

## EL NEO-POLITEISMO

POR

THOMAS MOLNAR

La degradación (que suponemos provisional) del pensamiento filosófico en la Iglesia es un fenómeno deplorable pero natural, teniendo en cuenta el estado del pensamiento «profano» que le rodea y condiciona en el occidente actual. Sin embargo, esta degradación no es un fenómeno desordenado sino que sigue una determinada tendencia cuya penúltima etapa es el ateísmo y, la última, la repaganización de los espíritus. Esta, como es natural, se presenta bajo la forma politeísta.

El politeísmo tiene un pasado histórico de lo más respetable y universal. Probablemente precedió al despertar de la conciencia religiosa de la humanidad y fue el origen de la maravillosa riqueza que representan mitos, leyendas, fábulas y cuentos de hadas; y, a través de ellos, las artes, la literatura, el folklore. Lo que se hace intolerable a nuestro espíritu es la proliferación incontrolada de dioses, agentes ocultos, influencias mágicas; y, por supuesto, las «costumbres» de los dioses implicadas por esta proliferación. En Grecia, fue el descubrimiento por los físicos-filósofos de la unidad de la naturaleza, del principio unitario del cosmos, lo que quebrantó y luego desmanteló la religión politeísta popular y oficial. La ejecución de Sócrates fue un acontecimiento precursor de la victoria ya próxima del monoteísmo.

Hoy día somos testigos del proceso inverso, el paso del monoteísmo al politeísmo. Deplorar este proceso no nos impide contemplarlo desde el ángulo de la filosofía y de la historia de las ideas. Esta actitud resulta tanto más confortadora cuanto

que los nuevos politeístas tampoco parecen conscientes de su inserción en el desarrollo de las cosas. Están convencidos de que su victoria es definitiva, de que su visión del mundo ha triunfado por sus propios méritos. En su triunfalismo hay, pues, un fanatismo ideológico que cierra el paso a las perspectivas moderadoras y a las reconsideraciones.

No creo que sea necesario volver a trazar aquí la historia del ateísmo contemporáneo, que viene en línea directa desde Nietzsche. Es más importante constatar que en cada época el ateísmo está sostenido por un conjunto de ideas, al tiempo que el conjunto es arquetipizado por una ciencia o una semi-ciencia. En el Renacimiento, de Pomponassi a Campanella (cerca de 150 años), las tentativas de reemplazar a la religión monoteísta pueden agruparse dentro de la categoría de la *magia* (astrología, alquimia, cábala, medicina paracélsica), esfuerzo de repaganización, es decir, esfuerzo del corpus anticristiano por situar por doquier en el universo potencias simi-divinas. El resultado de esta ciencia debía ser la posesión por el hombre de los «secretos de la naturaleza», fruto que se obtendría mediante la supuesta concordancia entre el hombre, microcosmos y el Gran Todo, dotado de vida propia, el macrocosmos.

Lo que nos intriga en el paganismo del Renacimiento es que expresa, *volens nolens*, la voluntad del hombre moderno de poseer y manipular el mundo físico, el espacio, el cosmos. Por lo demás, es fácil comprender que para llevar esta voluntad a la victoria, ha sido preciso ante todo eliminar el universo aristotélico, con sus esferas de diferentes grados de dignidad y aplicables de distinto modo al cálculo matemático. En una palabra, ha sido preciso des-animizar, homogeneizar al universo, tarea que llevaron a buen fin Mersenne, Descartes, Gassendi, Galileo; y en la que, antes que ellos, se habían empleado precisamente los magistas-panpsiquistas, en una dirección completamente errónea.

