

LA CUESTIÓN DEL PAGANISMO

Entrevista con Alain de Benoist



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

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

-Alain de Benoist: Hay que partir de lo más simple. Durante milenios los pueblos de Europa practicaron religiones habitualmente denominadas «paganas»,

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

Hay diferentes formas de llegar al paganismo; por la vía estética o por un rechazo instintivo de la concepción cristiana del mundo; por el deseo de vincularse a una tradición y a las fuentes que íntimamente le están asociadas. También, y ese sería mi caso, a través de la convicción de que todas las patologías del mundo moderno son hijas -ilegítimas, pero hijas al cabo- de la teología cristiana; en este último caso, un movimiento natural conduce a mirar con simpatía y con amistosa connivencia a esta otra religión -la pagana-, que durante tanto tiempo resistió a la cristianización. Ahora bien, no hay en último extremo una razón imperiosa y absoluta que condicione esa adhesión a un sistema o a otro; si la hubiera, ello justificaría la posibilidad de que tal sistema fuera

propuesto e incluso impuesto a todo el mundo, cosa que yo me niego a hacer. Como mucho, se puede llegar a constatar que uno de esos dos sistemas se corresponde mejor con nuestra sensibilidad, que en el pasado promovió efectos que hoy juzgamos más deseables, que está más en consonancia con aquella tradición a la que nos adherimos; en definitiva, que se corresponde mejor con aquello que consideramos la verdad.

El paganismo es un sistema global, sistema que intenté describir en *Comment peut-on être païen?* arrojando luz, sistemáticamente, sobre aquello en lo que se opone -de manera irreductible, desde mi punto de vista- a la concepción cristiana del hombre y del mundo. Algunos han juzgado este camino como demasiado «intelectual». Lo es, en efecto, pero yo no encuentro otro modo posible para hacerlo. Estudiar el paganismo, más allá del mero placer de llegar a conocerlo, supone una alternativa a la vez intelectual y espiritual; nos permite conocer cómo concebían nuestros más remotos ancestros las relaciones del hombre con el mundo y de los hombres entre sí, cuáles eran sus actitudes éticas, qué valor atribuían al lazo social, qué idea se hacían de la temporalidad, cuál era su concepción de lo sagrado. Las enseñanzas que se extraen de ese estudio son válidas para todos los tiempos, incluido el nuestro; determinan líneas de conducta y ayudan al trabajo del pensamiento. Cuando el mito nos dice, por ejemplo, que tras casarse con Themis, diosa del orden y de la justicia, Zeus engendró las Estaciones y los Destinos, aprendemos algo

que va más allá del simple relato. Así, el mito de Gullweig nos advierte contra la «pasión por el oro». La suerte reservada a Prometeo nos enseña algo sobre las consecuencias de caer en la trampa del desenfreno técnico. Y el precepto délfico: «nada en exceso» nos ayuda a comprender el carácter perverso de ese axioma contemporáneo del «cada vez más».

LAS TRAMPAS del NEOPAGANISMO

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

¿Le parecen un conjunto unitario o más bien disperso?

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

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

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

menos conscientemente- como remedio para los males del presente, posee un valor sintomático.

El neopaganismo comunitario o «sectario» es, evidentemente, otra cosa y yo me mostraría en ese punto mucho más reservado. Ya escribí en *Comment peut-on être païen?*: «Más temible que la desaparición del paganismo es su resurgimiento bajo formas primitivas y pueriles, emparentadas con esa religiosidad segunda que **Spengler** tenía como un signo inequívoco de la decadencia de las culturas». La floración de grupos neopaganos a la que asistimos desde hace quince años me ha confirmado en esa convicción. La extrema diversidad de esos grupos habla por sí misma. Para unos, el «paganismo» se refiere esencialmente a reuniones festivas, a simpáticas veladas en las que se celebra, por medio de rituales apropiados, la vida comunitaria y los placeres de la existencia. Otros se reúnen a la manera de auténticas «iglesias» o comunidades religiosas, cuyas ceremonias tienen más de interiorización protestante o de neopietismo que de otra cosa. Incluso hay quien tiene por «paganismo» la transgresión pura, desde la «magia sexual» a la misa negra. Todos se nutren, casi invariablemente, de rituales complicados, de grandilocuentes invocaciones, de títulos estrambóticos, lo que hace que estas «ceremonias paganas» puedan parecerse tanto a una fiesta comunitaria bien provista de viandas como a la meditación austera, a la «tenida» masónica como a un guateque o a un baile de disfraces. Es evidente que muchos de esos movimientos no tienen, estrictamente, nada que ver -salvo el uso del

