A la acusación de apología de la debilidad y de la humildad que aparece en el Sermón de la Montaña (esa “subversión de valores” en la que Nietzsche rastreaba el curso milenario del resentimiento) cabría alegar que lo que el cristianismo en realidad condena es la vanidad y desmesura de la autoglorificación humana (la *hybris* de los griegos) para abrir paso a una forma heroica de impersonalidad activa: la fuerza y la excelencia al servicio de un absoluto (las “virtudes heroicas” cristianas).

La enumeración podría seguir de forma indefinida, pero sólo estaría esquivando el problema básico: la línea de ruptura no se sitúa tanto en los argumentos como en los “apriorismos de partida”. Que el cristianismo está en la base de gran número de “ideologemas” contemporáneos es innegable. La crítica de la Nueva Derecha en este punto es básicamente correcta: así la visión de Alain de

Benoist —en la línea de Jules Monnerot, Mircea Eliade, Carl Schmitt, Louis Rougier y Karl Löwith— sobre la metanarrativa marxista como versión secularizada de la filosofía cristiana de la historia. O la afirmación de las raíces cristianas del universalismo y del igualitarismo. Pero se trata de una visión parcial: en el cristianismo coexisten muchos otros elementos. Y el universalismo, el igualitarismo, el dualismo y la idea de alma individual cuentan también con amplios antecedentes en el pensamiento pre-cristiano de griegos y romanos. ¿Por qué favorecer entonces una explicación monocausal del monoteísmo judeocristiano como origen de todos los dogmas modernos? ¿No se estaría partiendo de un enfoque a priori, en función del cual se alinean los argumentos? La cuestión es saber cuál es ese enfoque en la Nueva Derecha.

El problema de la crítica neoderechista es que ésta se ciñe al cristianismo como fenómeno ideológico, y no como religión. Es decir, se critica a un fenómeno religioso desde presupuestos colaterales al mismo —el cristianismo como visión del mundo—, pero se obvia el hecho de que el cristianismo es, ante todo, una fe. Invulnerable, por tanto, a la deconstrucción de sus implicaciones ideológicas. El cristianismo es inaprensible desde un ángulo exclusivamente ideológico-político. En palabras del teólogo Ur Von Baltasar, “la izquierda, dinámica, toma en consideración el programa social de los profetas y la fuerza revolucionaria del Sermón de la Montaña; la derecha, estática, inserta la forma hierático-jerárquica establecida por Cristo como fuerza atemporal y definitiva en la materia del mundo. Ni los unos ni los otros pueden acoger el “programa” del Cordero, que [...] no se deja insertar en su programa terreno, no es explotable”. Y más allá de la fe, el cristianismo es además cuestión de sentimientos. El discurso neoderechista se revela aquí inoperante.

Y es que su enfoque de partida es el desinterés o resistencia a pensar la religión como fe en la realidad trascendente de un Dios personal y actuante. Algo en lo que, paradójicamente, la Nueva Derecha demuestra ser moderna, demasiado moderna. Pero las religiones paganas eran algo más que una

filosofía del Ser o la expresión de una sensibilidad mitopoética: eran ante todo “fe en los dioses”. Dioses a los que los hombres invocaban para que intervinieran en los asuntos humanos. El propio Alain de Benoist señala que es insostenible pretender que los griegos o los paganos en general no creían en sus dioses. Pero lo cierto es que ya en los siglos precedentes a la victoria cristiana se había consumado un divorcio entre la sociedad y la religión antigua, minada por el cosmopolitismo del Imperio y por la mezcla de cultos, por las filosofías materialistas y por la incredulidad. En esa tesitura, el cristianismo supuso una restauración del espíritu religioso, que pasó a adoptar –en palabras de Foustel de Coulanges– “una expresión más alta y menos material”. Y es aquí precisamente donde se sitúa la razón última del triunfo del cristianismo: en su superioridad religiosa. Una superioridad que debe medirse en términos estrictamente religiosos, no ideológicos. La superioridad de una fe que se sitúa en el centro neurálgico de ese anhelo consustancial al ser humano que el filósofo Ernst Bloch denominaba “principio de esperanza”. Es por ello que el discurso neopagano de la Nueva Derecha está abocado a girar en el vacío: una religión no se sustituye por una ideología. La metapolítica tiene sus límites.

El neopaganismo de la Nueva Derecha alberga numerosas contradicciones. Una corriente intelectual que reivindica los valores del mundo pre-moderno ... y al mismo tiempo ataca el último reducto de dichos valores. Una corriente que se opone a la anomia de las sociedades liberal-capitalistas ... y ataca a la última expresión de un orden social comunitario. Una corriente que critica el reino del dinero ... y ataca a la última fuerza que opone una ética espiritual al materialismo de la sociedad capitalista. Y entre esas contradicciones no es menor la que se deriva de la reivindicación del paganismo desde una óptica identitaria. Para la Nueva Derecha los siglos de historia religiosa que preceden al cristianismo no habrían transcurrido en vano: el paganismo forma parte del “genio de Occidente”. Una corriente soterrada que durante siglos se habría manifestado de forma recurrente a través del arte, la música, las

tradiciones populares, el folclore o las formas marginales, místicas o heréticas del cristianismo, y que constituye “la verdadera religión de Europa”.

Pero el hecho incontrovertible es que la idea de Europa, como entidad geopolítica y cultural, surge en el seno del cristianismo. Antes sólo existía el “orbe romano”, articulado en torno al Mediterráneo. Y la crítica neoderechista pasa por alto la realidad esencial de que, dentro de ese orbe, la auténtica lucha no se dio entre la cristiandad y la romanidad, sino entre la cristiandad y el paganismo. La figuración neoderechista sobre un “cristianismo antieuropeo” enfrentado a Roma y a sus valores equivale a una visión maniquea de “buenos y malos” que tiene mucho de construcción artificial. Lo cierto es que los cristianos asumieron desde un principio el papel benéfico que Roma había desempeñado en la historia, y comulgaron con esa idea de “destino manifiesto” de la Ciudad-Imperio. Un destino que ellos se disponían a completar, y que se plasmó en el Imperio romano cristiano. Y es precisamente en torno a la idea de Imperio que la idea de Europa se articula. Como señala el filósofo Peter Sloterdijk, “Europa se pone en marcha y se mantiene en la medida en que consigue reclamar, volver a escenificar y transformar el Imperio que existía antes de ella: el romano. Es la transferencia de poder imperial (*translatio imperio*) lo que forma el mito-motor de Europa”. Europa se piensa por primera vez a sí misma en los primeros siglos de la alta Edad Media, como la heredera del Imperio romano cristiano, en contraposición al mundo no-cristiano”.

Europa es incomprensible sin el cristianismo y el cristianismo constituye en nuestros días la única reserva real de religiosidad popular en el continente. Impugnar el cristianismo en nombre de una construcción intelectual –el neopaganismo filosófico– únicamente apta para sostener itinerarios individuales es legítimo, pero inoperante desde una perspectiva metapolítica. Esto es, desde una perspectiva que aspira a incidir sobre un cierto número de consensos sociales. Se trata de una posición que, por antipopular y por antihistórica, no parece sino responder a una

especie de huida de la realidad o “utopismo”. Algo a todas luces extravagante para un movimiento de ideas que ha reivindicado el sentido anti-utópico de la “derecha” en sentido primigenio.

¿Es preciso concluir que la ofensiva neopagana de la Nueva Derecha no merece más consideración que la de un intento fallido, una especie de “aborto” ideológico? En cualquier caso, más allá de su parcialidad y de las formulaciones sectarias a las que pueda dar lugar, el neopaganismo *néodroitier* se inscribe en una crítica radical de la modernidad y de sus condiciones morales y espirituales. Y en este sentido, a pesar de todas sus deformaciones y limitaciones, pensamos que este discurso contiene mensajes válidos para el hombre europeo de nuestros días, cualesquiera que fueran sus creencias.

La derecha de los dioses

El neopaganismo de la Nueva Derecha es una apuesta eminentemente posmoderna, en cuanto parte de la asunción del “agotamiento” de la modernidad y de la banalidad y sinsentido de la cultura contemporánea. El neopaganismo afirma que la modernidad debe agotar su ciclo, y el nihilismo debe llegar hasta su término. Porque si el nihilismo no es más que la fase final del proceso de desencantamiento del mundo, esto significa que la vía de salida de esa “edad del vacío” que atenaza al hombre europeo pasa —de un modo u otro— por el reencuentro con esa “dimensión mística” que se perdió en el curso de la modernidad. Un reencuentro que señalará la oportunidad de “un nuevo comienzo”.

El hombre de la sociedad post-cristiana parece haber superado lo que podría llamarse el “dilema de Dostoievski”: “si Dios no existe, todo está permitido”. Más que la “negación” de Dios —posición que de por sí implica un cierto grado de compromiso intelectual—, lo que prima es la indiferencia, comportarse *como si* Dios no existiera. Lo que se rechaza es que la existencia de Dios pueda tener consecuencias *normativas* para la vida diaria. El “todo está permitido” —propio de una sociedad liberal a ultranza— prima sobre la primera parte de la proposición del

autor ruso. *Da igual* que Dios exista o no exista, a efectos prácticos es como si no existiese.

Una mentalidad liberal que impregna tanto a creyentes como a no creyentes, y ante la cual los cristianos distan mucho de ser invulnerables. De hecho, esa actitud relajada es mucho más disolvente para el cristianismo que el ateísmo puro y simple, porque se manifiesta en una individualización creciente del hecho religioso: las creencias religiosas se personalizan al gusto del consumidor, de forma que cada “usuario” elige dentro de la oferta espiritual disponible aquellos elementos que mejor convienen a su confort. Un bricolaje espiritual que Alain de Benoist califica de “hedonismo de la fe” o “materialismo espiritual”. Una estrategia que busca obtener de las creencias lo que se le pide a una cura psicoanalítica o a una sesión de talasoterapia: que ayuden a “sentirse mejor con uno mismo”, y que evacua todo aquello que la creencia ha podido comportar en el pasado de “ascesis, de esfuerzo, de disciplina, de renuncia y a veces de sufrimiento”.

Nada más lejos del neopaganismo filosófico que esta actitud oportunista y vulgar, típicamente liberal, que reduce las religiones a chamarilería de productos de autoayuda. De ahí el énfasis que los autores neoderechistas ponen en subrayar que la reivindicación del viejo paganismo indoeuropeo nada tiene que ver con el SuperMercado espiritual de nuestra época, con las “religiones a la carta”, los bazares *new age* y demás retales espirituales al por menor, entre los que también se incluyen no pocos neopaganismos de opereta.

Cuando desde una óptica cristiana se hace alusión al “neopaganismo” de la sociedad contemporánea, normalmente se hace referencia a ese clima de permisividad y de “todo vale” característico de la posmodernidad. Pero el neopaganismo filosófico rechaza esa perspectiva hedonista y apuesta por una ética de la exigencia: la ética del honor. Se trata de revalorizar la antigua espiritualidad indoeuropea no porque sea mejor que otras espiritualidades, sino porque es la nuestra. Una espiritualidad que históricamente se expresó en los albores de la cultura europea, en los mitos griegos y en la epopeya homérica, en el *Rig-Veda* y en el *Bhagavad Gita*, en la *Teogonía* de Hesíodo y en el

Avesta, en las *Eddas* escandinavas y en los *Mabinogion* celtas, y que continuó aflorando durante siglos en las mayores creaciones del espíritu europeo, desde la mística medieval hasta el Renacimiento, desde las poesías de Hölderlin y de Rimbaud hasta las filosofías de Nietzsche y de Heidegger. El neopaganismo de la Nueva Derecha aspira a una reapropiación de un “concepto ancestral del cosmos, de unos principios éticos clásicos, de su noción del tiempo y de la historia, y de un sentido de comunidad”. Nada más lejos del “todo vale”. Se trata de un grito de rebeldía frente al sinsentido, de una voluntad de (re)instituir valores.

Y es desde esta perspectiva donde el neopaganismo puede ofrecer su mensaje más consistente. El paganismo como discurso sobre los valores, como *axiología*. El teórico neoderechista Charles Champetier apostaba por este enfoque, al proponer una *axiología* que rechace las causas últimas y los absolutos, y que se ciña a plantear a los “buenos europeos” de nuestra época dos preguntas fundamentales:

- ¿De qué jerarquía de valores es preciso dotarse?, ¿qué modelos, ideales, metarrelatos y mitos movilizados debemos asumir?

- ¿Cómo asegurar la participación colectiva en los valores elegidos?, ¿a través de la experiencia, del conocimiento, de la educación, de la libre elección?

La *axiología* neopagana ofrece pistas alternativas frente al nihilismo. No todo está permitido. Si el “Dios moral” ha muerto, se trata de asumir el hecho hasta el final, para llegar a su inversión dialéctica y a su superación. Se trata de instituir un nuevo sistema de valores que favorezca la elevación y la superación de sí mismo. Cuando De Benoist afirma que el paganismo “no era una religión moral” no está diciendo que los antiguos paganos careciesen de moral, sino que su moral *se desprendía de fuentes distintas a las de la religión*. Fuentes como las costumbres (“moral” viene de *mores*), la tradición o los conceptos vigentes sobre el honor. Los paganos –añade el autor francés– no tenían necesidad de un Dios para pensar que el coraje vale más que la cobardía, la generosidad más que el egoísmo, la sinceridad más que la

mentira, y la nobleza de alma más que la bajeza de espíritu.

La moral pagana deriva de la *virtud* (en la acepción antigua del término), y no de un código ético o de una deontología. Se es virtuoso “no para obedecer a un gendarme divino o un decálogo”, sino para alcanzar la excelencia, para superarse a sí mismo, para “conformarse al más alto nivel de la armonía del cosmos”. Para los filósofos griegos –recuerda De Benoist–, la virtud es ella misma su propia recompensa, nada sería más deshonesto que practicarla para “merecer el cielo”.

La moral pagana es una moral del honor. El sistema del honor está ligado a ideas tales como “el don, la gratuidad, el orgullo, la fidelidad a la palabra dada”. Lo contrario del honor es la vergüenza, sancionada por la reprobación social. Y el honor implica siempre *un cierto estilo*. El estilo es el hombre.

La moral pagana no es una moral individualista. Es una moral *enraizada*. Inserta en el devenir de una comunidad. Y como tal, indisociable de la tradición (*mos-maiorum*), ligada a la idea de perpetuación, de supervivencia de lo que está más allá del individuo, de lo que puede requerir los mayores sacrificios. Esa idea de continuidad se vincula a principios sociales como el respeto a los ancestros, el linaje y la descendencia, y al culto a las obras, la fama y el buen nombre.

Se trata de una jerarquía de valores fácilmente reconocible, en sus elementos esenciales, dentro de los códigos sociales que pautaron la vida europea durante siglos de civilización cristiana. Una constante de la evolución de las mentalidades en el viejo continente. Y por ello puede afirmarse que, cualquiera que fuese su origen, esa jerarquía de valores es de ayer y de siempre, porque es la propia de Europa. Pero no tendría hoy mayor sentido incurrir en un discurso conservador del tipo “vuelta a los viejos valores”. No se trata de volver al pasado, sino más bien de *relegarse* a él. Lo muy antiguo sólo vuelve con la fuerza de lo muy nuevo cuando llega bajo *otras formas*.

¿Qué formas? El neopaganismo de la Nueva Derecha es, al fin y al cabo, hijo de su tiempo. Coincide con un fenómeno más

amplio: la emergencia de un “paganismo social” que acompaña a la implosión de la modernidad y que expresa una rebelión contra el “desencantamiento” del mundo. Un fenómeno sociológico cuyas manifestaciones tienen un valor muy desigual, pero que no dejan de revelar la presencia de un creciente “frente de rechazo” frente a la normalización racional y economicista del mundo. Un frente de rechazo que se manifiesta de variadas maneras. La proliferación de grupos fundamentalistas, los *revival* tradicionalistas, el resurgimiento de formas sociales arcaicas (el Islam es una buena prueba), la eclosión de un nuevo asociacionismo religioso dentro de las confesiones mayoritarias: fenómenos todos ellos que ponen de relieve un creciente desasosiego ante el vacío provocado por la salida de la religión. Y la aspiración última a un “re-encantamiento” del mundo. Una realidad social que se manifiesta también en formas mucho más triviales.

La atracción por las religiones orientales, la proliferación de sectas y el interés por lo paranormal, la emergencia de las subculturas juveniles, las modas musicales e indumentarias, la *new age*, las tribus urbanas, las ocupaciones y las comunidades alternativas, la moda del enraizamiento, los sistemas de intercambios locales y las cooperativas, los nuevos regionalismos, la eclosión de un universo fantástico y heroico en el cine, en la literatura, en el cómic y en los juegos de ordenador, son todos ellos fenómenos que anuncian el retorno de estructuras mentales que la modernidad había dado, en cierto modo, por periclitadas: las formas sociales comunitarias, el recurso a lo irracional y a lo maravilloso, la nostalgia del mito.

El sociólogo Michel Maffesoli afirma que entramos en una era “dionisiaca”, *la época de las tribus*. Una suerte de politeísmo cultural de resonancias inequívocamente paganas. Un retorno —en palabras de Charles Champetier— a “modelos arcaicos de socialización en los que lo relacional prima sobre lo racional, lo afectivo sobre lo cognitivo, el grupo sobre el individuo, lo imaginario sobre el cálculo, lo local sobre lo global”. Al formular la teoría de un nuevo paganismo, la Nueva Derecha captó como un

sismógrafo esa serie de fuerzas latentes bajo el realismo económico y tecnológico de nuestras sociedades. En cierto modo, se anticipó el espíritu del tiempo. Y eso es algo que pone de relieve que, más allá de las polémicas sectarias, situarse en una perspectiva “pagana” puede ser también una forma de comprender mejor nuestra época.

La época de las tribus. En ese universo de subculturas “tribales” hay sin duda mucho de artificial, mucho de festivismos consumista, de circo *freaky* y de impostura. Y una cierta dinámica de disolución. El triste destino de la mayor parte de estas “disidencias” no es otro que ser fagocitadas por la sociedad de consumo, verse transformadas en parques temáticos. Pero los árboles no deben impedirnos ver el bosque, ni la anécdota impedirnos formar la categoría. Buena parte de estos fenómenos son sintomáticos de un determinado estado de espíritu: la insatisfacción ante la progresiva asepsización del mundo. La presencia de una *sed de sacralizad*, que se desborda por cauces no convencionales.

Y esa quiebra de la modernidad supone, ante todo, la oportunidad de un nuevo comienzo. Entre la confusión propia de toda época de ruptura, el esfuerzo teórico de la Nueva Derecha ha sido un intento de *darle forma al caos*. Una propuesta de ruptura radical, más allá de toda “recuperación” posible. Y la voluntad de fundamentar una ética no individualista y no materialista. Una apuesta contracorriente que llama a nuevas convergencias, y en la que no sería extraño que creyentes y no creyentes, cristianos y paganos, encontrasen qué es más lo que les une que lo que los separa.

La posición de la Nueva Derecha francesa en materia religiosa ha venido refinándose con el paso de los años. De una crítica frontal al cristianismo, influida por el neopositivismo y por un nietzscheanismo superficial, Alain de Benoist se desmarcó del “anticristianismo” —que a sus ojos no sería más que un “cristianismo invertido”— para definirse como “acristiano”, esto es, como alguien que piensa “fuera de las categorías del cristianismo”. Pero ello no ha sido obstáculo para que el teórico francés reconozca su deuda intelectual con

pensadores católicos como Peguy, Bernanos o Mounier, para explorar una apertura teórica al “personalismo cristiano”, para afirmar su simpatía por la doctrina social de la Iglesia, para mantener fructíferos diálogos con intelectuales cristianos, para defender la obra de pensadores católicos como Gustave Thibon, Simone Weil o G.K. Chesterton, o para declarar en suma que siente más respeto y simpatía por aquéllos que tienen una fe que por aquéllos que no creen en nada.

Siendo el enemigo común el nihilismo moderno, muchos “neopaganos” se ven confrontados al hecho de que la tradición judeocristiana es la única creencia auténticamente popular en Occidente capaz de ofrecer una resistencia efectiva al egoísmo y a la

falta de sentido del orden liberal capitalista. Por otra parte, nada en su fe impide que muchos cristianos europeos se “pongan a la escucha” de los mitos ancestrales que les hablan desde el corazón de su propia historia. Un escritor católico del siglo XX, J.R.R. Tolkien, mostró en su obra cómo eso es posible, cómo ambas visiones del mundo, si así se quiere, se ensamblan en una unidad de propósito. Y si el genio de Europa oscila entre Atenas y Jerusalén, entre la Biblia y Homero, no es un mérito menor de la Nueva Derecha el haber intentado afirmar uno de los lados de la balanza.

© Extractos de *Disidencia perfecta. La Nueva derecha y la batalla de las ideas*, de Rodrigo Agulló, Ediciones Áltera, 2011, www.edicionesaltera.com.



Una polémica no zanjada en la Nueva Derecha: ¿cristianismo o paganismo?

En el número 94 de la revista de pensamiento francesa *Éléments* publicado en febrero de 1999, Alain de Benoist, uno de los ‘padres’ de la Nueva Derecha, y Charles Champetier, entonces redactor-jefe de la publicación, presentaron su Manifiesto por un Renacimiento Europeo que, hasta la fecha, constituye la única tentativa realizada por el GRECE de condensar en un texto las principales ideas-fuerza de esta escuela de pensamiento.

Una oposición frontal a la modernidad

Entre los argumentos proporcionados en este manifiesto, se encuentran el derecho a la diferencia de culturas y civilizaciones, la oposición a la globalización y a los mercados globales así como el retorno a una Europa enraizada en sus propios y auténticos valores y tradiciones. El manifiesto comienza con una explicación de la modernidad que, para sus autores, bebe de las fuentes del cristianismo.

“El cristianismo es el origen del individualismo, el igualitarismo y el universalismo”

Para De Benoist y Champetier, “en el cristianismo se hallan en germen las grandes mutaciones donde han bebido las ideologías laicas de la era post-revolucionaria. El individualismo estaba ya presente en la noción de la salvación individual y en la relación íntima privilegiada que el creyente mantiene con Dios (...). El igualitarismo encuentra su fuente en la idea de que la historia posee un principio absoluto y un fin necesario, de modo que su desarrollo queda globalmente asociado al plan divino. El universalismo, finalmente, es la expresión natural de una religión que afirma poseer una verdad revelada, válida para todos los hombres”.

El cristianismo como “religión de salida”

Estos dos teóricos de la Nueva Derecha continúan afirmando que “la vida política se basa sobre conceptos teológicos secularizados. El cristianismo (...) ha sido víctima de este movimiento, que él puso en marcha a su propio pesar: en la historia de Occidente, el cristianismo habrá sido la religión de la salida de la religión”. Por esta, Alain de Benoist y Charles Champetier en particular y el GRECE en general, defienden la recuperación de los valores espirituales del antiguo paganismo europeo.

“El paganismo es un utopismo del que no puede esperarse más que desgracias”

Sin embargo, no toda la Nueva Derecha considera al cristianismo y, particularmente, al catolicismo como la fuente de los problemas de la sociedad actual. Uno de los ‘*think tanks*’ surgidos al calor de esta escuela de pensamiento, el Club del Reloj, en francés ‘*Club del Horloge*’, siempre ha manifestado sus críticas a las tesis paganas sostenidas por De Benoist. Desde su fundación en 1974 como grupo de reflexión transpartidista que ‘inoculase’ parte del ideario de la Nueva Derecha en los partidos de la derecha conservadora, los ‘*horlogiers*’ han defendido la consideración de Francia como “*fille ainée de l’Église*”. Para el Club del Reloj, la Iglesia en concreto y el catolicismo por extensión es, como afirmaba Edmund Burke, un elemento de orden que forma parte de la tradición mientras que el “neopaganismo” del GRECE es “puro utopismo, un proyecto constructivista del que no pueden esperarse más que de desgracias”.

“La Nueva Derecha nunca se ha definido negando”

En opinión de Carlos Martínez-Cava, uno de los introductores de la Nueva Derecha en España, la polémica es estéril ya que “esta escuela de pensamiento nunca se ha definido negando. Si bien es cierto que ha reivindicado la idea de lo sagrado en todas las formas en que se ha manifestado en Europa y se ha reconocido en el politeísmo clásico de la *Ilíada* o el estoicismo romano, no por ello pensadores cristianos han formado parte de su órbita”. Para el abogado madrileño, “la presencia de Thomas Molnar y su diálogo abierto con Alain de Benoist sobre el eclipse de lo sagrado como un fenómeno de la modernidad es un clásico. La presencia de intelectuales católicos como Philippe Baillet o Giovanni Monastra en las publicaciones de la Nueva Derecha francesa como Vintila Horia afirma ese carácter plural”. Y concluye afirmando que “la Nueva Derecha reivindica toda la herencia espiritual de Europa incluida, por supuesto, la cristiana”.



La Derecha pagana

Se puede afirmar que la Nueva Derecha no es un movimiento tan nuevo, teniendo en cuenta que los autores a los que considera sus padres fundadores son ya conocidos por un amplio público de intelectuales, tanto izquierdistas como conservadores. Sin embargo, la Nueva Derecha es nueva en lo que respecta a como intenta aplicar las ideas de los autores analizados anteriormente en el entorno político europeo, un entorno en constante cambio. Además, un elemento destacado que la Nueva Derecha ha introducido en su criticismo de la política moderna, y que probablemente subraya su importancia política, ética y filosófica, es su énfasis en el valor del politeísmo y del paganismo ancestral europeo.

TOMISLAV SUNIC

Este artículo examina el criticismo de la Nueva Derecha hacia el monoteísmo bíblico y lo contrasta con la descripción de politeísmo religioso semejante al manifestado en el paganismo europeo precristiano. El capítulo se limita a una breve descripción de politeísmo y paganismo originario del continente europeo. El panteón de dioses y deidades indias, al igual que las manifestaciones paganas de otras culturas no europeas no será examinado. Es necesario enfatizar que la crítica de la Nueva Derecha hacia el monoteísmo está dirigida básicamente al legado judeocristiano en Europa y no contra otras religiones monoteístas del resto del mundo. La figura central en nuestro análisis es, de nuevo, el líder de la Nueva Derecha, el filósofo Alain de Benoist. Como se verá más adelante, los argumentos de de Benoist están fuertemente influenciados por Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Louis Rougier; en resumen, por los autores conservadores que han jugado un papel decisivo en la formación filosófica de la Nueva Derecha. Ya hemos visto que, por su crítica al monoteísmo bíblico y por su defensa del politeísmo y del paganismo ancestral europeo, la Nueva Derecha fue rápidamente estigmatizada por numerosos críticos conservadores contemporáneos. Por tanto, no debe sorprendernos que incluso aquellos seguidores que veían inicialmente a la Nueva Derecha con buenos ojos, se hayan ido alejando gradualmente, resentidos por su constante exaltación del politeísmo y por su hostilidad

hacia la herencia judeocristiana. Este resentimiento fue más allá cuando empezó a surgir el miedo a que la Nueva Derecha estuviese intentando revivir los viejos cultos y rituales paganos de Europa, los cuales tenían para muchos pensadores una semejanza real con los primeros intentos llevados a cabo por el nacionalsocialismo para descristianizar y repaganizar Alemania. Para complicar las cosas más todavía, la Nueva Derecha cargó contra el dogma cristiano, generando hostilidad en aquellos intelectuales que inicialmente se habían sentido identificados con sus ideas antiliberales y anticomunistas. Pronto, el debate sobre "paganismo europeo vs. fe judeocristiana" llegó a ser conocido en los círculos conservadores de París como un juego de "monopolio", una obvia referencia a la disputa que estaba teniendo lugar entre los partidarios de una concepción del mundo monoteísta frente a otra politeísta. Mientras la Nueva Derecha se limitó a criticar el liberalismo, el comunismo y la sociedad de masas moderna, pudo contar con cierto apoyo por parte de los conservadores. Pero una vez que empezó a atacar el legado político del judaísmo, la cristiandad y la existencia de un Dios único y omnipotente, hasta los seguidores que más se identificaban con la Nueva Derecha encontraron motivos de peso para el escepticismo y el miedo. El paralelismo entre la Nueva Derecha y los esfuerzos de los nazis para eliminar la herencia judeocristiana en Alemania llegó a ser tan sospechoso que no podía ocultarse fácilmente.

Independientemente de lo que pueda pensarse sobre la apariencia desfasada o de las connotaciones negativas del "Paganismo Europeo", la verdad es que esta etiqueta despectiva es principalmente el resultado de la influencia histórica y política del cristianismo. Jean Markale escribe que, etimológicamente, el paganismo está asociado a las creencias y rituales que existían en zonas rurales y pequeños pueblos. Pero el paganismo, en su versión moderna, puede significar también una cierta sensibilidad y una forma de vida -un fenómeno enfrentado a la herencia judeocristiana en Europa-. En cierto modo, los pueblos europeos siguen siendo paganos porque su memoria nacional a menudo contiene alusiones a mitos ancestrales, a cuentos de hadas y a un folclore que conserva rasgos característicos de temas precristianos. Markale observa que "la dictadura de la ideología cristiana no ha silenciado aquellas costumbres tradicionales; solamente las ha condenado a la sombra de lo inconsciente".

En la cultura europea, las creencias politeístas empezaron a reducirse con el auge del Cristianismo. En los siglos posteriores se esperaba que el pensamiento europeo, inicialmente en la teología y posteriormente en la sociología, en la política, en la historia o en la psicología -es decir, en su total percepción del mundo- hubiera estado gradualmente bajo la influencia de creencias monoteístas judeocristianas. David Miller, en su libro *El Nuevo Politeísmo* observa que el impacto del monoteísmo judeocristiano a lo largo de los siglos ha alterado considerablemente la forma en que Europa se ha introducido en todas las ciencias sociales, al igual que en su percepción general del mundo. Siguiendo a la consolidación de la fe judeocristiana en Europa, el mundo llegó a ser entendido de acuerdo a unos conceptos fijos y categorías gobernadas por la lógica del "blanco o negro", del "verdadero o falso", del "bueno o malo" sin ninguna opción adicional entre ambas alternativas-. Miller, sin embargo, duda que el monoteísmo judeocristiano pueda seguir siendo un método válido para comprender la compleja realidad social del mundo contemporáneo, un mundo lleno de posibles elecciones y complejas diferencias sociales que

rechazan radicalmente todo tipo de categorización simplista.

En la conciencia popular europea, el paso de los siglos y la penetrante influencia del Cristianismo han contribuido de forma significativa al punto de vista moderno, que sostiene que cualquier celebración de paganismo o cualquier tipo de nostalgia de politeísmo grecorromano es irreconciliable con la sociedad contemporánea. Thomas Molnar, un filósofo católico que simpatiza con la Nueva Derecha, señala que los partidarios modernos del neopaganismo, incluyendo a los autores de la Nueva Derecha, son realmente más ambiciosos que sus predecesores Nietzsche, Heidegger, Evola y Spengler. Así, Molnar escribe que el propósito de la Nueva Derecha no es tanto volver a los ritos de las deidades ancestrales de Europa, sino forjar una nueva civilización o, mejor dicho, una versión modernizada de "helenismo científico y cultural", considerado un depósito común de sabiduría tradicional para todos los pueblos europeos. Con clara simpatía hacia los esfuerzos "politeístas" de la Nueva Derecha Europea, Molnar añade::

"No se trata de una cuestión de conquistar el planeta, sino de promover una *oikumena* habitada por aquellos pueblos y civilizaciones que han redescubierto sus orígenes. Así, llegamos a la suposición de que la dominación de ideologías sin estado, principalmente las ideologías del liberalismo americano y del socialismo soviético, llega a su final. Uno cree en la rehabilitación del paganismo para recuperar la identidad de los pueblos, la cual existía antes de la corrupción monoteísta."

En un esfuerzo por acabar con el mito del "atraso" pagano y por redefinir el paganismo europeo dentro del espíritu de los tiempos modernos, la Nueva Derecha ha llegado bastante lejos para presentar su significado en una corriente más atractiva y académica. De Benoist resume la posición de la Nueva Derecha respecto a la idea de un resurgir pagano en Europa con las siguientes palabras:

"El neo-paganismo, si hay neo-paganismo, no es un fenómeno sectario -como imaginan, no solo sus adversarios, sino también los

grupos y capillas generalmente bienintencionados, a veces torpes, con frecuencia involuntariamente cómicos y perfecta-mente marginales-. No es tampoco un "cristianismo retornado" que asumiría a su modo diversas formas "cristianas" -desde el sistema de ritos hasta el sistema de objetos-para reconstituir un equivalente o la contrapartida. Tanto más que cuanto lo que nos parece hoy temible, al menos según la idea que nosotros nos hacemos, no es tanto la desaparición del paganismo como su resurgimiento bajo formas primitivas o pueriles, emparentadas a esa "segunda religiosidad" de la que Spengler hacía, con toda justicia, uno de los rasgos característicos de las culturas en decadencia, y sobre la que Julius Evola escribió que "corresponde normalmente a un fenómeno de evasión, de alienación, de compensación confusa, no teniendo ninguna repercusión seria sobre la realidad... algo de híbrido, delicuescente y sub-intelectual."

Por más que el paganismo ejerciera influencia en los filósofos y poetas románticos de principios del siglo XIX, particularmente en Inglaterra y Alemania, es importante señalar que nunca se convirtió en objeto de análisis profundo ni de debates académicos, como han afirmado recientemente al respecto los autores de la Nueva Derecha. Se puede afirmar que Pareto, Spengler, Sorel y otros pensadores anticristianos, aunque imbuidos con creencias "politeístas" y resentimiento hacia la fe cristiana, nunca fueron tan lejos como para considerar el cristianismo como el factor básico de la decadencia política y cultural de Europa. Había sido necesario esperar hasta Nietzsche para empezar a acusar a la cristiandad de ser la principal causa de la crisis moderna. Por tanto, no debería sorprendernos que la Nueva Derecha, y particularmente la crítica de de Benoist a la doctrina judeocristiana, mantenga un gran parecido con las observaciones anteriores de Nietzsche.

Como Nietzsche, de Benoist piensa que la Cristiandad ha introducido una antropología extraña en Europa, la cual es en la actualidad directamente responsable del desarrollo de la sociedad de masas igualitaria y del auge del totalitarismo." En su diálogo con Molnar

(*L'eclipse du sacré*), de Benoist define el totalitarismo como un sistema que aspira a poseer una única verdad; un sistema que defiende la idea de un bien absoluto frente a un mal absoluto; y un sistema donde la idea del enemigo es identificada con su concepto del mal -y que debe ser, por tanto, físicamente exterminado (Deuteronomio 13)-. En resumen, de Benoist observa que el carácter ecuménico de la fe judeocristiana crea la escena para el surgimiento de aberraciones modernas igualitarias, particularmente en los sistemas comunistas:

"Que existen regímenes totalitarios "sin Dios" es bastante obvio —la Unión Soviética, por ejemplo—. Estos regímenes, sin embargo, son los herederos del pensamiento cristiano en el sentido en el que Carl Schmitt manifestaba que la mayoría de los principios de la política moderna son principios teológicos secularizados. Ellos traen a la tierra una estructura de exclusión; la policía del alma cede su lugar a la policía del Estado, las guerras ideológicas toman el relevo de las guerras religiosas."

Conclusiones similares son compartidas por el filósofo Louis Rougier, que representa la Vieja Guardia de la Nueva Derecha y cuya investigación filosófica fue dirigida también hacia la rehabilitación de pensadores paganos europeos. En su libro, *Celse contre les chrétiens* (Celso contra los cristianos), Rougier escribe que la Cristiandad en su fase inicial estuvo bajo la influencia del dualismo Zoroastriano y las visiones escatológicas de la fe apocalíptica judía. En consecuencia, los judíos, y más tarde los cristianos, adoptaron la creencia de que las buenas personas, quienes sufren en la actualidad, serán recompensadas en el futuro. "Existen dos imperios yuxtapuestos en el espacio", escribe Rougier, "uno gobernado por Dios y sus ángeles, otro por Satanás y Belial". Las consecuencias de esta visión dualista del mundo, comenta Rougier, dio lugar, tras un periodo de tiempo, a la representación cristiana de sus enemigos políticos como seres eternamente equivocados, en contraposición al propio cristianismo, que invariablemente esta en lo cierto. Para Rougier, la intolerancia grecorromana nunca alcanzó proporciones

semejantes en lo que respecta a una exclusión religiosa total y absoluta; la intolerancia hacia los cristianos, judíos y otras creencias fue esporádica y generalmente se dirigía contra costumbres religiosas que se habían declarado tácitamente contrarias a la ley de Roma (como, por ejemplo, la circuncisión, sacrificios humanos y orgías sexuales y religiosas).

Al cortar con las raíces politeístas de Europa y al aceptar la Cristiandad, los europeos gradualmente empezaron a adquirir una visión del mundo que enfatizaba la igualdad de las almas y daba importancia a difundir la palabra de Dios a todas las personas, independientemente de su credo, raza o idioma (Paul; Gálatas 3:28). Por otra parte, Rougier ve en el carácter ecuménico del cristianismo una forma de "bolchevismo de la antigüedad", y señala que para entender totalmente el significado de las doctrinas igualitarias modernas, particularmente el marxismo, en primer lugar es necesario basar sus orígenes en el cristianismo:

"De acuerdo a la doctrina clásica de desarrollo y degradación de los ciclos, la cuestión igualitaria ha entrado en nuestra cultura desde la fase de mito (todos somos iguales ante Dios), avanzó a la fase de ideología (igualdad ante la gente) y posteriormente ha pasado a la fase de "pretensión científica" (afirmación del hecho igualitario). En resumen, hemos pasado del cristianismo a la democracia, y después al socialismo y al marxismo. La acusación más seria que se puede lanzar contra el cristianismo es que ha inaugurado el ciclo igualitario al introducir en el pensamiento europeo una antropología revolucionaria, con un carácter universalista y totalitario."

Autores como Ludwig Feuerbach y Bertrand Russell, cuyo legado intelectual está siendo recuperado por la Nueva Derecha de manera significativa, también afirman que el monoteísmo judeocristiano y la exclusividad religiosa presuponen una idea subyacente de universalismo, al igual que el establecimiento de una verdad única e indiscutible». La consecuencia de la creencia cristiana en la unicidad ontológica —es decir, que solo haya un Dios y, por tanto, una única verdad— da lugar a un es-fuerzo para anular o ignorar todos

los posibles valores o "verdades" restantes. Para de Benoist, la creencia en la igualdad ante Dios allana el camino hacia un mundo unidimensional, con una historia unidimensional y con una lógica unidimensional. Así, cada muestra de intolerancia cristiana puede ser interpretada como una respuesta enérgica contra aquellos que se han desviado de la fe en Cristo. Por tanto, tenemos este concepto de "falsa humildad" cristiana que menciona Rougier en su estudio sobre la actitud cristiana hacia los judíos. Aunque casi idénticos en su veneración a un dios, el choque entre cristianos y judíos tenía que ocurrir porque los cristianos nunca podrían reconciliarse con el hecho de venerar al Dios de aquellos a los que odian por ser el pueblo que mató a su propio Dios. Además, mientras que el cristianismo pretende ser una religión ecuménica, evangelizando en todos los rincones del mundo, el judaísmo es estrictamente una religión étnica del pueblo judío. Para de Benoist, el judaísmo aprueba su propio nacionalismo, en contraste con el nacionalismo cristiano, el cual se basa en su propia lógica universalista. Como afirma de Benoist, "el antisemitismo cristiano puede ser, por tanto, correctamente descrito como neurosis»

De Benoist responde a los críticos que afirman que el poli-teísmo es un producto de mentes primitivas y prehistóricas, in-compatible con sociedades modernas, afirmando que el paganismo, tal y como él lo ve, no es la vuelta a un "paraíso perdido" o la nostalgia del orden grecorromano. Jurar lealtad al paganismo significa, en primer lugar, intentar volver a las raíces de la vida que existía en Europa antes del auge del Cristianismo. Respecto a la supuesta "superioridad" o "modernidad" de la fe judeocristiana frente al "atraso" del politeísmo indoeuropeo, de Benoist afirma que, en términos de modernidad, la religión cristiana puede ser considerada no menos ridícula y obsoleta que las religiones paganas europeas:

"Al igual que ayer teníamos el espectáculo grotesco de misioneros cristianos alabando su propio fetichismo mientras denunciaban a los ídolos paganos, hoy es algo verdaderamente cómico ser testigos de la denuncia al pasado

européico por aquellos que sin cesar se jactan de la continuidad judeocristiana y siempre presentan, para nuestra educación, los ejemplos "siempre relevantes" de Abraham, Jacob, Isaac y otros beduinos proto-históricos."

