

## Actualidad de la crítica de San Agustín al paganismo en *De Civitate Dei*

Miguel A. Belmonte Sánchez

San Agustín expone en las *Retractationes* de modo inequívoco no sólo la intención que le llevó a escribir los veintidós libros *De civitate Dei* sino concretamente con qué intención particular escribió cada una de las principales secciones de esta “obra ingente”<sup>1</sup>, como él mismo la califica. Y el primero de los grandes bloques –los primeros cinco libros– lo escribió con ánimo de refutar la tesis según la cual el culto pagano tradicional a una multitud de dioses trae prosperidad mientras que la dejación de tal culto todo tipo de males temporales. Esta intención explícita de los primeros cinco libros es la que más directamente coincide con la intención general de toda la obra: defender la religión cristiana de una acusación blasfema, una acusación formulada con especial virulencia y encono, la acusación de ser la culpable de la desastrosa caída y saqueo de Roma a manos de los godos de Alarico<sup>2</sup>. El resto de secciones de *De civitate Dei* son justificadas con otras

---

Artículo recibido el 17 de febrero de 2012 y aceptado para su publicación el 15 de junio de 2012.

<sup>1</sup> “Videor mihi debitum ingentis huius operis, adiuvante Domino, reddidisse”. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XXII, 30, 6., 958.

<sup>2</sup> “Interea Roma Gothorum irruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis eversa est, cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus, in Christianam religionem referre conantes solito acerbius et amarius Deum verum blasphemare coeperunt. Unde ego exardescens zelo domus Dei adversus eorum blasphemias vel errores libros *De civitate Dei* scribere institui. Quod opus per aliquot annos me tenuit, eo quod alia multa intercurrerent, quae differre non oporteret et me prius ad solvendum occupabant. Hoc autem *De civitate Dei* grande opus tandem viginti duobus libris est terminatum. Quorum quinque primi eos refellunt, qui res humanas ita prosperari volunt, ut ad hoc multorum deorum cultum, quos pagani colere consuerunt, necessarium esse arbitrentur, et quia prohibetur, mala ista exoriri atque abundare contendunt”. *Retractationes*, libro II, cap. XLIII. En SAN AGUSTÍN, *Obras Completas*, vol. XVI, *La Ciudad de Dios*, 115s.

---

Espíritu LXI (2012) · nº 144 · 313-328

intenciones. El bloque de los libros VI a X lo escribe para refutar el presunto valor salvífico del culto politeísta. Por otra parte, los libros XI a XXII consisten en una exposición en positivo de la doctrina cristiana. A su vez, estos doce libros se dividen en tres grupos de cuatro libros cada uno donde se exponen, respectivamente, el origen, el desarrollo y el porvenir de las dos ciudades, la ciudad de Dios y la ciudad de Babilonia. Aunque el propio san Agustín advierte que en ocasiones expone en positivo la doctrina cristiana dentro de los primeros diez libros del mismo modo que refuta el paganismo en los últimos doce libros<sup>3</sup>.

Siendo los primeros cinco libros los más directamente vinculados a su intención general, no han sido, sin embargo, los que más atención hayan merecido de los múltiples estudiosos de la obra a lo largo de la Historia. Un motivo probablemente sea la impresión general entre ellos de que el paganismo fue hasta tal punto derrotado en esta querrela que los argumentos de san Agustín en su contra carecen ya de interés o de aplicación práctica. Como se indica en el título, queremos apuntar aquí una lectura que permita encontrar una matizada pero auténtica actualidad y, en alguna medida, aplicabilidad práctica, en dichos argumentos.

¿Qué entiende san Agustín por *paganismo*? En el pasaje de las *Retractationes* antes mencionado, tenemos una pista de cómo el término *pagano* aplicado a los politeístas refractarios al cristianismo había alcanzado el estatuto de término común entre los cristianos siendo entre éstos de uso generalizado, al menos en la época (ca 427) en que san Agustín las escribe, es decir, hacia el final de su vida, casi quince años después del comienzo de *De civitate Dei* (ca 413). Lógicamente, al ser un término originariamente peyorativo, asociado etimológicamente con *pagus* (aldea) y *paganus* (rústico), asociado con los habitantes de los lugares menos *civilizados*, más apartados de las vías de comunicación en general, no era usado por los propios interesados. Como ocurre habitualmente en el caso de términos de origen peyorativo como *gótico* o *barroco*, solo tiempo después podemos encontrarnos con quienes reclamen el calificativo para sí mismos como un signo positivo de distinción.

De hecho, una búsqueda meramente mecánica de términos de la familia de *paganus* arroja un dato incuestionable: encontramos multitud de apariciones textuales en los encabezados o títulos de libros, capítulos o epígrafes –seguramente incorporados en fases más o menos tempranas de la recep-

<sup>3</sup> “...et in prioribus decem quae nostra asseramus, et in duodecim posterioribus redarguamus adversa”, *ibidem*.

ción de la obra por parte de discípulos suyos— pero apenas usa san Agustín el término *paganus* o *paganismus* en cualquiera de sus formas en el cuerpo de los textos. Ni una sola vez en los cinco primeros libros, es decir, donde precisamente se centra en la refutación de la utilidad temporal del culto pagano. Sólo un par de veces en el segundo bloque, concretamente en VIII, 26, 1 y en IX, 19, así como una sola vez en los últimos doce libros, concretamente en XXI, 6, 1.