término- con el paganismo. Por lo que respecta a los grupos de vocación más estrictamente religiosa, su manera de actuar les asemeja sobre todo a las sectas. y aunque repruebo la histeria antisecta a la que hoy asistimos (histeria que no hace otra cosa que contribuir a la confusión, por las amalgamas que practica), he de decir que personalmente me siento completamente ajeno a todo eso: ahí veo mucho pastiche, mucha parodia, pero muy poco paganismo.

CONTRA LA 'NEW AGE'

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

la era de Acuario, caracterizada por la fluidez de las relaciones humanas y el surgimiento de una conciencia planetaria. Los grupos «neopaganos», extremadamente numerosos, que evolucionan en ese tedio rara vez escapan a ese sincretismo, un *patchwork* de creencias y de temáticas de todo signo donde se entremezclan y confunden el tarot y el karma, la interpretación de los sueños y las invocaciones a la Gran Diosa, la tradición hermética egipcia y los Upanishads, **Castañeda** y el Rey Arturo, **Frithjof Schuon** y la psicología jünguiana, el martillo de Thor y el Yi-King, la «magia telemita» y el yoga, el Árbol de la vida y el «trance chamánico», etc.

En ese desorden no faltan componentes valiosos, como los temas del ecofeminismo, la visión holística de las cosas, el no-dualismo, etc. El problema está en que se tratan sin el menor rigor en un confusionismo desbocado y fundado sobre el postulado implícito de la compatibilidad -léase convertibilidad- de todas las creencias, de todas las sabidurías y de todas las prácticas. A todo eso se añade una buena cantidad de buenos sentimientos, lo que desemboca frecuentemente en ese optimismo infantil tan habitual en los americanos y, sobre todo, esa creencia naif en que la existencia individual es el único criterio de validación del camino interior y que, por tanto, se puede recurrir a espiritualidades *ready made* como a recetas de felicidad y de «realización». Con todas sus modas y sus manías sucesivas (**Hildegarde de Bingen**, la adivinación rúnica, los «ángeles de la guarda»...), la New Age constituye una subcultura que recuerda claramente

aquellas creencias que se desarrollaron en Roma, en la Antigüedad tardía, al margen de los ritos oficiales y que asociaban, sin el menor discernimiento, especulaciones egipcias o caldeas, fragmentos de cultos orientales, teorías astrales, prácticas supersticiosas, «gnosis» de origen iranio o babilónico y oráculos de toda procedencia. Es cierto que no todos los grupos «neopaganos» actuales se inscriben en esta corriente; pero entre ellos la frontera es muy estrecha.

Una característica que, por ejemplo, les es común es su propensión a la especulación esotérica o «mágica». Ahora no voy a tomar postura respecto al esoterismo en general, pero resulta demasiado evidente que muy a menudo sirve como soporte para los más fantásticos delirios; de hecho, numerosos grupos «neopaganos» suplen su carencia de saber y, sobre todo, su carencia de criterios para apreciar el valor de lo que saben, con una imaginación desbordante: interpretaciones personales asentadas como argumentos de autoridad, afirmaciones sin pruebas, extrapolaciones fantasiosas, etc.