Para la Nueva Derecha, el monoteísmo judeocristiano ha alterado de forma considerable la manera de acercarse al entendimiento de la historia y la política. La doctrina judeocristiana ha asignado un objetivo específico a la historia, cuyo resultado final debe ser la devaluación gradual pero definitiva de todos los eventos pasados que no estuviesen bajo la voluntad de Dios. Según los autores de la Nueva Derecha, la racionalización judeocristiana del proceso histórico descarta la reconsideración del propio pasado nacional y, por tanto, contribuye de manera significativa a la "desertización" del mundo entero. Ernest Renan, un predecesor de la Nueva Derecha, observó anteriormente que el judaísmo no era consciente de la noción de lo sagrado, porque el "propio desierto es monoteísta". Al citar la obra de Harvey Cox *La ciudad secular*, de Benoist escribe que la pérdida de lo sagrado —la cual todavía da como resultado el desencantamiento (*Entzauberung*) de la política moderna— es la consecuencia legítima del impacto de la fe bíblica en la historia. El desencantamiento de la naturaleza comienza con la creación, la desacralización de la política con el éxodo y la eliminación de los valores con la Alianza del Sinaí, especialmente con la prohibición de los ídolos." Siguiendo con un análisis similar, Mircea Eliade, un simpatizante de la Nueva Derecha durante muchos años, añade que el resentimiento judío de la idolatría pagana tiene su origen en el carácter racionalista de la ley de Moisés. Más que en cualquier otra religión monoteísta, escribe Eliade, el judaísmo ha racionalizado todos los aspectos de la vida del hombre a través de una infinidad de prohibiciones y leyes:

"La respuesta de los profetas a las crisis históricas que amenaza-ban a los dos reinos judíos fue la desacralización de la naturaleza y la devaluación cultural, es decir, rechazo violento y total de la religión cósmica y, sobre todo, la importancia decisiva que supuso el retorno de Yahvé respecto a la regeneración espiritual."

La Nueva Derecha rechaza la idea de algunos de sus críticos que afirman que las religiones cristianas, principalmente el Catolicismo, son también capaces de preservar lo sagrado. De Benoist escribe que el catolicismo debe su manifestación de lo sagrado (lugares sagrados, peregrinaciones, Navidad, Pascua, y su panteón de santos) al fondo indómito de la sensibilidad pagana y politeísta que se ha mantenido disfrazada en creencias católicas.

El paganismo, tal y cómo él lo ve, no es tanto una religión en el sentido cristiano de la palabra, sino un cierto tipo de "complemento espiritual" que se mantiene en contraste a la religión de judíos y cristianos. Por tanto, si Europa quiere evitar el caos espiritual, necesita reemplazar una visión monoteísta del mundo por otra politeísta —la cual podrá garantizar por sí sola "el retorno de los dioses" y la pluralidad de todos los valores—. En otras palabras, la vuelta al paganismo puede ayudar de forma significativa a reevaluar la historia y restaurar aquellos valores que han sido destruidos por la doctrina judeocristiana. En contraste con la humildad cristiana y el miedo a Dios, el paganismo da importancia al coraje, al honor personal y a la supe-ración física y espiritual. En su libro *Las actitudes religiosas de los Indoeuropeos*, Hans F. K. Günther, un antropólogo alemán conservador, señala que:

"La religiosidad Indoeuropea no se basa en ningún tipo de miedo, ni hacia Dios ni hacia la muerte. Las palabras del último día del poeta romano, que el miedo primero creó a los dioses (Estado, Tebaida, III, 661, *primus in orbe deos fecit timor*), no puede ser aplicado a las verdaderas formas de religiosidad Indoeuropea, y en aquellos lugares donde se ha extendido libremente el "miedo al Señor" (Salomón, Proverbios 9:10, Salmos III:30) se ha demostrado que no es el inicio de la fe ni de la sabiduría".

Al contrario de los cristianos, un pagano está motivado para asumir total responsabilidad ante la historia, porque él es el único que puede dar a la historia un significado. En sus comentarios sobre la actitud de Nietzsche hacia la historia, Giorgio Locchi, un miembro de la Nueva Derecha, escribe que en la cosmovisión

pagana el hombre es considerado el forjador de su propio destino (*faber suae fortunae*), puesto que no está ligado al determinismo bíblico o histórico, a la "gracia de Dios", o a restricciones económicas y materiales. En el mismo estilo, otros autores de la Nueva Derecha enfatizan la diferencia de la tragedia pagana y su actitud heroica frente a la vida, respecto al sentimiento cristiano de culpa y temor de Dios. Para el autor de la Nueva Derecha Sigrid Hunke, la mentalidad pagana consiste en:

“Hacer esencial la vida, ya que la vida y la muerte tienen la misma esencia y están contenidas en lo mismo. La vida, que puede ser enfrentada con la muerte en cualquier momento, representa el futuro permanente a cada instante, y se convierte en eterna al adquirir una profundidad inescrutable y al asumir el valor de la eternidad.”

Para Hunke, junto con otros autores de la Nueva Derecha, para remediar la crisis de la sociedad moderna, es necesario en primer lugar abandonar la lógica dualista de exclusión religiosa y social, "una lógica de exclusión que ha sido responsable del exterminio dirigido no solo hacia individuos, sino también hacia partidos y pueblos, y los cuales, comenzando por Europa, han diseminado por el mundo esta ruptura dualista de dimensiones planetarias". Para lograr este objetivo tan ambicioso, la Nueva Derecha sugiere que los europeos deben, en primer lugar, dar a la historia un significado diferente.

El tenor de la historia. Al contrario que el dogma judeocristiano, que afirma que el tiempo histórico comienza con la creación del mundo por un padre único, para el paganismo europeo no hay rastro del comienzo de los tiempos; en cambio, el tiempo histórico es un nuevo comienzo, un "eterno retorno" que emana de múltiples y diferentes padres. Según de Benoist, en la cosmovisión pagana, pasado, presente y futuro no son percibidos como momentos separados entre sí o que se suceden unos a otros de forma lineal. Para de Benoist, pasado, presente y futuro son percibidos como dimensiones de cada realidad. En contraste a esto, el monoteísmo judeocristiano excluye la posibilidad del retorno histórico o del "nuevo comienzo"; la historia tiene que surgir de alguna

forma predeterminada creando su camino hacia un objetivo final.

Indudablemente, el dogma judeocristiano admite que el hombre puede tener una historia, pero solo desde el momento en que a la historia se le ha asignado un objetivo "específico" y "verdadero". Sin embargo, si un hombre se mantiene aferrado al concepto ancestral de historia que evoca la memoria colectiva de su pueblo y su tribu, corre el riesgo de provocar la furia de Yahvé. De Benoist señala que en el lugar de la solidaridad orgánica pagana o lazos comunales, el monoteísmo bíblico intenta crear divisiones. Yahvé prohíbe las "mezclas" entre el presente y el pasado, entre la gente y lo divino, entre Israel y el goyim (gentil).

Según de Benoist, es posible encontrar dos conceptos de historia entre los paganos. El primero presenta la clásica imagen de la historia cíclica. El otro concepto presupone la imagen de la historia que comienza de forma accidental -pero ignorando un destino final predecible y predeterminado-. En la cosmovisión pagana indoeuropea es obligatorio que cada pueblo asigne un papel a su propia historia, lo que quiere decir que no puede existir un pueblo "elegido por sí mismo" que ocupa el lugar central de la historia. Así, al igual que es erróneo hablar sobre una única verdad o un único Dios, es igualmente erróneo creer que toda la humanidad debe seguir una misma y única dirección propuesta por la fe judeocristiana.

El concepto judeocristiano de historia sugiere que el flujo de tiempo histórico es mono-lineal y, por tanto, limitado por su significado. De ahí en adelante, para los judíos y los cristianos, la historia solo puede ser entendida como una totalidad gobernada por un sentido final definitivo y de realización histórica. La historia para los judíos y los cristianos es algo que se vive entre paréntesis, como un feo episodio o un "valle de lágrimas" que será eliminado de la tierra algún día, para ser llevado al paraíso. En la ciudad secular moderna, la idea de paraíso puede ser transformado en una noción de sociedad "sin clases" o en una sociedad apolítica y sin historia. Alain de Benoist lo ve de la siguiente manera:

“La legitimación hecha por lo futuro sustituye a la legitimación de lo eterno, autorizando cualquier tipo de desarraigo, todas las "emancipaciones" de la identidad en su forma original. Esta utopía del futuro que sustituye al pasado de los mitos siempre da lugar a engaños, puesto que el paraíso que anuncia tiene que ser constantemente aplazado a una fecha posterior. La temporalidad ya no es un elemento crucial en el desarrollo de un individuo que trata de unirse al juego del mundo, la temporalidad se persigue mediante un objetivo, y es alcanzada desde un final; se trata de una expectativa y no de una comunión. Reducir las opciones de la historia del mundo a un resultado obligatorio significa, de hecho, atrapar a la historia dentro de un reino de objetividad que reduce las posibilidades de elección, orientación y de proyectos.”

Corno consecuencia de esto, la doctrina judeocristiana depositará todas las esperanzas en el futuro, ya que cree que el futuro es capaz de "rectificar" el pasado y, por tanto, asumir el valor de la redención. El tiempo para judíos y cristianos no es reversible, de modo que cada episodio histórico adquiere el sentido de la divina providencia, del dedo de Dios. Moisés recibió la ley de Dios en un lugar concreto y en un tiempo concreto, y posteriormente Jesús habló, llevó a cabo milagros y fue crucificado en un tiempo y un lugar específico. Estas intervenciones divinas en la historia humana jamás volverán a ocurrir. Eliade lo resume en las siguientes palabras:

“Bajo la "presión de la historia" y apoyada por la experiencia y la profecía del Mesías, está teniendo lugar una nueva interpretación de los eventos históricos entre los hijos de Israel. Sin renunciar al concepto tradicional de arquetipos y repeticiones, Israel pretende "salvar" los eventos históricos mediante la consideración de los mismos como la presencia activa de Yahvé. El Mesianismo da un nuevo valor a estos "eventos históricos"; pues al eliminarlos hace posible su repetición ad infinitum. Cuando llegue el Mesías, el mundo estará salvado por fin y para siempre, y la historia habrá dejado de existir.”

Ahora, directamente dirigida por la voluntad de Yahvé, la historia funciona como

una serie de eventos, siendo cada uno de ellos irrevocable e irreversible. Como observa Pierre Chaunu, un reconocido historiador francés contemporáneo, el rechazo de la historia es una tentación de aquellas civilizaciones que surgieron de la doctrina judeocristiana.

Estas observaciones necesitan algunas consideraciones. Si se acepta la idea del fin de la historia, en la que creen tanto los cristianos como los marxistas, ¿hasta qué punto puede ser explicado tanto sufrimiento a lo largo de la historia? ¿Cómo es posible, desde los puntos de vista liberal y marxista, redimir la opresiones pasadas, los sufrimientos colectivos, las deportaciones y humillaciones que han llenado las páginas de la historia? Este es un problema fundamental que será analizado en detalle a lo largo de la segunda parte del libro. Sobra decir que este enigma solo subraya la dificultad respecto al concepto de justicia sin resolver en la sociedad igualitaria (tanto liberal como marxista). Si una sociedad verdaderamente igualitaria llega a hacerse realidad en algún momento, esta será inevitablemente una sociedad de los "elegidos" -de aquellos que, como decía Eliade, fueron capaces de escapar de la "presión de la historia" por el simple hecho de haber nacido en el momento oportuno en el lugar adecuado-. Puntos de vista parecidos son mantenidos por el teólogo conservador Paul Tillich, que escribe que semejante "igualdad" hubiera dado lugar a una inmensa desigualdad histórica, al ser injusta para aquellos que, en palabras de Arthur Koestler, murieron con un "desconocimiento de la eternidad". Eliade ilustra la futilidad de las ideologías modernas de "desarrollo social", por ejemplo, cuando menciona cómo el Sudeste de Europa tuvo que sufrir durante siglos simplemente por haberse encontrado en medio del camino de los invasores asiáticos y conquistadores otomanos. Eliade señala que debido a los caprichos de la geografía y de la historia, Europa del Este nunca se ha visto atraída por el historicismo moderno y, en cambio, en épocas de grandes catástrofes sociales y políticas, han buscado consuelo de manera subconsciente en la justificación tradicional "pagana" de la historia cíclica.

La Nueva Derecha concluye que para un cristiano es la Cristiandad lo que define el valor de un ser humano, para un judío es el judaísmo lo que mide si alguien es "elegido", y para un marxista no es el valor cualitativo del hombre lo que define su clase, sino el tipo de clase lo que define al hombre. Uno se convierte así en "elegido" por la virtud de su afiliación a una religión o a una clase. Yahvé, al igual que sus futuros sucesores seculares, es un dios celoso, y en esta capacidad es opuesto a la presencia de otros dioses y valores. Él es un "reduccionista", y cualquier cosa que exista mas allá de su voluntad debe ser castigada o destruida. No es sorprendente que, a lo largo de la historia, los creyentes en la verdad monoteísta hayan sido animados a castigar, en el nombre de los objetivos más "elevados", a aquellos que se han desviado del camino designado por Yahvé.

En contraposición a esto, de Benoist escribe que "un sistema que acepta un número de dioses ilimitado no solo acepta la pluralidad de las formas de culto para dirigirse a ellos, sino también la pluralidad de costumbres, sistemas políticos y sociales, concepciones del mundo para los cuales estos dioses son expresiones sublimes". Por consiguiente, los paganos o los creyentes en el politeísmo son considerablemente menos propensos a la intolerancia. Su tolerancia relativa se puede atribuir principalmente a la aceptación del principio lógico del "tercero excluido" (*der ausgeschlossene Dritte*), al igual que al rechazo del dualismo judeocristiano. En la fe judeocristiana no pueden existir las verdades relativas, diferentes o contradictorias, ya que excluye todo aquello que no es compatible con la división entre los conceptos del bien y del mal. Eliade escribe que "la intolerancia y el fanatismo característico de los profetas y los misioneros de las tres religiones monoteístas tienen su modelo y justificación en el ejemplo de Yahvé". Esto quiere decir que, en los

sistemas seculares contemporáneos, los disidentes, los indecisos, aquellos que no han tomado partido y aquellos que rechazan el sentido escatológico de la política moderna, se convierten en objeto de persecución y son condenados al ostracismo.

Así, para la Nueva Derecha, el caos de la sociedad moderna ha sido causado, en primer lugar, por el monoteísmo bíblico. En los comienzos de su desarrollo en Europa, el monoteísmo judeocristiano tenía la intención de desmitificar y desacralizar el mundo pagano mediante la lenta suplantación de las creencias ancestrales paganas con el imperio de la ley. Durante este largo proceso de siglos, la cristiandad ha eliminado gradualmente todos los vestigios paganos que coexistieron con ella. Para los autores de la Nueva Derecha, la desacralización y el desencantamiento (*Entzauberung*) de la vida y de la política no ha dado opción a los europeos para alejarse del Cristianismo, sobre todo desde la gradual desaparición de la noción pagana de lo sagrado. Nunca ha estado Europa tan saturada de la mentalidad judeocristiana como en el momento en que sus iglesias y sinagogas se quedaron virtualmente vacías. En las páginas siguientes veremos como la Nueva Derecha trata con lo que Louis Dumont denomina "la génesis y el triunfo de las ideologías modernas del economicismo y del igualitarismo". Debemos también examinar por qué, según la Nueva Derecha, el economicismo y el igualitarismo constituyen los vectores principales del totalitarismo. No hace falta decir que, para la Nueva Derecha, todos los sistemas de creencias modernos, incluidos liberalismo y comunismo, representan la descendencia secular de la fe judeocristiana.

© Del libro *Contra la democracia y la igualdad. La Nueva Derecha Europea*, de Tomislav Sunic. Ediciones Fides, 2014.





Monoteísmo versus Politeísmo

Introducción de Tomislav Sunic

¿Podemos todavía concebir el renacimiento de la sensibilidad pagana en una época tan profundamente saturada por el monoteísmo judeo-cristiano y tan apasionadamente adherida a los principios de la democracia liberal?. En el lenguaje popular la misma palabra "paganismo" puede incitar a algunos a escarnio y risa. ¿Quién, después de todo, quiere que lo asocien con brujas y brujería, con hechicería y magia negra?

ALAIN DE BENOIST

Adorar animales o plantas, o cantar himnos a Wotan o Zeus, en una época de televisión vía cable y "armas inteligentes", no augura nada bueno para la investigación intelectual y académica seria. Pero antes de que comencemos a amontonar el desprecio sobre el paganismo, deberíamos hacer una pausa durante un momento.

El paganismo no es sólo brujas y pociones de las brujas; el paganismo también significa una mezcla de teorías altamente especulativas y filosofías. Paganismo es Séneca y Tácito; es un movimiento artístico y cultural que se expandió sobre Italia bajo la bandera del Renacimiento. El paganismo también significa Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Charles Darwin y un ejército de otros pensadores asociados con la herencia cultural occidental. Dos mil años de judeo-cristianismo no han obscurecido el hecho de que el pensamiento pagano no ha desaparecido todavía, aunque a menudo fuera enturbiado, sofocado o perseguido por las religiones monoteístas y sus vástagos seculares.

Indudablemente, muchos admitirían que en el reino de la ética todos los hombres y las mujeres del mundo son hijos de Abraham. En efecto, hasta los más audaces quienes algo hipócritamente afirman haber rechazado las teología cristiana o la judía, y que afirman haberlas sustituido por el "humanismo secular", con frecuencia ignoran que sus creencias

autodenominadas seculares están firmemente basadas en la ética judeo-cristiana. Abraham y Moisés pueden estar destronados hoy, pero sus edictos morales y ordenanzas espirituales están muy vivas. El mundo global y desilusionado, acompañado por la letanía de los derechos humanos, la sociedad ecuménica y el imperio de la ley, ¿no son éstos principios que pueden ser remontados directamente al mesianismo judeo-cristiano que emerge de nuevo hoy en su versión secular bajo el elegante traje de las modernas ideologías "progresivas"?

Y, sin embargo, no deberíamos olvidar que el mundo occidental no comenzó con el nacimiento de Cristo. Ni tampoco las religiones de los antiguos europeos vieron la primera luz del día con Moisés, en el desierto. Tampoco nuestra tan cacareada democracia comenzó con el período de la Ilustración o con la proclamación de la Independencia estadounidense. Democracia e independencia, todo eso existía en la antigua Grecia, aunque en su propio y singular contexto social y religioso. Nuestros antepasados greco-romanos, nuestros precursores que recorrieron los bosques de Europa Central y del Norte, también creían en el honor, la justicia y la virtud, aunque ellos adjuntaran a estas nociones un sentido radicalmente diferente. Intentar juzgar, por lo tanto, las antiguas manifestaciones políticas y religiosas europeas con nuestros lentes etnocéntricos y reduccionistas podría significar

perder de vista cuánto nos hemos apartado de nuestra herencia antigua, así como olvidar que la epistemología y la metodología intelectuales modernas han sido enormemente influídas por la Biblia. Sólo porque profesemos el optimismo histórico —o creamos en el progreso del moderno "Estado terapéutico"— no significa necesariamente que nuestra sociedad sea en efecto el "mejor de todos los mundos". Quién sabe si, con la muerte del comunismo, con el agotamiento del liberalismo, con la reducción visible de los fieles en iglesias y sinagogas, podamos presenciar el alba del neo-paganismo, un nuevo florecimiento de viejas culturas, una vuelta a las raíces que están directamente ligadas a nuestros antiguos precursores europeos. ¿Quién puede disputar el hecho de que Atenas era la patria de los europeos antes de que Jerusalén se convirtiera en su edificio frecuentemente doloroso?

Grandes lamentos se oyen desde todos los sectores de nuestro desilusionado y estéril mundo de hoy. Los dioses parecen haberse marchado, como Nietzsche lo predijo hace un siglo; las ideologías están muertas, y el liberalismo apenas parece capaz de proporcionar al hombre un apoyo espiritual duradero. ¿Tal vez ha llegado el tiempo de buscar otros paradigmas? Quizás el momento está maduro, como Alain de Benoist argumentaría, para prever otra revolución cultural y espiritual, una revolución que bien podría encarnar nuestra herencia pagana europea precristiana.

Monoteísmo contra Politeísmo

Nietzsche comprendió bien el sentido de "Atenas contra Jerusalén". Respecto al paganismo antiguo, al que llamó "la mayor utilidad del politeísmo", él escribió en *La Gaya Ciencia*:

«Sólo había en aquellos tiempos una norma: "el hombre"; y cada pueblo creía poseer la forma única y definitiva de esta norma. Pero una persona, por sobre ella misma, y fuera de ella misma, en un distante supra-mundo, podía ver una multitud de normas: ¡el dios único no era la negación o la blasfemia de los otros dioses!. Fue aquí que el derecho de los individuos fue respetado primero. La invención

de dioses, de héroes, de superhombres de toda clase, así como la existencia igualmente importante de hombres e infrahombres — enanos, hadas, centauros, sátiros, demonios y diablos—, constituyó el preludio inestimable a la justificación del egoísmo y de la soberanía del individuo: la libertad que se reconocía a un dios determinado con respecto a otros dioses acabó por serle concedida al individuo mismo en relación a las leyes, las costumbres y su prójimo. Por el contrario, el monoteísmo, esa consecuencia rígida de la doctrina de un ser humano normal —en consecuencia, la creencia en un dios normal, junto al cual sólo existen divinidades falsas y engañosas— ha sido tal vez el mayor peligro de la Humanidad en el pasado».

Yahvé no es sólo un dios "celoso", sino que él también puede mostrar odio: "Amé a Jacob, y odié a Esaú" (Malaquías 1:3). Él recomienda el odio a todos aquellos que invocan su nombre: "¿Acaso no aborrezco, oh Señor, a los que te aborrecen?. ¿Y acaso no me disgustan aquellos que se alzan contra ti? Los odio con odio perfecto: los cuento como enemigos míos" (Salmo 139:21-22). "Ciertamente tú matarás al malvado, oh Dios" (Salmo 139:19). Jeremías clama: "Dales, oh Yahvé, una recompensa según el trabajo de sus manos... Persíguelos y destrúyelos con ira bajo el cielo del Señor" (Lamentaciones 3:64-66). El libro de Jeremías es una larga serie de maldiciones y expresiones obscenas lanzadas contra pueblos y naciones. Su contemplación de futuros castigos lo llena de un placer sombrío. "Sean confundidos los que me persiguen, pero no permitas que yo sea confundido: ...lleva sobre ellos el día del mal, y destrúyelos con doble destrucción" (Lam. 17:18). "Por lo tanto entrega a sus hijos al hambre, y derrama su sangre por la fuerza de la espada; y que sus mujeres sean privadas de sus hijos, y queden viudas; y que sus hombres sean puestos a la muerte" (Lam. 18:21).

Posteriormente, Yahvé promete a los hebreos que él los apoyará en sus esfuerzos de guerra: "Cuando el Señor tu dios haya exterminado a las naciones delante tuyo, las cuales vas a poseer, y los hayas despojado, y habites en su tierra" (Deuteronomio 12:29). "Pero de las ciudades de estos pueblos, que el

Señor tu dios te da por herencia, no dejarás vivo nada que respire" (Deut. 20:16). Yahvé mismo dio un ejemplo de un genocidio provocando el Diluvio contra la Humanidad que pecó contra él. Mientras David residió con el rey filisteo Aquis, él también practicó el genocidio (1 Samuel 27:9). Moisés organizó el exterminio del pueblo de Madián (Números 31:7). Josué masacró a los habitantes de Hazor y Anakim. "Y Josué entonces se devolvió, y tomó Hazor, e hirió al rey de allí con la espada: pues Hazor antes había sido la cabeza de todos aquellos reinos. Y ellos hirieron a todas las almas que estaban allí con el filo de la espada, destruyéndolos completamente: no quedó nada que respirara: y él quemó Hazor con fuego" (Josué 11:10-11, 20-21). El rey mesiánico ensalzado por Salomón también era conocido por su régimen de terror: "Pueda él purificar Jerusalén de todos los gentiles que la pisotean miserablemente; pueda él exterminar por su sabiduría y justicia a los pecadores de este país... Pueda él destruir las naciones impías con las palabras de su boca". El odio contra los paganos es también visible en los libros de Esther, Judith, etc.

"Ninguna religión antigua, salvo la del pueblo hebreo, ha conocido tal grado de intolerancia", dice Emile Gillibert en *Moise et le Phénomène Judéo-Chrétien* (1976). Renan había escrito en términos similares: "La intolerancia de los pueblos semíticos es la consecuencia inevitable de su monoteísmo. Los pueblos indoeuropeos, antes de que ellos se convirtieran a las ideas semíticas, nunca habían considerado su religión como una verdad absoluta. Más bien ellos la concebían como una herencia de la familia, o de la casta, y de esta manera ellos permanecieron extraños a la intolerancia y el proselitismo. Por eso encontramos entre estos pueblos la libertad de pensamiento, el espíritu de investigación y la búsqueda individual". Por supuesto, no habría que mirar este problema sólo en blanco y negro, o por ejemplo comparar y contrastar un tópico con otro tópico. Siempre ha habido, en todo tiempo y en todas partes, masacres y exterminios; pero sería difícil encontrar en los textos paganos, sean ellos de naturaleza sagrada o profana, el equivalente de lo que uno con tanta frecuencia encuentra en la Biblia: la idea

de que estas masacres podrían ser moralmente justificadas, y que ellas podrían estar deliberadamente autorizadas y ordenadas por un dios, "como Moisés el siervo del Señor lo ordenó" (Josué 11:12). Así, para los perpetradores de estos crímenes la buena conciencia sigue gobernando, no a pesar de estas masacres, sino completamente por causa de las masacres.

Mucha tinta ha corrido sobre esta tradición de intolerancia. Particularmente discutibles son las palabras de Jesús como lo ha registrado Lucas: "Si algún hombre viene a mí, y no odia a su padre y su madre, y esposa e hijos, y hermanos y hermanas, sí, y su propia vida también, él no puede ser mi discípulo" (Lucas 14:26). Algunos afirman percibir en la palabra "odia" una cierta forma de hebraísmo; aparentemente, estas palabras sugieren que Jesús tenía que ser absolutamente preferido a todos los otros seres humanos. Algunos afirman ver en ello rastros de la contaminación gnóstica que sugiere el renunciamento, el despojarse de los bienes y el rechazo a la procreación. En este contexto, la obligación de "odiar" a los padres de uno es para ser vista como un corolario de no desear tener hijos.

Estas interpretaciones permanecen como pura conjetura. Lo que es cierto es que la intolerancia cristiana comenzó a manifestarse muy temprano. En el curso de la Historia esta intolerancia fue dirigida contra los "infieles" así como contra paganos, judíos y herejes. Esto acompañó al exterminio de todos los aspectos de la cultura antigua —el asesinato de Hipatia, la prohibición de los cultos paganos, la destrucción de templos y estatuas, la supresión de los Juegos Olímpicos, y el incendio provocado, por instigación del obispo Teófilo, de la ciudad de Serapeum en Alejandría en 389 d.C., cuya inmensa biblioteca de 700.000 volúmenes había sido coleccionada por los Ptolomeos. Luego vinieron las conversiones forzadas, la extinción de la ciencia positiva, la persecución y las piras. Amiano Marcelino dijo: "Las bestias salvajes son menos hostiles frente a la gente que los cristianos lo son entre ellos mismos". Sulpicio Severo escribió: "Ahora todo se ha perdido como resultado de las discordias entre obispos. En todas partes uno puede ver

odio, favores, miedo, celos, ambición, libertinaje, avaricia, arrogancia, pereza: hay una corrupción general en todas partes".

El pueblo judío fue el primero en sufrir por causa del monoteísmo cristiano. Las causas del anti-judaísmo cristiano, que encontró su primera "justificación" en el Evangelio de Juan (probablemente escrito bajo la influencia del gnosticismo, y al cual muchos estudios han sido dedicados) radican en la proximidad entre la fe judía y la cristiana. Como Jacques Solé señala: "Uno persigue sólo a sus vecinos". Sólo "una pequeña brecha" separa a los judíos de los cristianos, pero como Nietzsche dice, "la brecha más pequeña es también la menos salvable". Durante los primeros siglos de la era cristiana el anti-judaísmo creció a partir de la pretensión del cristianismo de ser el sucesor del judaísmo, y de ofrecer su "verdadero" significado. Para los cristianos, "la salvación viene de los judíos" (Juan 4:22), pero es sólo el cristianismo el que puede ser el verdadero Israel. De ahí la expresión "perfidí" aplicada a los judíos hasta hace poco por la Iglesia en sus oraciones durante el Viernes Santo, una expresión que significa "sin fe" y cuyo sentido es diferente de la moderna palabra "pérfido".

Pablo fue el primero en formular esta distinción. Con su reemplazo de la Ley por la Gracia, Pablo distinguió entre el "Israel de Dios" y el "Israel según la carne" (1ª Corintios 10:18), lo que también lo llevó a oponerse [al menos nominalmente] a la circuncisión: "Porque no es judío el que lo es exteriormente; ni es circuncisión la externa de la carne, sino que es judío el que lo es interiormente; y la circuncisión es la del corazón, en el espíritu, y no en la letra" (Romanos 2:28-29). Conclusión: "Porque nosotros somos la circuncisión" (Filipenses 3:3). Este argumento tiene, desde el punto de vista cristiano, una cierta coherencia. Como Claude Tretmontant dice, si el último de los profetas de Israel, el rabino Jesús de Nazaret, es realmente un Mesías, entonces la vocación de Israel para llegar a ser el "faro de las naciones" debe ser totalmente cumplida, y el universalismo implicado en esta vocación debe ser puesto completamente en práctica. Tal como la Ley que ha llegado a un fin con Cristo (en un doble sentido de la palabra) ya no es

necesaria, así la distinción entre Israel y las otras naciones se convierte en fútil también: "No hay ni judío ni griego" (Gálatas 3:28). Por consiguiente, el cristianismo universal debe convertirse en el verdadero Israel.

Este proceso, que se originó en la reforma paulina, ha tenido una doble consecuencia. Por una parte, ha causado la persecución de los judíos que, en virtud de su proximidad "genealógica", son representados como los peores enemigos del cristianismo. Ellos son los adversarios que rechazan "convertirse", que rechazan reconocer al cristianismo como el "verdadero Israel". Como Shmuel Trigano indica, "proyectándose a sí mismo como el nuevo Israel, el Occidente ha dado al judaísmo una jurisdicción de facto, aunque no el derecho a ser él mismo". Esto significa que el Occidente puede llegar a ser "israelita" hasta el grado en que niega a los judíos el derecho a ser israelitas. De aquí en adelante, la noción misma del "judeo-cristianismo" puede ser definida como un doble encarcelamiento. Aprisiona al "Occidente cristiano", que por su propio acto deliberado se ha subordinado a una "jurisdicción" ajena, y al hacer eso niega esta misma jurisdicción a sus dueños legítimos (los judíos). Además, encarcela a los judíos que, en virtud de una religión diferente de la propia, están ahora inmerecidamente atrapados en el supuesto lugar de su "logro" por medio de una religión que no es la propia. Trigano más adelante añade: "Si el judeo-cristianismo puso los fundamentos del Occidente, entonces el lugar mismo de Israel es también el Occidente". Posteriormente, los requisitos de la "occidentalización" deben también llegar a ser los requisitos de la asimilación y la "normalización", y la negación de la identidad. «La crisis de la normalidad judía es la crisis de la occidentalización del judaísmo. Por lo tanto, salir del Occidente significa para los judíos volver la espalda a su "normalidad", es decir, abrirse hacia su otredad». Esta parece ser la razón de por qué las comunidades judías hoy critican el "modelo occidental", sólo después de que ellos primero adoptan su propia historia específica con una actitud semi-amnésica y semi-crítica.

En vista de esto, el anti-judaísmo cristiano puede ser correctamente descrito como una neurosis. Como Jean Blot escribe, es debido a su "predisposición hacia la alienación" que el Occidente es incapaz de "realizarse o redescubrirse". Y de esta fuente surge la neurosis anti-judaica. "El anti-judaísmo permite que el anti-judío proyecte en el judío su propia neurosis. Él lo llama un forastero, porque él mismo es un forastero, un ladrón, un hombre poderoso, un advenedizo; él lo llama un judío, porque él mismo es este judío en la profundidad más interna de su alma, siempre en movimiento, permanentemente alienada, siendo un extraño ante su propia religión y ante el dios que lo encarna". Sustituyendo su mito original por el mito del monoteísmo bíblico, el Occidente ha convertido al hebraísmo en su propio super-ego. Como una consecuencia inevitable, el Occidente tuvo que volverse contra el pueblo judío, acusándolos de no perseguir la "conversión" en términos de la evolución "lógica" que deriva del Sinaí al cristianismo. Además, el Occidente también acusó al pueblo judío de intentar, en un aparente "deicidio", obstruir esta evolución.

Muchos, incluso hoy, asumen que si los judíos debieran renunciar a su identidad definida, el "problema judío" desaparecería. En el mejor de los casos, ésta es una proposición ingenua, y en el peor, esto enmascara una forma consciente o inconsciente de anti-judaísmo. Además, esta proposición, que es inherente en el racismo de asimilación y en la negación de la identidad, representa el revés del racismo de exclusión y persecución. En el Occidente, señala Shmuel Trigano, cuando los judíos no eran perseguidos, ellos "fueron reconocidos como judíos sólo a condición de que primero dejaran de ser judíos". Dicho de otra forma, a fin de ser aceptados, ellos tenían que rechazarse a sí mismos; ellos tenían que renunciar a su propio Otro a fin de ser reducidos al Mismo. En otro tipo de racismo, los judíos son aceptados, pero negados; en el primero, ellos son aceptados, pero no reconocidos. La Iglesia ordenó que los judíos eligieran entre la exclusión (o la muerte física) o la auto-negación (muerte espiritual e histórica). Sólo por medio de la conversión podrían ellos llegar a ser "cristianos, como los otros".

La Revolución francesa emancipó a los judíos como individuos, pero los condenó a desaparecer como "nación"; en este sentido, ellos fueron obligados a convertirse en "ciudadanos como los demás". El marxismo, también, intentó asegurar la "liberación" del pueblo judío imponiendo sobre ellos una división de clase, de la cual inevitablemente resultó su dispersión.

Los orígenes del totalitarismo moderno no son difíciles de rastrear. En una forma secularizada, ellos están vinculados a las mismas variedades radicales de intolerancia cuyas causas religiosas acabamos de examinar. La organización del totalitarismo está modelada a partir de la organización de la Iglesia cristiana, y en una manera similar los totalitarismos explotan los temas de las "masas", los temas intrínsecos en la democracia de masas contemporánea. Esta secularización del sistema ha hecho, en efecto, al totalitarismo más peligroso, independientemente del hecho de que la intolerancia religiosa a menudo provoca, a cambio, una intolerancia revolucionaria igualmente destructiva. "El totalitarismo", escribe Gilbert Durand, "es reforzado posteriormente, en la medida en que los poderes de la teología monoteísta (que al menos dejó intacto el juego de la transcendencia) han sido transferidos a una institución humana, al Gran Inquisidor".

Es un serio error asumir que el totalitarismo manifiesta su verdadero carácter sólo cuando emplea la coacción aplastante. La experiencia histórica ha demostrado —y continúa demostrando— que puede existir un totalitarismo "limpio", que, en una manera "suave", produce las mismas consecuencias que los clásicos tipos de totalitarismo. Los "robots felices" de 1984 o de Un Mundo Feliz no tienen una condición más envidiable que los prisioneros de los campos de concentración. En esencia, el totalitarismo no se originó con Saint-Just, Stalin, Hegel o Fichte. Más bien, como Michel Maffesoli dice, el totalitarismo surge "cuando una forma sutil de totalidad plural, politeísta y contradictoria, que es inherente en la interdependencia orgánica" es reemplazada por una monoteísta. El totalitarismo se origina en un deseo de establecer la unidad social y

humana mediante la reducción de la diversidad de individuos y pueblos a un solo modelo. En este sentido, él argumenta, es legítimo hablar de una "arena social politeísta, refiriéndose a dioses múltiples y complementarios" por contraposición a una "arena política monoteísta fundada en la ilusión de unidad". Una vez que

el politeísmo de los valores "desaparece, afrontamos el totalitarismo". El pensamiento pagano, por otra parte, que fundamentalmente permanece atado a las raíces y al lugar, y que es un centro preferente de la cristalización de la identidad humana, rechaza todas las formas religiosas y filosóficas de universalismo.

La herencia europea: la cuestión del paganismo en la Nueva Derecha

Sobre este asunto particular, habría que remitirse al artículo "La religión de Europa", que sintetiza las líneas fundamentales del libro de Alain de Benoist *Comment peut-on être païen?* Sin embargo, para completar estas reflexiones incluyo las siguientes puntualizaciones del propio Benoist.

Según el proceso clásico de desarrollo y de degradación de los ciclos, el tema igualitario ha pasado en la cultura europea del estadio mítico (igualdad ante Dios) al estadio ideológico (igualdad entre los hombres) y finalmente al estadio científico (afirmación del hecho igualitario), en resumen, del cristianismo a la democracia, de ésta al socialismo y luego al marxismo (igualitarismo con pretensiones científicas). La máxima crítica que puede hacerse al cristianismo es haber inaugurado el ciclo igualitario, introduciendo en el pensamiento europeo una antropología revolucionaria de carácter universalista y totalitario. En el politeísmo indoeuropeo, la diversidad y la desigual importancia de los dioses era el reflejo de la diversidad del mundo y de la desigualdad de los hombres. En el monoteísmo judeocristiano, los hombres son idénticos en lo esencial: son iguales ante Dios. Ciertamente, el cristianismo no niega la diversidad fenoménica de los individuos, pero afirma que esta diversidad es secundaria, pues detrás del mundo visible está la verdadera realidad, la de las leyes abstractas de la metafísica, en la que los hombres son idénticos ante Dios. Que esta laicización de la teodicea cristiana pueda parecer herética, no quita validez a la tesis, pues nos encontramos en presencia, no de auténticas antinomias, sino en presencia de desviaciones a partir de un mismo tema, o lo que es lo mismo de antítesis relativas dentro de un mismo proceso.

Es únicamente con el judeocristianismo que hace su aparición en la historia europea la tentación totalitaria, pues el monoteísmo supone la exclusividad de un dios respecto de los demás dioses, de una verdad única que rechaza todas las demás como errores en el absoluto. Además, el monoteísmo justifica la eliminación del Otro, con el agravante de que esta represión se basa en el desarrollo de la buena conciencia exculpatoria, que institucionaliza el monoteísmo.

Por otra parte, el monoteísmo introduce en la cultura europea el universalismo y el individualismo. En el cristianismo la salvación es individual, mientras que en el paganismo el mundo de los dioses era la proyección de los hombres, al tiempo que la religiosidad garantizaba la permanencia de los vínculos comunitarios, por lo que se confundía con el patriotismo. Una religión universalista y cosmopolita como el cristianismo era para los antiguos desacralizadora, pues implicaba el abandono de la especificidad nacional y comunitaria. Por el contrario, para el paganismo, la diversidad de creencias y cultos era legítima, pues correspondía a la diversidad natural de culturas y pueblos. Su tolerancia se derivaba exclusivamente de su percepción desigualitaria del mundo.