De estos datos podemos colegir que el apelativo de *pagano* y el término *paganismo* no eran especialmente estimados por san Agustín a la hora de nombrar a los adversarios dialécticos del *De civitate Dei* pero que a lo largo del primer cuarto del siglo V llegó a hacerse tan frecuente entre los cristianos que san Agustín no encontró obstáculo alguno en presentar sus veintidós libros como una especie de *contra paganos* simétrico o antitético en el título a obras como los quince libros *Contra christianos* que Porfirio había escrito más de un siglo antes (ca 268).

Precisamente el pensamiento de este autor platónico en lo que se refiere a cuestiones teológicas es generosamente desmenuzado por san Agustín en el libro X, último de los pertenecientes a la crítica del paganismo en cuanto a sus efectos salvíficos. El *Contra christianos* de Porfirio, a pesar de ser proscrito en tiempos de Constantino, circuló como el resto de su obra ejerciendo una fuerte influencia en los ambientes paganos desde finales del siglo IV a principios del VI. A juicio de Harnack, esta obra es la “más extensa y más culta que se ha escrito en la antigüedad contra el cristianismo”<sup>4</sup>. En ella Porfirio pretendía desprestigiar el cristianismo mediante la atribución a los evangelistas, a los apóstoles y a los clérigos contemporáneos de todo tipo de vicios intelectuales, malas intenciones, incoherencias, etc. También criticaba las Escrituras, incluso las interpretaciones alegóricas, los dogmas cristianos como la Resurrección y la misma vida corriente de la Iglesia, denunciando, por ejemplo “que, dada la indignidad de los pastores, sean matronas y mujeres quienes dirigen las iglesias y aquéllos son nombrados según el favoritismo de éstas”<sup>5</sup>. Sin embargo, cuando san Agustín entra en diálogo con Porfirio respecto al poder del culto pagano para forzar a los dioses mediante la magia, lo hace con un sentido profundo de la justicia y

<sup>4</sup> A. VON HARNACK, *Porphyrius ‘Gegen die Christen’, 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate, Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, 3, citado en A. LÓPEZ KINDLER, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo*, 39.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 45.

la honestidad intelectual. Así, le reconoce abiertamente suficiente independencia de juicio para desmarcarse de la crasa superstición aunque, por otra parte, lamenta que no lleve hasta sus últimas consecuencias tal crítica sino que en algunos momentos adopte una posición que podríamos considerar transigente respecto a algunas prácticas paganas:

Porfirio mismo promete una cierta purificación del alma por medio de la teúrgia, pero lo hace en una disquisición en cierto modo indecisa y tímida; y aún negando que este arte pueda otorgar a nadie el retorno a Dios. Se echa de ver cómo vacila con alternas opiniones entre el vicio de la sacrílega curiosidad y la profesión de la filosofía<sup>6</sup>.

Un poco más adelante, acabando ya el mismo libro X, san Agustín dedica varios capítulos a señalar las imperfecciones de la filosofía platónica de Porfirio, especialmente por las concesiones al lenguaje politeísta y mágico de la religión pagana:

pues los filósofos hablan con libertad de lenguaje, y no temen, aun en las cosas muy difíciles de entender, que se puedan molestar los oídos piadosos. En cambio, a nosotros nos es preciso hablar según un tono determinado para que la libertad de las palabras no pueda engendrar una opinión impía sobre su contenido<sup>7</sup>.

A juicio de san Agustín, la ceguera de Porfirio radicaba en la soberbia aneja a su profunda impronta cultural pagana. Su grandeza intelectual misma fue para él ocasión de perdición. Y aunque intuía que el culto pagano por sí solo no podía darle la felicidad, también se le hacían evidentes las limitaciones de la filosofía, de modo que acababa proponiendo una tímida combinación de las dos:

<sup>6</sup> “Nam et Porphyrius quamdam quasi purgationem animae per theurgiam, cunctanter tamen et pudibunda quodam modo disputatione promittit; reversionem vero ad Deum hanc artem praestare cuiquam negat: ut videas eum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sententiis alternantibus fulcturare”. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, X, 9, 2, 616.

<sup>7</sup> “Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus quae his significantur, impiam gignat opinionem”. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, X, 23, 648.

Porfirio, sometido a las potestades envidiosas, de que se avergonzaba, aunque temía rebatirlas libremente, no quiso entender que Cristo el Señor es el principio, por cuya encarnación somos purificados. Lo menospreció, por cierto, en la misma carne que tomó para ser sacrificio de nuestra purificación; es decir, no entendió este gran sacramento por esa gran soberbia que repudió por su humildad el verdadero y benigno Mediador...<sup>8</sup>.

El caso Porfirio es sintomático del modo en que san Agustín afronta su crítica del paganismo. San Agustín distingue el paganismo en su dimensión doctrinal-especulativa y el paganismo en su dimensión cultural-moral. Pero al distinguir estas dos dimensiones se esforzará siempre en mostrar las conexiones subterráneas entre los errores fundamentales de la primera y los vicios de la segunda.