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

-No hago más que un análisis de conjunto. Si se examinaran por separado cada uno de esos grupos, cosa que no podemos hacer aquí, sería yo el primero en hacer

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

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

Ante todo está el problema de la filiación: no hay ninguna continuidad entre el paganismo antiguo y, digan lo que digan, los modernos grupos paganos. Sin embargo, ello no les impide afirmar que el saber que transmiten es una herencia que proviene de la noche de los tiempos, aunque en realidad ese saber no sea, en la mayoría de las ocasiones, más que el producto de su imaginación o una compilación de especulaciones ya avanzadas por otros antes que ellos. La verdad es que, sabiendo bastantes cosas de las antiguas religiones europeas, ignoramos mucho todavía. A título de ejemplo, numerosos grupos neodruidicos o druidizantes pretenden ser capaces de ofrecer una «enseñanza druídica»; es verdad que los antiguos druidas enseñaban cosas (el hecho está constatado por testimonios de la época), pero nada sabemos estrictamente de sus enseñanzas. Los textos clásicos griegos y latinos guardan silencio a ese respecto. Los textos medievales, fundamentalmente las tradiciones irlandesas medievales, son compilaciones de tradiciones orales precristianas, con frecuencia bien conservadas pero desprovistas de todo contenido propiamente druídico. Los ritos adoptados por muchos grupos druidizantes modernos fueron ideados en su mayoría en el siglo XVIII por el erudito galés **Iolo Morgannwg** (Edward Williams). A ellos se les ha añadido préstamos de la masonería escocesa y algunas tradiciones galesas, como el *Mabinogi*. Todo eso es muy interesante, sin duda, pero nada nos dice acerca de la «tradición druídica». Ninguna filiación druídica sobrevivió al cristianismo; por eso

cualquier resurgimiento druídico no puede ser más que parodia o folklore. Lo mismo vale decir para la «astrología rúnica» o la «magia nórdica»; sabemos que las runas se utilizaban en el pasado para la adivinación y que existen buenas razones para considerar que tenían un origen religioso o «cósmico»; sabemos también que todas las culturas antiguas han recurrido, en mayor o menor medida, a la magia; en fin, sabemos que algunas tradiciones populares, en el medio rural sobre todo, han prolongado antiguas creencias. Pero no sabemos nada más. Todo lo que se ha escrito al respecto no es sino especulación contemporánea o compilación de especulaciones anteriores.

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

Muchos de esos grupos terminan cayendo fácilmente en cierta forma de cristianismo: se sabe de círculos donde los textos del Edda han sustituido a la Biblia, pero conservando idéntica moral y esperando del «paganismo» exactamente lo mismo que los cristianos esperan del cristianismo: normativa moral y recetas para la salvación. En tales grupos creo haber identificado dos de las características que **Walter F. Otto** describe, no sin razón, como específicamente cristianas: el «virus de la interioridad», esto es, la idea según la cual «la religión es

inseparable de la relación personal con Dios, la única relación posible con la divinidad pasa por el sujeto individual», y la idea de que «el sentimiento religioso nace de una necesidad de salvación que va pareja con la noción de transcendencia». Pero en el paganismo no sólo no hay perspectiva alguna de salvación sino que, además, Dios no surge del fuero interno del individuo: viene a su encuentro a partir de las cosas del mundo.

De manera más general, es necesario reparar en que la actual literatura «neopagana» atestigua, con la mayor frecuencia, un nivel de reflexión bastante pobre. La aproximación «holista» sirve, en la mayoría de los casos, como pretexto para una suerte de igualitarismo cósmico donde desaparece todo cuanto de específico tiene el hombre. La reflexión en profundidad se ve reemplazada por una retórica convencional a base de referencias al «Despertar», a la «energía cósmica», a la identidad con el «Mundo-Uno» o con el «Gran Todo». Incluso la propia noción de paganismo se presenta en ocasiones de forma evanescente. La definición de paganismo como apología de la «vida», por ejemplo, sugiere con frecuencia un nietzscheanismo vulgar (el Dios de la Biblia como expresión del resentimiento contra la vida) o un vitalismo confuso (la «vida sana, robusta, vital, combativa») que viene de la mano de un «sobrehumanismo» vagamente biologizante e infantil. Esto supone olvidar que casi todas las religiones dan un valor positivo a la vida. y ninguna de entre ellas parece darle tanto valor como el judaísmo, que llega a recusar el

martirio y a hacer de la supervivencia un valor en sí. También el cristianismo considera que la vida humana posee un valor absoluto. Pero el paganismo no profesa esta idea, y además los paganos han considerado siempre que hay cosas peores que la muerte, es decir, cosas que justifican que uno entregue la vida por ellas o que se escoja morir antes que vivir sin ellas.