Carlos Pinedo



El paganismo: religión de la vida terrenal

Constancio Lépidio, patricio romano, pide consejo a su amigo Mario Baudelio sobre un asunto que le llena de inquietud: la decisión de su esposa de abrazar el cristianismo. Mario, viejo centurión que vive retirado en la provincia de Cirene, escribe a Constancio una larga epístola en la que detalla sus opiniones sobre la nueva religión. Él vivió largo tiempo en Judea y conoció al Mesías cuando predicaba y, según sus discípulos, hacía milagros y resucitaba muertos en el país de Kafr Naffakh (Cafarnaún). (Fragmento del relato DOM (*Deo Optimo Maximo*). El vuelo alevé del leve tiempo. Ed. Alhulia.)

JOSÉ VICENTE PASCUAL

Así es, amado Constancio. Hay religiones que celebran la vida y otras que ensalzan la muerte como pórtico de una eterna felicidad en la que, desgraciadamente, los hombres estarán desprovistos de sus atributos más naturales, los que nos hacen sentir gozo y felicidad en este mundo, para verse transformados en vagantes espíritus cuya única delectación permitida sea contemplar al Supremo. La religión de quienes se titulan cristianos pertenece a esta última clase de doctrinas. La suya es una creencia que parte de un hecho cierto, la crucifixión del rabí en el año diecinueve del mandato de Tiberio, y se fundamenta en algo por demostrar: la resurrección de este sujeto y su regreso a los cielos bajo la mirada atenta y compasiva de dios, para esperar allí, en sosiego y beatitud, a quienes crean en él. No es de extrañar, entonces, que para los cristianos la resurrección sea el más admirable y hermoso de los prodigios. Volver un difunto a la vida, como sucedió, afirman, con el campesino Lázaro, o con el mismo rabí, es el apogeo de su fe en la vida santa y eterna. Sin embargo, para nosotros, ciudadanos de Roma que crecimos en el convencimiento de que no hay mayor júbilo para el hombre sensato que exaltar la verdad y la belleza, estos portentos de carne muerta y más después vigorizada nos causan honda repugnancia, nos indisponen con la certidumbre en la bondad de los dioses y, sobre todo, nos resultan grotescos, extravagantes y sospechosos de impostura. He visto muchos

muertos a lo largo de mi edad, sabes que así es, aunque jamás vi a ninguno levantarse y caminar con el brillo del renacer adornando su expresión, y si alguna vez hubiese contemplado rareza semejante no habría creído con ceguera y fanatismo en divinas intervenciones que, por otra parte, se oponen al lógico devenir de todo cosmos razonable, sino que más bien habría recelado artes de truculencia y otros engaños tras la aparente maravilla. ¿Qué de malo hay en morir? ¿Por qué un dios, cualquier dios, debe manifestar su poder y elevada providencia rescatando a apacibles humanos del no menos apacible sueño de la extinción? ¿Acaso cuando el dios del galileo, a quien llamaba «padre», volvía a la vida a sus criaturas, no los estaba condenando de nuevo a sufrir y padecer lo indecible en lo que ellos mismos, los cristianos, llaman valle de lágrimas? ¿Por qué no los dejó descansar en paz, en su seno acogedor, antes que retornarlos a la zozobra de la vida consciente en un mundo que siempre, según se lamentan, les es adverso y está lleno de tentaciones, pecado y otras lacras indeseables? Nunca he llegado a comprender esta aporía, tan estimada por los cristianos. Por un lado consideran que la vida terrena es un padecer continuo, y que sólo la muerte, estando congraciado con dios, puede conducirles a la infinita felicidad; mas, por otra parte, no hay nada para ellos más glorioso que ver a un muerto abrir los ojos, desperezarse como si hubiese dormido una profunda siesta y retornar

a sus quehaceres cotidianos como si nada hubiese sucedido. Por qué alaban tanto estas arbitrariedades de dios, su dios, es algo que no está al alcance de mi entendimiento.

Los cristianos no aman la vida en este mundo como nosotros la amamos, pero les causa mucho padecimiento la idea de perderla. Yo creo, dilecto Constancio Lépido, que en el fondo no están muy seguros de que vayan a ser felices en el otro mundo. Como te decía antes, para ellos el paraíso es un estado de alelada inocencia en la que no interfiere ninguno de los sentidos que aquí, en esta ribera mundana del ser, nos hace sentir plenos, dichosos, legítimamente orgullosos, plácidos y en orden con nuestra conciencia. Todo lo bueno y agradable que yo conozco, que todos conocemos, nos llega a través del disfrute sensitivo: la perfección de un poema o de una esmerada arquitectura musical, la dulzura de una mujer, el cálido aliento de la amistad, el enérgico consuelo del valor, el amor por quienes nos merecen y a quienes merecemos..., todo ello pertenece a esta vida, supremo bien del que podemos disponer a nuestro arbitrio para administrarlo con discreción y, sobre todo, dignidad, y todo ello, según parece, nos será arrebatado por el dios de los cristianos cuando el postrer aliento nos lleve a su presencia. Transmutará el afán humano por la fantasmal quietud de los espíritus, y en dicho estado piensa dejarnos por los siglos de los siglos. No creo que la permutación merezca la pena.

Nosotros tenemos dioses de rostro humano, hechos a sí mismos pero con la mirada puesta en los anhelos del hombre. Son dioses amables, siempre y cuando les guardemos respeto y reverencia, y lo son e imperan sobre aspectos concretos del existir que mucha felicidad pueden obsequiarnos tanto en este mundo como en el más allá. Son dioses accesibles, que nos escuchan, nos ven y nos comprenden porque se ocupan de los mismos asuntos que los mortales. La amable Ceres cuida de las cosechas y de que no caigan hambrunas sobre quienes le erigen templos; Neptuno es aliado de viajeros, comerciantes y osados nautas que surcan con sus naves todos los confines del agua; Demeter nos brinda socorro en el campo de batalla, así como Marte

nos insufla coraje para luchar y vencer; Venus acaricia con su velo de encanto y extasío a quienes sienten pasión y de amor acunan su alma, Vejovis es protector de la luz, la música y todas las artes, Juno vela por nuestra salud, materna diosa; Mercurio diligente colma nuestra bolsa, si le reverenciamos..., y Júpiter, nuestro Deo Optimo Maximo, vigila en su olímpica grandeza de que todo cuanto existe, sea o no manifestado, se ofrezca al bien de la humanidad con armonía y pujanza. Son dioses que habitan en la razón, la cordura, la sencillez y, ante todo, la belleza. Por eso mismo les erigimos preciosos templos, por humildes sean. Templos donde la proporción y la simetría son ofrenda y acto de deferencia, para contento de quienes los veneran, al mismo tiempo que suponemos idéntica virtud de equilibrio y perfección en ellos mismos, nuestros bonancibles dioses. Lo sublime de arriba siempre halla voluntarioso reflejo en lo admirable de abajo. ¿Crees, por tanto, que el dios cristiano podría siquiera permanecer un instante a la presencia de nuestros dioses sin aborrecerlos e, igualmente, ser aborrecido? Desde luego que no. Los rituales cristianos glorifican la miseria y la fealdad. Te hablo de una religión concebida para complacer a gente andrajosa, desocupada, avarienta de su propia pobreza y sin ánimo ni vigor de espíritu para librarse del pauperismo por el esfuerzo y el diligente trabajo, si bien no les faltan energías para rezar y mortificarse suplicando el milagro que los salve de la indigencia. Esa es la religión que pretende saltar el muro de tu casa, amigo Constancio. Una fe que glorifica el sufrimiento, la enfermedad, la miseria, las llagas, el aliento de los leprosos y los gritos mortales de los supliciados, esa es la fe que predicaba el galileo, doctrina muy seductora para quienes padecen el estigma de cualquier morbo, sea del cuerpo o del alma, para los ladrones y prostitutas que claman su remisión, para los ociosos, los ignorantes, los necios complacidos en su ordinariez y los heridos sin remedio por la debilidad moral. ¿Cómo no ha de extenderse dicha religión, tal como lo está haciendo, si desgraciadamente la mayor parte del mundo que llamamos civilizado está aún por serlo cabalmente y, en consecuencia, demasiados hombres viven todavía en la sombra de la brutalidad? Roma, desde luego y

bien lo sabes, no ha escatimado esfuerzos por nutrir a sus provincias de todos aquellos ingenios que las colmen de prosperidad, mas nunca faltan los palabreros iluminados que achacan todo el mal de su tierra, precisamente, al dominio de Roma. Esa es una gran pena, amado Constancio. Cuando Roma toma para sí un dominio, de inmediato traza carreteras para que la población pueda ir de un lado a otro en sus afanes diarios, y asimismo para que lo hagan sin temor a salteadores y desalmados, y se organizan puestos de guardia, prefecturas locales y toda una milicia que garantice la paz y la real libertad de cada habitante de la nueva provincia. No es necesario que detalle el compendio de obras civiles, saneamientos, protección a las artes y el comercio, al trabajo de cada hombre, el respeto a sus creencias, sabes tanto de esa cuestión como yo. ¿Por qué Roma obra de tal forma? Pues podríamos conformarnos con acordar una simple dependencia tributaria y dejar que cada país se las arreglase a su modo y manera. ¿Por qué Roma no lo hace así? Estoy convencido de que la causa se encuentra en un hecho evidente: Para Roma, poseer es civilizar, y no hay viable pertenencia si no se establecen los principios sagrados, siempre irrenunciables, de legalidad, virtud y belleza como cimiento de cualquier sociedad nacida a nuestro amparo.

Sí, así lo creo... Roma tiene dioses de este mundo para los seres humanos que habitan en este mundo, y por amor a los dioses y

compasión a nuestros semejantes, queremos hacer de este mundo un buen sitio donde vivir. Es lo cierto, lo que me han enseñado desde la infancia, lo que han visto mis ojos a lo largo de muchas décadas de existencia en multitud de lugares reclamados por el imperio, y nunca presencié acontecimiento alguno que haya hecho tambalear ni una décima esta convicción. Roma existe para los hombres, y nuestros dioses lo son de todo quien respira, siente, ama, ansía, goza y llora como lloraba mi padre el día en que murió su sirviente Benicius. Roma y nuestros dioses, Constancio, son para la vida. Las religiones bárbaras, en especial la cristiana, surgieron y se extienden con un desdichado anhelo: la muerte.

Y esto es cuanto tengo que decir, predilecto Constancio Lévido, sobre el asunto que me planteas. Podría extenderme más, mucho más, pero no abundaría en mis argumentos y caería en el peor de los defectos epistolares: la prolijidad. Espero con viva emoción que mis palabras te hayan sido útiles y que, finalmente, consigas tu propósito de alejar para siempre de tu casa, tu familia y tu vida a esa plaga de roñosos deslumbrados por la tiniebla del fanatismo que son los cristianos. En la fecha arriba indicada y a mayor gloria de Júpiter, nuestro Deo Optimo Maximo. D.O.M.

© El Manifiesto, contra la muerte del espíritu y la tierra. *¿Muerte del espíritu o muerte de Dios?* Año V N° 9, enero-marzo de 2008.





La religión en las sociedades occidentales

El brutal eclipsamiento de la cultura religiosa se remonta a mediados de los años sesenta, es decir, coincide con el fin de la modernidad; ahora bien, desde entonces, esto ya representaba una ruptura considerable. Se puede decir que la época que precedió a la llegada de la modernidad privilegiaba la determinación del pasado. Transmitida de generación en generación, la religión desempeñaba un papel esencial que limitaba las aspiraciones y los comportamientos humanos; la sociedad global vivía bajo un régimen de heteronimia relativa.

ALAIN DE BENOIST

La modernidad reemplazó la determinación del pasado por la determinación del futuro, con lo que hizo pasar a la sociedad de un régimen de heteronimia a uno de autonomía. Dicha autonomía, vinculada con el desarrollo del individualismo, se mantuvo, sin embargo, como algo relativo. En muchos aspectos, los grandes sistemas ideológicos modernos no han representado más que transposiciones profanas de los sistemas religiosos que les habían precedido. Todos los grandes conceptos políticos modernos tienen un origen teológico (Carl Schmitt), y la manera moderna de «hacer política» frecuentemente adquiere la forma de un apostolado secular: actitud de sacrificio, don propio, confianza absoluta en la doctrina y en los jefes, compromiso incondicional a largo plazo.

Ambos modos de determinación, el modo premoderno y el modo moderno, se han eclipsado sucesivamente; el primero simplemente ya no se escucha; el segundo es cada vez menos creíble. La creencia religiosa implica una autoridad que proviene del pasado (la tradición como modelo); la creencia política, una autoridad que dimana del futuro (la colectividad se convierte íntegramente en creadora de sí misma; ella misma se engendra dentro de una visión del tiempo comandada por la idea de progreso). El momento posmoderno reside en la liberación de esa doble autoridad;

corresponde a la determinación del presente. En el mundo posmoderno todo es asunto de preferencias y elecciones individuales o inter-individuales que ya no están determinadas por el modelo fundacional ni por un proyecto de futuro, sino por la voluntad de afirmarse o por una necesidad inmediata de identidad.

En el pasado, ya sea bajo el régimen pagano o bajo el cristiano, la religión siempre fue un modo de estructuración de la sociedad global; hoy, ya no estructura nada. Las sociedades estructuradas por la religión siempre han sido, además, sociedades tradicionales. La autoridad en donde prevalece la Iglesia, por ejemplo, siempre es anterior tanto al momento presente como independiente de la voluntad humana; la sociedad moderna ha expulsado a la tradición. Ciertamente, la noción de «sociedad cristiana» se ha idealizado con mucha frecuencia, pero jamás ha habido una sociedad unánime. Algunos historiadores piensan, incluso, que Europa no fue verdaderamente «evangelizada» a profundidad más que en los siglos XVIII y XIX. No es menos cierto que la Iglesia permaneció, durante siglos, como la institución que, por toda Europa, daba el tono en el triple registro de las creencias, los valores y las conductas; dicha época pasó. Confinada al espacio privado o a las manifestaciones públicas en donde es una asociación entre otras más, la Iglesia ya no es, desde hace mucho tiempo, la llave maestra de la sociedad global; es lo que

reconocía René Rémond en una obra donde se preguntaba, en tanto creyente, sobre la pérdida de la fe: «La Iglesia debe considerar esta realidad: ya no está para imponer sus opiniones a la colectividad»¹.

A partir del siglo XIX, la laicidad constituyó el principio (de origen liberal) que legitimó la separación de las iglesias y el Estado². La distinción clásica de lo espiritual y lo temporal se redefinió entonces bajo una nueva óptica: las iglesias fueron excluidas como tales de la esfera pública, y su campo de acción se vio reducido a la sociedad civil. El Estado —hay que subrayarlo— no es, en principio, hostil a la religión, sino sólo a las pretensiones terrenales de la Iglesia; tampoco busca sustituir a la Iglesia decidiendo en su lugar los valores y las normas que deben regir a la sociedad: supone, más bien al contrario, que el poder público debe permanecer «neutro» en este terreno, es decir, no tiene que proponer un modelo particular de «vida buena» (Aristóteles), un modelo peculiar del bien, sino que más bien tiene que respetar o garantizar la pluralidad de convicciones y de valores que tienen lugar en la sociedad civil. La paradoja es que la Iglesia debe crearse, entonces, un lugar en tanto institución —en una sociedad civil que se define en oposición, justamente, a la esfera institucional— como la esfera de la intimidad individual y de los intereses privados. La Iglesia reencuentra, pues, una legitimidad en tanto institución privada, pero a condición de no involucrarse en la política y sin que quiera volver a normar el comportamiento de los asuntos públicos. En este marco, la afiliación a una religión sólo puede comprometer a los fieles mismos; éstos, por supuesto, tienen el derecho a vivir su fe, pero pierden el derecho de imponerla a los demás. La consecuencia capital es que la creencia se vuelve, así, una opinión entre muchas otras —una opinión tan legítima como las demás, pero que no podría considerarse intrínsecamente mejor o superior. La llegada de la modernidad —como escribe Marcel Gauchet— hizo que, de esta manera, la fe transitara «del estatuto de referencia global de la comunidad al de opinión particular del ciudadano»³. Las iglesias ya no son más que un componente, entre otros, de una

sociedad civil que se organiza con base en la adhesión voluntaria de sus miembros.

Esa verdadera revolución en la historia del estatus que ocupaba la creencia religiosa es algo que hoy ya ha pasado de moda. La posmodernidad la ha banalizado de alguna manera, y con la misma inercia la ha hecho salir del ámbito de polémicas —frecuentemente violentas— que suscitaron su aparición. Incluso para la inmensa mayoría de los creyentes, la idea de una sociedad religiosa a la antigua ha perdido su sentido. Los fieles ya no reclaman un orden cristiano, ni esperan una Iglesia que venga a coronar una organización social y política. Por supuesto que pueden protestar ante tal o cual ley civil desde el punto de vista de su fe (la «ley natural»), pero tampoco han interiorizado la separación entre la Iglesia y el Estado al punto de que muy frecuentemente (como lo atestiguan algunas críticas dirigidas generalmente contra el islamismo), «mezclan lo divino con asuntos triviales y seculares [que les] parecen una suerte de impiedad»⁴. Eso significa que la creencia religiosa dejó de ser política en el momento mismo en que, con el hundimiento de los grandes sistemas de convicción y compromiso ideológico, la creencia política dejó de ser «religiosa». Allí es donde reside lo que hay de más inédito en el momento posmoderno.

Otro rasgo fundamental es la individualización de los comportamientos, incluidos los del plano religioso. Para nuestros contemporáneos, la religión significa una vaga «espiritualidad» que no implica una disciplina. La gente ya no busca la salvación sino, por un lado, las señales (el «sentido») y, por otro, recetas de «plenitud» o de «felicidad». No es su alma ni su espíritu el que formula sus demandas, sino su corazón. Ésa es la razón por la cual frecuentemente se confeccionan una espiritualidad a la carta, o bien se inclinan por sabidurías tradicionales —como el budismo— que han probado ser poco rígidas y parecen proponer, ante todo, un ideal de equilibrio psíquico y de logro personal. A las creencias —escribe también Marcel Gauchet— «se les ha requerido que provean de sentido a la vida colectiva

manteniéndose en el orden de la opción individual, bajo el entendido de que sólo son aceptables las interpretaciones sin fines públicos»⁵.

Al mismo tiempo se observa una evidente curiosidad, un nuevo interés por el hecho religioso; generalmente se trata de una curiosidad fútil, mezcla de deseo de experimentación y distracción. Se consume la religión sin adherirse verdaderamente a ella, y se hace incluso con cierto distanciamiento⁶. Todos los actores sociales que hayan interiorizado el modelo de mercado esperan de la religión, en el fondo, una cura o una terapia: un confort interior, un mayor bienestar. Jesús se vuelve un maestro de la sabiduría al lado de Sócrates, Buda o Mahoma. Se preocupan menos por la verdad que por la «sinceridad» o por la «autenticidad». Ya no hay ortodoxia ni ortopraxis: cada quien se las arregla tanto con el dogma como con la práctica. Los católicos han dejado de creer para ya no ir a la misa de todos los domingos; han dejado de ser buenos cristianos. La noción de «falta grave», de «pecado mortal», ha perdido casi toda su credibilidad. Numerosos creyentes razonan a la manera de Brigitte Bardot, quien recientemente declaraba: «No creo demasiado en los curas. Mi religión es Dios y yo; no me gustan los intermediarios»⁷.

La motivación primordial de la creencia ya no está en el más allá, sino en su identificación aquí abajo. «El otro mundo está al servicio de este mundo» dice Gauchet. Eso significa que la religión en lo sucesivo saldrá de una metafísica de la subjetividad, de una simple inquietud de construirse aquí.

La legitimidad ha pasado de la oferta de sentido hacia la demanda de sentido –agrega Gauchet. Midamos la revolución íntima que ello implica desde el punto de vista de la esencia de la religión. Quien dice religión desde siempre decía precedencia a lo que tiene sentido, autoridad intrínseca de lo que viene desde antes y de más alto [...] Ahora bien, lo que hoy determina que las conciencias se vuelvan hacia las religiones se justifica, por el contrario, a título de legítima demanda⁸.

Por lo que respecta a esta demanda, «su objeto no es la verdad, sino el sentido y, para ser más precisos, tampoco la objetividad de lo verdadero, sino la necesidad objetiva de sentido para una subjetividad»⁹. Frases esenciales que permiten medir el camino recorrido.

Ayer, se llegaba o se regresaba frecuentemente al catolicismo debido a la Iglesia, es decir, a la institución (véase a Maurras y a Châteaubriand). Hoy día, si de algún lado venimos, llegamos más bien sin ella, a pesar suyo o a veces de fuera de ella. Si antes la Iglesia canalizaba la creencia, no es raro que hoy sea su obstáculo; es todavía un efecto de la individualización de los comportamientos. Asistimos a lo que los autores anglosajones resumen en fórmulas como «*belonging without believing*» y «*believing without belonging*»¹⁰, o sea, a una separación creciente entre la fe y la pertenencia, entre los fieles y la Iglesia, entre la creencia vivida y la adhesión a la institución. Las iglesias, confundidas todas las tendencias, ya no tienen la autoridad para determinar el contenido de la fe, y mucho menos para orientar las elecciones políticas o para regular las costumbres.

La convicción ya no es sinónimo de obligación: creer ya no implica obedecer. Por ello es completamente natural que las conciencias individuales estén menos que nunca dispuestas a obedecer al magisterio. La idea de que existe por encima una autoridad anterior que vale como autoridad en razón de su misma anterioridad ya no tiene eco entre nosotros. (Ciertamente hay interés por el pasado, pero sin que haya nada que nos mande o que nos dicte algo). Ésa es la razón por la cual –incluso entre los creyentes– la idea de que la conducta individual puede ser regida, en lo que hay de más íntimo, por una autoridad externa –sea la Iglesia o el Estado– se topa con una rebelión cada vez más generalizada. El desfase que resulta de semejante rechazo está llamado, evidentemente, a ampliarse en la medida en que la sociedad global acepta o legitima un mayor número de conductas o de prácticas (divorcio, homosexualidad, nacimientos fuera

del matrimonio, manipulaciones genéticas, etcétera) que, hasta hoy, siempre había condenado la Iglesia. El resultado es que la Iglesia aparecerá cada vez como más «reaccionaria», cualesquiera que sean sus posturas y, además, y sobre todo, parecerá cada vez más impotente.

Igualmente revelador es el agotamiento – sino es que el hundimiento– de los críticos del cristianismo; tales críticas ya no surgen, hoy día, más que de medios en vías de extinción. El anticlericalismo es sólo un fenómeno residual, y el tono anticuado de las publicaciones racionalistas que todavía profesan un «laicismo» virulento demuestra que allí también se percibe la cola del cometa. Eso no significa que la Iglesia supere a sus adversarios, sino antes bien, al contrario, que simplemente la controversia no le interesa a nadie, porque nadie percibe lo que está en juego. Los fieles están inciertos sobre su fe; la Iglesia es respetada sin ser seguida. Nadie se opone verdaderamente al Papa, pero no hay casi nadie en el mundo que lo obedezca; bajo tales condiciones, el anti-cristianismo pierde lo esencial de su significación; el ateísmo militante ha sido reemplazado por la indiferencia. Cuando la Iglesia aparecía como el partido de la heteronimia, el partido de la anti-modernidad radical de la época del Syllabus (1864) y de la infalibilidad pontificia (1870), se encontraba frente a adversarios a su medida. Hoy que lo religioso ha perdido su fuerza y ha cambiado de estatus, no siente que lo político deba oponérsele con el rigor de un ideal de autonomía humana.

Los rivales de ayer –confirma Marcel Gauchet– han revisado simétricamente sus pretensiones desde la base. La Iglesia lleva luto por su antigua hegemonía normativa. El Estado republicano ha renunciado a erigirse como alternativa de la religión. La creencia ya no se concibe más que en un ámbito diversificado de opiniones¹¹.

Se podría decir que el mundo posmoderno no será ni cristiano ni anti-cristiano, sino simplemente acristiano o poscristiano.

No es necesario esperar el «fin» del cristianismo en un sentido como el que se podía creer en el pasado, como si la metafísica o la religión representaran un estadio en vías de superación en la evolución de las sociedades humanas. La idea de Augusto Comte de que el espíritu debía avanzar de la era religiosa hacia la era científica y «positiva», o la de Karl Marx, para quien la religión estaba en vías de extinción –en tanto superestructura dispensadora de ilusiones consoladoras– en el seno de una humanidad que finalmente habría encontrado su propio ser, no resultan creíbles hoy día. La aspiración religiosa es un dato antropológico; dicho dato es susceptible de adquirir diversas formas, pero jamás desaparece completamente. Aunque, en cambio, se puede comprobar una suerte de agotamiento, de acabamiento, y también de «banalización» de la fe cristiana. Tal «des-cristianización», paradójicamente, no tiene nada que ver con el cristianismo (y con mayor razón, tampoco con las orientaciones actuales de la Iglesia); ya no es consecuencia lógica de una situación en donde la enseñanza de la Iglesia habría sido definitivamente refutada o que se hubiera llegado al convencimiento de su falsedad. Se trata más bien de un aspecto, entre muchos otros, de un vasto movimiento de hundimiento generalizado de las convicciones y de las creencias colectivas. (Por ello es que incluso los propios adversarios del cristianismo pueden deplorar también no tanto la des-cristianización, sino las causas que lo han engendrado). Aunque desde hace mucho se le ha atacado de manera resuelta y convincente, la Iglesia ha sabido muy bien resistir y sobrevivir; se ha opacado hoy día porque ya no moviliza ni a favor ni en contra. La época de los «grandes discursos» ideológicos ha pasado.

El acabamiento, sin embargo, significa tanto la finalización (la fase final) como el estadio más acabado (o completo). Es en ese sentido que puede decirse que el cristianismo ha «concluido su tiempo» en el doble sentido de la expresión; por un lado, que la fe cristiana ha acabado su ciclo histórico pero que, igualmente, si el cristianismo está llamado a «desaparecer», es porque ya agotó su

cometido. Marcel Gauchet, que ha observado con detenimiento este fenómeno, ha descrito al cristianismo como la «religión de la salida de la religión» —es decir, como una religión que contenía en sí el germen de su propia negatividad y, con ello, de su propia disolución.

El cristianismo ha engendrado todo lo que podía engendrar, incluyendo, mediante el proceso de secularización, las formas sociales y políticas o las doctrinas ideológicas que han cuestionado su autoridad sobre bases («heréticas») de su propia inspiración. El error sería interpretar, en efecto, la secularización como una sustracción progresiva de la esfera pública que caería bajo el dominio de la religión. La secularización corresponde más bien a una emancipación respecto de la Iglesia, al paso del universo de la heteronimia relativa al de la autonomía relativa, pero mediante una re-transposición, en la esfera profana, de ciertos temas cuyo origen es religioso («justicia» en el sentido bíblico del término; poder político concebido sobre el modelo del poder divino; espera escatológica de un futuro «radiante»; militancia de tipo «sacerdotal» o «apostólica», etcétera). René Rémond, por citar sólo un ejemplo, observa que «la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948 constituye una versión secularizada de los principios que el cristianismo contribuyó a introducir o a legitimar»¹². El hecho generador de las sociedades modernas no es tanto el abandono de la perspectiva cristiana como su re-transposición profana —inaceptable, por supuesto, desde el punto de vista cristiano tradicional— bajo la forma de toda una serie de «grandes discursos» en donde la «felicidad» ha remplazado a la salvación, y en la que el futuro ha sustituido al más allá. Para decirlo en otras palabras, la secularización es el paso de la creencia religiosa a la creencia política sin prescindir del ámbito de la creencia.

Salir de la religión —escribe también Marcel Gauchet— no significa la salida de la creencia religiosa, sino salir de un mundo donde la religión es estructurante, donde impone la forma política de las sociedades y donde

define la economía del vínculo social [...] La salida de la religión es el paso de un mundo donde las religiones continúan existiendo, pero dentro de una forma política y en un orden colectivo que ellas ya no determinan¹³.

Se podría decir, desde esta perspectiva, que la Iglesia ya no está en capacidad de imponer sus opiniones justo en el momento en que la modernidad fenece, no porque haya fallado al transmitir sus valores sino, al contrario, porque acertó al difundirlos por todos lados en un mundo que los ha asimilado sin hacer referencia a ella e, incluso, en contra de ella. Se podría hablar pues, paradójicamente, de un mundo enteramente «cristianizado» pero cada vez más indiferente hacia el cristianismo, y cada vez menos habitado por cristianos.

Hoy estamos saliendo no solamente de la época de las sociedades religiosas, sino también de la época de las religiones seculares que habían tomado el relevo al exigir a sus «fieles» actitudes mentales y comportamientos que, en el fondo, no son muy distintos de los que la Iglesia exigía a los suyos. El momento posmoderno, piensa Marcel Gauchet, es el de la completa disociación de la creencia religiosa de la creencia política. Con ello quiere decir que la religión ya no puede albergar —en Occidente al menos— la ambición global propiamente política en el instante mismo en que la política, por su lado, se desprende poco a poco de su carácter «religioso». Es ése momento, inédito en la historia de los hombres, el que hay que tomar en cuenta para comprender y describir la situación que atraviesa la Iglesia actualmente.

Pero aún hay otro aspecto del mundo posmoderno que hay que traer a cuento, y es el que relaciona, de manera paradójica también, la individualización siempre creciente de los comportamientos con las nuevas formas de comunitarismo, especialmente el religioso. La posmodernidad ha visto la implantación de un mundo a la vez más solidario y más desestructurado, que se ha limitado a funcionar, a imagen del mercado, mediante la autorregulación espontánea. En dicho mundo —escribe Danièle Hervieu-Léger— «se

asiste a un florecimiento de grupos, redes y comunidades en cuyo seno los individuos intercambian y validan mutuamente sus experiencias espirituales»¹⁴. El auge de comunidades y de redes demuestra que la era del individualismo triunfante, tal y como la ha consagrado la desfalleciente modernidad, también está a punto de acabar. Más que el individualismo, en lo sucesivo será mejor hablar de individualización; ésta se traduce, entre otros aspectos, en un hecho capital: no solamente las pertenencias asociativas, transitorias, son hoy día tan constitutivas de identidad como las pertenencias heredadas, sino que estas últimas se han vuelto, en parte al menos, en identidades elegidas en el sentido de que ya no se imponen por sí mismas, sino que se han convertido en verdaderamente efectivas, actuantes, en la medida en que los individuos deciden o consienten en considerarlas como tales y reconocerse en ellas.

Desde el punto de vista posmoderno, no existe una diferencia formal fundamental entre el florecimiento de sectas¹⁵, las Jornadas Mundiales de la Juventud (JMJ), el Gay Pride, el Love Parade, las masas reunidas en los estadios o las exequias de Lady Di y de Juan Pablo II. En todos los casos impera la misma comunión festiva, la misma organicidad espontánea: reuniones puntuales o efímeras, desbordamientos emotivos («dionisiacos»), combinaciones y recombinaciones de redes. Ahora bien, no hay duda de que la Iglesia católica intentó, bajo el pontificado de Juan Pablo II, utilizar en su beneficio el poderoso ascenso de las comunidades y de las redes sobre las ruinas de los Estados-nación y de las instituciones clásicas, ascenso que constituye uno de los signos más seguros del acabamiento de la modernidad. La multiplicación de grandes reuniones del tipo de las JMJ, el impulso dado a los grupos carismáticos, los llamados emitidos por el Papa a los creyentes más allá de las estructuras tradicionales (como las conferencias episcopales), son significativos a este respecto.

Paralelamente, la Iglesia busca beneficiarse también del nuevo impulso de las

reivindicaciones identitarias, y más particularmente de las que pretenden obtener reconocimiento en la esfera pública de toda una serie de pertenencias (culturales, lingüísticas, regionales, étnicas, religiosas, sexuales, etcétera) que, en la época de la modernidad, carecen de legitimidad reconocida en la esfera privada. Dicho movimiento por el «reconocimiento», que hoy día adquiere las formas más variadas, llama evidentemente la atención de los medios religiosos, y muy especialmente los de la Iglesia de Roma. Sobre la base de una reivindicación de la «identidad católica», se podría esperar que ésta pusiera de nuevo un pie en la esfera pública, para que llegue a ser nuevamente un componente de pleno derecho de esta esfera, cuyo principio de laicidad la excluyó. Es bajo dicha óptica que hay que interpretar la insistencia del Vaticano en el tema de la «libertad religiosa». Contrariamente a lo que afirman los tradicionalistas, tal insistencia no llega a disminuir en nada las verdades de la fe católica respecto de las otras religiones. Expresa, más bien, la voluntad de la Iglesia por establecer, para su beneficio, un espacio que escape por definición al poder del Estado, y que, al mismo tiempo (y ése es el punto esencial), pueda ser utilizado como una base a partir de la cual le será posible de nuevo desempeñar un papel en la esfera pública, con lo que dejaría, así, de limitarse a atestiguar la verdad divina sólo en la esfera privada.

La noción de laicidad ha conocido una considerable evolución desde hace diez o quince años, evolución que ha modificado su sentido y su contenido. La antigua separación entre las iglesias y el Estado, señalada especialmente en los países latinos y de tradición católica, tiende a ser sustituida mediante una forma inédita de colaboración: el reconocimiento de los representantes de las grandes religiones como otras tantas «autoridades morales» a quienes los poderes públicos no dudan en apelar. Obispos o curas, imanes y rabinos regularmente son escuchados o consultados por los poderes públicos, de manera frecuente, para la instalación de «comités de ética» encargados de reflexionar sobre algunos «hechos sociales» o sobre problemas nuevos, como la biotecnología o la

manipulación genética. Se trata menos de una «desprivatización» que de «volver público lo privado». Semejante diálogo toma en cuenta implícitamente de nuevo, por parte de los poderes públicos, las identidades religiosas que, por su parte, están francamente deseosas de reconocimiento público. Empero, ¿quién gana con eso? Al hacerlo, los políticos pretendidamente muestran sobre todo que saben ser «la escucha de la sociedad civil», que aceptan tomar en cuenta las opiniones privadas. Al mismo tiempo, neutralizan a las iglesias –para colmo, todas son consideradas necesariamente en pie de igualdad– ya que esta nueva actitud no se detiene (y no se detendrá) hasta admitir que cualquier ley moral o «natural» pueda prevalecer sobre la ley civil y positiva. Mediante dicho reconocimiento, que innegablemente traduce un nuevo tipo de relación entre la esfera pública y la esfera privada, pero que cambia poco las cosas de fondo, la clase política –que aparenta hacer lo correcto respecto de la identidad religiosa– paradójicamente acaba por llevar a las iglesias hacia un horizonte puramente secular.

Contrariamente a la predicción atribuida a André Malraux, no hay en el horizonte de Occidente un «retorno de lo religioso», sino solamente un mantenimiento de lo religioso bajo formas que privan a las grandes religiones de todas las posibilidades de influencia global, y que constituyeron su fuerza en el pasado. La llegada de los «integristas» no contradice, sino confirma, esta situación general: es la difusión agrandada de la indiferencia religiosa que conduce a las pequeñas minorías a reafirmar, de manera dogmática o convulsiva, lo que parece ser lo esencial para su fe. Vemos reaparecer a las iglesias en la escena pública, pero su visibilidad social reencontrada no es indicativa de una potencia espiritual renovada. «Lo que ha hecho volver a las religiones a escena – llega a decir Marcel Gauchet–, por singular que pueda parecer, es lo que las ha hecho retroceder»¹⁶, de suerte que «podríamos estar a punto de ver cómo contribuyen las religiones a la llegada de un mundo que estará en las antípodas del mudo religioso»¹⁷.

Notas

1 *Le christianisme en accusation*, París, Desclée de Brouwer, 2000, p. 87.

2 Hablamos aquí de la aplicación de este principio en Europa. En los Estados Unidos, el Estado no adquirió en absoluto el perfil de «religión civil», y se encuentra a igual distancia de otras confesiones y denominaciones particulares.

3 «Croyances religieuses, croyances politiques», en *Le Débat*, París, mayo-agosto del 2000, p. 8.

4 *Ibid.*, p. 9.

5 *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, París, Gallimard, 1998, p. 78.

6 Con raras excepciones en Francia (Didier Lecoq, Vincent Reyre, Maurice Dantec), hoy día ya no se ven personalidades conocidas que se conviertan al cristianismo, como fue el caso, hace no mucho tiempo, de Jacques Maritain o de Ernest Psichari. Tampoco encontramos –en Francia al menos– el equivalente a un Bernanos, un Claudel, una Simone Weil, un Gabriel Marcel o un Emmanuel Mounier; Gustave Thibon también murió hace ya algunos años. La celebración del decimoquinto centenario del bautismo de Clovis dio lugar a un debate político, y no a uno religioso. Vemos, en cambio, que algunas personalidades se convierten al budismo o al islam.

7 *Madame-Figaro*, París, 20 de noviembre de 1999, p. 62.

8 *La religion dans la démocratie*, op. cit., pp. 107-108.

9 *Ibid.*, p. 108.

10 Cfr. Gracie Davie, «Believing without Belonging. A Liverpool Case-Study», en *Archives de sciences sociales des religions*, enero-marzo de 1993, pp. 79-89.

11 *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 72.

12 *Op. cit.*, p. 140.

13 *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 11.

14 Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement, París, Flammarion, 1999, p. 25. Cfr. también: Grace Davie y Danièle Hervieu-Léger, *Identités religieuses en Europe*, París, Découverte, 1996.

15 Se sabe que en Francia hay una legislación particularmente severa en contra de las sectas. Numerosos son los observadores que han notado –tomando en cuenta todos los criterios de «peligrosidad» habidos, especialmente en lo que concierne a la enajenación de bienes o a la explotación del

prójimo– que dicha legislación podría muy bien ser utilizada para cerrar monasterios y conventos, e incluso para prohibir el bautismo y los sacramentos administrados a los niños. Cfr. Emile Poulat, «Sociologues et sociologie devant le phénomène sectaire», en *La Pensée*, París, octubre-diciembre de 1998, pp. 93-106.

16 *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 28.

17 *Ibid.*, p. 29.

© Traducción de José Antonio Hernández García

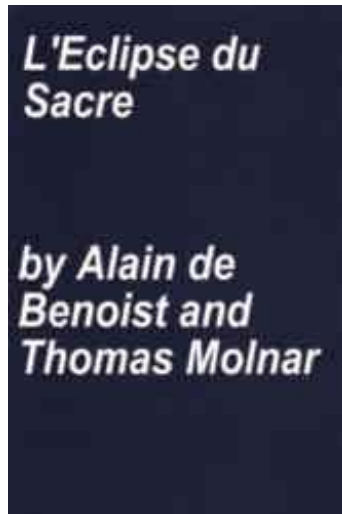
El paganismo de Hamsun y Lawrence

Si dicha voluntad de retorno a una ontología natural es fruto de un rechazo del intelectualismo racionalista, ello implica al mismo tiempo una contestación de calado al mensaje cristiano.

En Hamsun, se ve con claridad el rechazo del puritanismo familiar (concretado en la figura de su tío Han Olsen) y el rechazo al culto protestante por los libros sagrados; esto es, el rechazo explícito de un sistema de pensamiento religioso que prima el saber libresco frente a la experiencia existencial (particularmente la del campesino autosuficiente, el *Odalsbond* de los campos noruegos). El anticristianismo de Hamsun es, fundamentalmente, un acristianismo: no se plantea dudas religiosas a lo Kierkegaard. Para Hamsun, el moralismo del protestantismo de la era victoriana (de la era oscariana, diríamos para Escandinavia) es simple y llanamente pérdida de vitalidad. Hamsun no apuesta por experiencia mística alguna.