Por un lado, unas creencias equivocadas, falsas e incoherentes pero capaces paradójicamente de fundar con aparente solidez y durabilidad una Roma eterna poderosa:

No, yo esto no me lo creo. El mismo Varrón, un romano lleno de sabiduría, aunque le falte audacia y firmeza, llega casi a confesar que todo esto es una patraña. Sin embargo, afirma que resulta útil a las ciudades, aun siendo falso, el que sus hombres más significados se crean engendrados por dioses. De este modo el espíritu romano es portador de una seguridad que infunde la pretendida ascendencia divina, y se siente lleno de audacia para realizar grandes empresas; incluso se considera lleno de energía para realizarlas, y lleno de un acierto infalible para concluiras<sup>9</sup>.

Por otro lado, un culto inútil en que creyendo rendir homenaje a dioses diversos no se hace otra cosa que adorar a los demonios, lo que se ponía

<sup>8</sup> “Sed subditus Porphyrius invidis potestatibus, de quibus et erubescerat, et eas libere redarguere formidabat, noluit intellegere Dominum Christum esse principium, cuius incarnatione purgamur. Eum quippe in ipsa carne contempsit, quam propter sacrificium nostrae purgatione assumpsit; magnum scilicet sacramentum et superbia non intelligens, quam sua ille humilitate deiecit verus benignusque Mediator” SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, X, 24, 649.

<sup>9</sup> “Ego vero ista non credo. Nam et vir doctissimus eorum Varro falsa haec esse, quamvis non audacter, neque fidenter, paene tamen fatetur. Sed utile esse civitatibus dicit, ut se viri fortes, etiamsi falsum sit, diis genitos esse credant: ut eo modo animus humanus velut divinae stirpis fiduciam gerens, res magnas aggrediendas praesumat audacius, agat vehementius, et ob hoc impleat ipsa securitate felicius”. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, III, 4, 152s.

especialmente de manifiesto por el carácter escandalosamente inmoral de muchas de las liturgias:

Ya estás otra vez volviendo a las fábulas –replican los paganos–. Y respondo: ¿Es justo que se indignen contra nosotros por decir tales infamias de sus dioses, y que no se indignen contra sí mismos cuando asisten –y con sumo gusto– a la representación teatral de los crímenes de sus dioses? Y –lo que sería increíble si no hubiera pruebas irrefutables– estas mismas representaciones teatrales de las bajezas de sus dioses han sido instituidas en honra de estos mismos dioses<sup>10</sup>.

Y la conexión subterránea resulta clara: bajo capa de piedad, se estimulan las bajas pasiones de los mismos ciudadanos que sirven a la poderosísima Roma con unanimidad eficaz. San Agustín aprovecha el testimonio de Salustio, quien vincula el exceso de relajación en las costumbres y la introducción de modas licenciosas con la disminución de la libertad política:

[después de Escipión] se introdujo en Roma el lujo asiático, más peligroso que cualquier enemigo. Comenzaron a ponerse de moda los lechos de bronce, los tapices preciosos. Se introdujeron en los banquetes tocadores de arpa y otras licenciosas depravaciones (...) Pero, como Salustio califica este tiempo de óptimas costumbres, he creído oportuno citar lo del lujo asiático, para que se vea cómo Salustio lo dijo comparándolo con otros períodos de su historia, donde reinaron costumbres más corrompidas en medio de gravísimas discordias (...) Pero en la última guerra púnica, Escipión el Menor, de un solo ataque, destruyó de raíz a la rival del poderío romano –de ahí el sobrenombre de Africano–. Y seguidamente un tal cúmulo de males infestó al Estado romano, *por causa de su prosperidad y seguridad política*, fuente ésta de inmoralidad y de los males restantes, que se puso de manifiesto ser más nociva la fulminante caída de Cartago, que lo fuera su enemistad, tanto tiempo alimentada<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> “Rursus, inquit, ad fabulas redis. Quae ista iustitia est, nobis suscensere, quod talia dicimus de diis eorum; et sibi non suscensere, qui haec in theatris libentissime spectant crimina deorum suorum? Et quod esset incredibile, nisi contestatissime probaretur, haec ipsa theatra crimina deorum suorum in honorem instituta sunt eorundem deorum”. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, IV, 10, 242.

<sup>11</sup> “Deinde ... Asiatica luxuria Romam omni hoste peior irrespsit. Tunc enim primum lecti aerati, et pretiosa stragula visa perhibentur: tunc inductae in convivia psaltriae, et