PAGANISMO Y NATURALEZA

La definición de paganismo como «religión de la naturaleza», que aparece de manera recurrente en la literatura «neopagana», no resulta menos problemática. Con frecuencia se olvida que esa definición procede originalmente de los cristianos, que veían en la «naturaleza» una limitación intrínseca respecto a lo sobrenatural. Ese sentimiento era tan vivo que, a pesar del elogio a la creación hecho por San Agustín en su Ciudad de Dios, habrá que esperar al siglo XIII para ver su atenuación. Sin embargo, después de los trabajos de **Eliade** y de **Dumézil**, ya no es posible hablar de las religiones paganas antiguas como un simple culto de la naturaleza. El paganismo nunca fue un puro naturalismo, aunque en él jueguen un papel central los hechos «naturales» y cósmicos. Tampoco fue nunca un panteísmo, como el de **Giordano Bruno** o el de **Espinoza**, aunque haya elementos panteístas en casi todas las culturas religiosas. Para algunos «neopaganos», el panteísmo no es otra cosa

que una excusa para colocar al hombre en el lugar de Dios, en la mejor tradición de la modernidad. Al hablar de «naturaleza», en fin, hay que tener muy presente que esta palabra es una de las más ambiguas de la historia del pensamiento occidental. y tampoco podemos proceder como si la teología cristiana no hubiese existido nunca, es decir, sin tomar partido sobre las problemáticas que ella misma ha inaugurado. ¿Qué quiere decir exactamente «reencontrar la armonía con la naturaleza» o «reconciliarse con las leyes naturales»? El hecho de poder quebrantar una «ley natural», ¿no demuestra por sí mismo que tal «naturalidad» es, cuando menos, dudosa? La filosofía ha puesto la noción de naturaleza en relación (o en oposición) con la cultura, el artificio, la historia o la libertad. La teología cristiana ha complicado aún más las cosas al poner la naturaleza en relación con la gracia (la naturaleza humana presupone la gracia, es decir, hace al hombre capaz de reencontrarse con Dios), lo que significa definir la naturaleza como aquello que en los filósofos se corresponde con la antinaturaleza, es decir, la libertad. Se sabe que la traducción del término griego *Physis* por el latino *natura* supuso una verdadera «desnaturalización» del mismo; por eso, la idea de naturaleza debe ser repensada a partir de la noción de *physis*. Si se reflexiona sobre la naturaleza de las cosas a partir de su propio origen, precisamente como *physis* y no como *Ktisis* (o criatura), comprenderemos que el paganismo no concibe a Dios como sinónimo de la naturaleza, sino que concibe el

Ser como la dimensión que permite existir a todos los entes, sin por ello constituir su causa.

Pero todavía queda otro problema, puede que incluso más fundamental. El paganismo sólo da sentido a nuestra presencia en el mundo cuando configura la atmósfera general en la que se baña la Ciudad. En el paganismo, la Ciudad se define ante todo como una «asociación religiosa», por retomar los términos de **Fustel de Coulanges**, y la religión se define inversamente como el alma de la ciudad o de la colectividad. En la modernidad ocurre al contrario: al concebirse como un ser separado, autosuficiente, el individuo moderno proyecta sobre la tierra y en provecho propio la idea de un Dios que se basta a sí mismo. Pero en el paganismo los propios dioses forman una suerte de sociedad: incluso si fuera posible «ser como ellos», eso nunca significaría llegar a encontrarse solo. La sociedad es la prolongación de la personalidad; la personalidad, la sociedad restringida. La cuestión consiste entonces en saber si el paganismo puede ser, a la manera de tantas creencias actuales, una opinión profesada en privado por unos pocos. Hay quien imagina que pueda existir un «paganismo de las catacumbas», análogo a aquel «cristianismo de las catacumbas» de otrora. Pero eso es dudoso, pues el cristianismo posee un substrato individualista que no existe en el paganismo; la fe depende menos estrechamente de las circunstancias exteriores. Así pues, vivir como pagano en un mundo que no lo es resulta poco viable. Podemos intentar individualmente ponernos a la

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

Apolo no será para nosotros lo mismo que fue para los griegos que iban a consultar la Pitia. Y como la fe no se decreta, el riesgo de caer en el simulacro o en la mera conmemoración es enorme

-Al margen de los grupos que se declaran oficialmente «neopaganos», ¿hay medios que pueden ser considerados como más receptivos que otros a la temática pagana, como pueda ser el caso de los ecologistas?

