



¿Retorno de lo divino? El neopaganismo como una forma y manifestación de nihilismo*

Return of the divine?
Neopaganism as a form and manifestation of nihilism

Alejandro García Durán[§]

Tamara Saeteros Pérez[‡]

* Artículo de reflexión.

[§] Magíster en Filosofía Contemporánea por la Universidad de san Buenaventura, docente investigador de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico:
alejandroa.garcia@usa.edu.co

0000-0002-0043-3151

[‡] Doctora en Filosofía Contemporánea y estudios clásicos por la Universidad de Barcelona. Docente investigadora de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico:
tamara.saeteros@usa.edu.co

0000-0001-5194-9097

Cómo citar:

García Durán, A., y Saeteros, T. (2023). ¿Retorno de lo divino? El neopaganismo como una forma y manifestación de nihilismo. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 23(44), e20230108. <https://doi.org/10.22518/jour.ccs/20230108>

Recibido: 20/09/2022
Revisado: 04/05/2023
Aceptado: 25/05/2023

Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivar
4.0 Internacional
(CC BY-NC-ND 4.0).
Publicado por Universidad
Sergio Arboleda



Resumen

El presente artículo investiga el posible diagnóstico del tiempo actual como una era neopagana y, como tal, las implicaciones que esto tendría para la identidad cristiana de Europa. Frente al declive moral de las sociedades occidentales, el movimiento político impulsado por la nueva derecha (ND) pretende recuperar la “verdadera” raíz de la identidad europea antes de la “fatídica” colonización del continente por el cristianismo. A través del método hermenéutico-clásico se establece un diálogo con los intérpretes del pasado y del presente para mostrar qué representaría la nueva identidad europea si se permite el avance de la descristianización.

Palabras clave

Neopaganismo, individualismo, nueva derecha (ND), cristianismo, crisis de Europa.

Abstract

This article investigates the possible diagnosis of the present time as a neo-pagan era and, as such, the implications this would have for the christian identity of Europe. In front of the moral decline of western societies, the political movement promoted by the New Right seeks to rediscover the “true” root of the european identity before the “fateful” colonization of the continent by Christianity. Through the hermeneutical-classical method, the authors dialogue with interpreters of the past and present in order to show their conclusions about what would represent the new european identity if the advance of de-Christianization is allowed.

Keywords

Neopaganism, individualism, New Right (ND), Christianity, European crisis.

Introducción

Ser cristiano en la era neopagana (2017) es un libro que recoge una serie de artículos del entonces cardenal Ratzinger. De entrada, el título no deja de ser llamativo. Es como si lanzara el reto de dar testimonio (a los cristianos) en una época reacia a abrirse a ese testimonio. Ahora bien, ¿por qué habría de resultar especialmente difícil, en esta época de proclamado pluralismo, ser cristianos? La respuesta aparece con claridad: se trata de una época que es neopagana.

De acuerdo con esto, el neopaganismo característico de nuestra era es visto como un *humus* contextual que dificulta, entorpece y lucha contra lo propiamente cristiano. En tal panorama, las preguntas de investigación de este artículo son ¿Tenemos motivos para hablar de una “era neopagana”? ¿Cuáles serían sus más elementales señas de identidad? ¿Por qué sería una dificultad o, si acaso, un reto, ser cristianos en esta era?

No se pretende sostener que el calificativo “neopagano” pueda ser considerado como una suerte de categoría de orden historiográfico para englobar un determinado arco temporal. Se trata, más bien, de una constatación del ambiente característico de la cultura de nuestros días. Por ello, procurar delimitar los momentos precisos de esta nueva era (neopagana) es un intento condenado al fracaso. De cualquier manera, algo habrá en la cultura de las últimas décadas como para justificar hablar de una nueva era signada por el neopaganismo. Comprender y valorar este fenómeno es el objetivo de las siguientes páginas.

Este trabajo, por demás, esconde una intencionalidad. No pretende forjar, sin más ni más, un análisis o descripción objetiva, fiel y neutral de la cultura de nuestros días, por el contrario, si esta era puede ser calificada de neopagana, no obedece a una constante histórica más o menos casual, inocua o inocente. En otros términos, el neopaganismo característico de nuestra época constituye la manifestación y cristalización de una honda crisis que atraviesa el mundo contemporáneo. Ser pagano hoy por hoy (en eso consistiría, en últimas, ser neopagano) es la respuesta a un mundo y una época que, en muchos sentidos, carece de orientación y siente tambalear sus propios cimientos, los de la cultura clásica.

Por este motivo, es menester ir a la fuente de la que dichos males de la sociedad germinan y maduran, pues es esa raíz de la que resulta, si no inextirpable, sí muy difícil de remover, y, por lo mismo, interesante de analizar desde el punto de vista filosófico. En definitiva, el problema no es ser pagano en el mundo actual, es decir, ser neopagano. La cuestión es pensar que, dadas las circunstancias del mundo, sea necesario serlo.