Lawrence, por su parte, percibe la ruptura de toda relación con los misterios cósmicos. El cristianismo vendría a reforzar dicha ruptura, impediría su cura, imposibilitaría su cicatrización. En este sentido, la religiosidad europea aún conservaría un poso de dicho culto al misterio cósmico: el año litúrgico, el ciclo litúrgico (Pascua, Pentecostés, Fuego de San Juan, Todos los Santos, Navidad, Fiesta de los Reyes Magos). Pero incluso éste ha sido aherrojado como consecuencia de un proceso de desencantamiento y desacralización, cuyo comienzo arranca en el momento mismo de la llegada de la Iglesia cristiana primitiva y que se reforzará con los puritanismos y los jansenismos segregados por la Reforma. Los primeros cristianos se plantearon como objetivo apartar al hombre de sus ciclos cósmicos. La Iglesia medieval, por el contrario, quiso adecuarse, pero las Iglesias protestantes y conciliares posteriores han expresado con claridad su voluntad de regresar al anticosmicismo del cristianismo primitivo. En este sentido, Lawrence escribe: "*But now, after almost three thousand years, now that we are almost abstracted entirely from the rhythmic life of the seasons, birth and death and fruition, now we realize that such abstraction is neither bliss nor liberation, but nullity. It brings null inertia*" ("Pero hoy, después de tres mil años, después que estamos casi completamente abstraídos de la vida rítmica de las estaciones, del nacimiento, de la muerte y de la fecundidad, comprendemos al fin que tal abstracción no es ni una bendición ni una liberación, sino pura nada. No nos aporta otra cosa que inercia"). Esta ruptura es consustancial al cristianismo de las civilizaciones urbanas, donde no hay apertura alguna hacia el cosmos. Cristo no es un Cristo cósmico, sino un Cristo rebajado al papel de asistente social. Mircea Eliade, por su parte, se ha referido a un "hombre cósmico", abierto a la inmensidad del cosmos, pilar de todas las grandes religiones. En la perspectiva de Eliade, lo sagrado es lo real, el poder, la fuente de vida y de la fertilidad. Eliade nos ha dejado escrito: "El deseo del hombre religioso de vivir una vida en el ámbito de lo sagrado es el deseo de vivir en la realidad objetiva".

Robert Steuckers



El eclipse de lo sagrado, ¿o el sagrado eclipse?

Comentarios a *L'Eclipse du sacre*, de Alain de Benoist y Thomas Molnar. París: La Talle Ronde, 1986.

Este libro recoge una serie de discusiones entre dos pensadores religiosos que comparten muchas inquietudes culturales, Thomas Molnar y Alain de Benoist. Ambos han escrito extensamente sobre el problema de la secularización en el Occidente moderno.

PAUL GOTTFRIED

Los intentos de los Estados modernos para reconocer el laicismo como una filosofía pública y para distanciarse de los símbolos de la religión tradicional teísta representan un alejamiento sorprendente de la historia humana anterior. Casi todas las sociedades del pasado, incluso las pocas que prohíben el establecimiento de una religión nacional, alientan las demostraciones públicas de las creencias religiosas. Estados Unidos, hasta la década de 1950, impresionó a los visitantes extranjeros, como el viajero francés Alexis de Tocqueville, como una tierra que combinaba la libertad religiosa y la piedad pública generalizada.

En contra de la tendencia hacia las manifestaciones de piedad, un laicismo militante se ha afirmado en la forma de oposición a, por ejemplo, la no confesionalidad de la escuela pública (incluso las meditaciones silenciosas no están permitidas como una forma de oración en la escuela pública) o la financiación pública de las actividades relacionadas con las entidades religiosas. El intento de disociar las creencias religiosas de la comunidad política tiene tras de sí influyentes partidarios en los miembros de la Corte Suprema y del Congreso a través de los medios de comunicación y también en las universidades y en los sindicatos de maestros. Este laicismo militante tiene un claro precedente en la anticlerical Tercera República de Francia, que se esforzó para erradicar el catolicismo francés en los primeros años del siglo XX. La cuestión de

eleva el secularismo hasta el nivel de la filosofía pública se puede encontrar, por supuesto, en los países comunistas, donde el ateísmo y el materialismo científico se han convertido en las enseñanzas sagradas estatales.

Molnar y Benoist subrayan los precedentes, aspectos y problemáticas de los gobiernos y las sociedades que suprimen la expresión pública del sentimiento religioso. También especulan sobre el futuro de nuestra sociedad no religiosa. Molnar argumenta que, debido a la constancia de las necesidades espirituales humanas, incluso la laicidad finalmente debe parecerse a una religión o el rendimiento a una fe verdadera; Benoist, sin embargo, cree que el sentido de lo sagrado ya ha salido de nuestra cultura.

Puede ser útil tener en cuenta que estos dos pensadores empiezan drásticamente desde diferentes premisas acerca de la religión y la cultura en Occidente. Molnar es un católico tradicionalista que deplora las tendencias modernizadoras en la iglesia y que incluso habla de Martin Luther como un escalofrío *d'horreur*.

El cristianismo y el ateísmo

Benoist, por el contrario, es un crítico de lo que él llama "judeocristianismo," los supuestos monoteístas y las prescripciones éticas que han informado el pensamiento occidental desde la Edad Media. Se identifica a sí mismo como un "neo-pagano". Benoist ha descrito el cristianismo y el ateísmo como las dos caras de la misma moneda. El reduccionismo bíblico por

el cual todos los fenómenos naturales e históricos se remontan a un único principio divino dejó al mundo sin “misterio”. La opinión de que hay un solo autor divino del mundo, que está enfrente de él y exige la obediencia humana a su voluntad, hizo que la naturaleza se convirtiera en un fenómeno desacralizado. El punto cósmico de gravedad en el Occidente post-pagano ya no era la relación entre el hombre y la naturaleza, o de sus antiguas ciudades sagradas, sino entre el Creador y la humanidad. Mientras los hombres cumplieran los mandamientos divinos que se les imponían, ellos dispondrían del favor divino y podrían ejercer el dominio sobre la naturaleza.

El ateísmo, como lo percibe Benoist, representa una exageración de ciertas ideas judeo-cristianas en detrimento de las demás. Los ateos extraen de la cosmología judeocristiana su opinión desacralizada de la naturaleza, e incluso su veneración habitual de las leyes científicas se deriva de una teología que hace hincapié en la objetividad del universo como el producto de un Creador auto-revelador. El Dios bíblico y sus seguidores tienen la intención de gobernar la naturaleza, sin ser parte de ella, y el logro del ateísmo occidental es “desalojar a Dios de su trono para ponernos en su lugar y tratar de construir miméticamente una relación con el mundo análogo al de la relación de Dios con la creación”. El ateísmo es la ficción de una especie de imitación por la que el hombre post-cristiano paga a una deidad trascendente que ordena y regula un mundo de su propia creación.

Un juego del gato y el ratón

Hay un elemento de verdad en muchas de las declaraciones de Benoist, y la presencia de ese elemento hace que sea difícil para Molnar atraparlo en lo que a menudo parece un juego del gato y el ratón. Por ejemplo, Benoist se justifica por su insistencia en la necesaria conexión entre, por un lado, el ateísmo, el socialismo y la ideología milenarista, y por la otra, la cultura, la tradición judeo-cristiana y todos los elementos del marxismo. Tendencias modernistas y posmodernistas que no surgen de un vacío cultural. Porque, en caso contrario, tampoco estarían hoy tan extendidas entre las

élites políticas y educativas, a menos que tuvieran bien establecido su fundamento histórico. Benoist encuentra que ciertas ideologías contemporáneas tienen raíces en la Biblia: el nacionalismo moderno en el Antiguo Testamento, el igualitarismo moderno/universalismo en el Nuevo Testamento, y el milenarismo político en ambos Testamentos. Desafortunadamente, exagera estas conexiones. La Biblia no proporciona una explicación suficiente de las ideologías modernas que se desarrollaron miles de años después de que la Biblia fuera escrita. Desde la antigüedad, los cristianos devotos y los judíos han creído en un Dios bíblico sin convertirse en secularistas. Benoist es provocativo cuando describe la iglesia primitiva como “el bolchevismo de la antigüedad.” Sin embargo, aunque los cristianos primitivos celebraron posesiones en común y defendieron la dignidad espiritual de los esclavos, no pretendía ser ni científicos materialistas ni revolucionarios sociales. Tampoco eran “globalistas”, como el Imperio Romano, que persiguió a los cristianos y los judíos e impuso el culto al emperador en todos sus pueblos sometidos.

Tradiciones hebraicas y clásicas

Al tratar de hacer frente a la presentación de Benoist, sobre todo en la última parte, que contiene preguntas y respuestas de los participantes, Molnar subraya el valor de la relatividad y el panteísmo en el neo-paganismo de Benoist. Pero Benoist es un blanco difícil de alcanzar. Se las arregla para contraatacar al acusar al Dios bíblico de alienar a los hombres de la naturaleza, de generar fanatismo moral, y de conducir a sus seguidores en las cruzadas incesantes para cambiar el mundo a su imagen. Molnar pide una reflexión particular en relación con la duda sobre la naturaleza mecánica de la piedad ritual en el mundo greco-romano. Se creía en el poder de los dioses de responder al ritual mismo, independientemente de las virtudes o vicios del adorador. Benoist podría haber respondido señalando la similitud entre la actitud grecorromana hacia los sacrificios y la sugerida en el Levítico. Aunque los sacrificios del mundo greco-romano fueron principalmente un asunto externo, los hebreos, no menos que los griegos, creían que la

realización de sacrificios rituales sin el procedimiento prescrito era a la vez negativo y peligroso. Benoist también podría haber apuntado a las normas que rigen los sacramentos cristianos, sobre todo en las comuniones romanas y ortodoxas. Aquí, también, la eficacia de un ritual particular depende de la manera en que se hace. La violación del procedimiento adecuado afecta a la validez de los sacramentos, no importa lo bien intencionado que el participante pueda ser.

Significativamente, Benoist no hace tal comparación entre las religiones paganas y las judeo-cristianas. Está decidido a subrayar su diferencia absoluta y, por lo tanto, no tiene en cuenta los puntos de contacto entre ellos. Benoist da mucha importancia a la supuesta diferencia entre el concepto bíblico de temer a Dios (*yeras Hashamaim*) y el sentido helénico de sentimiento de asombro (*hazamenos*) ante el misterio divino. Pero la palabra hebrea para el miedo, *Yerah*, puede también significar reverencia, mientras que el *hazesthai*, verbo griego, significa temer a los padres de uno o de los dioses, así como para estar siempre en el ámbito del temor. Existen algunas coincidencias éticas y teológicas obvias entre las tradiciones clásicas y hebraicas.

Creo que Molnar y Benoist reconocen estos solapamientos. Sus contribuciones revelan que están intensamente impregnados de la filosofía y el estudio de las religiones comparadas. En su lucha contra los demás, observamos cantidades asombrosas de erudición extraídas de vidas enteras dedicadas a la lectura. A diferencia de la mayoría de los intelectuales norteamericanos, creen que los asuntos del alma cuentan más, incluso, que las cuestiones de política pública. Me quito el sombrero ante los dos polemistas y les felicito por discutir las cosas verdaderamente permanentes.

De todos modos, un formato de debate no siempre es el mejor instrumento para analizar las posiciones académicas. A veces, en el fragor de la batalla, los participantes desdibujan o exageran lo que en circunstancias menos belicosas podrían presentarse con mayor cuidado. Esto es particularmente cierto en Benoist. Aún así, Molnar se esfuerza demasiado para jugar su rol asignado, asumiendo a menudo una postura católica militante un poco excesiva en las formas, en lugar de mostrar su conocimiento de la civilización clásica. Él representa principalmente un mundo antiguo que fue sumido en la superstición animista. Pero seguramente Molnar sabe (no tengo ninguna duda de que lo hace) que la religión grecorromana inculca respeto por la ciudad y los antepasados, y como el historiador francés Fustel de Coulanges mostró hace más de un siglo, ello contribuyó de manera significativa a la virtud cívica y al valor marcial. La imagen que encuentro en la presentación de Molnar de la sociedad pagana es, en el mejor de los casos, una imagen fragmentaria de la civilización clásica. En otras circunstancias menos polémicas, Molnar probablemente sería tan escéptico como el autor que suscribe estas líneas.

A pesar de estas objeciones, el diálogo o debate entre Molnar y Benoist es una lectura apasionante. Es de esperar que en algún momento del futuro los estudiantes universitarios de religión y filosofía se animen a examinar y pensar sobre este libro. Leerlo puede ser para ellos una educación en sí misma.

© 2014 Amerika: New Right,
Conservationist, Traditionalist, Deep Ecology
and Conservative Thought.
<http://www.amerika.org>

TELOS
Critical Theory of the Contemporary
telospress.com



La reacción contra la modernidad y la secularización del cristianismo

El conflicto del cristianismo con la modernidad ha sido largo y difícil, pero la modernidad tiene varias raíces cristianas. Por ejemplo, él asume el voluntarismo propio del nominalismo de Occam, que rigió en las universidades europeas en los siglos XIV y XV, y que también influyó en el surgimiento del protestantismo y del humanismo renacentista. Pero la modernidad es también la secularización de conceptos cristianos básicos, sobre todo el *eschaton* bíblico-cristiano que fue convertido en la utopía del progreso, tanto por la ideología liberal como por la ideología marxista.

ADOLFO GALEANO OFM

En el artículo se considera también la crítica que desde otra perspectiva han hecho Nietzsche, Heidegger y los grecistas europeos que han propuesto el retorno bien sea al arquetipo cultural griego, bien sea a las raíces ancestrales paganas de Europa. La crisis de la modernidad está ligada al “ocaso de los ídolos” proclamada por Nietzsche, en este caso, los ídolos de la modernidad, particularmente la razón y el progreso.

El fin de las utopías

La experiencia del siglo XX fue el fracaso estruendoso de las ideologías y sus utopías: la gran utopía europea de “*Belle époque*” del progreso y del imperialismo europeo se fue al suelo con la primera guerra mundial. Luego, el fracaso devastador de la utopía nazi con la segunda guerra mundial. En los años sesentas nacieron y murieron los sueños utópicos de un mundo de amor y de justicia del neo-marxismo y en 1989 se desplomó como un muro que no tenía fundamentos la utopía marxista-comunista del paraíso proletario. Queda una: la utopía del “sueño americano”, que es como si se hubiera tragado a todas las anteriores. El eclipse de las ideologías europeas ha sido para Europa lo que fue para Roma el ocaso de los ídolos. ¿Quién derrumbó a los ídolos, quién se tragó las ideologías?

En esta historia un testigo conflictivo y polémico las ha acompañado y cuestionado y no sólo ha sido testigo de su fracaso sino que

ha sido testigo de muchos otros. El problema es que el mismo cristianismo ha sido la fuente última de las utopías. En otras palabras, las utopías son la secularización de la escatología cristiana, pero el hecho es que el ideal de la modernidad de apropiarse y secularizar el *eschaton* cristiano y otras realidades suyas como la fraternidad, la justicia y la igualdad, ha fracasado de manera apocalíptica: millones y millones de seres humanos fueron sacrificados en guerras entre las ideologías europeas y monumentos ignominiosos de la crueldad humana: los Auschwitz y los Gulags. Como consecuencia, por todas partes se levanta una crítica implacable contra la Ilustración y la Modernidad, por parte de la izquierda como la Escuela de Frankfurt, como por la derecha conservadora revolucionaria.

La obra más significativa en esta crítica es *Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, que podría llevar como subtítulo “El fracaso de la Ilustración”. Ellos realizan un análisis hasta las entrañas del nazismo y del capitalismo liberal, ideologías todas producto de la Ilustración. Consideran que el error de la Ilustración fue no buscar la verdad sino dominar la naturaleza. Por eso el nazismo es la culminación de la Ilustración: la crueldad nazi es el retorno a la brutalidad ancestral por parte de la modernidad. En su análisis muestran cómo el logos o la razón se tragó a los dioses del Olimpo, que siguen siendo su fundamento, porque el temor a los

demonios se esconde en los conceptos universales de la metafísica.

Nietzsche, que previó la catástrofe, y que significativamente tituló una de sus principales obras *El crepúsculo de los ídolos*, propuso un retorno al *ethos* arcaico de los griegos, y lo siguieron Heidegger, los nazis y los llamados grecistas europeos. Todo se busca, menos aceptar el *eschaton* cristiano, su “transmutación de todos los valores” del mundo pagano. En contra, se quiere volver a los valores paganos.

El cristianismo fue el que creó en Occidente la conciencia histórica (K. Löwith), ésta, a su vez, ha hecho que el hombre actual no viva en el ámbito de la naturaleza sino en el de la historia. Según K. Löwith, “Muchas cosas descubrieron los griegos por vez primera; en cambio, carecían de la conciencia histórica moderna cuyas raíces se encuentran en el futurismo escatológico del judaísmo y del cristianismo”. En su visión de la realidad, los griegos estaban influidos por el orden y la belleza del cosmos, de tal manera que lo que les interesaba era “el logos del cosmos”, no el sentido de los hechos o acontecimientos de la historia o el mismo dinamismo de la historia, y por eso todo su pensamiento estaba sometido a las leyes de la naturaleza: “Lo que afecta e interesa sobre todo y de manera directa a las personas corrientes de hoy en día no es... el discreto surgir, crecer y morir de los fenómenos naturales de la tierra y menos aún las regulares revoluciones de los cuerpos celestes, sino las crisis, revoluciones, transiciones y ocasos históricos”. El cristianismo le dio un vuelco completo a esta manera de pensar: hizo que el hombre pusiera la naturaleza al servicio de la historia humana (K. Löwith). El cristianismo no realizó sólo una transmutación de los valores, como lo constató Nietzsche, sino también un trastorno en la manera de pensar la realidad. “La perpetua armonía del movimiento cósmico de los cuerpos celestes y el natural surgir y perecer de los fenómenos terrenales de la vida dejan indiferente” al hombre de hoy, el cual está dominado por un pensamiento o conciencia “de manera exclusivamente histórica” (K. Löwith). De esta forma el cristianismo es el agujón de la sociedad humana. Donde llega o ha llegado el

cristianismo no deja a nadie tranquilo en la serena contemplación de la perpetua armonía del movimiento cósmico y el natural surgir de los fenómenos naturales, más aún, el cristianismo libera al hombre y a la cultura del sometimiento al cosmos y a la naturaleza.

Para el cristianismo, en la historia se detectan realidades que la simple ciencia no capta porque ella está orientada hacia el cosmos y la naturaleza. Al volver la mirada humana hacia la realidad de la historia, el cristianismo le hace ver realidades nuevas: el Misterio de Dios y de Cristo actuante en ella, el *eschaton* que la agujonea, el Señorío de Cristo, el futuro y la esperanza como realidades más determinantes que el pasado y la nostalgia. El cosmos liga al hombre al eterno retorno de lo mismo, la historia le abre un futuro y lo empuja a él. Por ejemplo, para Tucídides “la historia es una historia de conflictos políticos basados en la naturaleza humana. Y, puesto que la naturaleza humana no cambia, los acontecimientos que ocurrieron en el pasado ocurrirán otra vez de la misma o similar manera”. Es decir, para la mentalidad griega, la historia no cambia, y el cristianismo al mirar la historia no la consideró ligada a la fatalidad de la naturaleza sino a la voluntad personal de Dios y del hombre. Lo cual significa que el cristianismo ligó los acontecimientos de la historia a la libertad, tanto de Dios como del hombre, realidad en la que se mueven estas relaciones. [...]

En su obra, *Meaning in History*, K. Löwith, analizando distintas filosofías de la historia occidental, Burckhard, Marx, Hegel, Proudhon, Comte, Condorcet, Turgot, Voltaire y Vico, muestra como esas filosofías han secularizado muchos conceptos cristianos, particularmente los de providencia, progreso, escatología. Considera después los teólogos de la historia: Bossuet, Joaquín de Flora, san Agustín, Orosio y la Biblia. Argumenta que la noción de progreso, por ejemplo, es la secularización del milenarismo cristiano. La modernidad, en efecto, secularizó el escatológico Reino de Dios y lo convirtió en el ídolo del Progreso. La modernidad fracasó en esta empresa: su ídolo empezó a desmoronarse a partir de la primera guerra mundial y la segunda, Auschwitz y los Gulags demostraron que el ídolo era un

demonio: si en el Sinaí se reveló Dios, en Auschwitz se reveló el demonio. Es de recordar lo que dice san Pablo: “¿Los ídolos son realidad? No. Ellos son demonios”.

Ante este hecho aberrante, se busca un nuevo dios, aquel que avistó Nietzsche, que deseó Heidegger y que quieren actualizar los grecistas europeos: el paradigma europeo arcaico. Puesto que la modernidad fracasó al querer secularizar la escatología cristiana en utopía, los idólatras se vuelven rabiosos a la búsqueda de un nuevo dios. El hombre moderno ha perdido así su fe, su fe idolátrica y se encuentra desesperado. K. Löwith se pregunta: “¿Quién puede creer todavía realmente en la historia desde que se ha roto la espina dorsal de esta creencia, la fe en el progreso, cuya forma originaria era cristiano-sobrenatural y que luego se secularizó en los siglos XVIII y XIX?”. Al desmoronarse el ídolo del progreso, con el que Europa creyó poder dominar al mundo y colocarse por encima de todos, se está tratando de crear un nuevo ídolo: el de Nietzsche y de Heidegger, el ídolo del ayer, de las raíces arcaicas, de la Europa pagana, que, según ellos, persiste en el hoy y los hará, de nuevo, dueños del futuro. Es el ídolo soñado que persiste en los mitos y que, les devolverá la verdad mítica, el ser original del hombre europeo, pues según ellos, la verdad del hombre es su origen o ser original, ya que el hombre se descubre en su naturaleza primordial o arcaica; porque, además, la historia funciona como retorno al origen. El origen permanece y es la esencia, lo que será, porque no hay futuro sin retomar la predestinación original, él introduce en el presente lo esencial. Resulta que el ídolo del Progreso fue vencido por el ídolo de los rusos (las leyes del materialismo histórico que iba a crear el paraíso del proletariado) y de los norteamericanos (el sueño americano). Pero, el de los rusos también ha sido vencido por el de éstos últimos. Con su ídolo, algunos europeos pretenden rebelarse contra Dios, el Dios de los cristianos, que es el Dios del futuro, que crea la historia, el futuro y la esperanza. [...]

Heidegger

Coincidiendo con Nietzsche, Heidegger afirma un nihilismo abismal: “pensar en el abismo” se convierte en su divisa de honor”,

dice R. Wolin. Empieza por afirmar la pura facticidad poniendo a Dios entre paréntesis, es decir, dejando a la vida fáctica sin el fundamento metafísico de Dios. Su proceso lo llevó a un alejamiento cada vez mayor de la Iglesia, y a una adhesión completa al nazismo en la época en que fue rector de la universidad de Friburgo. Hay en Nietzsche una lucha contra la metafísica afirmada por el cristianismo, que también se percibe en Heidegger, el que a la vez tiene la nostalgia de Grecia que tanto inquietó a Nietzsche: ambos quieren el desamparo del ser-ahí en el abismo de la nada contra la afirmación cristiana de una metafísica personalista que ve a Dios como fundamento del ser. Es decir, afirman un ateísmo y un nihilismo metafísico. Concretamente, Heidegger propone una revolución metafísica que llene el vacío que ha dejado la “muerte del dios” pensado por Nietzsche, con el agravante de que Heidegger propone esto como una metafísica que sirva de fundamento a la revolución nacionalsocialista, a la que, por lo demás, ve como un movimiento de resistencia a la evolución que estaba presentando la modernidad, liderada por Norteamérica: “Su imagen semihistórica de Norteamérica como un implacable Moloch tecnológico, como ‘la sede de la catástrofe’, se desarrolla a partir de actitudes y convicciones expresadas por primera vez en los textos de *Der Akademiker*”. Posteriormente, cuando sufre una cierta desilusión con el nacionalsocialismo, el pensamiento de Heidegger evoluciona hacia el esfuerzo por pensar de una forma nueva a Dios, después del crepúsculo de los ídolos en los que puso todas sus esperanzas, o hacia el anuncio de un nuevo dios que se insinúa en el futuro.

No afirma como san Agustín que a causa del pecado el hombre vive en la nada, pero sí dice que el hombre “es guardián de la nada”. El “quiere obligar a sus oyentes a mirar por un momento ‘al fundamento del mundo’”, el cual es un abismo. La trascendencia del ser-ahí es la nada, el caos, la noche, el mal. Pero en el ser-ahí está la tendencia a esconder a los propios ojos el abismo de la nada, a mecerse en una falsa seguridad respecto de lo abismal y del mal. Habla del valor para la nada, la filosofía tiene la tarea de inyectar un espanto en el hombre, para devolverle a aquel lugar del que huye siempre:

la nada. Para él, los filósofos son los lugartenientes de la nada, que se enfrentan con osadía “a la obscuridad del ente que se oculta, a la inseguridad del mundo”. En la cotidianidad, el ser humano experimenta la angustia que produce la nada-de-sentido, y por eso mismo busca huir mediante el entretenimiento y la distracción, y es así que la vida humana se convierte en algo oneroso.

Heidegger estuvo muy influenciado por la idea del *Geist* y la búsqueda de las verdades últimas. En 1927, cuando publicó *Ser y tiempo*, ideas centrales de esta obra como in/autenticidad, destino, decisión, historicidad, fueron aplicadas a Alemania como un todo, como un *Dasein* orgánico y comunal capaz de auto-renovación mediante una revolución espiritual. Su filosofía, en efecto, es un esfuerzo por analizar la construcción y la naturaleza de la existencia examinando conceptos metafísicos como la Nada y la Verdad. Planteaba lo que se puede denominar como una gnosis revolucionaria: se sintió con la misión de liberar a una sociedad esclavizada mediante la redención de un conocimiento elevado que fue adquiriendo cada vez un carácter político: es posible rastrear “la atracción de Heidegger hacia el nacionalsocialismo en tanto que fenómeno político “primordial”, capaz de redimir a Alemania de los desgarros y divisiones de la sociedad moderna. Ya en 1924 Heidegger declaró públicamente que era necesario poner ‘nuestro *Dasein* alemán sobre cimientos sólidos’. En efecto, *Ser y Tiempo* aparece como el *Dasein* alemán que Heidegger quiere contraponer al modernismo anglo-sajón. Es un intento por darle fundamentación ontológico-metafísica al nazismo o a la ideología alemana. Esto fue lo que expresó en su oración para posesionarse como rector en la Universidad de Friburgo el 27 de mayo de 1933. Exhortó al staff universitario y a los estudiantes a abrazar su “misión espiritual” formando una cultura a la manera de los filósofos griegos pre-socráticos, cuya proximidad al Ser les permitió iniciar la historia, la lógica, la ciencia, la metafísica, el arte.

Creyendo en la creación de una sociedad alemana semejante a la de la antigua Grecia se adhirió al fascismo. Más tarde se alejó de él por

la frustración que le causó al no lograr una renovación cultural dentro del tercer Reich mediante su proyecto filosófico. Heidegger intentó demostrar la superioridad metafísica de las mentes alemanas mediante la cultura, más que mediante medidas científicas e inductación retórica. Así que consideró al fascismo como un oasis cultural, más que bajo el aspecto de activismo político, el cual descartó. Así que fue el primer intelectual en moverse concientemente de la política hacia la metapolítica, como respuesta al nazismo, y fue líder entre los promotores de la ideología fascista que buscaba la supremacía cultural sobre el liberalismo. Junto con el diálogo con los presocráticos griegos, Heidegger, en 1935, inició el examen de Friedrich Hölderlin: “Mi pensamiento tiene una relación esencial con la poesía de Hölderlin. Pienso que él es el poeta que apunta al futuro, que espera al dios”. Apropriadose a Hölderlin, Heidegger revela un gran desprecio por la cultura liberal y un gran deseo por la creación revolucionaria de una cultura basada en los valores alemanes del pasado. Lo que en 1933 fue la esperanza de un volver a la Grecia antigua, se convirtió en otra confirmación del alejamiento del Ser, la “huida de los dioses”, o la preponderancia de la tecnología planetaria. Es decir, un aplazamiento indefinido de la necesaria regeneración de Alemania. Dando una cierta síntesis del pensamiento heideggeriano, dice Löwith: “Él (Heidegger) piensa... el ser a partir del tiempo, como un pensador ‘de un tiempo indigente’, cuya indigencia, según la interpretación heideggeriana de Hölderlin, consiste en que este tiempo se encuentra en una doble carencia: ‘en el ya no de los dioses que han desaparecido y en el aún no del dios venidero’”.

Los Grecistas

Continuadores de esta ideología, pero con algunas modificaciones, los grecistas de la Nueva Derecha francesa sostienen que Europa está en decadencia. GRECE son las siglas francesas del “*Groupement de Recherche et d'Etudes pour la Civilisation Européenne*”, cuyo principal representante es Alain de Benoist, que se caracteriza por su oposición al paradigma liberal y al cristianismo y su evocación de la

herencia Indoeuropea como medio de regeneración cultural. Argumentan los grecistas que las naciones del continente europeo ya no son gobernadas según criterios europeos. Ahora tecnocracias guiadas por los imperativos del liberalismo gerencial gobiernan sus tierras y materializan una concepción genérica del hombre que es fatal para las naciones europeas.

Esas tecnocracias que se dedican exclusivamente a “la batalla por las exportaciones” y a la satisfacción de los dictados de la globalización están apoyadas por movimientos políticos que exaltan las virtudes del mercado mundial. La pérdida de la soberanía como consecuencia de la “Guerra de los Treinta años” (1914-1945), cuando Europa fue ocupada y dividida por los dos poderes extra-europeos, ha sido un fenómeno mucho mas amenazador para la identidad europea que la acción de las tecnocracias. Los grecistas, aunque aceptan la idea de Heidegger de que las civilizaciones tecno- económicas de la Rusia comunista y la América capitalista eran “metafísicamente lo mismo”, destacan que la ocupación norteamericana es más perniciosa: mientras los soviéticos sólo destruían cualquier atisbo de independencia política en sus estados satélites del Este de Europa, los EE.UU. no solo ocupaban militarmente Europa Occidental con la excusa de su defensa, sino que también colonizaban culturalmente a Europa imponiendo la “*American way of life*”.

Los grecistas, que combaten la hegemonía cultural de la modernidad anglo-sajona, insisten en que los EE.UU. son la manifestación más pura de la modernidad liberal y que en ningún otro lugar se han realizado tan completamente los principios de la Ilustración como en los EE.UU., principios tales como la igualdad, el racionalismo, el universalismo, el individualismo, el economicismo y el desarrollismo. Los Estados Unidos están constituidos sobre el concepto de ciudadano como “*homo oeconomicus*”, orientados hacia los intercambios mercantiles, sólo preocupados por el bienestar económico y desprovistos de tradición, y viviendo en el eterno presente.

Los grecistas no sólo combaten esta modernidad, también combaten el cristianismo pues consideran que es la base espiritual de la

modernidad. Además, el cristianismo es multi-étnico e internacional, desprecia los particularismos y las diferencias etnoculturales, pues considera que tiene una misión universal y no nacional. Los cristianos no tienen patria, buscan una salvación en el más allá, han desacralizado el cosmos y la naturaleza y destruyeron los mitos primitivos europeos e impusieron una divinidad separada del mundo. El cristianismo, por lo demás, piensan ellos siguiendo a Nietzsche, tiene un concepto lineal del tiempo, porque su historia es escatológica, en la que el tiempo ya no es el círculo repetitivo de la naturaleza. Todo esto ha tenido como consecuencia el rechazo del pasado y la negación de “la inocencia en el devenir del ser” (Nietzsche). El liberalismo y el marxismo, nacidos ambos de la modernidad y del cristianismo, como también lo afirma Nietzsche, proponen un “telos de redención”.

Los grecistas, pues, rechazan el monoteísmo y piden una recuperación de las tradiciones védicas, homéricas, romanas, célticas y germánicas de la paganidad pre-cristiana. El mito, para ellos recupera el pasado como algo viviente, como algo permanente, “creativo y ejemplarizante”, según explica Mircea Eliade, y orienta a un pueblo en la regeneración de su mundo mediante la afirmación de su principio original.

Nietzsche

A pesar de las diferencias, los objetivos anti-metafísicos y anti-modernos que Nietzsche y Heidegger compartieron les hizo a ambos aliados apropiados del proyecto filosófico del GRECE, sobre todo en la importancia que ambos atribuyen al devenir y a los orígenes. Si los europeos olvidan sus orígenes, están en el peligro de sucumbir al “fin de la historia”. Los grecistas proponen una filosofía de la historia que libera a los europeos de los determinismos desculturalizantes del proyecto cristiano/modernista. Si los europeos retienen el espíritu creativo de su ser y juegan su papel histórico otra vez, no tienen otra alternativa que redescubrir “la esencia original de su identidad”, su linaje ancestral. La identidad individual es inseparable de la identidad de la comunidad, como ser-en-el-mundo reconoce su

ser-con-los-otros (*Mitsein*) y acepta su participación en la existencia de su pueblo.

Nietzsche fue el primer gran pensador ligado al proyecto histórico del GRECE, porque su rechazo de la tradición metafísica occidental y su abrazo de los viejos mitos griegos para contrarrestar el racionalismo de los “dialécticos” (socráticos, cristianos o modernistas) anticipó muchas de las ideas de los grecistas. La idea básica del pensamiento de Nietzsche fue la del eterno retorno y es desde aquí que debe entenderse su crítica a las limitaciones del proyecto cristiano-modernista.

Nietzsche rechazaba la fe en el progreso propia de la Ilustración como ingenua y su utopía fue objeto de sus más radicales críticas. Inglaterra representaba para él la sociedad de la Ilustración en su plenitud. En sus formas políticas, en su fe en las posibilidades de la ciencia y de la industria, en su incommovible confianza de que ella representaba mejor que cualquier nación el futuro del progreso humano, Inglaterra era para Nietzsche la Ilustración que él despreciaba. A la cultura anglosajona de la modernidad, él contraponía el ideal de la Grecia antigua.

K. Löwith considera que el esfuerzo agónico de Nietzsche contra la modernidad a favor del retorno a la Grecia clásica, a su idea del eterno retorno y a la integración del destino humano a la fatalidad cósmica y de la naturaleza, fracasó porque él personalmente estaba radicalmente influenciado por el voluntarismo cristiano y el de la modernidad. La creatividad griega, dice Löwith, era una imitación de la naturaleza y no estaba impulsada por la voluntad, actitud tan propia del cristianismo como de la modernidad. El voluntarismo no se mueve en el ciclo del eterno retorno sino en el movimiento lineal del tiempo, y esto último es lo propio del pensamiento judeo-cristiano, no del pensamiento clásico griego. Es así que la noción cartesiana de ciencia descansa en una noción del hombre como ser de voluntad, modelado sobre la noción nominalista del Dios omnipotente, y capaz como Él de dominar la naturaleza mediante el ejercicio de su voluntad. La modernidad, que comenzó con el proyecto científico de hacer al hombre señor y dueño de

la naturaleza, a través del nominalismo heredó el voluntarismo cristiano y como a tantos otros conceptos cristianos, a éste también lo secularizó.

Nietzsche argumentó que la vida no es una esencia predeterminada y ahistórica con un “telos”. Ella es construida como el ser y lleva implícita la voluntad de poder. El eterno retorno es la afirmación del ser original del hombre. La teleología o finalismo histórico es algo cristiano y moderno. Es el hombre el que modela su futuro, no Dios como dicen los cristianos, ni el progreso como dice la modernidad, pero tampoco el materialismo histórico de los marxistas. El eterno retorno, en cambio, afirma que algo pasado fue alguna vez prefiguración de un futuro, y cada futuro nace como una anticipación pasada, que puede ser anticipada de nuevo. El hombre debe recuperar su confianza arcaica para formar un futuro más acorde con sus instintos. Se debe retornar a los actos ancestrales que marcaron el triunfo de los antiguos frente al caos del mundo.

Como Nietzsche, también Heidegger rechaza la metafísica cristiana-modernista e intenta recuperar el pasado, su significado no es abandonado y aún puede existir en la forma de una herencia o de una identidad, es algo a lo que se puede volver una y otra vez. El proyecto futuro del hombre está condicionado por el presente y por el pasado. Los acontecimientos que ha vivido el *Dasein* representan posibilidades pasadas que son potencialmente recuperables para proyectos futuros, el pasado siempre está a la mano, siempre es recuperable. Como Nietzsche, también Heidegger piensa que los impulsos regeneradores del tiempo mítico son inherentes a la historia. Ésta no funciona como un progreso hacia un telos, sino como un retorno al origen. Así que los orígenes no son meros antecedentes, ellos son la fuente de la esencia de lo que es. El origen determina la identidad y el destino, no es la causa, que siempre persiste a lo largo de la vida, preservando lo que ha sido. Los orígenes son parte de nosotros mismos. Ellos introducen en el presente lo esencial, lo que ha sido y lo que será. Retomando el origen, el hombre se convierte en lo que es. Lo auténtico es recuperar lo permanente, lo que dura, lo que

está enraizado en uno mismo, en el propio pueblo, lo que está en las raíces. Así, sólo recuperando la herencia el hombre regresa a sí mismo, logra la autenticidad y se inscribe en el mundo de su tiempo. La verdad del ser se funda en los orígenes. Como lo destaca K. Löwith, Heidegger realizó una historización del ser y lo sacó de la metafísica de lo eterno: “pensamos el ser a partir del tiempo porque no conocemos nada eterno. El mérito de El Ser y el Tiempo de Heidegger reside en haber aclarado este hecho”.

Sin embargo, Heidegger difiere de Nietzsche porque hace del Ser la clave de la temporalidad, y no a la voluntad como Nietzsche y argumenta que el logos cristiano-modernista separa al ser del devenir y lo vacía de temporalidad. Esta negación de la temporalidad lleva a que la tradición filosófica dominante “olvide” que el ser existe en el tiempo y el espacio y que no es una esencia determinada por Dios o por las leyes de la

naturaleza. Al repensar el ser según la temporalidad y al restaurarlo al devenir, Heidegger, como Nietzsche, hace del tiempo el horizonte de la existencia.

Heidegger pensó, además, que Nietzsche no rechazó completamente la tradición metafísica a la que él se opuso, ni vio más allá de los seres al Ser. Según él, la voluntad de poder de Nietzsche perpetúa el impulso trascendentalista de la modernidad. Heidegger, al contrario, privilegia el papel del devenir en el desarrollo, más que en la trascendencia del ser. Frente al individuo destemporalizado, desarraigado del pensamiento liberal, el hombre heideggeriano logra su autenticidad por medio de una apropiación de los lazos multi-temporales e independientes que él comparte con su comunidad.

© Extractos de *El conflicto de la teología católica con la modernidad* Cuestiones Teológicas, Vol. 34, No. 82., Junio-Diciembre de 2007.





El Paganismo como concepción del Mundo

Hablar de paganismo es usar una de esas palabras que pueden significar muchas cosas, y más entre los camaradas que podemos llamar ‘de alternativa’.

Y a la vez que mal se comprende lo que es en su esencia el paganismo, convertido desde una especie de mística vikinga a una espiritualidad guerrera, cuando no en una secta de neuróticos con aspiraciones a volver a la prehistoria, cuando el paganismo es algo más, mucho más que esa simple faceta.

RAMÓN BAU

El paganismo no es volver al pasado

Una de las consideraciones más clásicas, y no por ello acertada, en la definición basada en la referencia histórica: “Denominamos paganismo a una determinada visión espiritual que existió en la Europa precristiana y de la que hoy aún somos seguidores algunos de los herederos de los distintos pueblos indoeuropeos”.

En realidad el ‘paganismo’ actual se parece bien poco a las religiones ‘precristianas’, repletas de supersticiones y prácticas hoy totalmente abandonadas, de dioses y costumbres que ya en su tiempo eran solo un cúmulo poco ordenado de creencias y costumbres que ya habían perdido su profunda y original significación.

Las religiones pre-cristianas eran en su realidad ‘popular’ una mezcla de enormes supersticiones y de las fuentes tradicionales de espiritualidad étnica, que habían dado diversas formas religiosas más tendentes al disparate supersticioso que a conservar la esencia ‘pagana’. No será creyendo en las cosmologías o las leyendas-dioses paganos como lograremos dar luz al ‘paganismo’ en nuestros días.

Por otra parte aunque en todas esas religiones pre cristianas hay valores comunes, éstos están ocultos tras una enfarragosa y enorme maraña de diferencias entre cada grupo religioso, celtas, germanos, griegos, hindúes,

sumerios, hititas, tartessos o íberos, por poner algunos ejemplos, de forma que la ‘visión espiritual’ era más bien difusa, confusa y liada si nos vamos a fijar en las religiones pre cristianas desde nuestros días.