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

EL CULTO a la MUJER MADRE

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

a los ciudadanos y a los hombres. Igualmente es en el seno de la tercera función donde se han integrado la mayoría de las creencias asentadas en el sustrato pre-indo-europeo). Ese componente fundamentalmente femenino al que he aludido se debe, simplemente, a que el paganismo -como toda religión cósmica y tradicional- posee numerosas características que lo emparentan simbólicamente con la naturaleza y el universo femenino.

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

analítica o conceptual, y por una mayor proximidad al cuerpo, a la realidad carnal, a la naturaleza concebida como totalidad que se da a conocer a través de lo visible. Este aspecto, que yo considero fundamental, con frecuencia ha sido desatendido.

Lo DIVINO y lo SAGRADO

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

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

En diversas ocasiones he explicado que lo específico del cristianismo y de las demás religiones inspiradas en la Biblia no es en absoluto el monoteísmo (que en principio no es más que una monolatría), sino su

ontología dualista y la distinción entre el Ser creado y el Ser increado. Donde se contiene implícitamente toda la fe cristiana no es en las primeras palabras del Credo: «*credo in unum Deum*», sino más bien en las siguientes: «*patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae*». Ese rasgo distingue de manera radical las religiones abrahámicas, que son religiones «históricas», de las demás religiones del mundo, que son religiones «cósmicas». El dualismo cristiano queda expresado a la perfección en aquella fórmula del IV Concilio de Letrán: «Entre el creador y la criatura ninguna semejanza puede ser afirmada sin que ella implique una desemejanza aún mayor». Considerando el mundo como el resultado de una creación contingente que, por definición, nada añade a la perfección de su creador, ese dualismo atribuye al mundo una cualidad inferior y, por tanto, lo devalúa. «No améis al mundo ni lo que hay en el mundo», puede leerse en la primera epístola de **Juan** (2,15). En el cristianismo, este imperativo constituye el fundamento negativo del amor de Dios y del amor al prójimo, por oposición a toda solidaridad con una «naturaleza inferior». Así desacralizado y profanado (en el sentido estricto, es decir, arrojado al ámbito profano), el mundo queda transformado en objeto. Como han demostrado autores tan diferentes como **Etienne Gilson**, **Alexandre Koyré** o **Martin Heidegger**, el mundo ya no es una parte del cosmos, un todo armónico en el que los hombres y los dioses coexisten en lo visible y lo invisible, sino un simple objeto que puede ser legítimamente entregado a la

racionalización técnica. De este modo se abre el camino que conduce primero a la secularización, luego al ateísmo.

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

Dicho esto, creer que los paganos veneraban a sus dioses como los cristianos adoran al suyo sería un error. Inmanente y trascendente a un mismo tiempo, el dios de los cristianos sólo existe a partir de sí mismo, como auto-suficiencia absoluta, realidad absolutamente incondicionada y perfecta libertad, y así es como se revela al hombre. En el paganismo no hay revelación sino, antes bien, *mostración*, desvelamiento, epifanía. El mundo en su totalidad es transparente a lo divino. Por otro lado, mientras que en el cristianismo la relación del hombre con Dios es ante todo jerárquica (debo obedecer a Dios), en el paganismo la relación del hombre con los dioses es ante todo del orden del don y del contra-don: los dioses me dan y yo doy a los dioses. El sacrificio no es un testimonio de obediencia sino una forma de mantener y de contribuir al orden del cosmos.