¿Cuál es, pues, la fuente de la que manan los males que aquejan el corazón de los hombres en nuestros días? Desde nuestro punto de vista, y de acuerdo con Reale (2000, p. 11), hay que situarla en una enfermedad espiritual copiosamente extendida: el nihilismo. Clausurar esta fuente es sumamente dificultoso pero, a pesar de ello, esta “operación de erradicación tiene que ser iniciada de todos modos, porque, como es sabido, quien trata de curar sólo los efectos de los males y no sus causas

obtiene resultados bastante limitados en el tiempo y de consistencia muy exigua” (Reale, 2000, p. 12).

El trabajo ha sido dividido en dos partes. En la primera, se aclarará qué se entiende por “paganismo”, para así definir mejor el neopaganismo. En la segunda, se delinearán las principales señas de identidad del neopaganismo y, a partir de ahí, se establecerá en qué sentido podríamos considerar que nuestra época puede ser calificada como neopagana.

¿Qué significa ser “pagano”?

Calificar a la sociedad actual como “neopagana” no resulta sencillo, entre otras cosas porque dicho término es bastante difuso. Esto se debe a que el neopaganismo no es un retorno a las prácticas religiosas en boga antes de la difusión del cristianismo, tampoco es un interés teórico por conocer más a fondo dichas tradiciones ni un deseo de reencontrarse con un pasado religioso más prístino, a saber, de retroceder al paraíso perdido. El neopaganismo puede referirse a estas tres vertientes, pero no se reduce a ellas.

En realidad, quien se pregunta por el neopaganismo no acierta a comprender muy bien qué tiene enfrente ¿Es una filosofía, una religión, una actitud, un sentimiento, todas o ninguna de las anteriores?

Consideramos que el neopaganismo constituye una manera de entender la vida y la existencia, es decir, una cosmovisión (Alcántara, s.f., p. 127), lo que implica una determinada actitud —que algunos neopaganos tildan de profundamente religiosa— ante el mundo.

El paganismo, hoy, no puede ser comprendido como un conglomerado uniforme de ideas, sentimientos, creencias y prácticas supersticiosas. Ahora, de cara a entrever el modo cómo se ha decantado este significado, quizá lo más conveniente sea preguntarnos, en primer lugar, qué designa el término “pagano” para, desde ahí, entender lo que significa neopaganismo, pues, al fin y al cabo, un neopagano no es, en últimas, sino un pagano moderno.

Es crucial destacar desde el comienzo, que hasta el siglo XX las personas no se denominaban a sí mismas como paganas a la hora de describir la religión que practicaban. La noción de paganismo, tal como se comprende actualmente, fue elaborada por la Iglesia cristiana primitiva. Esta era una etiqueta que los cristianos aplicaban a los otros, una de las antítesis que eran centrales en el proceso de autodefinición del cristianismo. Así pues, a lo largo de la historia fue generalmente empleado con una connotación despectiva. (Davies, 2011, p. 1)

Pero, por otro lado, decir que un pagano es quien practica y asume el paganismo pareciera afirmar que existe algo así como una *religión pagana*, cuando, en realidad, el paganismo se parece, más bien, a un amplio paraguas que acoge un buen número de prácticas, creencias e ideas religiosas en muchos sentidos distintas y opuestas al cristianismo.

Generalmente, los relatos de las relaciones entre cristianos y paganos en el periodo del Imperio Romano tardío empiezan desde una suposición implícita. Según esta suposición, los cristianos y los paganos formaban dos grupos distintos, quienes, aunque interactuaban entre sí de diversas maneras, existían —por así decirlo— en dos “entidades” separadas y mutuamente independiente (...) Hay un sentido importante en el cual los cristianos y los paganos dependían unos de otros y en el que no pueden ser considerados como dos grupos diferenciados y separados. Como se hará evidente, esta dependencia, o mejor “interdependencia”, radica en un nivel conceptual. En otras palabras, los conceptos de lo que significaba ser pagano y lo que significaba ser cristiano en el antiguo Imperio romano solamente pueden ser comprendidos en relación entre sí. (Jürgasch, 2015, pp. 115-116).