Como bien dijo Benoist en ‘¿Se puede ser pagano?’: “En primer lugar, el paganismo no es un “retorno al pasado”, contrariamente a lo que haya podido escribir Alain Gerard Slam (Lire, Abril 1980). No manifiesta el deseo de volver a un paraíso perdido cualquiera (tema más bien judeocristiano) y menos aún contrariamente a lo que afirma gratuitamente Catherine Chaliel (*Les nouveaux cahiers*, 1979) a un ‘origen puro’”.

No quiere decir ese ‘no ser pasado’ que no queramos volver a recordar los ejemplos de Temístocles, Catón, Solón, Escipión y Cincinato, por ejemplo, recuperando el concepto de Héroe y no solo el de ‘Santo’ y menos el de ‘Político-Votado’, categoría infecta que hoy en día se presenta como ‘ejemplo’ democrático de humano.

El paganismo no tiene iglesia

Por ello ese retorno al pasado ha llevado a muchos paganistas a posiciones de secta y a veces muy ridículas.

“El neopaganismo, si existe un neopaganismo, no es un fenómeno sectario como se imaginan no solo sus adversarios, sino también los grupos y capillas generalmente bien

intencionados, a veces torpes, frecuentemente cómicas y generalmente marginales”.

Yo diría que el paganismo es una respuesta al mundo decadente actual, basada en valores, no en una ‘época’ histórica que imitar ni unas religiones arcaicas a las que hacer renacer.

Nada es menos atrayente para mí que esos ritos copiados de entre un paganismo pre histórico y un ‘cristianismo mal copiado’, que asume formas rituales con objeto de constituir el equivalente o la contrapartida de aquello que el cristianismo ha efectuado con sus ritos. Una ‘Iglesia’ y ‘ritual’ del paganismo... un absurdo.

El pagano no tiene Iglesia, o mejor, su Iglesia es su Comunidad, su casta, su propia lucha por la supervivencia en comunidad. La iglesia pagana es la comunidad racial y natural, su naturaleza y su lucha por elevar y salvar esa comunidad y ese entorno natural. De alguna forma ‘lo Político’, con mayúsculas, es la ‘Iglesia’ pagana.

Para el pagano la acción de elevación hacia el Héroe, hacia el ser superior libre de egoísmo y de odio, libre de rebajamiento en los vicios y de esa ‘humilde’ decadencia del impotente, esa acción se debe a su Comunidad, que es el primer círculo de la Naturaleza en su entorno, y de alguna forma el ‘Clan’ es su Iglesia o comunidad de lucha, lucha no tanto física o guerrera como ética y vivencial.

Crear una ‘iglesia’ es un signo de haber roto con la comunidad natural y crear una nueva ‘comunidad artificial’ de ‘creyentes’ que se aparta y rompe con la Naturaleza. Por eso en las religiones monólatras la ‘Iglesia’ es ‘universal’ e ‘igualitaria’, al romper la concepción de comunidad natural. Y por eso son ‘anti-racistas’, pues una iglesia de ‘iguales ante dios’ no puede entender de Naturaleza y comunidad natural sino de ‘creyentes’, ‘hijos de dios’ en vez de ‘hijos de la Naturaleza’.

En ese sentido toda construcción ‘comunitaria’ pagana no tiene sentido, debe ser solo una comunidad popular y natural donde el pagano se integra y lucha.

El paganismo no es un politeísmo deísta

Otro error es plantear el ‘paganismo’ como un politeísmo frente al monoteísmo de las religiones ‘monolatrás’ (un dios y un libro revelación del dios).

Leía hace poco en un trabajo sobre paganismo:

“La base de nuestra idiosincrasia es el monoteísmo. Para nosotros existe un único Dios supremo, creador, increado y anterior al universo. Este único Dios pagano no es, deviene englobando al Mundo y a los hombres con ello. Es un Dios inefable, impronunciable, es alfa y omega, es principio y fin de todas las cosas.

Con esta visión monoteísta nos proponemos tirar por los suelos la que hasta ahora se denomina y es creído por todo el mundo como primer religión monoteísta: el judaísmo, el cual tiene un Dios propio pero no único ya que aceptan la existencia del resto de Dioses de los otros pueblos

Tanto celtas como teutones, a pesar de la multitud de dioses que forman su panteón estos son más bien semidioses, entidades espirituales de segundo rango que pueden cambiar y transformar el mundo pero no son creadores”.

También en la obra de Alain de Benoist se puede leer:

“El mismo Juliano, cuando restablece el culto solar, tiene cuidado de indicar que al lado del sol físico, está el sol del intelecto divino, del cual el astro no es más que la epifanía. Diógenes Laercio escribe: "Dios, la inteligencia, el destino, Zeus, son un solo ser, y aún es nombrado de otras muchas formas" (VII, 134) Máximo de Tiro (17,5) afirma por su parte que los griegos sostienen simultáneamente estas dos verdades, la primera que: "solo hay un único Dios, Rey y padre de todo" la segunda que, 'hay numerosos dioses, hijos de Dios, que participan de su poder' “.

Es cierto que bajo la confusión de dioses y leyendas, la idea de un solo dios creador único siempre estuvo en el paganismo pre-cristiano, pero el paganismo actual no tiene ni siquiera esa base monoteísta ni politeísta. El paganismo actual ha superado la idea de Dios ‘como elemento personal externo a la Naturaleza’, y

no precisa una creencia en ‘Dios’ como ‘Ser’ o Ente existente.

El paganismo ni es politeísta ni monoteísta, es agnóstico en lo referente a ‘dioses’ como ‘seres existentes’ fuera de la realidad natural. La visión de ‘los dioses’ para el paganismo es muy distinta a la visión de ‘dios’ que tienen las religiones monólatras.

Lo que si rechaza radicalmente el paganismo tanto hoy como antes es la idea de Libro Sagrado. No hay un libro, ni un texto, sino una Tradición de Valores, una realidad natural, jamás un texto fijo dado por un ‘Ente’ y al que debemos obedecer en su literalidad escrita. Esta si es una radical distancia con las religiones judaísmo, cristianismo e islamismo.

La idea de un ‘texto’ histórico, papel, escrito y fijado, que deba obedecerse, producto de una voluntad de un dios externo a lo humano y natural, concretada en preceptos y reglas, es absolutamente contraria al espíritu pagano.

No solo la crítica histórica suele hacer increíbles esos textos en su autenticidad de origen no ya ‘divino’ sino incluso ‘verazmente humano’ (hay clarísimas pruebas de falsificaciones en los textos evangélicos, aparte de que muchos evangelios llamados apócrifos fueron ‘buenos’ durante siglos. Y las historias bíblicas, aparte de ser infames en muchas partes, no se aguantan históricamente más que como leyendas que tienen una base mítica real muy lejana o nula. En cuanto a Mahoma su vida es más bien muy poco ejemplar en muchos temas), sino que todos estos textos provienen de entornos externos a nuestra raza indoeuropea y a su tradición racial en sus Valores.

Pero lo importante es entender que el politeísmo no es la base del paganismo, sino que el politeísmo es una característica espiritual que refleja en su esencia el Valor de la Diferencia y la variedad en la vida. Los dioses no son reales sino reflejos míticos de las facetas diversas del Hombre y la Naturaleza. Cada dios era el reflejo de una fuerza o valor. Cada dios representaba esa variedad que el hombre debe entender y respetar. Dioses de cada pueblo, de cada familia, de cada virtud, de cada fenómeno

natural... todo era un reflejo de ese aprecio a la diversidad frente a la tendencia al genocidio identitario y a la uniformidad del monoteísmo.

No somos todos hermanos ni hijos del mismo dios, viene de decir el politeísmo pagano, somos humanos pero no todos hermanos de casta ni iguales ni de la misma ‘raza creada’.. somos diversos, amamos esa diversidad. Y respetamos los valores, cada uno, cada signo de la Naturaleza y la humanidad, no solo los que un texto haya bendecido como ‘ordenados’. Por eso la Guerra tenía un dios, porque la lucha, el valor, era una virtud politeísta. Y el sexo tenía un dios porque el sexo es parte de las potencias de la Naturaleza, no un pecado. Los dioses representaban la variedad de la vida, contra la uniformidad monoteísta.

El paganismo no es ateísmo ni deísmo

Es curioso pero de la misma forma que el Nacionalsocialismo es acusado de ‘ser de derechas’ por unos y de “ser socialista y masificador” por los tradicionalistas de la derecha, de la misma forma el paganismo es acusado de ‘Ateísmo’ por los cristianos y de ‘deísmo místico’ por los ateos marxistas y progresistas.

Y es que el paganismo en si no depende de la existencia de un Dios pero tampoco se opone a la creencia en un dios.

Dice Benoist en su obra sobre el paganismo:

“El paganismo, lejos de caracterizarse por una repulsa de la espiritualidad o un rechazo de lo sagrado, consiste al contrario en la elección de otra espiritualidad, de otra forma de concebir lo sagrado”

“El sentido de lo sagrado, la espiritualidad, la fe, la creencia en la existencia de Dios, la religión como ideología, la religión como sistema y como institución son nociones diferentes y que no se entremezclan necesariamente. No son unívocas. Hay religiones que no tienen Dios (el Taoísmo por ejemplo); creer en Dios no implica necesariamente que se trate de un Dios personal”.

“Para el paganismo, Dios no puede estar completamente disociado del mundo; y no puede estarlo en tanto que él es la causa primera absoluta a la que esta unido el mundo, y los hombres no son criaturas contingentes a las que él ha dado vida ex nihilo. El paganismo rechaza la idea de una creación primera absoluta, central en el monoteísmo judeocristiano de igual modo que rechaza toda epistemología mecanicista”

Podríamos resumir diciendo que el paganismo no tiene necesidad de un dios personal externo a la Naturaleza, de la que el Hombre forma parte como un elemento más, no como algo ‘distinto en su esencia’. El Milagro es la Naturaleza, el Cosmos, y un dios o no es algo secundario, es una forma de ‘expresar’ nuestra espiritualidad ante el Milagro.

La espiritualidad pagana es una admiración encendida y apasionada por el gran milagro de la vida y la existencia, por esa oportunidad de ser superior que nos da la vida, de mostrar lo mejor y lo más elevado en vez de lo más ruin y miserable. Ser Señores de nuestro destino y no Esclavos de nuestros vicios. El milagro del Cosmos y su belleza, junto a su implacable ciclo de Vida y Muerte, siendo la Muerte parte misma de ese milagro, no un castigo o un paso a ‘otra vida’ sino un ‘paso de esta vida’ (otra vida que se presenta por las religiones como ‘la verdadera’, como si esta fuera una farsa o un castigo), sino una muerte que hay que abordar con la misma pasión que la vida misma.

La espiritualidad pagana es pues amor a la Vida y la Muerte, amor a la Naturaleza y a su milagro vital, sea proveniente de un dios o de aquello que Monod llamó ‘Azar y Necesidad’.

Dice Benoist con mucho acierto:

“En el Olimpo, dice Heráclito, "los dioses son hombres inmortales, mientras que los hombres son dioses mortales; nuestra vida es su muerte y nuestra muerte es su vida" (frag 62). No se podría expresar mejor que hay entre los hombres y los dioses: una diferencia de nivel, pero no una diferencia radical de naturaleza. Los dioses están hechos a imagen de los hombres, de los que ofrecen una representación sublimada”.

Esta es la visión sublime del hombre, que puede llegar a ser un dios, un ideal, o puede llegar a ser solo un trozo de miserable carne en decadencia, aquellos a los que los dioses desprecian por su ‘impiedad’, que quiere decir por su bajeza.

Los dioses son el Ideal del Hombre y el Hombre puede ser dios o chusma, eso es lo único que va a poder sacar de este corto espacio de tiempo en que el Milagro de la vida le da la oportunidad de ser algo.

Paganismo es querer en ese lapso de tiempo acercarse a ser dios, ser el Héroe, aquel que supera el mero placer, en vez de solo ser un consumidor de su egoísmo. Cabalgar su yo en pos de lo sublime o ser cabalgado por su egoísmo en pos del placer material, ahí está el dilema para el que el paganismo da una respuesta personal, sin necesidad de dioses que la ordenen y la rebajen.... pues quien es Héroe porque un dios se lo ordena es solo ‘esclavo’ de su dios, no ha tomado él la decisión sino solo obedece a su ‘amo’. Y más vulgar es aun quien es Héroe para lograr el placer en ‘otra vida’, ese es solo como el usurero que se priva de gastar pensando en los intereses que cobrará en el futuro!.

Solo quien actúa por su propia voluntad, por su propia creencia y deseo, es capaz de ser Héroe y acercarse a los dioses.... o caer en la basura de su egoísmo.... esta propia decisión es la que sublima o degenera, no los mandatos de ‘otros’.

¿Que es el paganismo?

Ya hemos adelantado mucho de este tema en los apartados anteriores, pero es preciso concretar una definición, aunque eso sea complejo.

Creo que el Paganismo debe definirse hoy en día en base a una espiritualidad tendente a la recuperación de los Valores esenciales de los pueblos indoeuropeos, una vez eliminados los aspectos supersticiosos, los elementos externos a nuestra raza, y de ellos principalmente los bíblicos y enciclopédicos, que han infectado la espiritualidad aria.

La base esencial del Paganismo es buscar la elevación personal a través y para la elevación

de la Comunidad y el entorno Natural del que formamos parte, en base a unos Valores que son intrínsecos de nuestra raza y que han sido ocultados o degenerados por dos tendencias nefastas: el monolatrismo bíblico y el racionalismo materialista. La Naturaleza frente a la Utopía irreal impuesta por un libro o por la fuerza del interés.

Esa idea de que los valores ‘humanos’ no son distinto a los de la naturaleza es la base del paganismo frente a la idea monólatra de que la Naturaleza es solo un ‘utensilio’ del ‘ser humano como único que tiene importancia en lo divino’ (visión bíblica) o bien que la Naturaleza es un ‘bien económico’, una mera parte del proceso de producción a explotar para bien exclusivo del interés humano (visión democrática, sea marxista o capitalista).

Elevación en el sentido de autodomínio y superación de todo vicio en un camino de lucha por todo lo que es reflejo de una vida ‘heroica’.

El heroísmo pagano no es una actitud violenta sino una actitud de aceptación de riesgos y sacrificio del egoísmo para lograr acercarse a un ideal de virtudes heroicas: valor, honradez, veracidad, amor hacia la comunidad, respeto a la naturaleza, estilo, cultura y arte, belleza, dignidad, ayuda al necesitado, compasión por el dolor ajeno, desprecio por el que se rebaja o se vende al dinero, justicia hacia el culpable, etc....

Hablamos de ‘espiritualidad’ pero no implica esta palabra para el pagano algo necesariamente sobre-natural sino aquella facultad humana de profundizar sentimental y anímicamente en lo más profundo de Ser, huir del racionalismo y penetrar en lo esencialmente sensible, en el mundo de los Valores frente al de los Intereses.

En filosofía, los partidarios de la primacía exclusiva del Logos sobre el Mithos, desde Descartes y A. Comte hasta Marx y Adorno, se oponen a los partidarios del Mithos, de Vico hasta Heidegger, Schopenhauer, Nietzsche, y casi todos los artistas hasta la llegada de la barbarie actual....

Así pues no hay que confundir el anti-racionalismo con una actitud anti-científica o un desprecio de la razón y la lógica, sino que

ponemos la razón al servicio del Hombre y no el hombre al servicio de las utopías de la razón. Voy a poner un ejemplo. El racionalismo gusta de inventar hombres iguales, pero eso ni es real ni sería bueno que lo fuera, no somos iguales y es bueno no serlo.

La racionalismo gusta hablar de derechos pero nunca de deberes, es favorable a inventarse derechos utópicos y preciosos como están escritos en la Constitución (derecho a vivienda, y trabajo y mil cosas preciosas...) que luego nunca cumple, en cambio el paganismo habla de deberes y solo tras cumplirlos, derechos, y cuando habla de un derecho es que debe lograrse, no una utopía para divertimento de la propaganda.

El paganismo es realista, no utopista. Usa la razón para luchar pero no para inventarse cielos y utopías (el cielo comunista de proletarios libres es aun más utópico que las huríes del paraíso prometido por Mahoma).

Esta valoración especial de lo inmaterial y lo sensible en lo humano, frente a la valoración de su aspecto económico, placentero o utilitario diferencia el paganismo del racionalismo materialista (ya sea capitalista o marxista). Mientras que la valoración de la Naturaleza como raíz del propio hombre y de sus valores lo separa del utopismo y el anti-naturalismo bíblico y sus consecuencias religiosas posteriores.

De alguna forma el "El paganismo cristiano" de San Francisco de Asís que alaba a "nuestra hermana luna", "nuestro hermano el viento", "nuestra hermana la tierra", "nuestra madre que nos sostiene y nos alimenta" y sobre todo "nuestro hermano el sol" es una contradicción cismática y hereje del cristianismo (que estuvo a punto de pagar con la hoguera), puesto que para la Biblia y la lectura evangélica (y el Islam se añade a esta visión) todo lo extrahumano es solo un ‘utensilio’ del hombre, creado a su gusto, y sin nada que ver con el mensaje ‘salvador’ y ‘celestial’ de la religión monólatra.

La compasión, la injusticia y el paganismo

“En los indoeuropeos, observa Jean Varenne, "hay continuidad entre las más

humildes de las criaturas y los dioses más elevados. Esto no implica que todos esos seres sean iguales; al contrario, forman grupos netamente separados y jerarquizados ... La norma es para cada viviente, asumir plenamente la condición propia o como dice el Veda, su dháman: a la vez su "estatuto" y su "posición", es decir su puesto en la escala jerárquica de los seres" (los indoeuropeos, en Diccionario de las mitologías, Flammarión, 1980).

Así leído puede parecer que el paganismo proclama la aceptación de opresiones e injusticias en base a 'aceptar su posición'. Y no es eso en absoluto el significado de la jerarquización social de la Comunidad para el paganismo. Lo que el paganismo establece es que cada cual en una posición justa es y debe ser feliz con su trabajo y su estado, que es siempre el necesario en la Comunidad y tiene el valor máximo para cada uno, de forma que el barrendero no debe sentirse (como pasa en el capitalismo) despreciado por serlo frente al ingeniero, ni debe odiar (como para en el marxismo) al que dirige una empresa. Por supuesto todo ello dentro de un estado de Justicia donde cada uno recibe según su trabajo y responsabilidad, diferentes pero no abusivamente distintos.

En el paganismo el éxito de la vida humana no está en el cargo que ostentas sino en el valor humano de cada uno.

Pero uno de los Valores es la lucha contra la Injusticia, de forma que toda opresión o trato injusto debe ser combatido, no 'aceptado'.

Es en este sentido que en los pueblos paganos e indoeuropeos son en donde la mujer ha sido mejor tratada frente a los pueblos de otras razas o los sometidos a las religiones monólatras.

Y mejor que en las sociedades enciclopédicas y marxistas, donde la mujer tiene derecho a ser prostituta pero no a ser madre de 5 hijos deseados por falta de medios, tiene derecho a trabajar como un hombre pero no a estar con sus hijos en los años de infancia cuando la madre quisiera estar con ellos. El paganismo antepone los valores naturales a los económicos y por ello propone una sociedad de mujeres respetadas y de Valor frente a las

mujeres degradadas a 'hombres', a ser 'como hombres'.

Otro de los grandes mal entendidos del paganismo es su asimilación a una sociedad dura, cruel, sin compasión y despreciativa con los débiles o desamparados. Esta idea está apoyada por dos errores:

- El de asignar el paganismo a las costumbres de los años primitivos, donde las costumbres eran crueles y la vida dura a menudo. Los cristianos han asimilado el paganismo a los romanos de la era imperial, que mataban o torturaban, a los espartanos que arrojaban a los niños débiles por el acantilado, y a vikingos que masacraban ciudades y esclavizaban mujeres y niños.

- La repugnante costumbre de los demócratas de presentar al culpable como débil, al sinvergüenza como necesitado, al aprovechado como oprimido, al imbécil como disminuido. El paganismo no tiene compasión con el culpable, ni con el sinvergüenza, ni con el ruin aprovechado o el cretino por voluntad propia. Pero el paganismo auténtico no tiene nada que ver con la brutalidad o la crueldad, que es una corrupción del hombre, una falta de sensibilidad. Como es una falta de valor el aceptar el chantaje de los culpables para reclamar ayudas y 'piedad' por sus estupideces y maldades anteriores.

Compasión por el inocente y el injustamente tratado, justicia y fuerza contra los que han labrado con su maldad y estupidez su propia desgracia.

Lucha, acción y movimiento

La vida significa movimiento y dinamismo y por ello no hay alternativa posible. No es propio del paganismo la contemplación estática ante las injusticias o las maldades del mundo.

Es muy correcto decir aquello de que el paganismo es un pesimismo dinámico, una visión trágica y a la vez aceptada de la vida, en la que uno lucha aun sin esperanza, lucha no por la victoria sino por la necesidad ética de hacerlo.

Podemos leer sobre paganismo:

En el *triskel* símbolo solar de tres brazos derivado de la rueda y, como tal, emparentado con la también antigua y venerable *swastika* presentes en todos los pueblos indoeuropeos”.

“El cambio es lo único que nunca cambia en el Mundo”. De aquí arranca nuestro despego hacia lo material y su comprensión de cuanto pasajero tiene esta vida, expresado en la ausencia de grandes asentamientos permanentes, de impresionantes templos físicos de piedra o de la simple necesidad de dejar constancia de la propia existencia tras la muerte de uno, más allá del recuerdo familiar”.

“Esta evolución-involución es el eterno devenir que rige las leyes del Cosmos y de toda su esencia. No hay vida sin muerte, ni muerte sin vida, ni día sin noche, y noche sin día, Basamos pues nuestra noción de lo divino absoluto, en una entidad en constante devenir. El todo está sometido a un proceso dinámico, de creación continua, de evolución, cuyos signos se advierten con el paso del tiempo”.

Para el Pagano no hay cielo que le espere, sino su propia lucha y valor es su cielo, su recompensa, saber que has cumplido como Héroe es la mayor recompensa que puede esperar un pagano. El pagano no pide una recompensa por ser heroico, por vivir sus valores, no quiere cielos, ni premios ni aplausos de dioses externos, es su propio Honor el que le premia. Quien necesita otro premio para ser honorable es ya un hombre sin Honor.

Esa visión de la Naturaleza nos da la realidad dinámica y azarosa de la vida. Nada en la Naturaleza es eterno, nada está previsto, nada es seguro. Así es también la vida y la Historia. ‘Se hace camino al luchar’, no hay victorias prometidas, ni ciencia que asegure el éxito de ninguna idea, ni hay ‘fin de la Historia’. El hombre mismo, y la tierra tienen sus días contados, quizás en algunos millones de años pero no más. Todo pasará, y los imperios siempre han durado menos de mil años.

Por ello el paganismo no cree en ciclos ni en una historia lineal, no cree que la Historia esté definida, la realidad se labra en cada momento de lucha.

“Lo viejo debe morir para que llegue lo nuevo. La aniquilación espera pero debemos

saber educarnos en la aceptación sosegada del destino. Hemos de saber lo que nos aguarda pero sin rechazar la alegría ni los cantos. El espíritu no debe de llegar encogido”

La idea del mundo pagano sobre “El eterno devenir” no significa que todo vuelve sino que todo cambia. El todo está sometido a un proceso dinámico, de creación continua.

Hay paganos que creen en un dios, y en una inmortalidad del alma, en la reencarnación, todo ello de forma difusa, como creencia personal, sin una teología del ‘Otro mundo’, sino como una creencia personal.

Personalmente creo que cualquier creencia en este sentido es tan aventurada como poco basada. El agnosticismo no es la negación de algo sino la imposibilidad de saber sobre algo. No sé si habrá algo después de la muerte pero por lo que la vida me indica no hay motivos para creer en algo de forma clara. Y además mi conducta no debería en modo alguno cambiar haya o no otro mundo. La conducta del hombre jamás debe estar en función de ‘otra vida’, de premios, castigos o esperanzas futuras, sino por el mandato del honor y la fuerza de Voluntad para cumplir o no lo debido en ese camino de superación que debemos marcarnos.

La mística y el amor en el paganismo

Si el paganismo solo fuera un Idea no merecería seguir hablando de ello. Precisamente por no creer en la primacía del Logos frente al Sentir, el paganismo es ante todo un Estado de Espíritu, una forma sensible de abordar la Vida y el Ser. Uno se siente pagano más que se piensa pagano.

El pagano siente un profundo Amor por la Naturaleza, por el cosmos y la existencia, por la misma muerte y por todo lo noble y sencillo... nos sentimos parte de la Naturaleza y amamos lo que somos si sabemos ser nobles, no deseamos ser ‘otra vida’ sino esta llevada noble y sensiblemente.

Por tanto sin Amor, pero un amor a lo Noble y natural, no a todos, el paganismo no tiene sentido.

De ese sentirse Naturaleza, de ese amor a la Vida y a lo Noble, cuando se sublima y se llega a profundizar en ello, se destila la Mística

Pagana, que es solo un estado espiritual de sublimación interna de ese amor por la Naturaleza. Esa mística se plasma en actos y hechos como reuniones en los bosques o leer poesía entorno a una fogata en lo alto de la montaña, el sentirse en contacto con eso que es uno mismo, la Naturaleza en su estado virgen y

primigenio. O bien el contacto con aquellas obras humanas que nos recuerdan tiempos donde el hombre era más cercano al respeto a esa Naturaleza. Esa mística pagana no corresponde a una copia de tiempos pre-cristianos, sino un acercarse a unos Valores.

El regreso de los Dioses

El politeísmo, natural, si bien oscuramente, a todas las religiones, lejos de ser su elemento grosero, es su elemento humano. El paganismo griego representa el más alto nivel de la evolución humana, [...] para el equilibrio que debe ser la evolución humana, ésta y no otra. Debe ser la evolución hacia la ciencia y no hacia la emoción lo que nos caracterice, diferenciándonos verdaderamente de los animales inferiores. Ahora ¿cómo se manifestará la ciencia, en el campo social, sino en la noción justa de la naturaleza y de las relaciones humanas, en la comprensión de las leyes que rigen a los seres inanimados, a los seres vivos, y a los seres sociales? Fueron los griegos quienes más alto se elevaron en la comprensión científica. Fueron por eso los griegos quienes más lejos fueron en las artes de la civilización.

¿De qué modo, sin embargo, es que se puede pensar en aplicar el paganismo a la sociedad moderna? Respondamos: ¿Qué razones hay para que no se aplique? Sólo puede haber tres; examinémoslas. La primera es que, por una variedad de causas (económicas, políticas y otras) no haya semejanza entre la sociedad antigua y la moderna, y la fe, y los principios de ella resultantes, que se aplicaban a las sociedades antiguas, no puedan tener aplicación en las sociedades modernas. La segunda es que el cristismo, él y sus atributos, son nuestra tradición; pueden ser decadentes, pueden ser maléficos, pueden ser perjudiciales, pero existen: crearon un estado de espíritu suyo, que se hace incompatible con la aplicación del paganismo.

¿Cuáles son las causas actuantes que pueden ser concebidas como obstáculos al paganismo? Una es el cosmopolitismo creado por la causación económica actual; otra el imperialismo generado por la existencia de colonias, cuando por más no fuese; otra la importancia adquirida por el proletariado en nuestra época. Repárese en que cuidadosamente distinguimos entre los efectos producidos por causación económica natural y directa y los producidos por el cristismo, que ya estudiamos debidamente en el decurso de este opúsculo. Así, una cosa es el cosmopolitismo del espíritu cristiano, manifestado sobre todo por la religión católica, y por el cristismo en general; otra, el cosmopolitismo que proviene del hecho, puramente laico, digamos, de la extensión y multiplicación de relaciones y correlaciones comerciales e industriales de la época presente. Del mismo modo, una cosa es el imperialismo cristista, que le viene (como vimos) de su herencia romana, y otra cosa el imperialismo que deriva de los descubrimientos, de la posesión de colonias, sobre todo de las que no se admite que reciban, en un gobierno autónomo, una preparación para la nacionalidad independiente. E idénticamente, son dos cosas diversas el espíritu igualitario del cristismo, esenio en su origen, decadente romano en su posesión de las almas, y el espíritu igualitario que el régimen de concurrencia creó en nuestra época mercantil.

Por ahora, en el análisis de la objeción extraída de las cualidades naturales de nuestra época, es de las segundas de las citadas condiciones de las que tratamos.

Tenemos, pues, la hipótesis de que el paganismo no pueda ajustarse al cosmopolitismo económico contemporáneo. Pero el paganismo no se ajusta a él: lo corrige dando fuerza a las nacionalidades.

António Mora



Contra Dawkins: qué esconden sus preferencias por el politeísmo

Comenzamos el análisis del libro de Dawkins “El Espejismo de Dios” que nos hemos propuesto comentar a fondo. Parece razonable, una vez leído el texto a fondo, dividir dicho análisis en varias partes: la primera, analiza que hay detrás de un exabrupto inicial totalmente innecesario pero muy revelador se refiere a su particular visión del politeísmo que es el tema del artículo de hoy.

JAVIER DEL ARCO

El resto del capítulo, que analizaremos en sucesivos artículos, aborda el monoteísmo, una extraña apelación a algunos de los artífices de la independencia de los Estados Unidos a los que llama Padres Fundadores y el resto, muy plural y disperso, comienza con virulento ataque al agnosticismo al que califica de cobarde, con una crítica –como no- a Stephen Jay Gould y a su libro “*Rock of Ages*” en el que proclama que ciencia y religión son magisterios no solapados (Manos), algo también insoportable para Dawkins que no da tregua alguna a ninguna forma de religión.

Para cerrar todos los resquicios, Dawkins finaliza este capítulo con varias diatribas, una contra el poder de la oración, absolutamente fuera de contexto; otra contra Eugenie Scout y su CNEC (*National Center for Science Education*) por tratar de movilizar opiniones religiosas de personas relevantes que no tengan problemas con la evolución y que no la consideren contraria o que, incluso, la entiendan relevante para su fe, como ocurre con reputados científicos cristianos y teólogos de todo el mundo; finalmente, para cerrar el círculo férreo de su ateísmo visceral, la emprende con el fenómeno Ovni.

Demasiadas diatribas, demasiada ambición, demasiado orgullo y, sobre todo, demasiado odio el de este nuevo Porfirio cuyo mayor riesgo no reside en él, sino en que las lecturas de su obra por cierto tipo de políticos nos traiga un nuevo Juliano, cuyo objetivo político sea la

implantación de un ateísmo radical. La post-modernidad ha hecho ya su trabajo de “ablandamiento” de la sociedad, el nihilismo hedonista prolifera, el relativismo se impone...en ese marco surge el libro de Dawkins que pide no un *laissez faire*, sino un claro fair directamente contra Dios. Sólo falta la fuerza que lo imponga. Y de esto último, sobre todo, toca hablar hoy.

1. Un exabrupto que descalifica a quien lo deyecta. No se me ocurre otra calificación más educada y ajustada al conjunto de términos soeces y amargos –para quien lo lee, pero supongo que reflejan también fielmente la psique del escritor- que el mal educado inglés profiere con intención blasfemante, de ofensa abierta a quien odia con todas sus fuerzas, esto es a Dios, abre el segundo capítulo de su libro. En el preámbulo del texto se insulta al Dios de Abraham y se desprecia a Jesús en los peores términos del Nietzsche más desafortunado que, tergiversado a lo Dawkins, fue un instrumento clave del nazismo más puro y radical.

Textualmente Dawkins dice: “El Dios del Antiguo testamento es posiblemente el personaje más molesto de toda la ficción: celoso y orgulloso de serlo; un mezquino, injusto e implacable monstruo; un ser vengativo, sediento de sangre y limpiador étnico; un misógino, homófobo, racista, infanticida, genocida, filicida, pestilente, megalómano, sadomasoquista; un matón caprichosamente malévolo” (Dawkins, R., “El

Espejismo de Dios”, Espasa, Madrid, 2007, Pág. 39, Cap. 2).

Bien, Rosenberg o Göbbels no se hubiesen atrevido a tanto.

En cuanto a Jesús y la Religión Católica, es mas sutil, impreciso, pero no menos malediciente y provisto de igual o más odio.

Así dice: “No es justo atacar un blanco tan fácil. La hipótesis de Dios no debería valer o no valer gracias a su representación menos amada, Yahvé, ni con su insípida cara opuesta cristiana, “Dulce Jesús, dócil y apacible” [para ser justo, esta deshumanizada persona le debe más a sus seguidores victorianos que a Jesús en sí mismo ¿Puede haber algo más empalagosamente nauseabundo que lo que decía Mrs. C.F. Alexander acerca de cómo debían ser todos los niños cristianos “apacibles, obedientes y buenos como Él”]” (Dawkins, R., “El Espejismo de Dios”, Espasa, Madrid, 2007, Pág.40, Cap. 2).

Esto es más propio del leninismo revolucionario o del estalinismo, incitando a los niños y jóvenes a rebelarse violentamente contra el símbolo de paz que representa, universalmente por cierto, la figura de Jesús.

Odio extremo

Podríamos utilizar miles de argumentos que refutasen tan “endemoniadas”, en sentido estricto, palabras. No utilizaré, ni siquiera remotamente uno científico, ni tampoco filosófico. Dawkins no habla en estos párrafos de ciencia, ni tampoco de filosofía, mis materias. Habla de Dios, con odio extremo, pero habla de Dios. Como lo que hace, quizá sin pretenderlo es literatura, pésima, pero literatura al fin, le contestaré desde el ensayo y la literatura; de la de los buenos literatos que tanto alaba.

Creo que en nombre de Jesús procede refutar sus despreciativas palabras mediante las pronunciadas por un no cristiano singular, Gandhi. Este campeón de la paz, dijo:

“Entonces, ¿qué significa Jesús para mí? Para mí, Él fue uno de los maestros más grandes que la humanidad ha tenido. Para sus seguidores, Él era el Hijo unigénito de Dios. ¿El hecho que yo acepte o no esta creencia hace de Jesús más o menos influyente en mi vida?

¿Estará prohibida para mí toda la grandeza de Su enseñanza y Su doctrina? No puedo creerlo. Para mi implica un nacimiento espiritual. En otras palabras, mi interpretación es que la vida de Jesús es la clave de su cercanía a Dios; que Él expresó, como nadie más pudo hacerlo, el espíritu y la voluntad de Dios. Es en este sentido que lo veo y reconozco como Hijo de Dios. Pero yo creo que algo de ese espíritu que Jesús ejemplifica al máximo en su más profundo sentido humano, existe. Debo creer esto; si no lo creyera, sería un escéptico; y ser un escéptico es vivir una vida vacía y sin contenido moral. O, lo que es lo mismo, condenar a toda la raza humana a un final negativo.

Ciertamente hay razones para el escepticismo cuando uno observa las sangrientas masacres que los agresores europeos han desatado, y cuando se piensa en la miseria y el sufrimiento que prevalece en todos los rincones del mundo; lo mismo que la pestilencia y las hambrunas que terrible e inevitablemente siguen a las guerras. Ante esto, ¿cómo se puede hablar seriamente del espíritu divino encarnado en el hombre? Porque esto actos de terror y de muerte ofenden la conciencia del hombre; porque el hombre sabe que son la representación del mal y porque en lo más profundo de su corazón y su mente, lo deplora. Y, más aún, porque cuando no escoge el mal camino, desorientado por falsas enseñanzas de corruptos falsos líderes, dentro de su pecho el hombre tiene un impulso hacia el bien y la compasión que son la chispa de la divinidad, que algún día, creo, hará reventar la hermosa flor que es la esperanza de la humanidad. Un ejemplo de ese florecimiento puede encontrarse en la persona y la vida de Jesús. Me niego a creer que existe ahora o haya existido alguna persona que ha hecho uso de Su ejemplo para disminuir sus pecados, aunque lo haya hecho sin percatarse de ello. La vida de todos, en mayor o menor grado, ha sido cambiada por Su presencia, Sus acciones y las palabras dichas por Su divina voz.

Yo creo que es imposible estimar los méritos de las diferentes religiones del mundo, y mucho más. Creo que es innecesario y peligroso siquiera intentar hacerlo. Pero a mi

juicio, cada una de ellas incorporan una fuerza motivadora común: el deseo de levantar la vida del hombre y darle un propósito. Y porque la vida de Jesús tiene la significación y trascendencia a la que he hecho alusión, creo que Él no le pertenece únicamente al cristianismo, sino también al mundo entero; a todas las razas y pueblos, sin importar mucho bajo qué bandera, nombre o doctrina puedan trabajar, profesar una fe o adorar a un Dios heredado de sus ancestros”. (What Jesus Means to Me (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1959) in The Book of Jesus, © Calvin Miller (New York: Simon and Schuster, 1996).

Testimonio de Tolstoi:

“Hace cinco años que creí las enseñanzas de Cristo y súbitamente mi vida cambió. Dejé de desear lo que antes deseaba y comencé a desear lo que antes no quería. Lo que antes me parecía bueno me parecía ahora malo y lo que pensaba era malo, comenzó a parecerme bueno. Me ocurrió lo mismo que al hombre que sale para atender algún asunto y en el camino, de pronto, decide que el asunto es innecesario y se vuelve a casa. Todo lo que estaba a su derecha, ahora está a su izquierda, y lo que estaba a su izquierda, ahora queda a su derecha; su anterior deseo de alejarse lo más posible del hogar se ha transformado en el deseo de estar lo más cerca posible de él. La dirección de mi vida y mis deseos se hicieron diferentes, y el bien y el mal cambiaron de sitio...

Como el ladrón en la cruz, había creído la enseñanza de Jesús y había sido salvado. Y esta no es una comparación traída por los pelos, sino la más precisa expresión de la desesperanza espiritual y el horror ante el problema de la vida y la muerte en el que vivía antes, y la paz y felicidad en las cuales vivo ahora. Como el ladrón, yo sabía que había vivido y estaba viviendo mal... como el ladrón sabía que sufría y era infeliz,...como el ladrón en la cruz, estaba clavado por alguna fuerza a esa vida de maldad y sufrimiento.

Y como el ladrón, después de esa vida de maldad y sufrimiento sin sentido, esperaba la terrible oscuridad de la muerte, así yo también aguardaba la misma cosa. En todo esto yo era exactamente igual al ladrón, pero la diferencia

estaba en que el ladrón estaba agonizando mientras que yo todavía estaba viviendo. El ladrón podía creer que su salvación estaba allí, más allá de la tumba, pero yo no podía sentirme satisfecho con esa idea, porque además de una vida más allá de la tumba, me aguardaba una aquí. Pero yo no comprendía esa vida, me parecía terrible. Y súbitamente escuché las palabras de Cristo, las comprendí y la vida y la muerte dejaron de parecerme malas, y en lugar de la desesperanza, experimenté la felicidad y el gozo de la vida sin que la muerte me perturbara”. (What I believe, trans. Aylmer Maude, in The Book of Jesus, © Calvin Miller (New York: Simon and Schuster, 1996)

Y de Dostoveski:

“Creo que no hay nada más encantador, más profundo, más compasivo ni más perfecto que el Salvador; me digo a mí mismo con un amor celoso que no hay ninguno como él, sino que no puede ser nadie más. Y digo más. Si alguien pudiera probarme que Cristo está fuera de la verdad, y si la verdad excluyera a Cristo, yo preferiría permanecer con Cristo y no con la verdad. En el mundo sólo hay una figura de belleza absoluta: Cristo. Se da por entendido que esa persona infinitamente encantadora es una maravilla infinita”. (Los hermanos Karamazov).

Y...aunque le sorprenda, Mr. Dawkins, también de Rousseau. Pero claro Vd., el paradigma del peor inglés, solo bebe intelectualmente en su isla y desprecia toda filosofía continental.