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

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

-Desde hace algún tiempo presenciamos una delirante ofensiva que pretende asimilar el paganismo a prácticas morbosas (del tipo profanación de sepulturas) o incluso al «satanismo» profesado en determinados medios musicales «hard». ¿Qué opina de tal correspondencia? Yendo al fondo de la cuestión, ¿el paganismo es necesariamente anticristiano? Y a la inversa, ¿el cristianismo fue siempre antipagano?

-Está fuera de toda duda que el «satanismo» no es más que la inversión del cristianismo. Adorar a Satán es adorar al ángel caído, esto es, al doble negativo del Dios de la Biblia. La contradicción de cualquier tendencia «satanista» es que no puede prescindir del Dios al que intenta oponerse, pues, en caso contrario, sus «transgresiones» no tendrían el menor sentido. ¿Por qué

blasfemar contra Dios si se está convencido de su inexistencia? ¿Qué sentido puede tener la profanación de una hostia si ésta no es más que un pedazo circular de pan ácimo? Desde esta perspectiva podría decirse que el «satanismo» contribuye a la perennidad del cristianismo en su vertiente oscura -al tiempo que abastece a los periódicos de un «sensacionalismo» muy del espíritu de los tiempos.

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

CRISTIANISMO y **PAGANISMO**

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

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

expiatorio, es decir, a hacer de la persecución y del recurso a la infamia legal un medio para la cohesión social.

Los cristianos denunciaron al paganismo, al principio, como un culto rendido a «ídolos» o a demonios. Después, tras fracasar en su intento de desarraigar las creencias populares, optaron por hacerse con todo aquello que pudiera ser «recuperado» de la tradición pagana y que no atentara contra los fundamentos esenciales de su fe. El cristianismo occidental se convirtió de esta manera en un fenómeno mixto que finalmente ha sido capaz de presentarse, tal como decía el padre **Festugière**, «como la culminación de todo cuanto habían pensado antes los mejores de entre los paganos». En realidad, es necesario reparar en que tal herencia no llegó a ser aceptada hasta que se convirtió en inofensiva. Incluso en la Edad Media, el autor de la Vida de San Eloy (*Vita Eligii*) todavía pronuncia contra las letras paganas reveladoras invectivas inspiradas en San Jerónimo: «¿Qué nos aconsejan en sus filosofías Pitágoras, Sócrates y Aristóteles? ¿Qué provecho podemos obtener de la lectura de esos poetas criminales que se llaman Homero, Virgilio y Menandro? ¿Qué utilidad tienen para la sociedad cristiana Salustio, Herodoto y Tito Livio, que cuentan la historia de los paganos? ¿En qué pueden compararse los discursos de Lisias, Graco, Demóstenes y Cicerón, exclusivamente preocupados por el arte de la oratoria, a las doctrinas puras y hermosas de Cristo?».

Al hablar de las relaciones entre paganismo y cristianismo debe tenerse en cuenta dos cuestiones

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

En la biografía que **Rüdiger Safranski** ha consagrado a Heidegger se recoge una anécdota que va en el mismo sentido. Cada vez que entra en una capilla o en una iglesia, Heidegger mete la mano en la pila de agua bendita y hace una genuflexión; esto sorprende a **Max Müller** que, según cuenta Safranski, «le pregunta un día si su actitud no tenía algo de inconsecuente, ya que había

rechazado los dogmas de la Iglesia». Heidegger respondió: «Hay que pensar históricamente. Y en un lugar donde se ha rogado tanto, lo divino se hace presente de manera muy particular». Es una hermosa respuesta.

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

Respetuoso con la diferencia, en el paganismo la propia noción de «guerra de religiones» carece de sentido. La existencia del cristianismo no le incomoda más que la del judaísmo o el islam; incluso llegaría a luchar a su lado si su libertad de culto se viera amenazada ¹. El problema está en el proselitismo; desde el punto de vista pagano cualquier voluntad de convertir al otro -esto es, de cambiarlos en última instancia- es una aberración. El judaísmo, a este respecto, no supone ningún problema, ya que es fundamentalmente la religión de un pueblo. El islam