Por otra parte, el politeísmo tenía la ventaja de la ductilidad: la habilidad para ir integrando nuevos dioses en su panteón permitía la integración de nuevas hornadas de pueblos conquistados. De ahí el peligro de unos cristianos que no estaban dispuestos a incorporar a su Dios al desfile carnavalesco del politeísmo. En este punto radicaba una de las primeras críticas paganas al cristianismo, también presente en Porfirio y, tiempo antes, en Celso: “el Dios de los cristianos no puede pretender ser único, dejando de lado a los demás, puesto que en el mejor de los casos es uno de tantos, de modo que los cultos a todos son compatibles y pueden perfectamente convivir”<sup>12</sup>. Celso escribió una obra titulada *Alethes logos* con la que intentaba deslegitimar el cristianismo con argumentos filosóficos que podríamos calificar de *ilustrados avant-la-lettre*. La conclusión de Celso era que en la piadosísima Roma no cabía un dios que exigiera exclusividad. Ni judíos ni cristianos tenían espacio a no ser que se contentaran con poner a su dios en la lista de los dioses nacionales particulares de cada región del imperio. Se trataba de una polémica que en tiempos de san Agustín conoció una de sus más sonadas reediciones: el debate entre Símaco y san Ambrosio respecto a la petición pagana de restaurar en el Senado romano el altar de la victoria<sup>13</sup>. A mediados del siglo IV, el emperador Juliano, el Apóstata, puso en marcha otra estrategia más sutil: permitir la reconstrucción del destruido

---

alia licentiosa nequitia (...) Sed quia Sallustius eo tempore ibi dixit mores optimos fuisse, propterea hoc de Asiana luxuria commemorandum putavi, ut intelligatur etiam illud a Sallustio in comparatione aliorum temporum dictum, quibus temporibus peiores utique in gravissimis discordiis mores fuerunt (...) Sed ultimo bello Punico uno ímpetu alterius Scipionis, qui ob hoc etiam ipse Africani cognomen invenit, aemula imperii Romani ab stirpe deleta est: ac deinde tantis malorum aggeribus oppressa Romana res publica, *ut prosperitate ac securitate rerum*, unde nimium corruptis moribus mala illa congesta sunt, plus nocuisse monstretur tam cito eversa, quam prius nocuerat tam diu adversa Carthago”. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, III, 21, 200s. El subrayado es nuestro. En un pasaje anterior san Agustín acusa a los que se lamentan de la caída de Roma pero en realidad suspiran por una restauración del vicio y la opresión: “Anheláis tener paz y estar sobrados de toda clase de recursos, pero no es para hacer uso de ellos con honradez, es decir, con moderación y sobriedad, con templanza y según las exigencias de la religión, sino para procuraros la más infinita gama de placeres con despilfarros insensatos, y en tal prosperidad dar origen en vuestra conducta a unas depravaciones peores que la crueldad de los enemigos”. “Neque enim propterea cupitis habere pacem et omni genere copiarum abundare, ut his bonis honeste utamini, hoc est modeste, sobrie, temperanter, pie; sed ut infinita varietas voluptatem insanis effusionibus exquiratur, secundisque rebus ea mala oriantur in moribus, quae saevientibus peiora sint hostibus” SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, I, 30, 68.

<sup>12</sup> A. LÓPEZ KINDLER, *¿Dioses o Cristo?*, 28

<sup>13</sup> Cf. SIMMACO – AMBROGIO, *L'altare della Vittoria*.

templo de Jerusalén para que el culto judío se convirtiera en uno más entre los cultos a los dioses paganos y, de esa manera, arrastrar indirectamente a los cristianos a reducir a su Dios a un dios nacional más:

para Juliano, el único aspecto que diferencia a un judío de un pagano es su insistencia en la unicidad divina, que para él es un añadido posterior, puesto que en su pureza primitiva los judíos admitían la existencia de dioses. No era, por tanto, un crítico a ultranza del judaísmo, como Celso, sino que lo utilizaba como arma para atacar a los cristianos. Al contrastar a unos y a otros pretendía demostrar, a expensas de los cristianos, la relativa racionalidad de la religión que habían dejado atrás<sup>14</sup>.

En síntesis, la crítica agustiniana al paganismo consistió básicamente en una descalificación de su contenido y en un desenmascaramiento de su culto. En lo primero, las creencias paganas son en realidad supersticiones multiformes, incoherentes y asistemáticas reductibles a una cierta actitud pluralista-sacralizante donde todo puede ser divinizado y donde no hay un antes ni un después histórico sino un cierto retornar una y otra vez como los fenómenos naturales, también divinizados, van y vuelven continuamente. En lo segundo, el culto, no es más ni menos que un juego diabólico más mágico que auténticamente religioso, donde se pretende controlar las fuerzas espirituales en provecho propio con un objetivo principalmente terreno, incluido el objetivo de satisfacer las bajas pasiones.

No se puede saber si el paganismo hubiera sufrido un destino distinto sin la difusión de *De civitate Dei*. El caso es que mediante esta obra podemos considerarnos como espectadores de un declive que conduciría prácticamente a la extinción si no del paganismo en su sentido exhaustivo, sí del paganismo en su versión históricamente más poderosa. Quedaron vestigios de paganismo que, en el transcurrir de los siglos, irían de vez en cuando dejándose notar de modo muy circunstancial. Pero nunca se restauraría el

<sup>14</sup> A. LÓPEZ KINDLER, *¿Dioses o Cristo?*, 102. “La actitud de Juliano era, por tanto, mucho más matizada que la de los polemistas anteriores: a judíos y cristianos Celso les había unido para descalificarlos a ambos; Porfirio, por su parte, se les había enfrentado, reprochando a los segundos haber renegado de sus orígenes. Ahora, Juliano, con una sutilidad consciente, utiliza a los judíos, primero para desacreditar a los cristianos y luego para integrarlos, junto con éstos, en un amplio proyecto de apología del helenismo pagano” (*ibidem*, 108).

culto en los altares olvidados, como reclamaban los acusadores blasfemos mencionados en las *Retractationes*. Por supuesto, se puede decir que un cierto paganismo seguiría estando presente en un mundo cristianizado en la medida precisamente en que no fuera suficientemente sólida la evangelización y aflorasen rescoldos de creencias previas.