Rousseau, en “El Emilio”, escribe: “La muerte de Sócrates, filosofando tranquilamente con sus amigos, es una de las más placenteras que pudieran desearse; la de Jesús, expirando en medio de tormentos, insultado, acosado, maldecido por toda la nación, es la más horrible que se pueda temer. Al tomar la copa de veneno, Sócrates bendice a quien se la trae, que llora a su lado. Jesús, en medio de una angustia espantosa, ora por sus ejecutores enloquecidos. ¡Sí! La vida y la muerte de Sócrates son las de un filósofo. La vida y la muerte de Jesús son las de un Dios”.

En relación a la Inglaterra victoriana lleva Vd. razón. El anglicanismo decimonónico fue

degenerando en una ética ligera y la juventud más culta abrazó como forma de vida, masivamente y en todas las esferas sociales el deporte, y secundariamente, en círculos más cultos el dandysmo, la teosofía, el cientificismo y...la homosexualidad. Sólo le quedó a la vieja Inglaterra el imperio, su pragmatismo, el instinto para las finanzas, la flota y el valor de sus soldados, aspectos todos ellos, salvo quizá este último, que ha ido perdiendo paulatinamente aunque mantenga rasgos de gran potencia y el deporte comparta trono con la música moderna. En cuanto al anglicanismo actual...poco puede decirse porque sencillamente no cuenta. Veremos tras Isabel II.

2. Consideraciones de Dawkins sobre el politeísmo

2.1. Poluteísmo “duro” de origen biofilosófico

Cuando estuve en Francia por motivos académicos a finales de la década de los setenta pude advertir que además del obvio y conocido debate público y político entre derechas e izquierdas existía otro, no tan obvio para el público en general, pero de enorme trascendencia que discurría transversalmente al primero y no necesariamente coincidía con él: era el que se daba, muy virulentamente por cierto, entre monoteísmo y politeísmo.

El politeísmo filosófico y sociológico fue defendido en España desde 1977 por el profesor de sociología Jorge Verstrynge, y, todo hay que decirlo, por mi mismo, que llegué a ser corresponsal de “*Éléments*” y “*Nouvelle École*”, órganos culturales e ideológicos de la llamada Nueva Derecha francesa de la que enseguida hablaremos. En Cataluña se formó un pequeño grupo en torno al empresario Celedonio Sala que, según creo, duró poco.

Recientemente se ha publicado un excelente ensayo de Josep Pérez i Granados que me sirve de guía en este *excursus* y a quien agradezco su capacidad de síntesis. He de decir que tras casarme en 1979 con María Pilar, bióloga y profesora de piano, mujer además de extraordinaria cultura, fui abandonando estas posiciones intelectuales para retornar a un pensamiento más acorde con la mejor tradición del pensamiento europeo, primero griego y

luego cristiano, muy influenciado, primero por Platón y luego por Aristóteles. La aristobiología me cautivó por ser compatible con el darvinismo, como acaba de demostrar Michael Ruse en su inteligente libro ¿“Puede un darvinista ser cristiano”?

Hablar de politeísmo hoy no consiste en remontarse a Grecia Roma o la vieja Germania. Nada de eso. Hablar hoy de politeísmo es tan sólo retroceder en el tiempo algo menos de cuarenta años y situarse en París, tras la revolución estudiantil de Mayo de 1968. Allí nació un movimiento mucho más ideológico que político conocido mal en España bajo la denominación de “Nueva Derecha” cuyo principal impulsor fue el abogado y filoso Alain de Benoist. Su ideario se plasmó en texto largo denominado “*Vu de Droit*”.

Benoist es considerado el líder ideológico de las corrientes más radicales de la revolución conservadora que recorre Europa continental desde finales de los años setenta. Benoist tiene un origen complejo y de difícil clasificación para una mente británica o española. Formado en el nacionalismo revolucionario de tendencias racistas e inspiración eugenista, posteriormente influenciado por Nietzsche, los estudios sobre el pasado indoeuropeo de G. Dumèzil, los trabajos sobre etología del premio Nobel de fisiología y medicina en 1973 Konrad Lorenz así como de toda la obra de Ardrey, Eib Eibsfeldt y Wilson y los planteamientos de los pensadores de la revolución conservadora alemana, A. Moeller Van den Bruck, Oswald Spengler, Ernest Jünger y Carl Schmitt, el pensamiento político de Benoist es extremadamente ecléctico, anárquico y sincrético, incluyendo en su referencias ideológicas, y no de forma marginal, a clásicos del pensamiento comunista como Antonio Gramsci.

De hecho, es de los Cuadernos de la Cárcel del pensador italiano de donde Benoist extrae la base de su estrategia política, la guerra de posiciones gramsciana, un combate a largo plazo (según Benoist, “uno de los dramas de la derecha, desde la “golpista” a la moderada, es su incapacidad para comprender la necesidad del largo plazo”) por la hegemonía cultural y política dentro de sociedad civil como medio de

obtener el poder una vez se ha llegado a la conclusión de que el enfrentamiento directo con los aparatos represivos de las modernas sociedades industriales es estéril y conduce ineludiblemente a la derrota.

En palabras del propio Benoist, “no hay revolución ni cambio posible en el orden del poder si las transformaciones que se tratan de provocar en el terreno político no han tenido ya lugar en las mentes” (*Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*. Copernic. Paris, 1977).

Benoist y el resto de miembros de la Nueva Derecha hablan de metapolítica, entendiendo por tal el dominio de valores que no son relevantes para el político, en el sentido tradicional del término. Pero que tienen una incidencia directa sobre la constancia o la ausencia del consenso social regido por la política. En las propias palabras de Benoist “*le domaine des valeurs qui ne relèvent pas du politique, au sens traditionnel de ce terme. Mais qui ont une incidence directe sur la constance ou l'absence de consensus social régi par le politique*” (*Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*. Copernic. Paris, 1977).

Según algunos autores, es precisamente aquí donde reside la mayor habilidad de los representantes de la Nueva Derecha, en haber sido capaces de recuperar para la derecha una idea constitutiva del pensamiento y la estrategia política de la extrema izquierda. En cambio, otros, como Pierre Taguieff, defienden que las referencias a Gramsci y otros clásicos del pensamiento socialista, tienen únicamente la función de aparentar seriedad teórica y dar un barniz de intelectualismo a los planteamientos contrarrevolucionarios de la derecha tradicional. Aunque en ambos casos, se niega cualquier originalidad teórica a los planteamientos de la Nueva Derecha... o es una copia, o es un barniz.

El proyecto cultural y político de Benoist tiene como elemento central la denuncia del igualitarismo de origen judeocristiano. Según el máximo ideólogo de la Nueva Derecha, el individuo, único y no universalizable, ha sido sometido a la tiranía del universalismo en base a una concepción igualitarista de la sociedad, de

origen judeocristiano pero que convertida en política por el pensamiento ilustrado, ha llegado a nuestros días a través del marxismo.

El anti-igualitarismo de Benoist reposa sobre postulados filosóficos neo-nominalistas, basados en la negación del propio concepto de “humanidad” y una concepción individualista del mundo.

Benoist, se apoya también en los trabajos de Konrad Lorenz sobre el carácter endógeno y hereditario del comportamiento. Según las tesis de Lorenz, el ser humano es un animal cuyas potencialidades son básicamente genéticas y no universales, sino individuales, y por lo tanto existen “desigualdades de partida” que invalidan las teorías universalistas, ya que la regla natural es la desigualdad. Tesis estas absolutamente compartidas por todo el neodarwinismo dawkinista.

No obstante, como plantea Pierre Milza, es en la sociobiología norteamericana donde se deben buscar los apoyos científicos del anti-igualitarismo de Benoist y el resto de miembros de la Nueva Derecha. La sociobiología, según Milza, un simple “*remake*” del darwinismo social, se puso de moda en los medios académicos conservadores tras la publicación del estudio del biólogo norteamericano Edward O. Wilson “*Sociobiology: the new synthesis*”. Naturalmente, los continuadores actuales son Dawkins y Dennett habrían estado muy de acuerdo con el planteamiento central de Benoist en su *opus magnum*, *Vu de Droit*, “Ni Marx, ni Jesús” (Véase *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*. Copernic. Paris, 1977).

Siguiendo con el buen análisis de Pérez i Granados, muy sintético para un hecho tan complejo cómo la ND pero muy claro y lúcido, hay que destacar que cómo defiende Chandler Davies, se trata de unos planteamientos basados en una concepción pesimista del ser humano, que defienden la existencia de desigualdades raciales e incluso jerarquías sociales de carácter genético (Davies, Ch.: “*La sociobiologie et son explication de l'humanité?*” en *Annales*, año 36. N°4, julio-agosto de 1981, Pág. 533), tan extremadamente determinista (Para los teóricos de la sociobiología, cultura,

religión, sistemas de pensamiento e incluso moral, no son más que el resultado de una estrategia de transmisión y optimización del capital genético. Ver Milza, P.: Ibid) y extremadamente materialista también, que ha llevado a algunos de sus más fieles adeptos a intentar apartarse de su biologismo simplista defendiendo el carácter histórico y cultural del ser humano.

Benoist, en cambio, se convirtió desde las páginas de Figaro-Dimanche en uno de los grandes difusores de los planteamientos de la sociobiología, y ha continuado defendiendo sus tesis hasta la actualidad: “el hombre no nace como una página en blanco: Cada uno de nosotros es ya portador de las características generales de nuestra especie, a las que se añaden predisposiciones hereditarias hacia determinadas aptitudes particulares y determinados comportamientos” (Benoist, A y Champetier, Ch.: “La Nueva Derecha del año 2000”, Hespérides, nº19, verano de 1999).

Estas tesis las utiliza para legitimar su discurso de denuncia del judeocristianismo como difusor en Europa de unas ideas de origen asiático que hicieron desaparecer el politeísmo indoeuropeo y su concepción de la jerarquía social natural. Según Pierre Milza, la denuncia de los primeros cristianos procedentes de Asia, cómo los culpables de la decadencia de la cultura indoeuropea, puede relacionarse con la inmigración musulmana actual, ya que debemos tener en cuenta, que a pesar de la actual profesión de antirracismo de Benoist y otros miembros de la Nueva Derecha, no hay que olvidar “*que tout ce petit monde a transité par l'activisme néofasciste*”. (Milza, P.: “Fascisme français”, Flammarion. París, 1987).

Por otra parte, Benoist denuncia el carácter oriental del cristianismo, en cuanto a sus orígenes y características. (Benoist, A.: La nueva derecha. Planeta. Barcelona, 1982. p.122). El error es que para hacer esta denuncia, basta y sobra con criterios espirituales no materiales. Al materializar la crítica, Benoist lamentablemente cae en un juego dialéctico.

Aquí es precisamente donde algunos sitúan la diferencia fundamental entre el pensamiento contrarrevolucionario tradicional, desde De

Maistre a Bonald y sus epígonos del siglo XIX y el XX, que reivindicando la Edad Media como modelo, situaban la ruptura en 1789, y los planteamientos de Benoist y el resto de miembros de la Nueva Derecha, cuyo “paraíso perdido” se encuentra en cambio en una supuesto pasado indoeuropeo, donde no primaba el factor económico y existía un orden natural, una sociedad jerarquizada de forma espontánea, sometido por el cristianismo al mayor proceso de deculturización que ha conocido la historia de la humanidad.

Según Pierre-André Taguieff, es la influencia nietzscheana la que lleva a Benoist a interpretar la historia de Europa bajo el paradigma del enfrentamiento entre estas dos concepciones del mundo, el monoteísmo judeocristiano y el paganismo politeísta indoeuropeo, según él, la religión original de Europa, cuyos valores eran “*una conception éminemment aristocratique de la personne humaine, une éthique fondée sur l'honneur, une attitude héroïque devant les défis de l'existence, l'exaltation et la sacralisation du monde, de la beauté, du corps, de la force et de la santé*” (Benoist, A.: “*Comment peut-on être païen*”? Albin Michel. París, 1981)..

Taguieff (Taguieff, P-A.: “*Les présuppositions définitionnelles d'un indéfinissable*” en Mots...Ordinateurs...Textes...Sociétés, nº8, 1984) plantea que se trata de “racismo referencial”, fundado sobre la necesidad de preservar la identidad indoeuropea propia de Europa, rechazando cualquier tipo de mestizaje cultural o étnico, un racismo identitario que a través del elogio de la diferencia identifica cualquier tipo de mestizaje en el propio inicio de la decadencia.

Como señala acertadamente Pérez i Granados, se debe tener en cuenta que a principios de los años setenta, Benoist planteaba la necesidad de defender la “civilización occidental”, mientras algunos años después, culpabilizará a esa misma civilización, ahora identificada con el imperialismo norteamericano, de todos los males de Europa. Benoist escribía en 1970: “*la civilisation occidentale n'a pas attendu l'an zéro pour prendre son essor. A la naissance supposée du Christ, elle existait depuis deux mille ans, et ses accomplissements étaient déjà remarquables*” (Benoist A. y Marion, J.L.: « Avec

ou sans Dieu?. L'avenir des valeurs chrétiennes », Beauchesne. París, 1970).

Casi treinta años después, Benoist defendía en cambio el carácter orgánico de las culturas frente a la uniformización que conllevan las civilizaciones, denunciando “la occidentalización del planeta, emprendida bajo la égida de los misioneros, los militares y los mercaderes [...] un movimiento imperialista alimentado por el deseo de borrar toda alteridad imponiendo al mundo un modelo de humanidad supuestamente superior, movimiento invariablemente presentado como progreso.” (Benoist, A. y Champetier, Ch., Op. cit).

Desde mediados de la década de los ochenta, Benoist pasó del nacionalismo hexagonal a un nacionalismo europeo que entendía Europa como la cuna de la civilización blanca y pagana, una Europa que debía convertirse en una tercer vía entre la dictadura del gulag y la dictadura del mercado. “Europa debe librarse de occidente y reapropiarse de las ideas etnonacionales que ella misma ha suscitado” (Benoist, A y Faye, G.: Op. cit).

Según Gillian Seidel, la substitución del léxico tradicional del fascismo por enunciados políticamente correctos, no es más que una eufemisticación del lenguaje que no debe llevar al investigador a olvidar que se trata de una concepción visceralmente elitista y anti-igualitaria del mundo llevada a cabo por personajes con una conocida carrera política en las filas de la extrema-derecha neofascista, y que continúan citando en sus textos a los clásicos del fascismo como Julius Evola, Carl Schmitt o Hans F.K. Günther.

Según Seidel las referencias de Benoist al pasado Indoeuropeo son comparables a la obsesión de algunos científicos nazis, como Herman Wirth, fundador del *Abnenerbe*, el departamento científico de las SS, con la tradición aria y la simbología y costumbres paganas, (Seidel, G.: “*Le fascisme dans les textes de la Nouvelle Droite*” en Mots...Ordinateurs...Textes...Sociétés, nº3, octubre 1981).

Arianne Chebel d'Apollonia comparte los planteamientos de Seidel en torno a la

s sofisticación del discurso de Benoist y el resto de miembros de la Nueva Derecha. Según Chebel d'Apollonia, el carácter ecléctico del pensamiento político de Benoist dificulta su caracterización como fascista, ya que, aunque según la autora, “*il est incontestable que a contribué à la diffusion du néo-fascisme en France*” (Véase Chebel D'Appollonia, A.: “*L'Extrême-Droite en France. De Maurras a Le Pen*”, Complexe. Bruselas, 1987. Pág. 300), su doctrina, dado su carácter sincrético fruto de diversas influencias, desde Maurras a Gramsci, no puede caracterizarse simplemente como fascismo, y quizás sería más oportuno hablar de pre-nazismo.

Pierre Milza coincide en este último punto con Chebel d'Apollonia, ya que, en palabras de Milza, “*par leur itinéraire politique, par leur refus radical de l'héritage “judéochrétien” et humaniste, par le racisme biologique qui sous-tend leur discours, nombre d'entre eux se rattachent, sinon à propement parler au fascisme, ou mieux au national-socialisme, du moins au vaste courant intellectuel qui, à charnière du XIX et du XX siècle, a préparé l'éclosion de ces idéologies, et dont les pères fondateurs s'appellent Gobineau, Houston Chamberlain ou Vacher de Lapouge*” (Milza, P., Ibid).

Sin duda, el crecimiento del fascismo durante los años veinte y treinta, no hubiera sido posible sin la rebelión contra la Ilustración y la Revolución francesa que barrió Europa a finales del siglo XIX y principios del XX, y es precisamente aquí donde debe situarse el fenómeno, ya que a pesar de que los planteamientos de la Nueva Derecha mantengan semblanzas con la ideología fascista en cuanto al elogio de la fuerza y la autoridad, la exaltación de la ética guerrera, el voluntarismo creador de la historia, el romanticismo revolucionario o el ideal de comunidad orgánica, su componente de reacción contra el mundo moderno, contra los propios valores de la modernidad, junto a su carácter antisistémico, los sitúan más cerca de aquella derecha revolucionaria que sirvió de matriz para el posterior desarrollo del fascismo que de la propia ideología fascista.

“Hoy estamos en un periodo de transición, un cruce de caminos en forma de “interregno” que se inscribe en el marco de una crisis mayor:

el fin de la modernidad”. (Benoist, A. y Champetier, Ch., Ibid).

Si a finales de la década de los setenta, Benoist defendía que Europa debía resurgir “frente a la dictadura del gulag y la del bienestar” (Benoist, A.: “La nueva derecha”, Planeta. Barcelona, 1982), en cambio a partir de principios de los años noventa, el hundimiento del bloque del Este condujo al filósofo francés a plantear que en la actualidad, el principal enemigo a combatir es el liberalismo burgués occidental atlántico-americano y lo que él denomina sus sucedáneos, cómo la socialdemocracia europea, defensores de un modelo de democracia basado en el consenso pasivo engendrado por el egoísmo del interés socioeconómico (Benoist, en sintonía con los ya casi olvidados planteamientos de Guy Debord y los situacionistas, habla incluso de “sociedad de autoconsumo espectacular”. Benoist, A.: La nueva derecha. Planeta. Barcelona, 1982), olvidando que, dada la diversidad de pueblos y culturas, es incorrecto plantear que pueda haber un único modelo de democracia para todos.

Según Benoist, el liberalismo económico se ha mostrado históricamente indiferente respecto a las herencias culturales, las identidades colectivas, los patrimonios y los intereses nacionales, ya que, la democracia burguesa, apoyada en los planteamientos de Milton Friedman y la Escuela de Chicago, analiza toda problemática social en clave económica, de mercado, de costes y beneficios, a través de lo que Benoist denomina tautologías de increíble trivialidad ennoblecidas mediante formulaciones económicas ultrasofisticadas.

Frente a la tecnocracia de la sociedad de consumo, doctrina que ante cualquier problema defiende la existencia de una única solución técnica posible, sin debate político previo, el ideólogo de la Nueva Derecha defiende en cambio, un modelo de democracia orgánica, fundada sobre la soberanía nacional y popular, aunque sin olvidar que “*la démocratie, n'est pas antagoniste de l'idée d'un pouvoir fort, pas plus qu'elle n'est antagoniste des notions d'autorité, de sélection et d'élite*”.

Benoist, en la línea de los planteamientos de los llamados neomaquiavelianos, Wilfredo Pareto y Robert Michels, y su “ley de bronce de las oligarquías”, defiende que las elites son consustanciales a la propia sociedad. (Benoist, A.: “La nueva derecha”, Planeta. Barcelona, 1982, y Benoist, A.: “*Démocratie: Le problème*”, GRECE. París, 1985).

El organicismo es otra de las características del pensamiento político de Benoist ya desde finales de los años sesenta: “*Les civilisations, ainsi que l'avait senti Spengler, naissent, s'épanouissent et meurent à l'image des individus*” (Benoist, A.: Comment peut-on être païen?. Albin Michel. París, 1981).

Substituyendo el clásico nacionalismo hexagonal de la extrema derecha francesa por un nacionalismo europeísta legitimado y a la vez sacralizado por las referencias constantes a su pasado ario, Benoist rechaza el proyecto actual de Unión Europa basado según él en el dogma monetarista que sólo busca la creación de un gran mercado (Benoist, A.: “Europa: la memoria del futuro” en Hespérides, nº 12, invierno de 1997) defendiendo la construcción de una Europa del atlántico a los Urales, tercermundista, antirracista y anticolonial, pero que paradójicamente debe preservar su identidad del mestizaje, una Europa respetuosa con la jerarquía y la autoridad, con un Estado fuerte y una economía orgánica, liderada por una nueva elite aristocrática dirigente.

2.2. Politeísmo cultural

Una vez denunciado el rostro socio-político del politeísmo formal que se esconde en Europa y en algunos de sus recovecos culturales más oscuros, vamos a denunciar otra forma más peligrosa aún -la que hemos expuesto se desprestigia por sí misma pero conviene conocerla y comprobar la cercanía ideológica de Dawkins a ella- que no es otra que la del relativismo postmoderno como politeísmo cultural al que de forma indirecta pertenece también Dawkins pues así enuncia su tibia defensa del politeísmo.

Después del marxismo, prolifera en medios académicos un materialismo atenuado, que denominaré culturalismo. Más que una teoría es una mentalidad. El origen del culturalismo se

debe, por una parte, al descrédito de la filosofía en el S. XX y, por otra, en el auge de nuevas ciencias —provenientes, por cierto, de la filosofía—, que conservan interés humanístico, me refiero a las ciencias sociales. Para éstas, el ser humano debe ser estudiado como producto del medio sociocultural; cada sociedad tiene su cultura y conforma sus individuos a su imagen.

Por otro lado, es hoy frecuente la creencia de que sobre cuestiones últimas no se puede saber nada. La verdad sobre el hombre y el mundo, sobre nuestro origen y destino, es impenetrable. Aún más: el intento de encontrar la verdad es pernicioso, propugna sistemas cerrados al diálogo y al consenso social, a la diversidad de opiniones, de opciones, de culturas, etc. La actitud post-moderna valora la tolerancia universal y propone para ello la renuncia al fundamento; tan fundamentalista le parece el materialismo como el creacionismo.

Este culturalismo se diferencia de las filosofías anteriores en que se esfuerza por saber de todo, pero sin afirmar ni negar nada. Su ideal de persona culta es alguien con "acceso" a mucha información, pero sin convicciones. La idea del culturalismo es que hay que conocer todas las ideas, para no comprometerse con ninguna.

Al desinteresarse de la verdad objetiva, el culturalismo postmoderno refiere el valor de las cosas a las apreciaciones de una comunidad. Como el escepticismo de siempre, intenta cancelar el valor de la verdad. Pero eso es imposible; la verdad es solamente suplantada: no será ya la adecuación de nuestro pensamiento a la realidad de las cosas, sino la opinión o la sensación que se tiene dentro de un grupo.

Aparecen así "subculturas", propias de comunidades restringidas, cada una de las cuales tiene "su" verdad (la comunidad de los universitarios, la de los consumidores, la de los homosexuales, etc.). Los valores de cada cultura son autónomos: no se pueden poner en relación ni comparar; cada cultura es un mundo aislado.

El intento de enjuiciar los criterios del indígena, del gitano, etc., por parte de aquellos que no lo son, es etnocentrismo, una falta de

respeto. Aparentemente el culturalismo permitiría una mayor "comprensión" de culturas ajenas -y de las personas que pertenezcan a ellas- pero en realidad facilita el desinterés y la incomunicación, por el hecho de que se excluye a priori que tengamos verdaderos valores en común o que podamos compartir.

Relativismo postmoderno

En síntesis, el relativismo postmoderno merece una valoración negativa, debido sobre todo a las siguientes características:

a) Renuncia a la verdad. El culturalismo y el pensamiento postmoderno, como hemos visto, renuncian a la verdad en general y en particular a la verdad del fundamento. Tal renuncia siempre es grave, puesto que culmina o en el relativismo subjetivista (subjetivismo puro) o en incluso en el nihilismo (nihil = nada). Las consecuencias son tremendas, porque de ahí procede en buena parte el menosprecio o desprecio de la existencia humana, de la vida de los no nacidos, de los ancianos y enfermos terminales, y, en fin, de todas aquellas personas que parecen gravosas a la comunidad en la que vive. En todo caso, la valoración de esta mentalidad es la misma que merece el escepticismo. Desenmascararlo no es cosa trivial, sino cuestión de vida o muerte.

b) Politeísmo de valores. El culturalismo consagra un "politeísmo de valores" conducente a la incomunicación y contrario al progreso. Siempre una u otra cultura ha sido pionera en algo, en la historia, y las demás han progresado imitándola o haciéndola suya.

Como forma de razonar, hay que reprocharle tres defectos que examinaremos en seguida:

i) Incurre en "circulo vicioso"; defecto, pues, de lógica.

ii) Construye una pseudo-cultura, que bien podría llamarse cultura de la frivolidad.

iii) Es estéril para las relaciones entre individuos y comunidades, ya que sólo desorienta (es confusionismo).

Examinemos con más detalle cada uno de estos argumentos:

-Respecto del primero: Como las sociedades evolucionan -se dice-, también los juicios de valor son variables. Ahora bien, esto introduce un relativismo general. En efecto, si lo que cada cual considera legítimo, y razonable (lo que llamaríamos lógico y sensato), son sólo creencias de época, nada podemos afirmar sin aceptar que nuestros juicios valen sólo por ahora, en este país, etc. Es decir, en un sentido absoluto no valen. La validez de todo pensamiento, de todo juicio, es provisional, y depende de su aceptación por los demás. Ahora bien, como la validez de los juicios de los demás depende también de los demás, la pescadilla se muerde la cola, estamos en un círculo vicioso del que no hay otro modo de salir que saliéndose de la teoría.

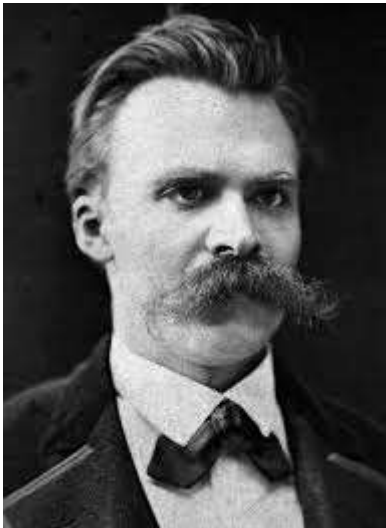
El progreso mismo sería inviable porque sofocaría la aparición de esos hombres rompedores de juicios anquilosados, de esquemas "políticamente correctos", que son los que en rigor hacen progresar en humanidad. Si el valor de nuestro pensamiento depende del pensamiento de los demás, a su vez a remolque de las modas y estados de opinión, hemos entrado así en el círculo vicioso donde nada es verdad ni mentira.

-Respecto del segundo: Si la filosofía es parte de una cultura (sus aspectos simbólicos), no será verdadera ni falsa, no orientará ni será importante. Lo mismo la moral y la religión. Para el culturalismo, la filosofía, como producto del medio social, va cambiando con él. Pero eso es una forma "educada" (digamos, culta) de eludir las preguntas serias, la idea de trascendencia, la búsqueda del sentido. A partir de ahí, ya se puede jugar a la intrascendencia. La frivolidad pasará por ser la actitud lúcida de quienes "están de vuelta"; para quienes la cultura es simplemente actividad lúdica.

-Respecto del tercero: Una "cultura" que nos adoctrina en la intranscendencia -que nos invita a la frivolidad, a no tomar en cuenta nada que no podamos ver y usar-, esteriliza la vida intelectual, la bloquea, deja la voluntad como aguja de brújula sin norte, sin orientación ni propósito sobre el cual edificar una personalidad. Tal pseudo-cultura debe ser denunciada como fraudulenta. Los fraudes alimenticios atentan contra la salud del cuerpo, los filosófico-morales atentan contra el espíritu humano.

© <http://www.tendencias21.net>





Politeísmo versus monoteísmo: el desarrollo de la crítica a la religión cristiana en la obra de Friedrich Nietzsche

Toda fe verdadera es inequívoca; ofrece aquello que el creyente en cuestión espera encontrar en ella, pero no proporciona el más mínimo sustento para el establecimiento de una verdad objetiva. En este punto se bifurcan los caminos del hombre: ¿Deseas alcanzar la felicidad y la tranquilidad del alma? Entonces cree; ¿Quieres ser un discípulo de la verdad? Entonces investiga (Colli y Montinari, 1986).

HERBERT FREY

Cuando el 11 de junio de 1865 Friedrich Nietzsche escribió estas líneas a su hermana Elisabeth, ya se había distanciado interiormente desde hacía algunos años del cristianismo, religión que, en su versión dogmática, no era conciliable con la búsqueda de la verdad del joven Nietzsche. Ya tres años antes, en un breve escrito sobre “Fatum e historia”, fechado en 1862, Nietzsche había intentado sustraerse al yugo de la costumbre y de los prejuicios, para poder asumir frente al cristianismo un punto de vista más libre (Mette, 1933-1942). Nietzsche pugnaba por un juicio “imparcial”; pero sólo se habla de un partido ante el cual habría que optar por un criterio más libre, y éste era el cristianismo tradicional. En los siguientes párrafos del texto, Nietzsche elabora un programa sobre lo que habría que hacer para alcanzar dicho punto de vista más libre; pero en él también se refleja un distanciamiento del paradigma de la fe, para acercarse al del “saber”, que se basa tanto en el conocimiento de las Ciencias Naturales como en el de la Historia. Además, se puede observar en él la elaboración de un programa de formación, en el que ya no se ve a Dios como el garante de la unidad de diversas pulsiones divergentes, sino en el que precisamente la duda sobre la unificación del mundo a través de Dios constituye el motivo fundamental.

En el año de la carta a su hermana Elisabeth, Nietzsche lee el libro *La vida de Jesús*, de David Friedrich Strauss, que deja profundas huellas en él. En esta obra, Strauss

aplica a los Evangelios el método histórico-crítico y, al hacerlo, llega a la conclusión de que éstos no se remiten a hechos históricos, sino a narraciones míticas que no tienen ningún fundamento para ser reivindicadas como verdaderas. Por lo tanto, Strauss deduce que no se puede hacer un seguimiento histórico de la vida de Jesús, como lo había intentado la teología racionalista, dado que las únicas fuentes disponibles son ahistóricas y míticas.

A partir de entonces, el método filológico de la crítica a las fuentes, aplicado a los Evangelios, habría de convertirse en uno de los argumentos más constantes de la crítica que haría Nietzsche a la religión, método que habría de recorrer toda la obra del autor, desde sus inicios hasta su etapa final.

Por lo tanto, el primer y principal argumento que planteó Nietzsche contra el cristianismo rezaba: como sucede con cualquier religión, la crítica histórica lo despoja del fundamento de su efectividad; es decir, de la validez indiscutible del mito (Salaquarda, 1996). Mediante la investigación histórica, las enseñanzas medulares del cristianismo se habrían revelado como meras “suposiciones” y, con ello, habrían quedado relativizadas. Lo mismo se aplicaría a los argumentos en que el cristianismo basa su reivindicación: la “autoridad de la Biblia”, la inspiración y otros similares (Mette, 1933-1942:).

Hasta principios de los ochenta, Nietzsche mantuvo frente al cristianismo un tono esencialmente poco polémico; empero, ya en su fase de espíritu libre, el cristianismo no constituía para él una interpretación legítima del mundo. Una vez que alguien había comprendido los alcances y límites de la metodología científica, ya no podría hacer depender su salvación de evidencias tan débiles y deficientemente comprobadas (Colli y Montinari, 1980). De manera análoga, Nietzsche se remitió -desde su primer libro de aforismos hasta sus escritos del año 1888- a un “filosofar histórico” vinculado con las ciencias, y descartó el “filosofar metafísico” como un simple sustituto de la religión. Si bien en la época de *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche todavía concedía en sus escritos publicados algún valor a las fuerzas metahistóricas (entre las que se contaban la filosofía, el arte; pero también la religión), sus apuntes de ese periodo —hallados póstumamente— ya hablaban en otro idioma. Desde entonces, entre estos poderes metahistóricos colocaba al arte en un sitio preferencial, porque —a diferencia de la religión y la filosofía— tenía una disposición y capacidad constantes para autocorregirse. Si bien en aquella época Nietzsche no reprimía su juicio sobre la religión y el cristianismo (pero tampoco lo subrayaba), sus escritos póstumos muestran ya algo sobre lo que habría de hacer hincapié más tarde en sus textos: “El cristianismo debe ser totalmente entregado a la crítica histórica” (Colli y Montinari, 1980). Para entonces, sin embargo, todavía no había decidido hacerlo de manera callada o combatirlo activamente, a fin de crear espacio para algo nuevo. No obstante, ya desde 1871 aparece una anotación en la que escribe: “Ahora es conveniente eliminar los restos de la vida religiosa, porque están agotados y son estériles; además, debilitan la entrega hacia una verdadera meta. Muerte a los débiles” (Colli y Montinari, 1980).

Si bien aún habría de pasar un tiempo hasta que Nietzsche atacara al cristianismo de manera absolutamente pública -e inmediatamente después incluyera en su crítica a la metafísica de Schopenhauer-, quedaba muy claro que ya desde esa época no lo contemplaba como una opción viva.

Que el cristianismo (como religión) había perdido su fuerza a partir de la “revisión histórica”, continuó siendo la convicción de Nietzsche durante los años ochenta. Le parecía imposible vivir como persona culta en la segunda mitad del siglo XIX y, al mismo tiempo, creer seriamente en las doctrinas de origen mítico de cualquier religión; lo mismo se aplicaba al cristianismo. A la gran masa de quienes no estaban en condiciones de pensar por sí mismos, Nietzsche -de acuerdo en esto con Schopenhauer-, les concedía la posibilidad de una existencia religiosa. Incluso reflexionó sobre si se podría y debería propagar para ellos otra religión que no emanara del resentimiento, como, por ejemplo, un “budismo europeo” (Colli y Montinari, 1980).

Los ilustrados, empero, debían estar por encima de ello. Ante sus ojos, por lo tanto, era “impropio” tener siquiera trato con un funcionario religioso, porque “el sacerdote miente. . .” (Colli y Montinari, 1980, 6, N° 55). Por eso, la “refutación histórica” valía para Nietzsche como “la definitiva”. Bajo este título, expone en “Aurora” lo siguiente:

Antes se intentaba demostrar que no existía Dios. Hoy se demuestra cómo pudo surgir la creencia de la existencia de un Dios y de dónde ésta pudo adquirir su peso e importancia; por lo tanto, una demostración de que no existe ningún Dios resulta superflua. Cuando anteriormente se refutaban las pruebas disponibles sobre la existencia de Dios, siempre quedaba la duda de si no podrían encontrarse mejores evidencias que las ya refutadas: entonces, los ateístas no tenían la visión de hacer tabla rasa.

Sin embargo, Nietzsche no se dio por satisfecho con la crítica histórica, sino que más tarde pasó a combatir de manera vehemente al cristianismo. Se estilizó como “Anticristo” que maldecía al cristianismo y se proponía como meta la superación absoluta de dicha religión. La pregunta que se plantea entonces es cómo se explica tal viraje. En retrospectiva, Nietzsche hace responsable de él a su “descubrimiento” de la fundamentación moral de los poderes metahistóricos (Colli y Montinari, 1980). En la tradición occidental, las religiones o las filosofías habrían sido en general

sistematizaciones de conceptos morales básicos, que con el debilitamiento de determinada religión o filosofía no desaparecían, sino simplemente buscaban nuevas formas de expresión. De este modo, para Nietzsche el liberalismo y el socialismo sólo constituían concepciones cristianas envueltas en un nuevo atuendo.

Al contexto mencionado corresponde la fábula del “hombre loco”, que en el párrafo 125 de *La gaya ciencia* proclama la muerte de Dios. Los oyentes reaccionan con extrañeza o burla a los planteamientos del “hombre loco”, porque tras la refutación histórica del cristianismo- de cualquier manera ya no creen en Dios. Y, sin embargo, no comprenden la trascendencia que Nietzsche atribuye al acontecimiento de la muerte de Dios; si bien ya no creen en Dios, se siguen orientando hacia la moral platónico-cristiana. La tarea de revalorar todas las cosas y todas las relaciones, encontrar un nuevo contrapeso y reflexionar por sí mismos sobre la moralidad de cada una de las morales en cuestión, ciertamente todavía no se ha hecho consciente en ellos. El “hombre loco” deduce que los otros hombres todavía no han detectado las consecuencias de la muerte de Dios, y que dicho acontecimiento está estrechamente vinculado con la disolución de la tradición cristiana occidental. “Este hecho todavía les es más lejano que las estrellas más lejanas; y, sin embargo, lo han llevado a cabo” (Colli y Montinari, 1980). La mayoría de los intérpretes de este aforismo han olvidado, empero, que la tematización de tal acontecimiento gira con mucha más fuerza en torno de las posibilidades de la existencia humana, que en torno del problema de la existencia de Dios. Que tal Dios esté muerto, parece un hecho de los presupuestos del pensamiento de Nietzsche. En su *Así hablaba Zaratustra*, Nietzsche expone en “el último hombre” y el “superhombre”, las dos posibilidades de ser de la existencia humana después de la muerte de Dios. En la afirmación de que el asesino de Dios debe volverse similar a Dios, el discurso del “hombre loco” encontrará su cúspide. Ya los apuntes del año 1881 sobre *La gaya ciencia* toman este derrotero. Como compensación ante “el sentimiento de haber matado al más sagrado y

poderoso”, el hombre “habrá de volverse el más poderoso y santo poeta de sí mismo” (Colli y Montinari, 1980).

Es el poeta quien debe incorporarse los atributos máximos de Dios. De acuerdo con su alto aprecio por la fantasía, Nietzsche hace variaciones sobre conocidas tesis de Feuerbach. El asesino debe apropiarse de los atributos del dios asesinado, porque él se los otorgó con anterioridad. El hombre debe ahora convertirse en poeta, porque desde siempre ya había sido el autor que le había conferido sus características a los dioses y al mundo exterior (cfr. Brusotti, 1997).

Mi misión: reivindicar toda la belleza y majestad que le conferimos a los objetos reales e imaginarios, como propiedad y creación del hombre, y como el más bello adorno y la más bella apología del mismo. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como poder, como compasión. . .

Éste es el mayor “desprendimiento de sí mismo”; el hecho de que admira y adora y no sabe, ni quiere saber, que él mismo ha creado aquello que es objeto de su adoración.

La posibilidad del asesinato de Dios se gesta en la conciencia de la Humanidad y del individuo; y el hombre solamente puede matar a Dios porque él mismo lo creó antes, porque la existencia de Dios sólo depende de la fe del ser humano.

No obstante, cuando se trata del Dios único (del dios judeo-cristiano), debe recordarse que formulaciones de Nietzsche —en las que se habla de la muerte de los dioses— aparecen ya muchas veces con anterioridad en su lectura. En sus textos póstumos del otoño de 1869, se pueden encontrar algunos notables apuntes que evidencian su preocupación sobre dicho tema. El pensamiento del fin de los dioses, o bien de las religiones como tales, fue abordado durante esta época por nuestro filósofo en múltiples ocasiones. En otros apuntes de 1873-1874, Nietzsche trabajó arduamente sobre la muerte de la religión —particularmente la del cristianismo— mediante la historia crítica (Figl, 2000).

En el semestre de invierno de 1870-1871, Nietzsche lee los ensayos científico-religiosos

de Max Müller y hace sobre ellos las siguientes anotaciones:

“Todos los dioses deben morir”, el postulado alemán original, que la ciencia lleva ahora a cabo con toda su energía. La muerte de Sigurd, el descendiente de Odín, no pudo evitar la muerte de Balder, el hijo de Odín: a la muerte de Balder le sucedió muy pronto la muerte de Odín y de todos los demás dioses (Colli y Montinari, 1980).

Nietzsche, empero, atribuye a las afirmaciones de Müller sobre la muerte de los dioses germánicos un nuevo sentido. Cuando Nietzsche recoge la frase “Todos los dioses deben morir”, es evidente que en dicha sentencia incluye al dios cristiano. Ello se desprende con claridad cuando señala que la ciencia traslada de manera consecuente este antiguo postulado germánico a la realidad. En tal punto se muestra la interpretación específicamente nueva de Nietzsche. En tanto que los ensayos de Müller se refieren a un mundo politeísta del pasado (griego, germánico o también hinduista), Nietzsche sigue la tendencia de declarar por muerto al monoteísmo judío-cristiano. Esto se hace particularmente palpable en uno de sus apuntes, en que apostrofa al “monoteísmo como un mínimo de la interpretación poética del mundo” (Colli y Montinari, 1980).