Algo que ha de quedar claro desde el principio, y acerca de lo cual los estudiosos (Colomer, 1991; Cameron, 2011; Testa, 2014) están básicamente de acuerdo es que la identidad del pagano no procede de los paganos mismos, es decir, que un pagano no se considera a sí mismo un “pagano”, sino que, en un sentido bastante real, el concepto de “pagano” es una “invención cristiana”, sobre todo a partir del siglo IV d. C. cuando el vocablo “pagano” adquirió la significación específicamente religiosa de no cristiano:

“Paganismo” no designa, pues, de entrada, una religión bien definida, un sistema estructurado cuya articulación unitaria se captaría independientemente de las ideas cristianas. El juego lingüístico en el que nace y crece este término es claramente apologético: el paganismo es aquello *contra* lo que lucha el cristianismo, son las tinieblas del error que deben ser disipadas por la luz de la verdad. El paganismo nos aparece, así, como un concepto-amalgama que no posee ninguna unidad por parte de quienes son designados con él, y que recibe su consistencia de las religiones que lo emplean para significar su propia negación: el paganismo es el espejo negativo que se dan los creyentes monoteístas. (Colomer, 1991, pp. 108-109)

Pero esto no siempre fue así. Como ha sido puesto de manifiesto por los estudiosos (Jürgasch, 2015, p. 116) antes del uso cristiano —religioso— de la expresión, entendida como politeísmo, había un uso del adjetivo “pagano”. Este término deriva del latín *paganus*, es decir, alguien que vive en un *pagus* (una aldea, un lugar rural). Los *pagani* eran, pues, los habitantes del campo, los aldeanos.

¿De qué manera y en qué contexto adquiere el vocablo “pagano” esa connotación religiosa que hace de él un sinónimo de “politeísta”? Pues bien, sucede que el proceso de conversión del Imperio romano a la “nueva” religión cristiana —que inicia con el reinado de Constantino en las primeras décadas del siglo IV (Cameron, 2011) y culmina con la declaración oficial por parte de Teodosio del cristianismo como religión oficial de todo el imperio ya en la década del 380— aunque introdujo cambios de carácter social y religioso de absoluta relevancia, estos no se sintieron con la misma celeridad ni intensidad en todos los rincones del imperio (Testa, 2014). Se trató, más bien, de un proceso gradual y sectorizado que, en un primer momento, se circunscribió a las grandes poblaciones (las urbes). En contraste, los habitantes de las zonas rurales siguieron enraizados en sus costumbres, ritos y creencias greco-romanas ancestrales, ligados a las deidades de la naturaleza y los ciclos agrícolas y

ganaderos. Es más, estas poblaciones rurales, alejadas de la urbe y menos pobladas, en no pocas ocasiones se mostraron no sólo ajenas sino en abierta oposición al nuevo credo religioso.

Este ambiente rural ajeno y opuesto al cristianismo motivó la predicación —así como los escritos— de los autores cristianos quienes, en su celo por extender el evangelio a todos los rincones del mundo, instaron a dirigir la difusión del cristianismo hacia aquellas zonas pobladas por los *pagani*. Es así como estos predicadores son los responsables de la derivación religiosa del término *paganus* con la acepción de un no-cristiano, y de la nueva connotación negativa que lo acompaña. No es aventurado sostener que el paganismo es una noción eminentemente pastoral: nace del celo y el afán de todos aquellos líderes cristianos (presbíteros, obispos) que tienen ante sí la responsabilidad de reunir en la única iglesia verdadera a todos los hombres y a quienes se resistan al proyecto Cristocéntrico anunciado se les tildará de “paganos”.

Consecuentemente,

Siendo la idolatría “el principio, la causa y el término de todo mal” (Sb 14, 27) el paganismo se convierte así en el conjunto de los vicios de la humanidad, en sinónimo de crueles violencias, de esclavitud, de desenfreno sexual, de falta de respeto por la vida; es la tiranía, la ley del más fuerte, la guerra sin cuartel; el mundo de la magia, de la adivinación (augurios, videntes, astrología). (Colomer, 1991, p. 107)

Así las cosas, podemos concluir que en el caso del “paganismo” estamos frente a un término con un contenido semántico netamente religioso, con carácter genérico, que surge en un ambiente cristiano y que es empleado por cristianos —en el contexto del Imperio Romano— para hacer alusión a todo el conjunto de creencias ajenas a la religión revelada, es decir, al cristianismo y al judaísmo. En el mismo sentido, el concepto “pagano” ya no significará simplemente el habitante del campo, el aldeano, sino que se constituirá en un apelativo común para denotar a los adoradores de los dioses griegos, romanos o de otros pueblos y que no admitían la creencia en el Dios revelado por medio de la Biblia.

En definitiva, los paganos terminaron siendo equivalentes a politeístas, sin embargo, el politeísmo no es lo más característico del paganismo, a pesar de que una buena proporción de las religiones paganas que existen hoy en día, así como el paganismo moderno o neopaganismo, defienden el politeísmo. Algunas, incluso, llegan a ser monoteístas (Lewis, 2004; Hanegraaff, 2006; Cameron, 2011). Por ello, si bien el paganismo generalmente implica el politeísmo, la distinción principal entre paganos clásicos y cristianos no fue el número de deidades que adoraban, ya que no todos los paganos eran politeístas *stricto sensu* (Cameron, 2011).