Tras la Edad Media, se produce una pseudoreaparición del paganismo en el contexto de la cultura renacentista. Cierta nostalgia más o menos estética, con más o menos consecuencias reales en el ámbito propiamente teológico y social. No es cuestión aquí de hacer un recorrido histórico sobre cómo fue evolucionando algo así como la recepción del paganismo antiguo en la mirada de los humanistas. Como curiosidad se puede señalar que algunos protestantes quisieron descalificar a la Iglesia católica precisamente con el argumento de que ésta había abandonado su naturaleza primigenia adoptando creencias y ritos paganos, para lo cual acuñaron el término *paganopapismo*:

Dès les premiers temps de la Reforme, les auteurs protestants dénoncèrent comme superstitieuses nombre de croyances et de pratiques de l'Église romaine. Selon eux, en refusant de se fier à la seule Ecriture et en accordant à l'homme une part active dans son salut, le 'papisme' détournait l'homme du culte voulu par Dieu au profit d'"inventions humaines" ; il représentait cet écart par excès par rapport à la véritable religion, que tous les théologiens appelaient la superstition. Dans la définition de saint Augustin, la catégorie de la superstition englobe toutes les atteintes à l'honneur de Dieu, qu'il s'agisse d'errements dans l'objet de l'hommage ou dans ses modalités. À partir de là, dans un tableau d'ensemble des attitudes en matière religieuse, les protestants rangeaient le catholicisme romain aux côtés des divers paganismes, et particulièrement de ceux de l'Antiquité. Simple voisinage ? On comprend aisément qu'il était tentant – et finalement logique – de chercher à montrer que les parentés entre ces deux variantes de la superstition étaient nombreuses, voire que le papisme n'était qu'une survie ou une résurgence de la religion des Anciens. D'où l'abondance des écrits consacrés au thème du 'paganopapisme'<sup>15</sup>.

Yendo ya a nuestro siglo, sólo tendría sentido preguntarse por una posible aplicación a la actualidad de la crítica agustiniana al paganismo si hoy

<sup>15</sup> B. DOMPNIER, *L'Église romaine, conservatoire des religions antiques. La critique protestante du culte des saints et des images au XVIIe siècle*, 51.

día existiera algo que respondiera a lo que san Agustín entendía por tal. Si lo que buscamos es un conjunto de creencias y de ritos idénticos a los de hace quince siglos, lógicamente sólo encontraríamos sucedáneos muy poco significativos. Sin embargo, sí que podemos encontrar reivindicaciones directas del paganismo procedentes de las filas de la intelectualidad más variopinta, reivindicación que es, básicamente, una vía adicional de rechazo y combate contra la religión cristiana, principalmente contra la Iglesia católica, en tanto que continuadora del espíritu intransigente tan criticado por los Celso, Porfirio y compañía.

Veamos tres ejemplos. En primer lugar, una reivindicación del paganismo que se intenta desmarcar del ateísmo, del secularismo y del materialismo. Sería un paganismo acorde con todo tipo de movimientos de nueva espiritualidad de origen oriental que fácilmente desemboca en posiciones panteístas:

El paganismo, hoy en día, no consiste en edificar altares a Apolo o en resucitar el culto a Odín. Implica, por el contrario, buscar detrás de la religión, y siguiendo el esquema ya clásico, el 'utillaje mental' del que es producto, a qué universo interior hace referencia, y qué forma de aprehensión del mundo traduce. En definitiva, implica considerar a los dioses como 'centros de valores' (H. Richard Niebuhr), y las creencias de las que son objeto como sistemas de valores: los dioses y las creencias pasan, pero los valores permanecen. Es decir, que el paganismo, lejos de caracterizarse por una negación de la espiritualidad o un rechazo de lo sagrado, consiste por el contrario en la elección (y la reapropiación) de otra espiritualidad, de otra forma de lo sagrado. Lejos de confundirse con el ateísmo o con el agnosticismo, establece entre el hombre y el universo una relación fundamentalmente religiosa –y de una espiritualidad que se nos aparece como mucho más intensa, grave y fuerte que la reclamada por el monoteísmo judeocristiano. Lejos de desacralizar el mundo, lo sacraliza en sentido estricto<sup>16</sup>.

Un segundo ejemplo es el que pone el acento en la oposición a una religión de un Dios trascendente, despreciando la singularidad de la experiencia cristiana. Así, en *El genio del paganismo*, Augé afirma:

Fuerza e inmanencia definen la religión pagana. La relación con los dioses y con los otros (esos otros que, convertidos en antepasados, a veces se

<sup>16</sup> A. DE BENOIST, *¿Cómo se puede ser pagano?*, 62.

convierten también en dioses) se pueden leer en los avatares del cuerpo universal, en las recurrencias más notables de la vida colectiva (las estaciones, el ascenso de las nuevas generaciones) o sus accidentes más espectaculares (la epidemia, la guerra)<sup>17</sup>.