¹ En este punto ENEESE discrepa abiertamente con Benoist; el pagano ario debe luchar exclusivamente por la raza blanca y no por la supuesta amenaza al culto cristiano del hombre blanco. Como «a-cristianos» que somos los paganos -según Benoist-, deberíamos abandonar al cristianismo a su propia suerte. No intervenir en su destrucción directa ni en su defensa (directa o indirecta).

ya es más problemático, puesto que se plantea como vocación salir de la civilización que lo ha gestado. Pero es sobre todo el cristianismo, por su universalismo, quien se condena a no poder acomodarse nunca a un paganismo que siempre se presentará a sus ojos como una injuria a la «verdadera fe» y como un obstáculo para el reino de Cristo. Entre este deseo cristiano de convertir el mundo, que es ante todo el deseo de producir y reproducir al prójimo según su propio discurso, y la concepción cristiana del «amor» se establece, a mi entender, una poderosa relación. **Philippe Forget** lo ha esclarecido en un artículo sobre las «virtudes católicas» publicado en la revista *Panoramiques*: «El católico -escribe- habla de amor, pero concibe siempre al otro por medio de un sentimiento de incompletitud: quiere, ante todo, 'acabarlo'. Por eso no acepta nunca al prójimo en su alteridad singular, en su ajenidad esencial; pretende darle un sentido, su sentido. No acepta, pues, al otro en su efectividad y no puede dejarlo crecer hacia la excelencia en su identidad singular. El otro es siempre algo imperfecto; hay que mostrarle la verdad (...) **Tomás de Aquino** definía el amor como codicia: el amor católico es una incesante codicia hermenéutica que desea sumergir en sí el sentido del otro. Aquí el catolicismo se desvela en toda su originalidad, se revela como la matriz de occidente, sede de una voluntad insaciable que, definiendo y normalizando el ser del otro, se encarna en un planeta homogéneo. El prójimo como sí mismo: tal es la finalidad (*telos*) de esta voluntad que se origina en la

catolicidad y que ignoran tanto el griego, enemigo radical de toda desmesura (*hybris*), como el judío o el hindú".

LA CUESTION de la MORAL

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

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

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

La humanidad no ha esperado a la llegada del cristianismo para plantearse preocupaciones morales. Una sociedad que no distinguiera entre lo que es moralmente bueno o moralmente malo, sencillamente no podría existir. Desde ese punto de vista mueve a risa leer en algunas publicaciones «neopaganas» que el bien y el mal no existen para un pagano (o incluso que la moral pagana se asemeja al punto de vista del hedonismo liberal: «Haz lo que

quieras siempre que no perjudiques a los demás»). Sin embargo, el idealismo kantiano es incapaz de establecer el fundamento de la exigencia moral (es decir, según Kant, la fuente de la aspiración a una voluntad pura y formalmente autónoma). Aristóteles se acercó más cuando definió la moral como una «virtud heredada» (Política, 4,9). La fuente fundamental de la moral es, en efecto, la plasticidad humana. El hombre no está enteramente determinado por sus instintos, ni sus instintos están completamente programados respecto a su objeto. De ahí resulta que el hombre está siempre en situación de construirse o de perderse, de menguar o de crecer, y que la realización de sus deseos puede significar igualmente su destrucción. Al no estar íntegramente determinado por su naturaleza, al ser capaz -como dice Heráclito- de lo mejor y de lo peor a un tiempo, el hombre sólo puede construirse a sí mismo por medio de un código moral que dé sentido a estas palabras: lo «mejor» y lo «peor». En este sentido puede afirmarse que la moral, incluso antes de ser inculcada y aprendida, se funda en una disposición (*hexeis*) en el sentido aristotélico del término.