Recordemos la teoría del P. Lenoble: ciencia y religión, en el siglo XVII, se apoyaron mutuamente en el combate contra el escepticismo, por una parte, y contra el panpsiquismo, por otra. Panpsiquismo, el enemigo número uno de Mersenne es, repita-

mos, el fundamento de todo politeísmo que ve en el universo tantas «fuerzas» (mágicas) cuantas manifestaciones aparecen en la naturaleza y en el hombre. La concepción monoteísta obstaculiza esta proliferación, esta animización general del universo, es decir, la concepción del universo como un ser vivo, dios autoengendrado, autónomo, *causa sui*. Lo que distingue a la empresa politeísta contemporánea de la del Renacimiento es que hoy día los politeístas interiorizan las fuerzas mágicas, mientras que hace 400 años, sus antecesores las buscaron en el cosmos. Naturalmente, el cosmos de nuestros días se ha vuelto demasiado complicado, demasiado frío y matematizado, para que nuestros contemporáneos sueñen con influir sobre él, con dominarle. El hombre no se siente ya como parte del universo físico, no se imagina ya a sí mismo como un microcosmos cuyas leyes sean idénticas a las del macrocosmos. No hay analogía posible entre el universo einsteniano o post-einsteniano y el universo psíquico. Los lazos se habían roto en el período marcado por los nombres de Galileo y de Newton, y la ruptura se consumó con Plank, de Broglie, etc. Es, en sí mismo, donde el hombre contemporáneo descubre la multiplicidad, los espíritus proliferantes. Por otra parte, Paracelso poseía suficiente genio para anticipar la actitud moderna: según él, el médico es el taumaturgo que llama al hombre al segundo nacimiento, el de la libertad del alma y de la salud de cuerpo. Es el redentor prometido tras la caída. En nuestros días, a este redentor le llamamos, no médico, sino *psicoterapeuta* y casi por las mismas razones. El americano Jacob Needleman, que intenta poner de acuerdo la tradición religiosa con la psicoterapia moderna, confiesa en su antología titulada «En el camino del auto-conocimiento» (1976), que los terapeutas contemporáneos quieren eliminar de sus métodos la religión a fin de alcanzar los «poderes mágicos».

A partir de Freud, el psicólogo típico del siglo xx está acostumbrado a disociar el objeto de su estudio en tres, y más tarde en cuatro partes: *ego*, *id* y *super-ego*. Estos son los antecesores de las innumerables *pulsiones*, cada una de ellas analizada más allá de nuestra capacidad de identificarla con un estado de áni-

mo (pido perdón por utilizar esta expresión pasada de moda) reconocible. Paralelamente a la física nuclear y a la astrofísica, cuyos procedimientos y resultados son intraducibles a un lenguaje a la escala humana, el estudio psicológico escapa también a nuestro control. Cuando se dice, por ejemplo, «complejo de castración», en mí no surge esa pequeña imagen fugaz que es condición para reconocer la validez de cualquier proposición, sea referente al espacio interestelar o a los móviles de las acciones humanas. Como reacción contra esta situación insostenible, se intenta *personalizar* las pulsiones. Podríamos, por supuesto, remontarnos hasta Kant, que privó al tiempo y al espacio de su realidad para hacer de ellos formas *a priori* del conocimiento y, por tanto, algo subjetivo. A partir de él, cuanto más se des-realizaba, se efemerizaba el mundo exterior, tanto más debía encargarse el mundo interior de explicar la multiplicidad de las cosas, no en su buena y sólida realidad y diversidad, sino en la pálida apariencia surgida del fondo de la psique. Freud, Heidegger, los fenomenólogos, inventaron categorías nuevas en cantidad. Citaremos sólo una: la *angustia*, de Heidegger, que da, primero en la filosofía y después en el arte, la «visión angustiada», conforme al principio kantiano de que es el hombre quien presta su significado al universo, que no conoce ningún otro.