Augé elige como principal adversario dialéctico la célebre apología de título equivalente de Chateaubriand. Aunque con un estilo más sobrio que De Benoist y mejor documentado, la posición de fondo sigue siendo la misma.

Como tercer y último ejemplo, un autor italiano actual, Salvatore Natoli, que sube el tono de las pretensiones neopaganas hasta el punto de convertir la reivindicación del neopaganismo en una especie de nueva ideología salvífica que construya un nuevo hombre:

En las derivas del presente, el neopaganismo puede ser asumido como referencia, o tal vez como una propuesta. Es un modo para reforzar las inercias del tiempo y, si se quiere, es una posible pedagogía. Mejor aún, y con más ambición, es un proyecto antropológico, una idea distinta de humanidad. Los nuevos paganos, la humanidad que nos gustaría ser, la humanidad que querríamos ser para hacer mejor, más agradable, más habitable la tierra<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> M. AUGÉ *Genio del paganismo*, 91.

<sup>18</sup> S. NATOLI, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una ricerca etica per forzare le inerzie del tempo*, 18, citado en S. PASSERI, "La sfida neopagana all'etica teologica", 126. Aún podríamos añadir un cuarto ejemplo de una obra cuyo título, aparentemente, apunta a lo contrario pero donde también se defiende una especie de buenismo religioso donde caben desde Gandhi hasta Mahoma pero, por supuesto, no la ortodoxia católica: "El cristianismo tiene una historia más complicada porque en los primeros siglos tomó una serie de arriesgadas decisiones teológicas, que blindaron su pretensión de verdad. Me refiero a las proclamaciones dogmáticas de la divinidad de Jesús, y de la función redentora de su encarnación y muerte. Esto condujo a una creencia tan contundente como un portazo: fuera de la Iglesia no hay salvación. Cuando por presiones éticas la Iglesia católica, atenta al espíritu de los tiempos, quiere cambiarla y admitir el poder salvífico de las demás religiones, se encuentra con que se ha atado a sí misma de pies y manos, y apenas puede rebullir. (...) El Concilio de Nicea fue el momento definitivo. Jesús, el Hijo de María y de José, el judío marginal, el ajusticiado, fue reconocido como *omousios* del Padre, como consustancial a Dios, de su misma sustancia. Y poco después, en el trascendental Concilio de Calcedonia, intentaron poner en claro esta definición y acabaron diciendo que en Jesús había dos naturalezas –divina y humana– pero sólo una persona, y que en Dios, que era Uno, había que reconocer una trinidad de personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Los profetas judíos, tan celosos de su monoteísmo, debieron de removerse en sus tumbas, y estoy seguro de

Estas nuevas formas de paganismo coinciden en no reclamar un mero retorno a la antigüedad. Más bien encuentran en la reivindicación del paganismo una manera atractiva de plasmar principios típicamente humanistas y modernos como el principio de tolerancia universal, el principio que atribuye al pluralismo una superioridad moral sobre la unidad o el principio por el que cada uno tiene derecho a crearse un orden vital, incluyendo una religión, según su gusto individual:

En las nuevas formas de politeísmo, en verdad, no se trata en general de una vuelta a los dioses de la antigüedad, los cuales, a pesar de multiplicarse en panteones siempre más amplios, no eran concebidos como productos de los sujetos, sino como epifanías de lo divino difundido en todos lados, expandido de tal forma que no hubiera nada que no lo dejara transparentar. Parece, ahora, que el “mismo dios” sea construido dependiendo de las circunstancias y de las necesidades. Parece ser una nueva forma de idolatría, que es necesariamente politeísta, proyectora, narcisista y finalmente incapaz de poner en contacto con lo divino<sup>19</sup>.

Los neopaganismos actuales tienen mucho más de rechazo resentido contra lo dado y lo recibido que de fruto de la búsqueda personal de la verdad acerca de Dios en un ejercicio de sana libertad religiosa. Lo paradójico de estas provocativas propuestas es que rechazan una salvación venida de lo alto por ser *una* y por venir *de lo alto*, pero se ven abocados a una salvación que es tan terriblemente *una* que no tienen motivos para compartirla con nadie, puesto que es expresión exclusiva de su propia individualidad; además fácilmente vendrá *de lo bajo*, es decir, se configurará como religión a la carta donde el nuevo fiel estará dispuesto a creer cualquier patraña o protagonizar cualquier rito absurdo siempre que no se le obligue a un gran esfuerzo:

---

que si Jesús se hubiera dado una vuelta por el Concilio no habría entendido nada de lo que decían de él.” J. A. MARINA, *Por qué soy cristiano*, 73.