No obstante, hay que tener presente que el rechazo del paganismo no implicó en los padres de la iglesia una condena total. Desde el primer momento estos (Justino, Orígenes, Clemente) habían establecido una tradición según la cual las conquistas del paganismo clásico no eran rechazadas por completo, sino que se las podía reinterpretar y comprender en el marco de la verdad cristiana. De hecho, algunos

de los padres mostraron cómo los paganos ya habían “barruntado” ciertas verdades que el cristianismo llevaría a su máximo esplendor. Justino Mártir dirá que algunos paganos eran, realmente, cristianos: “así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates, Heráclito y otros semejantes” (*Apología I*, 46, p. 3).

Hemos visto cómo el origen cristiano del término explica por qué durante muchos siglos los documentos que utilizaban el vocablo “pagano” o “paganismo” fuesen principalmente religiosos y tuvieran ese sentido negativo (peyorativo) y con tintes polémicos (Dios verdadero/Dios falso). No obstante, en el siglo XIX, el movimiento romántico implicó una especie de recuperación del paganismo (neopaganismo) que se inscribe en un contexto más amplio de la defensa de una religiosidad mística, esotérica, una suerte de ocultismo ilustrado. Esto condujo a una revalorización —en términos positivos— del concepto, que empezó a hacer alusión a un tipo de religiosidad equidistante tanto de las religiones tradicionales positivas, como de la religión encerrada en los límites de la razón pura de los ilustrados. Aquí es donde empieza a forjarse el nacimiento del neopaganismo:

El espíritu de la Ilustración (...) rechazaba por completo la religión, o bien la mantenía únicamente en la forma de un deísmo racionalista o ético de la ley natural. La actitud del romántico hacia la religión era más compleja. Su rebelión también se dirigía contra las jerarquías y las instituciones de la religión tradicional, contra la creencia forzada, la estrechez moralista, el ritual huero. Pero la religión en sí misma fue un elemento central y duradero en el espíritu romántico, ya bajo la forma de idealismo trascendental, neoplatonismo, gnosticismo, panteísmo, misticismo, ya bajo la de neopaganismo, chamanismo, misticismo cristiano, misticismo hindú o budista, misticismo swedenborgiano, teosofía, esoterismo, existencialismo religioso, adoración de la Diosa Madre, divinización humana evolucionista o algún otro sincretismo. Aquí, lo “sagrado” seguía siendo una categoría viable, mientras que en la ciencia ya hacía mucho tiempo que había desaparecido. El romanticismo redescubrió a Dios, no el Dios de la ortodoxia o el deísmo, sino el del misticismo, el panteísmo y los procesos cósmicos inmanentes; no el jurídico patriarca monoteísta, sino una divinidad más inefablemente misteriosa, pluralista, que todo lo abarcaba, de género neutro o incluso femenino; no un creador ausente, sino una fuerza sagrada y creadora interior a la naturaleza e ínsita en el espíritu humano. (Tarnas, 2008, p. 377)

Esta nueva valoración de lo que significa ser pagano es, seguramente, lo que está detrás de esa postura que ve en el paganismo la religiosidad en estado puro, sin mediaciones ni institucionalizaciones. El paganismo denotaría la condición religiosa del hombre, su relación con una realidad metaempírica. Así lo entiende, por ejemplo, Daniélou al sostener que, en tanto que ser religioso, el estado natural del hombre es el paganismo:

Cristianismo y paganismo no son paralelos, sino complementarios. Representan dos momentos de la relación del hombre con Dios, siendo el segundo el de la revelación bíblica que es un don de Dios al hombre, viniendo Dios hacia el hombre que le busca. Esta relación es fundamental en nuestro diálogo con nuestros hermanos paganos para

mostrarles que el evangelio que les anunciamos no les pide en absoluto que renuncien a lo que son, sino que representa solamente la culminación de lo que son. El paganismo se desarrolla en dos planos: la búsqueda de Dios a través del cosmos y la búsqueda de Dios a través del hombre. (Daniélou, 1967, p. 11)

De acuerdo con este modo de ver las cosas, el hombre pagano es el hombre a quien el mundo visible le habla de Dios; es decir, el hombre a quien el sol y su resplandor, la tempestad y el terror que le inspira, son portadores de una cierta presencia de Dios. De ahí la necesidad —según Daniélou— de superar esa visión caricaturesca de los paganos según la cual nos imaginamos que adoran los pedazos de madera esculpidos o las estrellas materiales. Por el contrario, el pagano considera que el elemento material es el signo, el símbolo y, empleando el término técnico que prefiere Eliade, la hierofanía, es decir la manifestación de lo sagrado, de una realidad trascendente y misteriosa:

El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra. Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras (...). Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo “completamente diferente”, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo “natural”, “profano”. (Eliade, 1998, p. 14)

Por tanto, aunque el paganismo, de manera frecuente, devenga en idolatría o magia, esto no es constitutivo de sí, sino su perversión. Los paganos auténticos:

Bien sean de la India, como los de Grecia y Roma, de ninguna manera son idólatras o magos. Son esencialmente unos hombres religiosos y que precisamente representan las grandezas supremas en el orden de las grandes civilizaciones clásicas. El pagano es aquel que reconoce lo divino a través de su manifestación en el mundo visible (...) Lo que es interesante es que, en los diversos paganismos, africanos, australianos, chinos o griegos, las mismas realidades cosmológicas significan los mismos aspectos de Dios. Es lo mismo que afirmar que en realidad, sin ninguna influencia mutua de estos paganismos entre sí, llegan a las mismas experiencias y a una mitología que es análoga en todos ellos. (Daniélou, 1967, p. 13)

Podemos concluir que la noción de paganismo ha “evolucionado” a lo largo del tiempo. De una significación neutral y no religiosa (habitante del campo), se tornó en un concepto religioso (no-cristiano) y peyorativo (politeísmo, superstición, contrario a la verdadera religión) para, ya en la modernidad, perder su connotación estrictamente religiosa y comenzar a ser considerado como algo positivo. Así, el término paganismo, deviene en sinónimo de cosmovisión, es decir, una determinada manera de entender el mundo, el hombre, la moral, la política, la religión, la cultura. En este orden de ideas, el neopaganismo no denota el “retorno de las antiguas

deidades” sino una manera de comprender el mundo y de situarse ante él. De esta forma lo analizaremos en este escrito.

El neopaganismo: ¿una cosmovisión religiosa?

Ha llegado el momento de preguntarnos, de manera directa, qué es el neopaganismo. Lo entenderemos como un modo de comprender sistemáticamente la realidad (el mundo, el hombre, la relación del hombre con el universo, la ética, los valores, la religión, la cultura, etc.).

Esta idea es explícita en algunos autores que se precian de ser neopaganos:

Precisamente por no creer en la primacía del logos frente al sentir, el paganismo es ante todo un *estado de espíritu, una forma sensible de abordar la vida y el ser*. Uno se siente pagano más que se piensa pagano. El pagano siente un profundo amor por la naturaleza, por el cosmos y la existencia, por la misma muerte y por todo lo noble y sencillo (...) nos sentimos parte de la Naturaleza y amamos lo que somos si sabemos ser nobles, no deseamos ser “otra vida” sino esta llevada noble y sensiblemente (Bau, s.f., p. 103).

Entender el neopaganismo como cosmovisión nos permite dos cosas. En primer lugar, señala los puntos de quiebre entre el paganismo antiguo y el paganismo moderno. En efecto, el paganismo clásico (grecorromano), nunca constituyó, en sí mismo, una interpretación de la realidad. Es más, como ya sabemos, los paganos no se veían a sí mismos como paganos: eran vistos como paganos por los ojos cristianos. No existía un modo de *ser pagano, un modo de pensar pagano, una sociedad pagana*.

En segundo lugar, sólo en tanto en cuanto el paganismo se convierte en una visión del mundo podemos calificar a una sociedad como pagana y nos sería lícito usar expresiones tales como “era neopagana”. Y es que, en el fondo, una era o una época no pueden ser consideradas como neopaganas por el simple hecho de que, en ellas, sea posible detectar elementos que pudieran ser reconocidos como “típicamente” paganos (politeísmo, brujería, superstición, hechicería, sacralización de la naturaleza, etc.). De algún modo, estos elementos han estado presentes, con más o menos énfasis, en todas las épocas, incluso en aquellas dominadas por una forma de religiosidad no sólo diferente sino incluso opuesta al paganismo.

Es conocida la presencia de superstición en la Edad Media y sería extraño denominarla como “edad pagana”. Por ello, encontrar en nuestra época creencias politeístas y prácticas relacionadas con la hechicería, la adivinación, etc., no hace de la contemporaneidad algo neopagano (además de que el neopaganismo, como veremos, no se restringe a estas prácticas).

De hecho, puede haber una sociedad, aparentemente cristiana y, en medio de ese cristianismo, estar insertos “restos” de paganismo. Incluso, aunque el cristianismo se opuso y luchó contra el paganismo, el rechazo no fue total: de manera consciente se conservó de lo pagano lo que se consideraba valioso (en el fondo, lo que se armonizaba o era útil al cristianismo, como, por ejemplo, ciertos elementos de la filosofía pagana; o algunos elementos rituales). Y, sin embargo, esto no justifica con-

siderar que el cristianismo no es sino un paganismo disfrazado. Quizá esto se deba a ese sincretismo religioso no del todo ausente en el trasfondo de las religiones, fruto, normalmente, de un mal entendimiento de la propia religiosidad. Es lo que sucede cuando muchos cristianos, por ejemplo, aceptan la reencarnación, y ello no los hace hinduistas o pitagóricos, aunque ciertamente menos cristianos.