El hombre contemporáneo es, por consiguiente, el *locus* de una pluralidad de ideas, de sentimientos, de pulsiones, de visiones, de deseos y de voluntades, cosas que en otro tiempo había atribuido al reflejo divino en su ser o a una concepción psicológica estática. Esta dividía la vida interior en las tres categorías de nuestra infancia: inteligencia, voluntad, emociones, de las cuales la primera dominaba y organizaba a las otras dos. Ahora bien: la proliferación de los habitantes —transformados en enigmas a partir de los descubrimientos e invenciones de la psicología de las profundidades— de nuestra alma-psique, tenía que transformar, a su vez, las bases de las ciencias del hombre. El destronamiento del *ego* abrió camino a una especie de anarquía, y cada psicólogo intentó colocar su descubrimiento en el primer

lugar: el inconsciente, el sexo, la mentalidad primitiva, el complejo de inferioridad, el arquetipo colectivo, la violencia, y así sucesivamente. La anarquía hace estragos, no sólo en las cátedras universitarias y en los laboratorios de psicología, sino, sobre todo, en el interior del hombre moderno. Era inevitable, después de Jung, sacar de ella las conclusiones meta-psicológicas y elaborar una terapia nueva, en realidad una nueva religión.

Estamos en el umbral, en uno de los umbrales al menos, del politeísmo contemporáneo. Merece la pena traspasarlo y observar tanto sus presupuestos como su *modus operandi*. El lenguaje empleado para denunciar el papel en otro tiempo privilegiado del *ego* es —¿podemos sorprendernos?— el de la crítica del monoteísmo: Dios Padre monopolizó el universo, el ser de Parménides, el discurso filosófico, y el *ego*, el psiquismo. Sin embargo, escribe James Hillman, psicólogo americano muy en boga y discípulo de Jung, cuando «el monoteísmo de la conciencia» (*sic*) no es ya capaz de reprimir los fragmentos autónomos de la vida psíquica, vemos surgir en el enfermo la fantasía del retorno al politeísmo griego. Este «retorno a la Hélade» ofrece una terapia eficaz cuando «nuestro centro» deja de poseer suficiente fuerza para organizar el conjunto de los fenómenos psíquicos. Dicho de otro modo —por Jung y por otros—, las manifestaciones de lo que llamamos enfermedades del alma no son síntomas de un mal en el sentido patológico del término, sino que sirven de indicación de que las pulsiones normales han sido suprimidas por la civilización monoteísta (cristiana) y que sólo otra civilización (pagana) será capaz de devolver su derecho de ciudadanía a las pulsiones y a los «fragmentos autónomos».

Liberar, democratizar, rehabilitar la vida psíquica desde abajo, ha de suponer la rehabilitación del paganismo y de sus dioses, espíritus, fuerzas benévolas y malévolas. El «yo» vuelve a hacerse odioso en cuanto principio ordenador desacreditado, y la salud quedará, así, restablecida, porque, ¿en nombre de qué se puede juzgar enferma a un alma? (véanse, a este respecto, las interpretaciones de Michel Foucault). El término que emplea la nueva psicoterapia es, en efecto, el de «integración»: el hombre, alie-

nado por el cristianismo, será reintegrado en el Todo. Por consiguiente: retorno al Renacimiento, a Paracelso, a Bruno, a Campanella, a los magos de las influencias ocultas.

La cuestión que habrá que plantear a los politeístas es ésta: admitimos que, en efecto, una cierta psicología clásica impuso un corsé a la vida psíquica, tan movediza, del ser humano, por más que esta limitación haya permitido —hecho no carente de significación— a Sófocles, a Racine, a Pascal, a Balzac, crear universos imaginario-reales. Pero, ¿por qué otorgar la etiqueta de «dios» a las pulsiones, fantasías, potencias eruptivas, cuando no existe para ello imperativo epistemológico discernible y, además, el objetivo reconocido es precisamente la *integración* de los fragmentos diseminados? ¿No es el Dios monoteísta el agente integrador que se dice buscar?

