

LA TENTACION PAGANA

POR

THOMAS MOLNAR

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."

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 estatistas (1), y una visión del universo creado bueno, des-demonizado y des-mitificado, 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" (2), 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 acon-

(1) No había más que dos semi-rivales: la religión de Mithra, difundida en y por el ejército, que no tenía peso doctrinal; y la filosofía estoica, demasiado fría y abstracta.

(2) *Histoire de la Philosophie*, I/489.

tecimientos y hombres, indefinidamente repetidos de un ciclo a otro (3). 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 animista 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 explorable 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 Africa, 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

(3) Según Duhem, el fracaso, a fin de cuentas, de la ciencia griega se debió a doctrinas teológicas como la divinidad de la esfera supra-lunar y como el eterno retorno.

y energía propias" (4). 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 juxtapuso 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 *pietis* (fe ciega). Ligado a ésta, el cristiano es básicamente ignorante, y le falta la *frónesis*, la comprensión intelectual (5). 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 esta 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; ar-

(4) *Les Grecs et l'Irrationnel*, pág. 50.

(5) Dodds, *Pagan and Christian in an age of anxiety*. Wiles Foundation Lectures, 1963, pág. 120.

gumentos 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 ulteriores, 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 simbolizador 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 encontrarlas 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 modernos 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 Renacimiento, 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 aquieta 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. El trata de reintegrar la imaginación simbólica... y de reducir la simbolización a un simbolizado" (6), en el cual, ciertamente, el elemento misterio se ve ahogado en un intelectualismo positivista, pero de un tipo nuevo.

Es que los hompres 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" (7). Incluso cuando se acomodó a representaciones extranjeras, lo hacía suprimiendo poco a poco los aspectos no-ade cuados. 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" (8). 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 definicio-

(6) *L'imagination symbolique*. P. U. F., págs. 42-3. Es significativo que entre los partícipes en la encuesta sobre «El mito hoy» (*Esprit*, abril 1971) hubiera una mayoría de psicoanalistas.

(7) Idem. He aquí lo que sobre ello piensa Jung: «El cristianismo, al suavizarse, ha ido abandonando con el paso de los siglos el desarrollo de su mito. Ha negado audiencia a quienes reconocían sentido al movimiento oscuro de las representaciones míticas. Un Joachim, un Eckhart, un Boehme, han permanecido para la masa como secretos herméticos» (*Ma Vie*, Gallimard, págs. 376-7). El psicólogo suizo pensaba, sobre todo, en el protestantismo, pero sus juicios son hoy válidos también para la Iglesia romana del agrior-namiento.

(8) Friedrich Heiler, *The Madonna as Religious Symbol*, Eranos, 1934.

nes sutiles, de su teología tan 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. Como 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 (9).

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 las 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. Guenon). 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

(9) Subyacen en toda esta descripción las ideas que sobre la acción histórica del cristianismo se expresan en el primer párrafo de este ensayo. Todos estos riesgos y aun esta pesada hipoteca nada contaron para la Iglesia ante su sobrenatural misión de preservar intacto y difundir su mensaje, la ley de Gracia. El saldo histórico, por lo demás y aun en lo puramente humano, resulta inconmensurablemente favorable a la huella del cristianismo. Como queda escrito, «en este universo nuevo encontró el hombre su razón de ser y de amar», libre de determinismos, y ante su ciencia —precisamente por la des-demonización del mundo antiguo— «se abrió un destino asombroso» (N. del t.).

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 hasta la preocupación actual por el mito que no sea un síntoma de nostalgia del paganismo. Podría pensarse que al evocar los trabajos de Eliade, Jung, Kerenyi, 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” (10). 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.

(10) P. de Labriolle, *La reaction palanne*, pág. 119.

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 (1). 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 (11). 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 (12).

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 Frances A. Yates (13). 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 tomada 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 distan-

(11) G. Boissier, *La religion romaine*, I/IX.

(12) Véanse los escritos de Marcel Corte sobre el misticismo de Plotino, especialmente en *Aristoteles et Plotin*, 1935.

(13) *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, N. York, 1969.

cias, reencontramos así la Nueva Derecha como representación de la segunda "tentación pagana", representativa, por lo demás, de nuestras sociedades re-paganizadas (14). Analicemos, bajo esta luz, sus móviles y sus postulados.

Mientras los anticristianos, desde Comte a Spengler, desde el joven Maurras a Luis 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 (Juan 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

(14) Se puede discutir si se trata de la segunda o, en rigor, de la misma «tentación pagana». El subtítulo de la obra de Peter Gay, *The Enlightenment, an Interpretation* (Knopf, N. York, 1967), reza: «The rise of modern paganism», y se sitúa, consecuentemente, en el siglo XVIII. Lo que no puede, en cambio, discutirse es la «paganización» actual de toda la sociedad, incluso de sus medios estatales, a veces de los medios eclesiásticos, de las instituciones y de la cultura.

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" (15). 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 po-

(15) *L'Europe païenne*, avec la collaboration de A. de Benoist, Serge Bukowski, Pierre Crepon, etc. (Seghers).

dido sobrevivir a la larga noche cristiana, ¿por qué no “la herencia espiritual de las antiguas religiones que hubieron de ocultarse ante la ideología dominante?” (Id.).

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 cátares; 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” (16). “Siento en mí un precursor —añade Eliade—; tengo consciencia de encontrarme en la vanguardia del mañana o del pasado-mañana” (Id.). Nietzsche, Heidegger y Jung hablan el mismo lenguaje. Mucho antes de su caída en la

(16) «Mircea Eliade et l'avenir de la religion», núm. 8, Hiver, 1979/80, pág. 634.

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?” (*Camino*, 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 bio-política 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 del 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 técnica shamanística". El habla del mito fundador de la curación" (17).

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 neopaganismo. 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 (18). No hace, en el fondo, más que trasponer el debate desde el plano lucreciano de la materia al moderno del mito. Coincide ahí con Be-noist. 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.

(17) *Anthropologie structurale*, págs. 202-226.

(18) *La violence et le sacré*, pág. 396.