Por tanto, una época es neopagana si se ve a sí misma como neopagana o si sus rasgos comportamentales delatan una identidad neopagana, lo que exige, por supuesto el rechazo u oposición al cristianismo, pues se llega a considerar que la cosmovisión cristiana tiene, en sí misma, ciertos aspectos negativos que sería preciso reconsiderar. Esto es un indicio de que el paganismo (en su versión moderna) ya no es sólo (ni principalmente) lo no cristiano. Es decir, si el paganismo, en su significado religioso originario, era un concepto negativo y, además, peyorativo, hoy, ese término indica, más bien, algo positivo, pues el paganismo es valioso en sí mismo, tiene contornos fijos con independencia de que se lo relacione con el cristianismo. Además, en la mentalidad moderna el paganismo es sinónimo de madurez racional, fruto de haber abandonado la visión cristiana del mundo, que vendría ahora a ser la imagen negativa del mismo.

En los escritos de los autores neopaganos (Alain de Benoist, Diego Sanromán, Jean Markale) se considera que el florecimiento de la mentalidad neopagana es directamente proporcional al hundimiento de los grandes credos religiosos, sobre todo los de carácter monoteísta, y muy particularmente, el monoteísmo judeocristiano. Es como si el judeocristianismo ya no estuviera a la altura de la nueva situación de la humanidad, es decir, que se trataría de una religión que ya no tendría nada que decir al hombre. Es una mentalidad del pasado. Esto, justamente, constituye una inversión de lo que, históricamente, sucedió en los primeros tiempos del cristianismo.

Aunque la posición de los primeros escritores cristianos respecto de la cultura pagana (no cristiana) dista mucho de ser homogénea, es fácil encontrar en algunos de ellos —Tertuliano es paradigmático al respecto— la oposición entre la moralidad propia de las costumbres cristianas y la inmoralidad de las costumbres del paganismo (*Apología contra los gentiles*, IX, XLV). De acuerdo con esto, el paganismo estaría agotado y no tendría virtualidades de ningún tipo. Había pues, llegado el momento de su abandono. Esto es, precisamente, lo que los neopaganos dicen ahora del cristianismo.

Incluso cuando otros escritores mantienen una actitud más receptiva respecto del paganismo, en el sentido de que encuentran en ellos ciertos elementos positivos (entiéndase, elementos compatibles con *la verdad* del cristianismo), considerarán que esto se debe al conocimiento de los escritos sagrados cristianos. Es el caso, por ejemplo, de Justino respecto de Platón (*Apología I*, 44, 8).

Alain de Benoist (s. f.) en su obra *¿Cómo se puede ser pagano?* señala dos características del paganismo contemporáneo. Por un lado, afirma que el paganismo articula una crítica y una repulsa al pensamiento bíblico del que procede el cristianismo, configurándose, así como un movimiento anticristiano, por otro lado, el rechazo del cristianismo no significa arriar la bandera de lo sagrado; muy al contrario, ante el

derrumbe de las grandes religiones reveladas, el paganismo significa el inevitable retorno de lo sagrado. Como bien lo señala Markale:

El paganismo no es la ausencia de Dios, la ausencia de lo sagrado, la ausencia de lo ritual (...) más bien al contrario, es, a partir de la constatación de que lo sagrado no está en el cristianismo, la afirmación solemne de una trascendencia. Europa es más pagana que nunca cuando busca sus raíces, que no son las judeocristianas. (1980, p. 16)

La defensa de esta “nueva” visión de la realidad, contemplada con ojos paganos, no obedece a una preocupación netamente religiosa. No se trata de que, ante el eclipse de Dios y el continuado auge de una sociedad cada vez más secularizada, se pretenda buscar caminos de religiosidad alternativos para los hombres. La defensa de lo pagano en el mundo contemporáneo está puesta al servicio de un proyecto metapolítico que intenta situarse más allá de la dialéctica derecha/izquierda, comunismo/neoliberalismo y que tiene la finalidad de reconstruir una “civilización europea”.

En este orden de ideas, Europa debe buscar sus propias raíces y reencontrarse con su propia identidad: la Europa pagana: “El cosmopolitismo occidental, de origen judeocristiano, ha entrado en crisis; hay un retorno hacia las identidades colectivas. El momento de Europa ha llegado” (Sanromán, s.f., p. 3). Este proyecto es defendido por el movimiento que se conoce como La nueva derecha, surgido a principios de los años setenta en Francia de la mano de Alain de Benoist y que ha experimentado una expansión significativa en el contexto político de la extrema derecha europea (Simón Gómez, 2017).

Una característica importante de quienes pertenecen a este movimiento es la erudición que presentan en sus textos, las referencias a los más diversos dominios de las ciencias sociales y humanas como telón de fondo de una línea de pensamiento que, no obstante, mantiene firmes una serie de valores que constituyen su núcleo ideológico: presentar una alternativa a todo aquello que juzgan como síntoma o causa de la decadencia, sobre todo de Europa. Entre estos síntomas o causas de la decadencia se encuentran: la hegemonía del liberalismo universalista y el liderazgo ideológico de unos valores democráticos que se fundamentan filosóficamente en la doctrina de los derechos humanos (Sebastián, s.f., p. 54). Es comprensible, por ello, que uno de los blancos de sus ataques sean los Estados Unidos y su papel dirigente en la política mundial (Sebastián, s.f., p. 11), así como el “igualitarismo” que estaría en la base de las democracias consensuales.