A mi entender, cuando se habla de moral hay que distinguir tres niveles diferentes. Hay en primer lugar reglas morales elementales e indispensables para la vida en sociedad; tales normas son casi universales, lo que parece indicar que fueron adquiridas en el transcurso de la evolución de la especie. Estas reglas se traducen en leyes que determinan de tal modo las conductas que éstas

responden a las exigencias de la moral, incluso si no es el sentido moral quien las inspira (puede inspirarlas, por ejemplo, el miedo a la sanción). Tenemos después los valores o sistemas de valores éticos que han cristalizado en el seno de las diferentes culturas y que pueden variar considerablemente de una cultura a otra. Estos valores poseen también un contenido social, aunque su transgresión no siempre sea objeto de sanción por la ley. En el paganismo, el sistema de valores dominante es con toda evidencia el del honor, que pone el acento por encima de cualquier otra cosa en el don, la gratuidad, el orgullo, la palabra dada. **Jean-Pierre Vernant**, después de **Dodds** y otros, ha calificado a la Grecia antigua como una «cultura de la vergüenza y del honor, opuesta a las culturas de la falta y el deber». «Cuando un griego obra mal, escribe, no tiene la sensación de haber cometido un pecado -esa especie de malestar interior-, sino de haberse mostrado indigno de aquello que él mismo y los demás esperaban de él, de haber 'perdido la cara'. Cuando obra bien, no lo hace por conformidad a una obligación que le ha sido impuesta, a una regla del deber decretada por Dios o por el imperativo categórico de una razón universal; lo hace cediendo a la atracción de los valores tanto estéticos como morales, de lo Bueno y lo Bello. La ética no significa obediencia a una coacción sino acuerdo íntimo entre el individuo y el orden y la belleza del mundo» (*Entre mythe et politique*).

El tercer nivel, en fin, corresponde a la ética de las virtudes, es decir, al esfuerzo que debe ser ejercido

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

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

juicio moral sobre el mundo; para él sólo hay un único Ser, y no hay bien superior a ese Ser.

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

LA HERENCIA de HEIDEGGER

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

heideggeriano, ¿definen, a su entender, una ontología «pagana»?

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

Heidegger ve en la Grecia antigua el momento «auroral» del pensamiento. Pero contrariamente a otros que le precedieron, él no se limita a releer a Aristóteles o a Platón, pues estima que la filosofía griega de la época clásica descansa ya sobre su propia inadecuación frente a la esencia de la verdad. Él sitúa el origen del pensamiento en los presocráticos, que representan el instante más absolutamente originario. Para Heidegger, el origen

griego apunta en la dirección de un «todavía no», en el sentido de contener más de lo que hasta el momento se ha obtenido de él, a saber, una «disposición» que permite aprehender el Ser *historialmente*, como destino espiritual, de forma que se creen las condiciones para que el comienzo pueda ser reiniciado de manera más auténtica y original. Por eso el diálogo con los pensadores griegos de los orígenes «está aún por iniciarse».

El «origen» no remite aquí a un acontecimiento «primitivo», ni tampoco a un lugar determinado. Significa, ante todo, aquello a partir de lo cual la cosa es lo que es, es decir, de donde proviene su esencia. En el paganismo no se puede ir sino hacia allá de donde se proviene, a la dación primera, donde el Ser se confunde con el don inaugural que hace concordar al hombre con la totalidad del mundo, sin restarle nada de lo que le es propio. Ese retorno a los fundamentos no excluye ninguna influencia ulterior; no busca destilar un elemento más «puro» que los otros; se limita a reconocer el papel determinante de lo fundacional. El «pasado» domina la experiencia espiritual simplemente porque la memoria constituye un terreno privilegiado para el arraigo de lo sagrado. Toda conciencia espiritual es conciencia de un fundamento ligado al origen, sin constituirse por ello en antagonista de la historia. La historia está abierta a las influencias más diversas; la conciencia del origen las pone en perspectiva estimulando la facultad de la memoria. El recurso a la memoria se encuentra hoy abiertamente enfrentado a una ideología dominante que sólo se inscribe

en lo instantáneo (el perpetuo presente) y en la operatividad. Por eso la memoria supone un contrapeso vital a la omnipotencia de los procesos de dominación de la realidad, procesos que funcionan sólo en el registro de la inmediatez y de la eficacia.

Extracto tomado de la publicación 'Hespérides' Año VI,
Volumen III, Número 16/17 - Primavera 1998.
Revista de Estudios del PROYECTO CULTURAL AURORA.
Traductor de la entrevista: Juan Ramón Sánchez