<sup>19</sup> “Nelle nuove forme di politeismo, in verità, non si tratta, in genere, di un ritorno agli dèi dell’antichità, i quali, pur moltiplicandosi in pantheon sempre più vasti, non erano pensati come prodotto dei soggetti, bensì come epifanie del divino ovunque diffuso, pervasivo, sì che non ci fosse nulla che non lo lasciasse trasparire. Ora pare che il ‘proprio dio’ sia costruito in dipendenza dalle circostanze e dalle necessità. Pare trattarsi di una nuova forma di idolatria, che è necessariamente politeista e proiettiva, narcisistica, e quindi incapace di mettere in contatto con il divino.” G. CANOBBIO, “A ciascuno il proprio dio e la propria salvezza”, 86.

...el actual politeísmo se configura distinto del politeísmo antiguo: aquello pensaba a los dioses como expresión de lo divino y entonces dejaba entrever una convergencia hacia un principio y fundamento común; el actual politeísmo piensa a los dioses como proyección de las distintas necesidades de los humanos y entonces deja a los mismos humanos en su propia condición. Es paradójica la propuesta 'neopagana': para buscar la salvación de la imposición de una única verdad llega a no esperar más ninguna salvación sino aquella prefigurada por cada uno en la base de su propia existencia histórica, que al final no es nada más que el lugar y la fuente de la espera, en fin de la invocación de salvación<sup>20</sup>.

Un ejemplo de neopaganismo en que confluyen todas estas características: relativismo moral, individualismo, ritualismo, adhesión a creencias extravagantes y culto de una especie de naturaleza en continuo cambio sin comienzo ni fin es la cada vez más difundida fiesta de Halloween:

El horizonte hermenéutico en que se tiene que comprender el fenómeno Halloween se caracteriza por la disolución de una frontera definible entre las grandes religiones monoteístas y otras formas de religiosidad contemporánea, hermanadas por una espiritualidad tendencialmente subjetivista y sincretista, por la ausencia de claros contenidos dogmáticos y éticos, por la asimilación de elementos esotéricos (que se pueden reconducir a varios ámbitos: de la brujería al satanismo, espiritismo o teosofía) y por una concepción de la divinidad generalmente de tipo panteísta y naturalista<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> "...l'auspicato politeismo si configura diverso del politeismo antico: quello pensava gli dèi come espressione del divino e quindi lasciava intravedere una convergenza verso un principio e fondamento comune; quello attuale pensa agli dèi come proiezione delle diverse necessità degli umani e quindi lascia gli stessi umani nella propria condizione. Paradossale la proposta 'neopagana': per cercare salvezza dalla imposizione di un'unica verità si giunge a non aspettare più alcuna salvezza se non quella prefigurata da ciascuno sulla base della propria esperienza storica, che alla fine è soltanto il luogo e la fonte dell'attesa e quindi dell'invocazione di salvezza" *Ibidem*, 107.

<sup>21</sup> "L'orizzonte ermeneutico entro cui va compreso il fenomeno Halloween è caratterizzato dal dissolvimento di un confine definibile tra le grandi religioni monoteiste e altre forme di religiosità contemporanea, accomunate da una spiritualità tendenzialmente soggettivista e sincretistica, dall'assenza di chiari contenuti dogmatici ed etici, dall'assimilazione di elementi esoterici (riconducibili a vari ambiti: dalla stregoneria al satanismo, dallo spiritismo o alla teosofia) e da una concezione della divinità generalmente di tipo panteistico e naturalistico" (F. PEDRAZZI, "La festa neopagana di Halloween", 334).

Ante estos nuevos paganismos, san Agustín tiene algo muy serio que recordar al hombre de hoy. El culto religioso no es un aspecto más de nuestras sofisticadas vidas en este mundo, algo así como un entretenimiento a gusto del consumidor. Por el contrario, si así lo pensáramos, estaríamos simple y llanamente en manos de los demonios. Por eso no nos debe extrañar la vinculación antes mencionada entre paganismo y satanismo. De manera consciente o inconsciente, prestarse a componendas con el paganismo es literalmente ponerle una vela al diablo. Bajo la apariencia de movimientos espiritualistas renovadores se esconde habitualmente el sueño moderno de una política religiosa 'tolerantista', 'filantrópica', 'humanitaria' y, en definitiva, en la que Dios está de más. En palabras de Girard:

El Anticristo pretende aportar a los hombres esa paz y tolerancia que el cristianismo les promete, pero que no les trae. Sin embargo, en realidad, lo que la radicalización de la victimología contemporánea aporta es un muy efectivo regreso a todo tipo de costumbres paganas: el aborto, la eutanasia, la indiferenciación sexual (...) El neopaganismo quiere convertir el decálogo y toda la moral judeocristiana en una intolerable violencia, Y su completa eliminación constituye el primero de sus objetivos. La fiel observancia de la ley moral es considerada como una complicidad con las fuerzas persecutorias, que, esencialmente, serían religiosas. (...) tanto en el mundo de ayer como en el de hoy, que sigue siendo 'sacrificial', resultan especialmente vulnerables [las iglesias cristianas] a ese permanente chantaje al que el neopaganismo contemporáneo las somete. Un neopaganismo para el que la felicidad consiste en la ilimitada satisfacción de los deseos y, por tanto, en la supresión de todas las prohibiciones<sup>22</sup>.