¿Cómo se explica el recurso al paganismo en la nueva derecha? Es posible constatar que el proyecto de reconstruir la “civilización europea” exige considerar el carácter “neopagano” como constitutivo de la identidad de Europa (Sebastián, s.f., p. 24). Redescubrir esta identidad de una Europa postrada y colonizada es esencial para que el continente se regenere y ocupe un lugar central en el ámbito político internacional, sustituyendo, de este modo, a los Estados. En realidad, estamos ante la disolución del antiguo nacionalismo en un concepto superior racial y etnográfico de fundamento biológico más que cultural (Antón, 2004).

De ahí que se vea como imperioso depurar el concepto de Europa de aquellos elementos accesorios que el paso del tiempo y el continuo roce con otras identidades (sobre todo lo proveniente de la identidad judeocristiana) le ha anejado. Por ende, el sustrato básico y común de lo que es Europa viene a identificarse con lo indoeuropeo (Sebastián, s.f., p. 7). El recurso a los análisis de Konrad Lorenz, la biología social, la lingüística, la mitología, etc., les permite encontrar

Ese fondo europeo en el pueblo Indoeuropeo, mientras que, por la influencia de Nietzsche, Guénon, Evola y de la propia tradición fascista y especialmente nazi, la ND suscribe plenamente el neopaganismo, convirtiendo la crítica al cristianismo en un elemento fundamental de su discurso. (Simón Gómez, 2007, p. 193)

En esta asunción del paganismo por parte de la ND destacan dos cosas: por un lado, lo europeo se convierte con lo pagano; por otro, y, en consecuencia, el cristianismo es algo yuxtapuesto, históricamente, al ser europeo, que ya existía antes de la aparición del cristianismo (Orlandis, 2004; Suárez, 2005; Ayllón, 2013). Ser neopagano implica, por ello, rechazar y combatir la cosmovisión cristiana. Esto explicaría el recurrente recurso al pensamiento de Nietzsche, su visión de la greicidad y la alabanza de los valores paganos:

Que en sí la invención de dioses no debe conducir necesariamente a esta degradación de la fantasía que no podíamos dispensarnos de representar por un momento, que hay formas más nobles de servirse de la invención de dioses que esta crucifixión y este ultraje que el hombre se inflige a sí mismo y en que los últimos milenios de Europa han alcanzado la maestría (...), ¡esto se comprueba, por fortuna, cada vez que se echa un vistazo a los dioses griegos, a estos reflejos de hombres más nobles y más dueños de sí mismos, entre quienes el animal que hay en el hombre se sentía divinizado y no se devoraba a sí mismo, no se enfurecía contra sí mismo! Durante un tiempo larguísimo, estos griegos se sirvieron de sus dioses precisamente para mantener alejada la “mala conciencia”, para tener derecho a seguir alegrándose de la libertad de su alma: es decir, en el sentido opuesto al que el cristianismo hizo uso de su Dios (Nietzsche, 2003, p. 136).

Es verdad que los autores de la nueva derecha —aunque en esto no hay unanimidad—, de manera eventual, predicán el rechazo de cualquier tipo de racismo, teórico y práctico, en cuanto que no sería sino un signo y manifestación de la ignorancia —un prejuicio, en últimas— y, por ende, insostenible desde un punto de vista intelectual (Sebastián, s.f., 47). De ahí que propendan y exijan el respeto por todas las culturas en su integridad. Ahora bien, este respeto exige conservar la pureza de las culturas que, en un momento dado, se encuentran.

Pero ¿Cómo puede preservarse el “supuesto” carácter prístino de las culturas? Sólo mediante un diferencialismo que imposibilita cualquier intercambio: el único modo de respetar las culturas en su integridad pasa por diferenciarlas entre sí de manera radical (Sebastián, s.f., p. 77). De lo contrario, si se producen intercambios, las culturas devendrían “contaminadas”:

De este modo, podemos decir que, con el diferencialismo, la ND sustituye el racismo biológico por un nuevo racismo cultural que, en todo caso, divide a la humanidad en

compartimentos estancos entre los que no cabe intercambio, mezcla, ni roce. La salida de la decadencia de Europa pasa en cualquier caso por mantener la pureza de sus raíces, evitar la mezcla asociada a la corrupción y recuperar la identidad y la pureza de la civilización europea. Finalmente, Europa debe estar unida frente al paradigma de la modernidad decadente, del materialismo y del sepulturero de la tradición, el modelo demoliberal que su agente privilegiado, EE.UU., quiere imponer a todo el planeta. (Simón, 2007, p. 193)

Conclusión

El diagnóstico que se hace de la situación actual de Europa se muestra como negativo y pesimista. Se trata de una cultura perdida, postrada. Sería necesario, por ende, hacer contrapeso al predominio ejercido por los Estados Unidos y el neoliberalismo, en una forma de compromiso que trascienda la disyuntiva derecha/izquierda. Sin embargo, lo que está en la base de todo esto es propugnar por un nuevo paradigma cultural que liquide desde su raíz el paradigma que nos dominaría desde la modernidad, fundado en un igualitarismo ramplón y *cristianoide* de valores burgueses.