Una de las razones del rechazo al monoteísmo por parte de Nietzsche reside en el hecho de que la visión de este dios único resulta hostil al arte y representa un mínimo de interpretación poética del mundo. Las manifestaciones de la vida que encuentran su expresión en el arte son constreñidas por una concepción monoteísta. Tales motivos conducen a la muerte del Dios único, independientemente de lo cual la concepción unitaria es ficticia, dado que tiende inevitablemente a alternativas politeístas antropomorfas.

Al recuperar las tesis de Müller sobre la superación del politeísmo germánico o hindú, Nietzsche sigue una tendencia que -pese a todo el cientificismo liberal- contrasta con la del pensamiento cristiano del historiador de la religión.

La muerte de los dioses es inevitable para Max Müller, porque ya la sola idea de Dios como la perfección máxima excluye una “multiplicidad de dioses”; y dado que ésta debía conducir necesariamente a su destrucción, también pesaba sobre ellos la mácula de la mortalidad. Por el contrario, Nietzsche (para quien tal idea de Dios está caduca) atribuye la mortalidad precisamente al “monoteísmo semítico”, que para el científico de la religión anglo-germano constituía la superación de esta “mácula”. Con tal posición, Nietzsche incluye también al dios cristiano en la categoría de los dioses mortales. La contraposición entre una “multiplicidad de dioses” y la unicidad de Dios se disuelve: el Dios único se convierte entonces en un dios más entre otros, lo que traza una línea de continuidad entre el politeísmo y el monoteísmo, y viceversa.

En su análisis de las tesis científico-religiosas de Max Müller, Nietzsche llega a reflexiones que finalmente visualizan también al dios cristiano como un dios más, lo que significa corroborar su mortalidad.

Frente al Dios único de la tradición judeo-cristiana, al que Nietzsche muy pronto identificó con la sacralización de una sola moral que era hostil a la vida, el filósofo optó tempranamente por el politeísmo, en el que el hombre divinizaba sus cualidades y no se ubicaba en contradicción con los dioses.

En la época de su cátedra inaugural en Basilea, en la que trabajaba en un bosquejo sobre un drama de Empédocles, pueden encontrarse las siguientes anotaciones:

¿Qué hay que enseñar sobre los griegos si se parte de su mundo festivo? ¿Si se encubre su seriedad? Así, los ataques contra la Antigüedad clásica se ven completamente justificados. Hay que mostrar que en ella reside una interpretación del mundo mucho más profunda que en nuestras desgarradas condiciones, con una religión artificialmente inoculada. O morimos a causa de esta religión o la religión muere a causa de nosotros. Yo creo en el antiguo postulado germánico: todos los dioses deben morir. Cada uno de los que se ostentan como amigos de la Antigüedad puede escoger el camino por el que se aproxima a ella: sólo

podemos exigir que cada uno de estos nostálgicos amigos ponga un empeño auténtico y serio en torno de tal castillo encantado, para encontrar un pasadizo escondido por el cual precisamente se pueda introducir en él. Porque el que lo logre, aunque sea tan sólo en algún punto, estará capacitado para opinar si en lo siguiente estamos hablando de un mundo realmente visto y experimentado (Colli y Montinari, 1980).

Los apuntes de Nietzsche correspondientes a esta época hablan de una revaloración de la Antigüedad y del politeísmo; en ella los hombres todavía no se habían apartado de sus dioses. En estas anotaciones hace justamente hincapié en el carácter natural de la religión griega, al que contraponen con la actual religión cristiana, a la que considera como impuesta, artificial y no vivida ni conformada a partir de la cultura. Nietzsche pretende precisamente dar a la religión griega una interpretación más profunda, que no sólo contemple la superficie del “festivo mundo de los dioses”, sino que también tome en cuenta su mundo lleno de colores y cuadros oscuros, plagado por las penas más profundas e incurables. Aquí, en Basilea (durante la redacción de los escritos de la crítica a la cultura y del programa de renovación de la cultura), a partir del espíritu de la tragedia griega, Nietzsche descubre en la orientación de su época hacia la religión una situación decisiva: una de dos, o el Dios cristiano muere en nosotros o nosotros morimos en él. A esta interpretación corresponden también las ideas expuestas en su breve texto titulado “La cosmovisión dionisiaca”, en las que resalta la afirmación por la vida y la divinización de sus contradicciones dentro de la religión griega, en las cuales, empero, visualiza precisamente su profundidad, que va mucho más allá del simple juego placentero que podría atribuírsele.

En su perfección, los dioses griegos, tal y como aparecen en Homero, ciertamente no pueden comprenderse como producto de la carencia y de la necesidad: con seguridad estos seres no fueron ideados por un espíritu estremecido por el temor; no para evadirse de la vida se proyectaba hacia el cielo una fantasía genial. De ellos emana una religión de la vida,

no del deber, del ascetismo o de la espiritualidad. Todas estas figuras respiran el triunfo de la existencia; un sentimiento de vida opulento acompaña su culto. No exigen: en ellos se diviniza lo existente, sin importar si es bueno o malo (Colli y Montinari, 1980).

Es decir, ya desde su época como profesor en Basilea, Nietzsche desarrolla un contraproyecto a la religión del ascetismo y la negación del mundo, que es como interpreta al cristianismo; y con ello anticipa un viraje decisivo en la Historia occidental. Porque, para Nietzsche, la muerte del dios cristiano significaba el fin de aquella mitología sobre la que se había erigido el mundo occidental.

En la religión griega, Nietzsche veía un intento de la glorificación del mundo con todas sus atrocidades; es decir, el ejemplo de una religión de los aristócratas y de los mejores, que se habían abierto camino hacia una posición afirmativa del mundo. En la comprensión que los antiguos griegos tenían de los dioses, Nietzsche visualiza la diferencia con el cristianismo, al que considera como una religión de la crueldad; sólo que, justamente, no había cobrado conciencia de ello.

Señala que, en sí,

[. . .] la concepción de dioses no tiene por qué conducir necesariamente a un tal deterioro de la fantasía. . . que existen formas más nobles de servirse de la creación de dioses, que mediante la autocrucifixión y el auto-escarnio del hombre (Colli y Montinari, 1980).

La base de una religión que se autoafirma en sus dioses, debe verse en una relación afirmativa consigo mismo pero, sobre todo, en la relación con los “instintos animales” preculturales en sí mismos. En los dioses griegos, Nietzsche veía

[. . .] ese reflejo de los hombres nobles y orgullosos, en los que el animal que hay en el hombre se divinizaba y no se autodestruía, no se agitaba furiosamente contra sí mismo. Estos griegos se sirvieron el mayor tiempo posible de sus dioses, justamente para mantener a la “mala conciencia” alejada, para poder permanecer felices (Colli y Montinari, 1980).

En contraste con la conciencia de culpa constitutiva de toda forma de monoteísmo, la relación de estos hombres con los dioses hace brotar “una irrefrenable profusión de agradecimiento”. Este hecho es el que Nietzsche admira en la religiosidad de los griegos.

Aquello que despierta admiración en la religiosidad de los antiguos griegos, es la irrefrenable profusión de agradecimiento que emana de ellos: es un tipo de ser muy noble, aquel que así se planta ante la naturaleza y la vida (Colli y Montinari, 1980).

Otro logro del espíritu griego fue la conceptualización del mundo como un cosmos, que no era un caos y tampoco una creación surgida de la nada, sino que existía de manera eterna y era declaradamente divino. De tal modo, lo divino en la tradición griega no era un sujeto personal externo o superior a este mundo, sino un predicado del mismo (Löwith, 1966; Dupre, 1993). Dicho ordenamiento divino del mundo fue llamado también Ananke y Moira en la filosofía preplatónica, como ineludible fatalidad o destino de un orden determinado, a consecuencia del cual nada ocurría de manera arbitraria o casual, sino por absoluta necesidad. Lo interesante de la visión griega del mundo es que no sólo los hombres sino además los dioses eran parte del cosmos, y ellos también estaban sujetos a la fatalidad.

Nietzsche percibió este estado de cosas desde muy temprana edad, de lo que dan cuenta sus apuntes de los años setenta:

El hombre helénico no es optimista ni pesimista. Es, en lo esencial, un hombre que ve realmente lo terrible y no se lo oculta a sí mismo. Una teodicea no era un problema que ocupara a los griegos, porque la creación del mundo no había sido tarea de los dioses. La gran sabiduría del helenismo consistía precisamente en concebir también a los dioses como sometidos a la Ananke. El mundo de los dioses griegos funge como un velo que cubre al menos lo más terrible. Ellos son artistas de la vida; tienen a sus dioses para poder vivir y no para enajenarse de la vida (Colli y Montinari, 1980).

Lo que Nietzsche admiraba de la religión de los griegos, era el hecho de que (desde la perspectiva de éstos) el mundo divino no se contraponía al mundo real en cuanto al cosmos, el hombre y la sociedad, sino que era el principio que lo permeaba y le daba estructura, orden y sentido. El mundo de los dioses más bien constituía en primera instancia al cosmos, que era visualizado como un proceso sinérgico de fuerzas que actuaban de manera convergente y divergente. Además, el mundo divino —y ésta es probablemente la función del politeísmo que más difícilmente cubre su objetivo— correspondía al destino humano que en su felicidad y en su dolor, en sus crisis y soluciones, en sus etapas de vida y transiciones, representaba un todo congruente a partir del propio destino de los dioses; es decir: de los mitos. Los mitos hablan de los dioses y cimentan con ello el orden de la vida humana. Esta función fundamental, generadora de congruencia, coincide con el principio de la pluralidad. Los dioses sólo consuman su destino en la relación de unos con otros. El mundo de los dioses se articula como una teología cósmica, política y mítica; es en la mención del cosmos, en los ordenamientos estatales y de culto, así como en los destinos míticos, en lo que lo divino encuentra su expresión.

En un planteamiento que se ubica muy cerca de la tradición de Nietzsche, Hans Blumenberg volvió a resumir en su trascendente obra, *Arbeit und Mytos* [Trabajo en torno al mito], los logros del mito griego:

El mito fue capaz de dejar atrás los horrores del pasado, convertidos en monstruos vencidos, porque no requería de los temores para defender una verdad o una ley. La única institución que le servía de soporte no estaba dispuesta a asustar y atemorizar a su público, sino, por el contrario, a presentar el horror dominado como afirmación liberadora que conduce hacia algo más bello (Blumenberg, 1979).

Nietzsche descubrió muy pronto la relación que prevalecía entre el politeísmo y el mito. Porque ahí donde existe una multiplicidad de dioses, también hay un sinfín de historias que contar; y una sociedad que acepta una

innumerable serie de historias, admite también una infinidad de formas de comportamiento. Nietzsche expresó este hallazgo en el aforismo 143 del tercer libro de *La gaya ciencia*, de la siguiente manera:

Beneficio máximo del politeísmo.- Que cada quien establezca su propio ideal y derive del mismo sus leyes, sus alegrías y sus derechos. Esto, hasta hoy, era considerado como la más tremenda de todas las aberraciones humanas y como la idolatría misma; de hecho, los pocos que se atrevieron a hacerlo, siempre tuvieron la necesidad de justificarse ante sí mismos con una apología que solía decir “¡No yo! ¡No yo! ¡Sino un Dios a través de mí!”. Fue en el maravilloso arte y poder de crear dioses —en el politeísmo— donde pudo liberarse ese impulso, donde se purificó, perfeccionó, enalteció. . .

La invención de dioses, héroes y superhombres de todo tipo —así como de seres secundarios e inferiores, de enanos, centauros, sátiros, demonios y diablos—, constituyó un ejercicio previo inapreciable para la justificación del egoísmo y la egolatría del individuo: la misma libertad que uno concedía a uno de los dioses frente a los otros, se la otorgaba uno mismo frente a las leyes, las costumbres y los vecinos. El monoteísmo en cambio, esa rígida consecuencia de la doctrina de un ser normal —es decir, la creencia de un dios normal, junto al cual sólo puede haber dioses ficticios—, ha sido acaso el riesgo más grande para la Humanidad hasta el presente: es ahí donde radica la parálisis prematura de su evolución, la cual, hasta donde podemos observar, ya se ha producido en la mayoría de los otros géneros animales; esa condición en la que todos creen en un animal normal e ideal dentro de su género y donde la eticidad de la ética se ha traducido definitivamente en carne y huesos. En el politeísmo se encontraban prefiguradas la libertad del espíritu y la multiplicidad del pensamiento del hombre, la potestad de crearse ojos nuevos y propios una y otra vez. De ahí que, entre todos los animales, sólo para el humano no existan horizontes eternos ni perspectivas invariables.

La orgullosa relación que los griegos sostenían con sus dioses se refleja todavía en la primera parte de la *Genealogía de la moral*, en

la que precisamente los mejores son los que se sienten con el derecho a establecer los valores y que se interpretan a sí mismos como los afortunados que han sido favorecidos por el destino.

La pregunta que en todo caso Nietzsche se planteaba de manera acuciante, y ello sobre todo en las etapas finales de su creación, era cómo se había llegado a esta transvalorización de todos los valores en la cual sucumbió la religión de los dichosos y se estableció una dictadura moral de los desdichados, que encontró primero expresión en el judaísmo y después en el cristianismo y que, finalmente, dominó toda la tradición occidental en su conjunto. Fue sobre todo en sus escritos de finales de los años ochenta cuando Nietzsche articuló con más fuerza su crítica a la tradición judía y a su derivación, el cristianismo, de lo que dan testimonio elocuente sus obras *Más allá del bien y del mal*, la *Genealogía de la moral*, *El crepúsculo de los ídolos* y *El anticristo*. Nietzsche retornó a las raíces de la tradición occidental, para diagnosticar aquella revolución de los valores que trajo consigo la creación del monoteísmo judeo-cristiano.

En un fragmento póstumo del otoño de 1887, Nietzsche formuló de manera expresiva su concepto del nihilismo: “¿Qué significa nihilismo? Que los valores superiores se devalúan. Falta el objetivo. Falta la respuesta al porqué” (Colli y Montinari, 1980), sólo se refería a la destrucción de los valores que eran producto de religiones nihilistas como el judaísmo y el cristianismo, que durante 2 000 años habían impedido a los seres humanos vivir en armonía con el mundo y con sus dioses. La visión de Nietzsche es restauradora, en la medida en que pretende establecer una cosmovisión como la que existía antes de la separación entre el ser humano y el mundo.

Porque el acto nihilista original que había consumado la tradición judeo-cristiana, fue despojar al mundo de sus dioses y de su divinidad, y asentar al Dios único en su trascendencia radical. Sin embargo, tal acto establecía precisamente una separación radical entre el mundo humano y el divino, así como el desplazamiento del sentido del mundo y de la Historia a un más allá que a los ojos de

Nietzsche era la Nada. Sólo a partir de esta interpretación puede comprenderse la siguiente frase de Nietzsche en *El anticristo*: “Cuando el peso sustancial de la vida no se deposita en la vida misma sino en el más allá -en la Nada-, entonces se despoja a la vida en general de su propio peso” (Colli y Montinari, 1980).

La creación del monoteísmo, es decir del Dios único —que no toleraba junto a sí a ningún otro dios—, significó simultáneamente una devaluación del más acá en aras de un mundo futuro, y la devaluación de la Naturaleza y los instintos humanos, que sólo podían encontrar su realización en ese mundo. Lo que el judaísmo había creado sólo se vio potenciado por el cristianismo. Nietzsche tradujo esto en una fórmula sencilla: “Desnaturalización de los valores naturales” (Colli y Montinari, 1980). Esto implicó, al mismo tiempo, que la introducción del monoteísmo estuviera vinculada con una ética que tenía como núcleo la propagación de una vida que agradara a Dios y que se encontraba en contradicción con la sensualidad humana. En la ficción del monoteísmo, el dios de Israel no se dejaba apaciguar con ofrendas, sino que exigía una forma de vida acorde con sus mandamientos.

El campo de acción sociopolítico del Derecho y la justicia es derivado a la esfera teopolítica. Al hacerlo, surge la idea totalmente nueva de convertir a Dios mismo en legislador. Dios asume esta función en lugar de los antiguos monarcas orientales. Dioses creadores existen por todas partes en la historia de la religión. Lo nuevo y la marca distintiva de la religión contenida en el Antiguo Testamento y sus derivaciones secundarias, es este Dios legislador [...]. El paso absolutamente determinante de Israel se constituyó en sustraer la justicia a la esfera política y social, y someterla a la voluntad inmediata de Dios. Este paso se consumó y se codificó de una manera que, por su parte, contenía un carácter jurídico: en la forma de un pacto legal (Assmann, 2000).

Para explicar cómo los valores de la tradición judeo-cristiana pudieron alcanzar preeminencia en el curso de la Historia, Nietzsche se sirvió del método de la genealogía, procedimiento que encontró su particular aplicación en la *Genealogía de la moral* y *El*

anticristo. Como genealogía, que se convirtió en el vehículo distintivo de su crítica a la religión y a la moral, Nietzsche entendía la reconstrucción del origen de los valores y las cosmovisiones actualmente vigentes, a partir de determinadas situaciones y disposiciones históricas.

Dado que según Nietzsche no existen valores eternamente válidos, que se encuentren más allá de todas las condiciones históricas prevalecientes, no pretendía exponer en sus genealogías cómo había ocurrido en verdad, sino resaltar que toda voluntad de poder —de manera consciente o inconsciente— se esfuerza por imponer y validar su interpretación; interpretación que le es útil y lo promueve. Tampoco la Psicología debe ajustarse a un determinado esquema, con cuya ayuda interprete todas las situaciones y conflictos. Más bien, debe siempre volver la mirada hacia las fuerzas y sus correspondientes intereses, que encontraron en determinadas constelaciones de poder su consolidación actual. Por lo tanto, el propósito principal de la genealogía es sacar a la luz la lucha de poder que operaba y sigue operando detrás de fenómenos con los que se está familiarizado y que se dan por hechos, que son altamente reverenciados o que incluso parecen “puramente espirituales”.

En su genealogía más conocida —la derivación de la tradición judeo-cristiana a partir del “resentimiento de los débiles” en la *Genealogía de la moral*—, Nietzsche incorporó (como más tarde lo hizo Freud) los resultados de la investigación etnológica y humano-biológica con-temporánea. Como contexto externo de este análisis sirvió a Nietzsche la guerra de dos grupos de hombres primitivos, que desemboca en una dialéctica de amo y siervo. La victoria la habría obtenido el grupo cuyos miembros todavía vivían bajo el apremio de la inmediata reacción de sus impulsos instintivos. Cuando los derrotados se someten a ellos sin condiciones, los vencedores les perdonan la vida, pero al precio de su esclavitud.

El interés de Nietzsche (no muy diferente del de Hegel) no concierne al despliegue de poder de los amos, que ahora pueden dedicarse a sus necesidades, sino a los esclavos y a los cambios que este proceso despierta en su

psique (Salaquarda, 1996). Como derrotados, se ven forzados a la “interiorización” de los impulsos que antes todavía exteriorizaban. Como esclavos, desarrollan —mediante la internalización de las órdenes de sus amos— la memoria y la mala conciencia. Para compensar sus fracasos reales, llevan a cabo una rica actividad imaginativa y fantástica.

Casi todo lo que denominamos como “alta cultura” descansa en la espiritualización y profundización de la crueldad. Ésta es mi tesis: aquel “animal salvaje” no ha sido aniquilado: vive, florece, sólo se ha endiosado.

El “resentimiento” que desarrollaron los esclavos obligados a la cultura era, según Nietzsche, una precondition necesaria (aunque todavía insuficiente) para el surgimiento y el ulterior triunfo del judaísmo; más tarde, del cristianismo. El hombre de la mala conciencia necesita algo o alguien a quien pueda culpar de su malestar. Las respuestas que en el curso de su historia encontraron los seres humanos sobre la culpabilidad —por ejemplo, una deidad hostil, un demonio poderoso y malvado, los enemigos externos, los infractores de la ley en las propias filas que desataron la ira de la divinidad— sólo aportaron alivio a quienes en cada circunstancia estuvieron en condiciones de combatir y castigar a los que fueron declarados como culpables. Esto suponía un cierto grado de fuerza y confianza en uno mismo; porque los esclavos no tenían abierta esta posibilidad y, por lo tanto, no podían alcanzar por dicha vía una satisfacción a sus sentimientos de poder. Para ellos las “religiones del resentimiento” constituyeron una salida, en la que el papel clave recayó en un determinado tipo de hombre, al que Nietzsche definió como el “sacerdote asceta” (Colli y Montinari, 1980). Su logro consistía en ofrecer a los esclavos una interpretación que hiciera justicia a su situación. La mala conciencia sería entonces consecuencia del pecado; es decir, la culpa de ella la tendrían ellos mismos. Al mismo tiempo, se trata de potenciar la reorientación hacia dentro de las tendencias agresivas, necesaria para el surgimiento de la cultura. Tal solución ofrece considerables ventajas, sobre todo el incremento en el sentimiento de poder del “pecador arrepentido”, que en su fantasía

puede elevarse sobre todos los que permanecen “porfiados” y no buscan la culpa dentro de ellos mismos.

En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche abordó el problema de los efectos corruptores que también puede tener la impotencia. Como motivo rector de este análisis, prácticamente se podría plantear la hipótesis de que la impotencia casi siempre corrompe, y la impotencia total corrompe absolutamente. En el ejemplo de la religión judeo-cristiana, Nietzsche intentó encontrar la prueba de que se trata de formas de una voluntad de poder, a las que su debilidad corrompió.

Para su crítica de la voluntad de poder impotente, Nietzsche utilizó un concepto que tomó de Eugen Dühring: el concepto “del resentimiento”. El resentimiento es una debilidad e impotencia que no puede ser retribuida por la acción y que se convierte en una “venganza imaginaria”, en una lucha por el poder en la forma de la ideología y la moral.

La rebelión de los esclavos en la moral se inicia cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y genera valores: el resentimiento de los seres a los que la verdadera reacción, la acción, les es negada y que sólo se mantienen indemnes mediante una imaginaria venganza. En tanto que toda moral aristocrática se alimenta a sí misma a partir de una triunfante afirmación del sí, la moral de los esclavos dice de antemano no a lo “externo”, a lo “otro”, a lo “no propio”; y éste no es su acción creadora.

Nietzsche describió dicho tránsito de la venganza impedida en la acción, como un viraje del resentimiento hacia una “venganza imaginaria”. Para él, éste es el punto fundamental desde la perspectiva moral-filosófica y cultural-filosófica. Muestra el poder destructivo del resentimiento, que —no como acción, pero sí como fantasía, como espíritu, como religión— sabe desplegar su venganza, la cual, aunque “imaginaria”, resulta altamente efectiva. No obstante, todavía más allá, demuestra la singular destrucción “creadora” del resentimiento, que se genera una moral propia; moral que hace de la propia debilidad una virtud. Fue el nacimiento de esta “moral”, combatida por Nietzsche, el acontecimiento al

que denominó como la “sublevación de los esclavos en la moral”. Para Nietzsche, el resentimiento es el espíritu que permanentemente niega y que, sin embargo, sabe disfrazar esta negativa como una afirmación. La debilidad del resentimiento dice no al poder, a la felicidad, a la salud, a la afirmación de vida y a Eros. Si el noble y poderoso concluía: “Yo soy bueno, entonces tú eres malo”, el tipo del resentimiento deduce: “Tú eres malo, entonces yo soy bueno” (Deleuze, 1976); y de esta manera no sólo se intercambian lo “bueno” y lo “malo”, sino que lo que antes era bueno se declara como “malo” y lo malo, como “bueno”.

Lo que antes era “malo” se convierte en “bueno” y la debilidad se encubre en virtud: el no poder-resarcirse, en “bondad”; la inevitabilidad del sometimiento, en “obediencia”; el no poder- atacar, en “humildad”, “paciencia, “conciliación”; el no-poder-vengarse, en “perdón” y “amor al enemigo”, y así por el estilo).

Particularmente en la Genealogía de la moral, Nietzsche investigó cómo surgió el resentimiento desde una perspectiva histórica y llegó por ello a la conclusión de que el resentimiento también tenía su significado moral y cultural. Todo su esfuerzo estaba enfocado a convencer de las utilidades que tenía el dolor para la moral y la cultura. Un ascetismo de este tipo, que “utilizaba” el dolor para llevar al refina-miento y a la culturización -incluso al nacimiento, de una imaginación, una fantasía, un “espíritu”-, . . . todo ello estaba contenido en el resentimiento. Había logrado dar un sentido al dolor, aun cuando no era el buscado por Nietzsche.

Y, por lo tanto, no era con ironía cuando Nietzsche escribió: “La historia del ser humano sería algo demasiado tonto sin el espíritu de los impotentes que se incorporó a ella [...]”.

Había, aparentemente, una relativa razón en la “moral ascética”, tan combatida por Nietzsche, que a causa de su imposibilidad de reacción en los hechos, tuvo que orientarse hacia adentro y generar ingenio, fantasía y refinamiento.

Con ayuda del concepto “del resentimiento”, Nietzsche elaboró una historia de la religión, de la moral y de la política, que sugería una continuidad ininterrumpida entre la Antigüedad y la modernidad. En general, trazó un cuadro de la religión que es singularmente político y que se conjuntó con ideas motivadas por Wellhausen (el mayor exégeta de la historia de la religión hebrea de su tiempo), Renán, y los escritores rusos Tolstoi y Dostoievski.

Estimulado por Wellhausen, Nietzsche investigó la historia del pueblo judío, en la que vio la clave para comprender el desarrollo de la religión en Occidente. A finales de noviembre de 1887, inició los apuntes sobre el libro de Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* [Prolegómenos a la historia de Israel], que habrán de encontrar en El anticristo su expresión más clara. Los judíos aparecen como el pueblo políticamente oprimido, dependiente de manera particular de sus sacerdotes, quienes crean una “desnaturalización de los valores naturales”, una venganza de los débiles contra los poderosos; pero también contra la Naturaleza, que se ve devaluada en beneficio de una idea de recompensa y castigo, es decir: de un más allá. Justamente en el contexto de la historia de la religión judía, la figura del “sacerdote” adquiere un significado moral-filosófico de dimensiones universales. No sólo es el inventor del pecado y de la culpa, sino también, al mismo tiempo, de la absolución. Según Nietzsche, el “sacerdote” tiene una gran tarea: “Ser quien modifique la orientación del resentimiento”; complementa el mundo del pecado y de la culpa, en tanto que declara culpable al individuo mismo. “[...] sólo tú eres quien tiene la culpa” (Colli y Montinari, 1980). La culpa, el sufrimiento, el martirio, se desplazan a la “conciencia” y ahí actúan como instrumentos de “la autodisciplina, el autocontrol y el autosometimiento”.

Los ascetas judeo-cristianos habían dado un sentido al dolor, pero -como opinaba Nietzsche- a un precio demasiado alto. Habían difamado a este mundo en aras de un más allá; devaluado al más acá como un lugar del pecado y de la carne; degradado al sufrimiento como castigo. Asimismo, en el viraje del

resentimiento hacia dentro, habían hecho de la cultura un asunto de mala conciencia.

Una vez más, a este oscuro ascetismo se contraponen la visión dionisiaca, la afirmación de este mundo como el único; el mundo inocente, cuyas penas y alegrías sin esperanza de una salvación por mano ajena, pero sin culpar tampoco a la Naturaleza ni al individuo, era sobrellevado de manera trágica-festiva. Y, una vez más, también el cristianismo se pone del lado del desprecio al cuerpo, de la degradación de la Naturaleza, de la culpabilización del mundo y, ahora también, el de “la mala conciencia” (Ottmann, 1999).

En un apunte póstumo de la primavera de 1888, titulado “Dionisos contra el crucificado”, Nietzsche apostrofó el contraste entre la afirmación del mundo pagana y la negación del mundo cristiana; además, delineó con toda claridad, una vez más, su posición:

Dionisos contra el “crucificado”: ahí tienen el contraste. No es una diferencia respecto del martirio, es sólo que éste tiene otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno requieren del sufrimiento, de la destrucción, de la voluntad de aniquilamiento. De otra manera, el sufrimiento del “crucificado como inocente” sirve como objeción a esta vida, como fórmula de su juicio.

Uno adivina. El problema está en el sentido del sufrimiento: un sentido cristiano o un sentido trágico.; en el primer caso, constituye el camino para una existencia bienaventurada; en el segundo, la existencia ya es una bienaventuranza suficiente como para justificar una enorme carga de dolor.

El hombre trágico afirma incluso el sufrimiento más acerbo: es lo bastante fuerte, pleno, endiosado, para soportarlo. El cristiano niega incluso el destino más afortunado de la Tierra: es demasiado débil, pobre, desheredado como para todavía sufrir en cualquier forma en torno de su vida. Nietzsche visualizó la capacidad de la tradición judeo-cristiana de dar un sentido al sufrimiento, como uno de los motivos fundamentales de su triunfo sobre las religiones politeístas (Hödl, 2001).

No obstante, si en su obra sobre la Genealogía de la moral Nietzsche había dejado

sin respuesta el problema de las condiciones históricas que determinaron el surgimiento del monoteísmo judío y su sacralización de la ética, esta situación se modificó después de su lectura de la interpretación de la historia judía hecha por Julius von Wellhausen. Las huellas de la influencia que el gran teórico alemán del Antiguo Testamento ejerció sobre él pueden apreciarse con toda claridad en *El anticristo*, en el que hace suyos los conocimientos de Wellhausen sobre la historia judía. Si Nietzsche había atribuido la “desnaturalización de los valores naturales” a la especificidad del judaísmo, en la interpretación de la historia judía primitiva de Wellhausen descubre que, antes de la época del exilio, la “cultura cananea” tuvo un gran significado en la Antigüedad hebraica. En tal fase temprana, Jahvé habría adoptado rasgos distintivos del dios Baal, mientras que en esa religión todavía pagana expresaban alegría y gratitud. La religiosidad como sentimiento de gratitud, el servicio divino entrelazado con la agricultura y las estaciones del año, la vida cotidiana con el culto, . . . todos estos aspectos de la “costumbre previa al exilio” fueron calificados por Wellhausen como “la herencia cananea” de Israel. Entonces todavía no habría existido una separación entre lo sagrado y el mundo de los sentidos. En *El anticristo*, Nietzsche coincidió plenamente con Wellhausen en esta concepción.

Originalmente, sobre todo en la época de los reyes, la posición de Israel ante todas las cosas era la correcta, es decir, la natural. Su Jahvé era la expresión de la conciencia de poder, del gozo en sí, de la esperanza en sí.

Esta situación, empero, se modificó cuando acontecimientos traumáticos transformaron la historia de Israel. Cuando el Reino del Norte, donde enseñaba Oseas, se sublevó contra su soberano asirio, Asiria envió sus tropas y lo eliminó como entidad política en 721 a. C. En 586 a. C., Judea (el reino del Sur) cayó -junto con su templo de Jerusalén- en manos de los babilonios. Amplios sectores de la elite fueron llevados a Babilonia, donde iniciaron un cautiverio de 100 años. Entonces, esta situación histórica exige una nueva interpretación. “Es el temeroso asombro sobre el curso político del mundo, el que provoca justamente en el ámbito

religioso siempre nuevas construcciones sobre el sentido”, escribió Max Weber en sus ensayos sobre Sociología de la religión (Weber).

Hans Kippenberg, autor del libro *Die vorderasiatischen Erlösungs-religionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft* [Las religiones redentoras del Medio Oriente], resume la reacción intelectual a esta catástrofe política de la siguiente manera:

Por vez primera dentro de la literatura de las escuelas del Deuteronomio, se vuelve identificable un intelectualismo que intenta explicar las terribles experiencias que tuvieron que pasar los judíos con las conquistas militares de Israel y, posteriormente, del reino de Judá. Este intelectualismo se valió de la aseveración de que el pueblo elegido se había alejado de su Dios y orientado hacia los ídolos. En castigo, Dios lo habría abandonado a manos de sus enemigos. Con este planteamiento, los intelectuales del Deuteronomio vincularon la exigencia de que, de ahí en adelante, todos los judíos debían adorar únicamente a Yahvé, obedecer sus mandamientos y excluir a todos los forasteros de su comunidad, aun cuando estuvieran casados con judíos. Los intelectuales, al dar al sometimiento militar dicha interpretación, establecieron una obligatoriedad absoluta del pacto de Dios con su pueblo. De tal manera, el interrogante sobre el sentido y el contenido ético de la religión, quedaron sólidamente relacionados por el intelectualismo deuteronomico (Kippenberg, 1991).

Sólo a partir de este momento se produjo una sacralización de la moral, que se fundió en una unidad con el monoteísmo excluyente. De tal modo, la conformación del monoteísmo constituyó una precondition para que los sacerdotes llegaran al poder. El dios único representaba un ideal, al que todos tenían que someterse en la misma medida. Creó un sentido para todos y para siempre.

En tal dios único, que dispone sobre todo y con el que sólo el sacerdote se entiende, encuentra este último su instrumento de poder. No domina por fuerza propia, sino en nombre de una fuerza superior, inasible e inatacable. Asume la función de un “intermediario”:

únicamente el sacerdote es el mediador entre Dios y todos los demás (Stegmaier, 1994).

Los sacerdotes de los judíos lograron crear nuevos valores que -desde la perspectiva del poder- eran los valores de la impotencia, pero que permitieron al pueblo judío sobrevivir y, a los sacerdotes mismos, mantenerse en el poder. Sobrevino una profunda reconstrucción o, más bien, una nueva construcción de la tradición, de la cual fueron eliminadas todas las reminiscencias paganas. Si Nietzsche tenía la convicción de que en la tradición hebrea antigua predominaban los “afectos afirmativos”, en la nueva situación Dios aparece como “gran cosmopolita” y “persona privada”.

Aunque imprevisible, el antiguo dios popular de origen cananeo siempre estaba dispuesto a brindar apoyo a los nativos. Por el contrario, el “nuevo” dios mostraba cada vez más indiferencia ante las necesidades y los anhelos de la Humanidad, y planteaba severas exigencias. “Un Dios que exige, en lugar de un Dios que ayuda” (Colli y Montinari, 1980).

La revolución sacerdotal había logrado la obra magistral de reinterpretar la catástrofe política, dar sentido y construir una estructura moral que justificaba la situación propia de debilidad y la convertía en virtud (Ahlsdorf, 1997).

[...] los judíos llevaron a cabo aquel acto de magia que transvalorizó los valores, y gracias al cual la vida en la Tierra adquirió durante un par de milenios un nuevo y peligroso incentivo: sus profetas fundieron “rico”, “impío”, “malo”, “violento”, “sensual” en uno solo, y acuñaron, por vez primera, la palabra “mundo” como término infamante. En esta transvalorización (en la que se debe utilizar la palabra “pobre” como sinónimo de “santo” y “amigo”) radica la importancia del pueblo judío: con él se inicia la sublevación de los esclavos en la moral.

El ataque de Nietzsche contra el antiguo judaísmo sacerdotal se dio sin concesión alguna. Los sacerdotes judíos habrían difundido la representación errónea de un “orden moral universal” de pecado, culpa, castigo arrepentimiento, compasión y amor al prójimo. De esta manera falsificaron los valores naturales. Todos los seres humanos tendrían la

obligación de creer en un solo dios, que también era el creador de una ética universalmente válida. En la interpretación de Nietzsche, la moral sacerdotal es la moral de los incapaces ante la vida que, desde su resentimiento hacia los poderosos y los afortunados, genera sus propios valores. Los “esclavos” se vengan de sus “amos” en la esfera de los valores, en tanto que les imponen los suyos propios y los obligan a interiorizarlos. De ahí en adelante, los poderosos se ven (también desde su propia percepción) como “pecadores”, lo cual constituye la forma más extrema de sometimiento y corrupción.

Para poder decir “no” a todo lo que representa en la Tierra el movimiento ascendente de la vida, la buenaventura, el poder, la belleza y la auto-afirmación, el instinto del resentimiento, convertido en genio, tuvo que inventarse otro mundo, desde el cual toda esta afirmación de vida se observara como algo malo y despreciable (Colli y Montinari, 1980).

Cuando en su obra *El anticristo* (de 1888), Nietzsche primero polemizó sobre la religión judaica, fue porque en el cristianismo sólo observaba un judaísmo en segunda potencia, que simplemente había continuado desarrollando las tradiciones judías.

Nietzsche vio encarnada en Pablo la estrecha relación entre cristianismo y judaísmo; para él, se trataba, en realidad, del verdadero creador del cristianismo (Salaquarda, 1980). Pablo hizo de la doctrina de Cristo lo que no era originalmente: una religión de los impotentes que sacia el odio mediante Dios, el más allá y el juicio final. Fue Pablo quien volteó de cabeza al mundo moral e hizo una revaloración en favor de los débiles y los enfermos: “[...] lo que es insensato para el mundo, es lo que ha elegido Dios, [...] y lo que es débil para el mundo, es lo que ha elegido Dios, para oprobio de lo que es fuerte”).

Con la “inexorable lógica del odio”, sostiene Nietzsche, Pablo convirtió la muerte de Jesús en martirio y con ello incrementó el sentimiento de culpa y la necesidad de castigo; introdujo en el cristianismo la idea de recompensa, así como el consuelo de un más

allá, la resurrección y el juicio final. De su condena al cristianismo paulino, Nietzsche saca la siguiente síntesis: “Cristiano es el odio contra el espíritu, contra el orgullo, el valor, la libertad, el libertinaje del espíritu; cristiano es el odio contra los sentidos, contra el gozo de los sentidos, contra el gozo en general”).

La evaluación definitiva que Nietzsche hizo en *El anticristo* sobre el cristianismo no sólo atañe a la religión cristiana, sino a la interpretación valorativa de Occidente en su conjunto, ya que todos los conceptos morales y las formas de vida dominantes de esta zona son sometidos a un veredicto radical, como nunca había ocurrido antes de Nietzsche.

Nietzsche quería algo más que superar el nihilismo que veía arraigado en la cosmovisión judeo-cristiana; y probablemente no sea exagerado afirmar que deseaba regresar a la visión trágica del mundo de la antigua Grecia y de los paganos, tal como lo describe el crítico alemán de la religión, Walter F. Otto, en su ensayo sobre “*Das Weltgefühl des klassischen Heidentums*”.

El mundo del paganismo es sin duda masculino. Sus rasgos más distintivos son: la dignidad humana; [...] la aristocracia en la orientación del pensamiento; [...] el respeto por lo universalmente válido; [...] la veneración por el mundo ordenado; [...] la distancia y elegante discreción ante los misterios de lo que acontece; [...] la fuerza viril para mirar una realidad a los ojos, cuyo factor más importante no es el ser humano, y honrarla de todos modos; [...] el orgullo, también ante la abierta parcialidad de la fortuna; [...] y, una vez más, la confianza en la capacidad de su propia naturaleza para seguir a la razón verdadera, es decir, a la Naturaleza misma. Lo malo, en tanto, sólo es una tontería de espíritus poco ilustrados o, en el peor de los casos, un complejo de inferioridad; no se trata de la sublevación de una voluntad equivocada contra los mandamientos como tales, es decir, tampoco ejerce ningún estímulo ni envenena la moralidad (Otto, 1963)

© Revista Mexicana de Sociología 67, núm. 3 (julio-septiembre, 2005)



El origen de la Navidad. Las raíces paganas de una fiesta cristiana

¿Quién no ha oído todos los años, cada 25 de diciembre, los lamentos de quienes acusan al mundo moderno de haber privado de sentido la fiesta de la Navidad? Fiesta religiosa, en efecto, hoy se reduce a un simple apogeo de la sociedad de consumo donde las familias gastan lo que no tienen para subir después con mayor esfuerzo la célebre *cuesta de enero*. Pero tales lamentos, que son ciertos, son no obstante incompletos. De hecho, el sentido “original” de la fiesta de la Navidad empezó a perderse hace siglos. Porque tal sentido no era la conmemoración del nacimiento de Cristo, sino la promesa del retorno del Sol, algo que los europeos celebraban muchos siglos antes de que el cristianismo se convirtiera en religión oficial de nuestras gentes.