San Agustín percibió con claridad la incompatibilidad entre las realidades afirmadas en el dogma cristiano (especialmente la unidad y unicidad del Dios creador así como un universo de carácter creatural que apunta todo él a su Creador) y las pseudorealidades confusamente defendidas aquí y allá en el paganismo tanto teológico como cultural (panteón siempre creciente, reducción de la religión a la manipulación interesada de los espíritus con fines mundanos). El conocimiento directo del maniqueísmo vacunó al Agustín converso frente a cualquier tergiversación del orden de las criaturas hacia el Creador, incluso aquellas tergiversaciones que pudieran prove-

<sup>22</sup> R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 234.

nir de los rescoldos del paganismo decadente contemporáneo. En un texto extraído del comentario de San Agustín al Salmo 41, texto con el que se concluye este artículo, el obispo de Hipona expone con su habitual dominio expresivo lo nuclear de la oposición entre cristianismo y paganismo:

No nos olvidemos que, cuando la felicidad de este mundo nos sonríe, mientras vivimos en cuerpo, caminamos hacia Dios y continuamente se me dice: ¿Dónde está tu Dios? Si un pagano me dijere esto, ¿no le puedo yo también preguntar?: ¿Dónde está tu Dios? Cuando él me muestra a su dios con el dedo, dirigiendo su dedo hacia una piedra, y me dice: He aquí a mi dios, puedo seguir preguntándole: ¿Dónde está tu Dios? Si me río de la piedra y se avergüenza quien me la mostró, aparta sus ojos de ella; mira al cielo, y quizá apunta con su dedo al sol, y de nuevo dice: Ahí está mi dios. De nuevo puedo decirle: ¿Dónde está tu Dios? Él encuentra algo que mostrarme a los ojos de la carne, pero yo no puedo mostrarle nada; no porque no tenga qué mostrarle, sino porque carece de ojos a los cuales le muestre mi Dios. Él pudo mostrar a los ojos de mi cuerpo su dios, el sol. ¿A qué ojos mostraré yo el Creador del sol? (...) <sup>23</sup>.

Miguel A. Belmonte Sánchez  
Universidad Abat Oliba CEU  
belmonte@uao.es

### Referencias bibliográficas:

- AGUSTÍN DE HIPONA. (1965). *Enarraciones sobre los Salmos*. En *Obras Completas*, vol. XX, Madrid: BAC.  
— (1988). *La Ciudad de Dios*. En *Obras Completas*, vol. XVI, Madrid: BAC.

<sup>23</sup> “Siquidem et cum felicitas saeculi circumfulget, quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino (2 Cor v. 6); et dicitur mihi quotidie: *Ubi est Deus tuus?* Quia paganus si hoc mihi dixerit, non illi et ego possum dicere: *Ubi est Deus tuus?* Deum quippe suum digito ostendit. Intendit enim digitum aliquem lapidem, et dicit: Ecce est Deus meus. *Ubi est Deus tuus?* Cum lapidem irrisero, et erubuerit qui demonstravit, tollit oculum a lapide, suspicit caelum, et forte in solem digitum intendens, iterum dicit: Ecce Deus meus. *Ubi est Deus tuus?* Invenit ille quod ostenderet oculis carnis: ego autem non quasi non habeam quem ostendam, sed non habet ille oculos quibus ostendam. Potuit enim ille oculis mei ostendere Deum suum solem: quibus ego oculis ostendam solis creatorem?” SAN AGUSTÍN, *Enarraciones sobre los Salmos*, 10.

— (1988a). *La Ciudad de Dios*. En *Obras Completas*, vol. XVII, Madrid: BAC.

AUGÉ, M. (1993). *Genio del paganismo*, Barcelona: Muchnik.

BENOIST, A. DE (2004). *¿Cómo se puede ser pagano?*, Barcelona: Nueva República.

CANOBBIO, G. – DALLA VECCHIA, F. – MAIOLINI, R. (eds.) (2011). *La rinascita del paganesimo*, Brescia: Morcelliana.

CANOBBIO, G. (2011). A ciascuno il proprio dio e la propria salvezza. En G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – R. MAIOLINI (eds.), *La rinascita del paganesimo*, Brescia: Morcelliana, 75-108.

DOMPNIER, B. (1988). L'Église romaine, conservatoire des religions antiques. La critique protestante du culte des saints et des images au XVIIe siècle. En VV. AA., (1988). *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne XVIe – XVIIIe siècle*, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 51-68.

GIRARD, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona: Anagrama.

LÓPEZ KINDLER, A. (2009). *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.

MARINA, J. A. (2005). *Por qué soy cristiano*, Barcelona: Anagrama.

NATOLI, S. (1995). *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una ricerca etica per forzare le inerzie del tempo*, Milán: Il Saggiatore.

PASSERI, S. (2011). La sfida neopagana all'etica teologica. En G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – R. MAIOLINI (eds.), *La rinascita del paganesimo*, Brescia: Morcelliana, 109-142.

PEDRAZZI, F., La festa neopagana di Halloween. En G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – R. MAIOLINI (eds.), *La rinascita del paganesimo*, Brescia: Morcelliana, 321-353.

SIMMACO – AMBROGIO. (1991). *L'altare della Vittoria*, a cura di FABRIZIO CANFORA, Palermo: Sellerio editore.