A esto, los politeístas responden que en nuestra civilización el Dios del monoteísmo ha dejado de representar el papel unificador que fue el suyo en otro tiempo. Hillman escribe, en efecto, que «el cristianismo ya no es vehículo de las exigencias religiosas de nuestra cultura, y que por esta razón se ha hecho incapaz de combatir nuestra patología». La conclusión que saca es la necesidad de adoptar una actitud «iconoclasta» frente a los vasos cuyo contenido se ha evaporado y que ahora están vacíos. Tart-hang Tulcu, monje tibetano que dirige un instituto yoghi-terapéutico en Inglaterra, afirma por su parte que los occidentales no beben suficientemente en las fuentes de la energía mental (véase la antología de Jacob Neerleman *On the Way of Self-knowledge*, 1976).

¿Dan validez estos argumentos a la causa politeísta? Aunque se admita la «policentricidad del alma», esto no obliga a «tener en cuenta la presencia de los dioses». A menos que se afirme, siempre con Hillman, que es el hombre, «compuesto múltiple», quien impone la pluralidad de los dioses. Sólo que entonces recaeremos en el politeísmo vulgar, al cual nada convincente ha añadido el argumento extraído de la psicología y de la cultura. Porque, en definitiva, cultura y psicología son entidades fluidas, cambiantes, y sería un razonamiento circular pre-

tender que por ello debe cambiar también la forma de la divinidad que adoramos. Es más realista ver en la terapia politeísta una rehabilitación de la magia, entendiendo este término como poder oculto del hombre para mandar a la naturaleza y a los espíritus que la animan. Es un esfuerzo patético para proporcionar a los hombres, perdidos en el universo moderno, mayor confianza y poder frente al vacío exterior e interior.

\* \* \*

Pero la empresa de Jung, y en su seguimiento la de Hillman, revelan simplemente la carencia del discurso politeísta. Esto queda subrayado una vez más por la tesis defendida por el profesor David Miller, que enseña en la facultad de Religión de la Universidad de Siracusa (estado de Nueva York) y que se ha destacado en el congreso de Córdoba «sobre la ciencia y la conciencia» por sus intervenciones radicalmente heideggerianas. Miller se alinea entre los politeístas (nueva ola, verosímilmente efímera, del puritanismo americano, incapaz de apaciguar al hombre interior) y expresa su gran admiración por los maestros Jung, Heidegger y Hillman. Desde la página 11 se le adivina fácilmente: «Donde quiera que se encuentre el hombre, está en un centro social y psicológico. Y quien dice muchos centros, dice politeísmo». (*The New Polytheism*, 1974). Es la traducción a la nueva jerga del «pluralismo» de la sociedad americana, pluralismo que, con valor de modelo, impone a nuestro ingenuo profesor de Religión (1) nada menos que una religión nueva, pluralista.

¿Quiénes son los dioses del profesor Miller? Se llaman Verdad, Belleza, Justicia, Paz, Amor, Placer, Bondad y algunos otros. En este punto, Miller no hace más que trivializar la lucubraciones de Heidegger, según el cual los dioses griegos son «mundos, mundos reales», cuya historia cuenta las realidades de la existencia, realidades que tiene valor de *logos* y a continuación de *mitos*. Se adivina en su fondo una especie de *everismo* para el cual la religión es la versión legendaria de los actos de los grandes hombres. Sin embargo, Miller sigue ciegamente a sus

dos maestros, para concluir con Hilman que «los dioses y las diosas son mundos de ser y de significación en los cuales participa mi vida personal».

Nuestros politeístas continúan sin responder a la cuestión de por qué tenemos que revestir de etiqueta divina a nuestros conceptos, a nuestras significaciones, a nuestras categorías mentales, a los movimientos de nuestra alma. A menos de ser heideggeriano, no se ve ninguna razón para divinizar al *múltiple* de Heráclito, después de haber denunciado al *uno* de Parménides. Frente a la tesis de que cada vibración del alma merece una encarnación, conviene hacer notar que el nuevo politeísmo no es más que un reflejo de nuestra civilización fragmentada en bloques sin comunicación; civilización, sin embargo, no polimorfa, sino esquizofrénica.