ALFREDO MARTORELL

Las fechas no encajan

Todos nos hemos preguntado alguna vez cómo es posible que el año, en la era cristiana, comience el 1 de enero, aunque el nacimiento de Cristo, punto de partida teórico del cómputo del tiempo en esta era, se haya fijado un 25 de diciembre. También es común otra pregunta: ¿Cómo es posible que Jesús haya sido adorado por pastores que custodiaban rebaños de ovejas, durmiendo al raso, en pleno mes de diciembre? ¿Eran pastores suicidas? Estas incoherencias del relato navideño cristiano suscitan siempre todo género de perplejidades. El hombre de hoy suele despachar la contradicción encogiéndose de hombros o rechazando como “patraña” la integridad del hecho navideño. Pero estos fáciles expedientes se complican cuando constatamos que el 25 de diciembre era también una gran fiesta en el mundo romano, y que la noche del 24 al 25 de diciembre marca asimismo el solsticio de invierno, la noche más larga del año. La documentación histórica hará el resto: descubriremos así que tras la Navidad se oculta una de las constantes más profundas del alma de la cultura europea.

Al lector le sorprenderá saber que la Iglesia nunca creyó que Jesús naciera realmente el 25 de diciembre. De hecho, la fecha exacta del nacimiento de Jesús es desconocida, porque en el Oriente antiguo no se celebraban los

cumpleaños y allí, generalmente, los padres no recuerdan cuándo han nacido sus hijos. Se trata de costumbres que han durado hasta fecha reciente: en los censos elaborados en el Oriente Medio tras la descolonización, la mayor parte de los ciudadanos ignoraba su propia edad. Tampoco las Escrituras ayudan a despejar la incógnita. El *Evangelio* canónico más antiguo, que es el de Marcos, pasa completamente por alto la infancia de Jesús. Mateo sitúa su nacimiento en Belén, según la profecía de Miqueas, pero no nos especifica nada más. El prólogo añadido al *Evangelio* de Lucas, donde se dice que “había en la región unos pastores que pernoctaban al raso y de noche se turnaban velando sobre su rebaño” (2, 8), sugiere una fecha primaveral. La tradición posterior de la gruta de pastores no se encuentra en los evangelistas; parece que se refiere a un santuario del dios Adonis tardíamente anexionado por la Iglesia para su culto.

Nunca, pues, pudo la Iglesia primitiva fijar la fecha exacta del nacimiento de Jesús. Existe constancia documental de que en el siglo II hubo amplios debates sobre este punto, y de que se saldaron con las afirmaciones más contradictorias. Clemente de Alejandría propuso la fecha del 18 de noviembre; otros señalaron el 2 de abril, el 20 de abril, el 20 o el 21 de mayo... Ésta última era la apuesta de los cronólogos egipcios. Pero un *De Pascha*

Computus fechado en 243 afirma que la natividad se produjo el 28 de marzo. Los marcionitas, por su parte, negaron la mayor: Jesús había descendido directamente del cielo y apareció en Cafarnaún ya como adulto, durante el año 15 del reinado de Tiberio (Cf. Robert de Herté: “Petit dictionnaire de Noël”, en *Etudes & Recherches*, 4-5, enero 1977).

Había motivos religiosos y filosóficos que respaldaban la opción de quienes preferían dejar la cuestión sin respuesta: por eso Orígenes, hacia el año 245, consideró “inconveniente” ocuparse de festejar el nacimiento de Cristo “como si se tratara de un rey o un faraón”. Sin embargo, en esa misma época estaban apareciendo gran cantidad de protoevangelios y “evangelios de la infancia”, a cada cual más fantástico, que disparaban la imaginación de los fieles. Averiguar la fecha exacta de la natividad se había convertido en un problema de primer orden, seguramente porque en aquel tiempo la doctrina cristiana empezaba a configurarse como un *corpus* relativamente consolidado, obligado a no dejar ni una sola pregunta sin solución.

La Epifanía de Osiris/Dionisos

Fue así como empezó a aceptarse la propuesta formulada por los *basilidianos* de Egipto, una secta gnóstica semi-cristiana, seguidora de las enseñanzas de Basílides y que en la primera mitad del siglo II habían sugerido la fecha del 6 de enero. Los cristianos de Siria y después todas las comunidades de Oriente respaldaron la decisión. Pero, ¿por qué el 6 de enero? Porque esa fecha era ya, en el oriente del Viejo Mundo, la de la Epifanía (del griego *epiphaneia*, “aparición”) de Osiris y de su correspondiente griego, Dionisos, y la continuidad de estos dioses con Cristo era parte de la doctrina del mencionado gnóstico Basílides.

El 6 de enero era la fecha de la bendición de los ríos en el culto de Dionisos, que los griegos identificaron con el dios egipcio Osiris. Esta correspondencia venía justificada por profundas afinidades rituales. La epifanía o aparición de Dionisos tuvo lugar en la Isla de Andros, donde, en la noche del 5 al 6 de enero, manaba un “vino milagroso” que daba

testimonio de la presencia invisible del dios. Respecto a la epifanía de Osiris, que también se festejaba en la misma fecha (el 11 *Tybi*, es decir, el 5/6 de enero), venía precedida por un periodo de duelo donde se lloraba al dios muerto en la época del solsticio de invierno; luego reaparecía Osiris y las aguas del Nilo se hacían vino. Todo el mundo greco-oriental celebraba en esta fecha fiestas semejantes. La fuente sagrada de Dionisos manaba vino también en el santuario de Teos.

Hay, además, una importante presencia femenina en estas fiestas de la Epifanía. Bajo el vino santo de Dionisos, Isis alumbraba a Harpócrates, el sol que volvía a nacer. En la astrología de la alta antigüedad, el 6 de enero marcaba el momento en que el sol salía por la constelación de la Virgen. En Alejandría se celebraban ceremonias en el templo de la Virgen, el *Koreión*, pues la Virgen había dado a luz a su hijo Aión, el Eterno, homólogo de Dionisos y Osiris. Este último rito es particularmente interesante: tras una vigilia de plegarias, los fieles bajaban a una cripta para retirar una estatua de un niño recién nacido que exhibía en la frente, las manos y las rodillas, las marcas de una cruz y una estrella de oro. Los fieles proclamaban: “La Virgen ha dado a luz; ahora crecerá la luz”. La Virgen... El carácter sagrado de la madre del Dios, ignorado y en ocasiones hasta negado en el ámbito judeocristiano, es una aportación específicamente europea al universo religioso del catolicismo. Isidro Palacios ha dedicado amplias páginas a interpretar el significado profundo de la Dama (*Apariciones de la Virgen*, Temas de Hoy, 1994). Retengamos el dato, porque luego volveremos a toparnos con otras damas que pueblan el paisaje navideño. Señalemos, para concluir este apartado, que esta fiesta del alumbramiento de Aión tenía un carácter cívico: Alejandro Magno había fundado Alejandría en el año —331 y, para asegurar la eternidad de la ciudad, la había consagrado a Aión, *el Eterno*.

Es evidente que el triple culto de Dionisos, Osiris y Aión determinó la opción de los basilidianos por el 6 de enero a la hora de fijar el nacimiento de Jesús, acontecimiento que en aquella época era idéntico a la Epifanía. Máxime

cuando a esa misma fecha, y por el mismo motivo, se le atribuyen otros dos hechos milagrosos: el bautismo de Jesús en aguas del Jordán y el episodio de las bodas de Canaán con la transformación del agua en vino. Estos episodios del culto cristiano guardan una clara relación ritual con las ceremonias acuáticas en el Nilo de Osiris, que era igualmente hijo de un dios y una mortal, como explica Luciano (*Diálogos*, IX, 2), y con la tradición griega y egipcia que conmemora las nupcias del dios solar y las aguas, incluida la transformación de éstas en vino. Pero no era sólo cuestión de gnósticos, como los basilidianos. En el cristianismo oriental de los primeros tiempos, la identificación de Cristo con el Sol es una constante. Hacia el año 170, Melitón de Sardes, obispo de Lidia, había comparado inequívocamente a Cristo con Helios, el dios Sol: “Si el Sol con las estrellas y la Luna se bañan en el océano, ¿cómo no iba Cristo a ser bautizado en el Jordán? El rey del cielo, príncipe de la creación; el sol levante que apareció también ante los muertos del Hades y los muertos de la Tierra, ha ido, como un verdadero Helios, hacia las alturas del cielo”.

De manera que en siglo IV, y empujado por la fuerza de esta memoria mítica, todo el Oriente cristiano está ya celebrando el nacimiento de Jesús el 6 de enero. En 386 se ha decidido oficialmente que las dos grandes fiestas cristianas son Pascua y Epifanía. Un año antes, el papa Siricio, recién entronizado en la *Silla de Pedro*, había calificado la fecha del 6 de enero como “Natalicia”.

Nos hallamos aquí en presencia de un fenómeno que los antropólogos conocen por *sincretismo*, a saber, la conjunción de dos o más rasgos culturales de origen diferente que dan lugar a un nuevo hecho cultural. La Europa suroriental de los primeros siglos de nuestra era, donde confluían las tradiciones griega, egipcia y judeo-cristiana, junto a muchas otras ramas de la religiosidad del oriente próximo, fue terreno abonado para este género de fenómenos. Pero si el carácter sincrético de la Epifanía cristiana del 6 de Enero es evidente, igualmente lo será la otra gran tradición navideña: la de celebrar el nacimiento de Jesús el 25 de diciembre.

La fiesta del Sol Invicto

Efectivamente, mientras la Iglesia de Oriente adopta el 6 de enero como fecha de la Natividad, en el occidente de Europa se empieza a adoptar la fecha del 25 de diciembre. Y también aquí el origen es pre-cristiano: en este caso no Osiris ni Dionisos, sino Mitra, aquel dios solar de los persas, seguramente derivado del Mitra indio, y que las legiones romanas trajeron a Europa. El culto de Mitra, aunque se remonta a los siglos VII y VI, conoció un formidable impulso en la Roma del siglo II. De hecho, esta época conoció una dura competencia entre el cristianismo y el mitraísmo, pues ambas, que compartían muchos elementos comunes (la idea de redención, la salvación de las almas después de la muerte, etc.) pugnaban por convertirse en la religión dominante de un Imperio que había ya abandonado a sus viejos dioses. Y los mitraístas festejaban el renacimiento de Mitra todos los años, el 25 de diciembre, justo en medio del periodo del solsticio de invierno, después de las saturnalias romanas.

Además, hay que tener en cuenta que en esta misma época los pueblos *bárbaros* —esto es, los nada o poco romanizados— seguían celebrando en torno al 25 de diciembre sus viejos ritos solsticiales. Así la Iglesia consideró bueno operar en su provecho un hábil sincretismo. ¿Acaso la *Biblia* no llama al Mesías “el Sol de la justicia”, como escribió Malaquías?

En efecto, el 25 de diciembre era en Roma la fiesta del *Sol Invicto*. Según cuenta Macrobio, ese día los fieles se dirigían a un santuario de donde sacaban una divinidad del Sol, representado como un niño recién nacido. Las enseñanzas del emperador Juliano portaban el lema *Soli Invicto*. En el calendario de Philocalus, en el año 354 (que, por cierto, fue descubierto y dado a conocer por Theodor Mommsen), el 25 de diciembre se señalaba como *Dies natalis Solis invicti*; junto a la primera mención del nacimiento de Cristo y la indicación del nacimiento de Mitra. Y esta fecha, el día del sol invicto, venía a coincidir también con la vieja tradición de la Europa precristiana de celebrar el solsticio de invierno, que ha sido una de las fiestas más importantes de los pueblos

indoeuropeos y que como tal ha sobrevivido en todas las culturas que éstos han creado.

El solsticio de invierno marca el momento de las noches más largas del año; el sol parece estar a punto de extinguirse. Este periodo dura doce noches, desde el 25 de diciembre hasta el 6 de enero. Según la tradición, en este tiempo los reinos de los vivos y los muertos entran en comunicación. Encontramos este motivo mítico en los celtas, los griegos, los germanos y los indios védicos. Pero, lejos de significar un tiempo de oscuridad, los antepasados de los europeos lo celebraban como anuncio indudable del próximo retorno del Sol y del renacimiento de la vida que no muere bajo el frío invernal.

Hoy se reconoce de forma prácticamente unánime que fue la pre-existencia de esta fiesta pagana lo que llevó a la Iglesia a fijar el nacimiento de Cristo el 25 de diciembre. Escuchemos a Arthur Weigall: “Esta nueva fecha fue elegida enteramente bajo influencia pagana. Desde siempre había sido la del aniversario del sol, que se celebraba en muchos países con gran alborozo. Tal elección parece haberse impuesto a los cristianos por hallarse éstos en la imposibilidad, ya fuera de suprimir una costumbre tan antigua, ya fuera de impedir al pueblo que identificara el nacimiento de Jesús con el del Sol. Así hubo que recurrir al artificio, frecuentemente empleado y abiertamente admitido por la Iglesia, de dar una significación cristiana a este rito pagano irreprimible” (*Survivences païennes dans le monde chrétien*, París, 1934). Esta misma tesis es admitida por numerosos autores cristianos. Credner, en 1833, señalaba: “Los Padres transfirieron la conmemoración del 6 de enero al 25 de diciembre porque la costumbre pagana quería que se celebrara en esta fecha el nacimiento del Sol, encendiendo velas en signo de alegría, y porque los cristianos tomaban parte en estos ritos y festejos. Cuando los doctores vieron cuán ligados seguían los cristianos a esta fiesta, tomaron la decisión de hacer que la Natividad se celebrara en este día” (“De natalitiorum Christi origine”, *Zeitsch, Hist. Theol.*, III).

La fusión, no obstante, presentaba sus riesgos desde el punto de vista doctrinal, porque la identificación entre Cristo y el Sol

llegaba, en las prédicas de los propios padres, a extremos demasiado paganizantes. Así en el siglo IV San Efrén, en su *Himno a la Epifanía*, había desarrollado una explicación absolutamente solsticial del misterio cristiano: “El Sol es victorioso y misterio son los pasos con que se eleva. Ved que hay doce días desde que el sol se eleva en el cielo, y hoy henos aquí en el décimotercer día. Símbolo perfecto del Hijo y sus Doce apóstoles. Vencidas las tinieblas del invierno, para demostrar que Satán ha sido vencido. El Sol triunfa para demostrar que el hijo único de Dios celebra su triunfo”. Este tipo de interpretaciones se hicieron muy frecuentes en los primeros tiempos: la fiesta del Sol todavía tenía más arraigo popular que la conmemoración de la Natividad. No es extraño que San Agustín, en sus *Sermones*, suplicara a sus contemporáneos que no reverenciaran el 25 de diciembre como día únicamente consagrado al Sol, sino *también* en honor a Jesús.

Un testimonio más tardío, el de Beda el Venerable, a principios del siglo VIII, nos ofrece detalles muy concretos sobre cómo se aplicó el sincretismo cristiano sobre el solsticio pagano. Así, en la *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* del célebre monje benedictino, leemos que en el año 601 el papa Gregorio I encomendó a los misioneros ingleses, sobre todo a Melitus y Agustín de Cantorbery, desviar de su sentido originario las costumbres paganas más arraigadas, y no combatir las abiertamente: “No destruyais los santuarios donde se sientan sus ídolos —explicaba el papa—, sino sólo los ídolos que están en esos santuarios. Consagrad el agua traída a tales templos y levantad allí altares... de forma que el pueblo, viendo que sus templos no son destruidos, renuncie a sus errores y reconozca y adore al verdadero Dios. (...) Y si tienen el hábito de sacrificar bueyes a los demonios, ofrecedles alguna celebración en lugar de ese sacrificio... Que celebren fiestas religiosas y honren a Dios con sus fiestas, de modo que puedan conservar sus placeres exteriores, pero estando mejor dispuestos a recibir los gozos espirituales”.

La primera mención latina del 25 de diciembre como fecha de la Navidad se remonta al año 354. Sin embargo, no existe constancia de que en tal época celebrara la

Iglesia fiesta alguna. La tradición dice que la fiesta de la Navidad fue instituida por el papa Julio I, *cabeza visible* de la Iglesia entre 337 y 352, pero no hay ningún documento que permita asegurarlo. Más probable parece que fuera un poco más tarde, bajo el reinado del emperador de Occidente Honorio, entre los años 395 y 423, cuando la Natividad del Señor el 25 de diciembre se convirtió en fiesta religiosa, puesta en pie de igualdad con la Pascua y la Epifanía, quedando esta última reducida únicamente al episodio de los reyes magos, y asimilándosele las bodas de Caná y el bautismo en el Jordán. No obstante, ésto acontecía sólo en la Iglesia de Occidente, porque en Oriente la Navidad seguía celebrándose como Epifanía, el 6 de enero: existe constancia de que a finales del siglo IV así ocurría en Chipre y en Jerusalén; Juan Crisóstomo, en una de sus prédicas en Antioquía el día de Pentecostés, sólo cita tres grandes fiestas cristianas, a saber, Epifanía, Pascua y el propio Pentecostés. No será hasta el 440 cuando la Iglesia decida oficialmente celebrar el nacimiento de Jesús el 25 de diciembre. Aún así, ésta no constituirá fiesta obligatoria hasta que así lo decida el Concilio de Agde, en el 506. Y habrá que esperar al año 529 para que el emperador Justiniano la implante como día festivo.

¿Quiénes eran los Reyes Magos?

Es muy significativo el hecho de que el paso de la Navidad del 6 de enero al 25 de diciembre haya coincidido con la implantación del cristianismo en Europa, su triunfo en Roma y el abandono progresivo de los ritos orientales. Desde el año 450, el papa León Magno había comenzado la revisión doctrinal al definir la Epifanía como “la fiesta de los Magos”. En Milán, Ambrosio conmemorará el 6 de enero el bautismo de Cristo. A principios del siglo V, en Italia, la Epifanía es llamada “la fiesta de los tres milagros”: la adoración de los Magos, el bautismo en el Jordán y la transformación del agua en vino.

La aparición de estos personajes, los Reyes Magos o *Magos de Oriente*, merece mención aparte, porque constituye también un claro ejemplo de sincretismo. Los Magos sólo aparecen en el más tardío de los Evangelios sinópticos, que es el de Mateo. Éste habla de

“sabios”, en número indefinido, que acuden a Belén guiados por una estrella milagrosa. Las connotaciones mitraístas del episodio son evidentes: el empleo de la palabra *magi* (“magos”), de origen indoeuropeo, permite descubrir una clara alusión a los sacerdotes persas, adoradores de Mitra; éstos, en la época del nacimiento de Jesús, mantenían el culto en Jerusalén y parecen haber gozado de una notable influencia; conviene saber, por otra parte, que Mitra, nacido el 25 de diciembre, fue también adorado por pastores que le llevaron ofrendas, es decir, el mismo episodio que encontramos en Lucas. Respecto a la estrella, caben las hipótesis más dispares: desde la de que se trata de un cometa hasta la propuesta por dos astrónomos franceses, Jean Gagé y Franz Cumont, que la identificaron como el “pequeño rey” de la constelación de Leo (el *regulus* de los romanos, el *basilikos* de los griegos). Esta última tesis tiene la ventaja de coincidir con la tradición irania: los persas atribuían a esta estrella la capacidad de despertar vocaciones de realeza, e intervenía en el horóscopo que dibujaban los sacerdotes para determinar el momento del nacimiento del rey cuando la constelación entraba en el Sol. Las conexiones entre el episodio de los Magos y la tradición persa no terminan aquí. En una versión árabe de los *Evangelios* descubrimos el siguiente pasaje: “Ved cómo los magos vinieron de Oriente a Jerusalén, según predijo Zoroastro”. El texto zoroástrico alude a un Mesías que es Saushyant, el dios-salvador iraní, identificado más tarde con Mitra.

Los *Evangelios* no dicen nada acerca del número, el nombre o la apariencia física de los Magos. Los cristianos de Oriente decían que son doce. La tradición romana se quedará con tres, a los que dará nombres fantásticos. El título de “Reyes” parece haberse añadido tardíamente para que la tradición y el Evangelio concordaran con las profecías judías: “Reyes serán tus ayos, y sus princesas tus nodrizas; postrados ante tí, rostro a tierra, lamerán el polvo de tus pies” (Isaías, 49, 23). La leyenda se fue ampliando poco a poco, según esa ley de la memoria de los pueblos que convierte el mito en realidad incontrovertible y que hace real lo imaginario. Durante la Edad Media los Reyes Magos despertarán una gran devoción. Se

supone que sus reliquias fueron trasladadas en el siglo VI desde Constantinopla hasta Milán. En el año 1164, el emperador Federico Barbarroja las hizo transportar a la catedral de Colonia, donde aún hoy reposan.

No obstante, y por importante que fuera la fiesta de los Reyes Magos, la fecha del 6 de enero quedaba notablemente disminuida respecto a la nueva fecha de la Navidad. Para facilitar el cambio de fechas, la Iglesia recurrirá a un desdoblamiento doctrinal: la Navidad, el 25 de diciembre, conmemora el nacimiento físico de Jesús (*natalis in carne*); la Epifanía, el 6 de enero, celebrará el “segundo nacimiento”, espiritual, de Cristo, simbolizada por el bautismo en aguas del Jordán. Esto no dejará de producir violentos conflictos entre las iglesias latina y oriental. Las comunidades de Siria y Armenia declararán desde el primer momento su horror por la elección de un día como el 25 de diciembre, reconocido como marcadamente pagano: acusarán a los “occidentales” de idolatría y seguirán fieles al 6 de enero, olvidando que esta fecha, la escogida por los seguidores de Basíledes, también era de origen pagano.

En Europa la tradición era poco a poco unificada, los viejos textos litúrgicos sobre la Epifanía eran “corregidos” para encajar las innovaciones y los sacerdotes celebraban en Cristo la *lumen lumine* (“luz de luz”, expresión retomada de la liturgia mitraísta: “llama nacida de la llama”). Con el transcurrir del tiempo, siglos más tarde, la Epifanía irá perdiendo importancia en la Iglesia de Occidente y quedará reducida al episodio de los Magos, mientras que el bautismo en aguas del Jordán se transferirá al 13 de enero. Recientemente, en 1972, la Iglesia de Roma romperá una vez más la tradición y hará de la Epifanía una fiesta móvil, para satisfacer “fines ecuménicos”. Mientras tanto, en Oriente, la Epifanía alcanzaba una importancia que jamás conocerá en Occidente: en el imperio bizantino, el *agua de Epifanía* será durante mucho tiempo bendecida y asperjada sobre los fieles, costumbre ritual que no llegará a la iglesia latina hasta el siglo XV. Todavía hoy, la Iglesia armenia, sometida al rito jerosolomitano, rechaza la fecha del 25 de diciembre; los cristianos coptos de Egipto

aún celebran el 11 *Tybi* (6 de enero) el *Aïd-el-Ghitas* o “fiesta de la inmersión”.

Esta actitud de rechazo no será excepcional en la historia del cristianismo. Los maniqueos, por ejemplo, siempre se negaron a reconocer la fecha del 25 de diciembre. Lo mismo hicieron numerosos grupos protestantes. En la Inglaterra de Cromwell, las celebraciones de Navidad fueron suprimidas por la violenta hostilidad de los puritanos hacia todo cuanto pudiera recordar ese origen pagano. La Navidad no se restableció hasta 1660, tras la restauración de Carlos II. En Escocia, la Navidad fue prohibida en 1583 y se arbitraron graves sanciones para quien la festejara. Todavía hoy, numerosas sectas cristianas, como los Testigos de Jehová, rehúsan celebrarla.

Supervivencia de los ritos paganos

Señalemos que esta fobia de tantas familias cristianas hacia la fiesta de la Navidad está completamente justificada desde su punto de vista. La cristianización de la fiesta, aunque profunda, no fue capaz de eliminar los rasgos eminentemente paganos del 25 de diciembre. Para constatarlo basta con repasar los elementos rituales populares que rodean a la Navidad. Veremos así que todos ellos, en Europa, tienen un origen innegablemente pagano.

Tomemos, por ejemplo, una de las costumbres más típicamente navideñas: la del banquete. Para culminar la cristianización del solsticio, la Iglesia quiso hacer del periodo de Adviento (las cinco o seis semanas, según el rito, previas a la Navidad) un periodo de penitencia y ayuno. El papa Gregorio Magno, a principios del siglo VII, predicó una serie de homilías en ese sentido, pero su éxito fue muy limitado. El periodo de ayuno fue reduciéndose poco a poco hasta quedar limitado a unos pocos días. Su carácter obligatorio perdió fuerza y los propios papas se vieron obligados a tolerar su transgresión, antes de que fuera definitivamente abolido por el nuevo código de Derecho Canónico en 1918; en la Iglesia de Oriente, por el contrario, su práctica sigue siendo muy estricta. Y es que las semanas previas a la Navidad, en Europa, han sido siempre un periodo de alegría y alborozo, de

gozosa preparación a la fiesta, sin carácter expiatorio. Tradicionalmente, el pueblo ha celebrado el periodo de Adviento a partir del 11 de noviembre, San Martín, fecha (móvil, no obstante) que tanto en Alemania como en España permanece vinculada a la matanza del cerdo. El cerdo, de hecho, ha sido el manjar emblemático de la Navidad hasta que los españoles introdujeron en Europa el pavo, procedente de México. Y así el adviento pagano es una verdadera escalada gastronómica que culmina con los banquetes solsticiales, los días 24 y 25 de diciembre, y con el apogeo de los dulces de Navidad: todos los pueblos de Europa poseen sus propios dulces navideños, desde los mazapanes y turroneños españoles hasta los *cognés* de la Lorena, pasando por las *keniolles* de Flandes y el *plum pudding* inglés. Es una costumbre antiquísima: existe constancia documental de que en la Edad Media los vasallos ofrecían a sus señores “panes de Navidad” en signo de fidelidad renovada.

Otro tanto cabe decir de una estampa tan vinculada al periodo navideño como la de los niños que piden el aguinaldo. El origen de esta palabra, aguinaldo, es un misterio. En castellano antiguo se decía *aguilando*, y la Real Academia Española lo hace derivar del latín *hoc in anno*. En francés se dice *Au gui l'an neuf*; en dialecto gascón, *aguilloné*. Pero en bretón recibe el nombre de *aghinaneu*, lo cual ha hecho pensar en un origen céltico del término. Su campo semántico es siempre el mismo: un coro —ya de niños, ya de pobres— que en los días de Navidad pide limosna de casa en casa. Hoy designa especialmente el regalo que se ofrece a los grupos de escolares que recorren los hogares durante el periodo navideño, y muy especialmente durante las doce noches que dura el solsticio de Invierno, tocando música y cantando. Desde el punto de vista antropológico se ha explicado numerosas veces su significado social y “mágico”: en origen son un signo de buen augurio, porque los niños, al recibir los regalos de la comunidad, aseguran la suerte durante el año que entra; por eso existe también la superstición de que negarse a atender sus peticiones trae mala suerte.

Tan inseparable de la Navidad como el aguinaldo son los villancicos. Ésta es la

denominación propiamente española, pero en todas partes existen cantos específicos para este periodo del año. También aquí la vieja costumbre pagana se impuso sobre las correcciones introducidas por los teólogos. Existen vestigios de que los villancicos oficiales, en el siglo V, eran cantados en latín y respondían a melodías profundas y solemnes. Éstos, empero, fueron rápidamente sustituidos por los cantos populares, que reforzados por su arraigo tradicional se reinstalaron en un universo religioso del que habían sido excluidos. Así florecieron los villancicos en España, las *Weihnachtslieder* alemanas, los *carols* ingleses, los *chants de Noël* franceses... Todos vienen además caracterizados por el importante papel que en ellos juegan los niños. Vencido el tabú eclesial, los villancicos llegaron a cantarse y bailarse en las iglesias, hasta que tal costumbre fue proscrita en el siglo VII por uno de los concilios de Toledo, verosíblemente el XIV, en 684 (por cierto que el transformar las iglesias en escenario de los ritos populares precristianos parece haber sido una costumbre muy arraigada: es sabido que en España se celebraron corridas de toros en el interior de aquéllas). Pero es el hecho que los villancicos siguieron en las calles y en los hogares de toda Europa, siempre con sus ritmos alegres y acompañados por instrumentos populares como la zambomba española, los caramillos ingleses o el *Rummelpot* alemán.

Banquetes, aguinaldos, villancicos... y regalos, por supuesto. ¿Qué sería una Navidad sin regalos? No hace falta haber leído a Bataille para saber que el regalo es un símbolo comunitario —y sagrado— de alegría puesta en común. Y a este respecto, el paisaje es de lo más diverso. En los países donde el imaginario católico medieval arraigó con mayor fuerza, como España, los Reyes Magos siguen siendo los grandes protagonistas (ése es también el origen de otra bella tradición típicamente española: el *belenismo*, o construcción de reproducciones artísticas del imaginario portal de Belén). Pero es evidente que la práctica del regalo navideño es anterior al cristianismo, a juzgar por la gran cantidad de personajes que en estas fechas recorren los hogares.

Los que nos traen los regalos

Uno de los más antiguos dispensadores de regalos es, curiosamente, San Martín, el mismo que da la señal para la matanza ritual del cerdo. Pero, según parece, este Martín no tiene nada que ver con el viejo obispo militar de Tours (316-400), fundador del monasterio de Ligugé, sino que la tradición popular ha utilizado su figura para reencarnar en él a un personaje anterior, patrón de las fiestas del buen comer y mejor beber, del que quedan evidentes huellas en los *Martinsfeuer*, *Martinborn* o *Martinsmännchen* de diferentes regiones alemanas. San Martín da los regalos en Flandes y en algunas zonas rurales de Bélgica. Antaño fue así también en Cataluña, y más concretamente en la región del Ampurdán, según refiere Joan Amades: “Se decía a los niños que, al caer la noche, llegaría San Martín vestido como un pobre y montado en un asno flaco y mugriento, y que en la ventana de los niños buenos pondría castañas y otros frutos secos, y en la ventana de los niños malos dejaría cenizas y las boñigas del asno” (*Costumari català*, vol.7, p.711). El asno, por cierto, es también el animal que acompaña a Frau Holle y a San Nicolás.

Y este San Nicolás, ya que aquí aparece, nos da otra muestra de curiosa coincidencia entre los Países Bajos y el Levante español. El San Nicolás de la hagiografía cristiana es el antiguo obispo de Mira, en Asia Menor, en el siglo IV. Su fiesta, el 6 de diciembre, es —o era— el gran día infantil de los regalos en gran parte de Centroeuropa, donde la llegada de San Nicolás/Santa Claus marca el inicio del periodo de Adviento. Una y otra figura, la del santo y la del dispensador de regalos, responden, evidentemente, a orígenes distintos. Según explica F.X. Weiser, “tras el nombre de Santa Claus se oculta la figura del dios pagano germánico Thor, cuya leyenda ha pasado al viejo obispo en la presentación moderna de San Nicolás... Para nuestros antepasados paganos, es el dios más alegre y mejor, que nunca dañaba a los humanos, sino que los ayudaba y protegía. En cada casa se le consagraba un lugar especial ante el altar, y se decía que descendía por la chimenea en su elemento, el fuego” (*Fetes et coutumes chrétiennes. De la liturgie au folklore*, Mame, 1961). Pero este origen germánico se complica si tenemos en cuenta que, en la tradición popular de los Países Bajos, se dice que San

Nicolás viene de España. ¿Es sólo un recuerdo de la época imperial? El antropólogo José Antonio Jáuregui, en conversación personal, nos confió hace pocas fechas su descubrimiento de que hacia los siglos XV o XVI existía pareja fiesta de San Nicolás en Valencia, lugar de escasísima presencia germánica. ¿Es la misma fiesta? ¿Tal vez el actual San Nicolás centroeuropeo es una mixtura de elementos germánicos y otros mediterráneos aportados por los soldados españoles? Misterio. En todo caso, lo seguro es que no se trata del obispo de Mira.

Una variante muy interesante a este respecto es la que protagonizan las figuras femeninas. En el norte de Italia goza de gran popularidad el Hada Befana; en ciertas regiones de Francia, los regalos los trae la Tante Arie; en Rusia, Babushka; en el sur de Alemania, el hada Perchta (o Berchta) aparece durante la época del solsticio para proteger a los niños. Es imposible no conectar estas damas con la Frau Holle alemana, verosíblemente derivada a su vez, como ha demostrado Alain de Benoist, de la vieja diosa de la tercera función Holda, encargada de la protección de los niños y las mujeres. ¿Por qué tantas hadas y en lugares tan diferentes? Volvamos al testimonio de Beda el Venerable: “Los antiguos pueblos de Inglaterra hacen comenzar el año el 25 de diciembre, el día en que nosotros celebramos el nacimiento del Señor, y esa misma noche que para nosotros es tan sagrada, ellos la llaman *modranecht* (*modra niht*), es decir, la noche de las madres”. Estas “madres” celebradas en Navidad, según interpretación hoy comúnmente admitida, serían antiguas divinidades benefactoras que habrían sobrevivido en los mencionados personajes navideños. El linaje precristiano de esta figura quedaría confirmado por algunas de las leyendas que acompañan a estas damas: así, de la Babushka rusa se dice que en los primeros tiempos sufrió la maldición de los obispos; también Frau Holle está vinculada al viejo rito de la caza salvaje de Wotan, identificado por la Iglesia con el Diablo (rito del cual, por cierto, existe un eco en la tradición gallega: el de los gigantescos jinetes que viven en el fondo del valle de Monterrey, en Orense, y que el día del fin del mundo saldrán con sus caballos librando descomunal batalla con los hombres de la

superficie; en otro momento nos ocuparemos de esto).

Con todo, y a pesar del enorme interés de esta presencia femenina en los regalos rituales navideños, la figura predominante es masculina. La Babushka rusa va siempre acompañada (cuando no es simplemente sustituida), por Frost, el hielo o “Padre Invierno”. Por cierto que en la Borgoña existe un homólogo suyo: el *Padre Enero*. En otros lugares, como en el País Vasco, es el *Olentzaro* quien da los regalos; el *Olentzaro* entronca directamente con las figuras aquí descritas, pero presenta una característica muy particular: representado como un muñeco de paja o madera ataviado con la vestimenta típica de los campesinos de la zona, al final es sin embargo apaleado por la chiquillería. Detengámonos brevemente en este punto. Contra la peculiaridad que algunos hermeneutas del vasquismo pretenden ver aquí, la realidad es que este rito del apaleamiento del Olentzaro evoca innegablemente las ceremonias de subversión e inversión características de las viejas saturnalias romanas, que se corresponden con las “fiestas de los locos” de otros lugares de Europa: los fuegos saturnales del 21 de diciembre; el “rey de burlas” de las legiones romanas, el día 22 de diciembre; las mascaradas de Deméter en Grecia, el 26 de diciembre; la fiesta de los Inocentes, superpuesta tardíamente a la fiesta de los locos, el día 28; las *Kalendas Ianuarias* del 1 de enero, condenadas por Isidoro de Sevilla por dar lugar a todo tipo de excesos... Se trata del otro rostro de la Navidad: la fiesta orgiástica, que permaneció durante mucho tiempo en las capas populares de la comunidad, y que seguramente prolonga ritos previos a la llegada de los indoeuropeos... no sólo en el País Vasco.

Pero estábamos en los dispensadores de regalos. Y hoy en día, como es bien sabido, el mayor *regalador* es Papá Noel, figura en la que confluyen los rasgos del paternalismo, la bondad, el banquete y el descenso por la chimenea, entre otros elementos característicos de las figuras antes mencionadas. Muchos piensan que la moda de Papá Noel forma parte del colonialismo cultural norteamericano. Ésto es verdad sólo por lo que respecta a los años recientes, porque, en realidad, Papá Noel no es

un invento norteamericano (allí se llama Santa Claus, y es también importado de Europa), sino que procede de Alsacia. En 1871, tras la firma del Tratado de Frankfurt que ponía fin a la guerra franco-alemana, en Alsacia y Lorena se produjo una verdadera diáspora humana (y, por tanto, cultural) que parece estar detrás de muchas actuales costumbres navideñas. Papá Noel es una de ellas, aunque no falta quien le atribuye un origen normando.

Y el Árbol eterno

Donde no cabe duda alguna del origen alsaciano es en otra de las grandes costumbres navideñas de nuestros días: la del árbol de Navidad. Los primeros datos acerca de esta costumbre en la época moderna datan de los años 1521 y 1539, y siempre circunscritos a esa región de Europa. No se generalizará por todo el continente hasta el siglo XIX. Ahora bien, aunque el rito en su forma actual sea de origen próximo, el tema del árbol ligado a la fiesta del solsticio parece ser antiquísimo. J. Lefftz lo hace remontar al paganismo antiguo (*Elsässischer Dorfbilder*, Wörth, 1960). Parece claro que no hay ningún rastro cristiano en él. En la simbólica cristiana, el único árbol conocido es el árbol del jardín del Edén, del que Adán comió el fruto prohibido, desobedeciendo a Yahvé. Por el contrario, algunos datos de la vieja Irlanda y sobre todo de Escandinavia permiten remontar esta costumbre a un viejo culto al árbol germánico. Hoy se admite, con M. Chabot, que “en los tiempos paganos, en las fiestas de *Jul*, celebradas a finales de diciembre en honor del retorno de la Tierra hacia el Sol, se plantaba ante la casa un abeto del que colgaban antorchas y cintas de colores” (*La nuit de Noël dans tous les pays*, Pithiviers, 1907). Pero el árbol no aparece sólo en la tradición germánica: gracias a Virgilio sabemos que en Roma, durante el periodo de las saturnalias, se colgaba en plaza pública un árbol cargado de juguetes.

Nos hallamos aquí en presencia de otro elemento inseparable de la mentalidad mítica europea: el árbol como símbolo sagrado, como eje o pilar del mundo; un árbol que para los celtas era una encina o un roble, un fresno para los escandinavos (el famoso fresno *Yggdrasill*) y un tilo para los germanos. El árbol, con su impresionante estructura, sus hojas, su tronco y

sus raíces, es una representación del cosmos y de su organización; pone en contacto los diferentes niveles del mundo (el cielo, la superficie y el reino subterráneo); une el presente, el pasado y el futuro, y liga al hombre con su linaje y su devenir. Vínculo de lo continuo y lo discontinuo, representa la vida que nunca acaba y por eso es símbolo de la regeneración perpetua de la vida. Exactamente del mismo modo que el solsticio de invierno da testimonio del renacimiento eterno del sol. Árbol y Navidad, por tanto, mantienen entre sí una comunión de significados. No es extraño que uno y otra comparezcan al mismo tiempo en presencia de los hombres.

Esto es, en fin, desde la fecha hasta el árbol, desde los villancicos hasta los regalos, la Navidad: un antiguo rito pagano, hondamente religioso (sólo los ignorantes pueden negar la existencia de una religiosidad pagana), que el cristianismo, en Europa, adoptó con toda naturalidad, generalmente forzada por el sentido popular de lo sagrado, del mismo modo que el catolicismo europeo hizo suyos gran

número de elementos rituales y significados sacros de los pueblos que llenaban este continente antes de que hiciera su aparición Jesús de Nazaret. Tienen razón quienes hoy se lamentan por la pérdida del sentido originario de la Navidad. Pero no por esa presunta “paganización” que tanto denuncian los curas —ésta ha existido siempre, mucho antes de que el cristianismo hiciera acto de presencia—, sino por la comercialización rampante de los usos navideños. No es el Sol Invicto quien va a matar a Jesús (ni viceversa) el 25 de diciembre, sino que es Mammon, aquel dios abyecto del dinero que tanto execrara Ezra Pound, quien parece haber exterminado a los dos. Quizás ocurre que para los pueblos europeos el Sol ya se ha puesto definitivamente en un solsticio apocalíptico; nunca más volverá a salir.

Pero, no, el Sol siempre vuelve a salir; el Sol volverá. Eso es lo que significa la Navidad. Y esto es lo que algunos, fieles a *todas* nuestras raíces, hemos celebrado estos últimos días.

© Revista Hespérides, número 12, invierno de 1997.