Sería pertinente establecer unos valores aristocráticos, diferenciados, ya que el igualitarismo “supone el hundimiento de todo lo que es elevado y diferenciado dentro de lo que es homogéneo; indiferenciado, equivale, de hecho, a la inversión de las jerarquías” (Simón, 2007, p. 193). Una sociedad construida sobre estos nuevos valores aristocráticos difiere notablemente de las sociedades actuales, delineadas en torno a los valores democráticos, y que esconde la defensa de un etnocentrismo cultural encubierto en el respeto de las diferencias.

Con lo dicho hasta ahora podemos sostener que la repulsión hacia el cristianismo es algo intrínseco de la cosmovisión neopagana. Este sesgo anticristiano lleva a sostener que “todas las patologías del mundo moderno son hijas ilegítimas, pero hijas al fin y al cabo de la teología cristiana” (Champetier, s. f., p. 98). De hecho, la oposición a la visión cristiana es tan notoria que, se podría decir, constituye la característica fundamental de la cosmovisión neopagana (Champetier, s.f. p. 107). En efecto,

Tampoco se plantea este “neopaganismo” como el complemento estético de un ateísmo práctico o como el revestimiento romántico de un materialismo incómodo ante su propia vulgaridad. Se trata más bien de la llamada a recuperar una experiencia de lo sagrado que trascienda el universo mental judeocristiano. De la reivindicación de una actitud espiritual que habría sido la común en la mayoría de los sistemas religiosos en la Europa precristiana y que de alguna forma estaría todavía latente en la psique europea (Agulló, s.f., pp. 82; 49).

“Trascender el universo mental judeocristiano”. Late en esta frase, como se puede observar, la crítica nietzscheana al cristianismo como encarnación de esa moral del resentimiento que ha contaminado a la cultura europea y de la que es preciso salir (Sebastián, s.f., p. 22). Al mismo tiempo, también como Nietzsche, el neopaganismo es un cántico a la finitud, a la impermanencia, a la caducidad, al caos (2008, pp. 167-168).

La finitud, la transitoriedad, pierden su carácter negativo y se convierten en lo único valioso, como aquello que puede producir un delirio extático aquí y ahora, no allí y después. Es una afirmación del momento, sin esperanzas ni ilusiones. Vivir esta vida, la única que existe, sin añoranzas ni melancolías de paraísos perdidos o por venir:

Hay religiones que celebran la vida y otras que ensalzan la muerte como pórtico de una eterna felicidad en la que, desgraciadamente, los hombres estarán desprovistos de sus atributos más naturales, los que nos hacen sentir gozo y felicidad en este mundo, para verse transformados en vagantes espíritus, cuya única delectación permitida sea contemplar al Supremo (...) Todo lo bueno y agradable que yo conozco, que todos conocemos, nos llega a través del disfrute sensitivo: la perfección de un poema o de una esmerada arquitectura musical (...) el cálido aliento de la amistad, el enérgico consuelo del valor, el amor por quienes nos merecen y a quienes merecemos (...), todo ello pertenece a esta vida, supremo bien del que podemos disponer a nuestro arbitrio para administrarlo con discreción, y, sobre todo, dignidad, y todo ello, según parece, nos será arrebatado por el dios de los cristianos cuando al postrer aliento nos lleve a su presencia. Transmutará el afán humano por la fantasmal quietud de los espíritus, y en dicho estado piensa dejarnos por los siglos de los siglos. No creo que la permutación merezca la pena (Pascual, s.f., p. 77; Nietzsche, 2003, p. 89).

Así, pues, la superación del universo mental judeocristiano, considerado como “el acontecimiento más desastroso de toda la historia acaecida hasta nuestros días” (de Benoist y Faye, 1986, p. 184), es fundamental en el paganismo, y podríamos decir que dicha superación no se ciñe exclusivamente a una experiencia de lo sagrado distinta y ajena a la experiencia que permite el cristianismo. Es más, según el neopaganismo, en el cristianismo no hay, realmente, una experiencia de lo sagrado (Sanromán, s.f., p. 83). Ahora bien, a pesar de que en el neopaganismo se deje lugar para los mitos y la simbología de las tradiciones religiosas antiguas, e incluso puede contener experiencias de lo sagrado, en ocasiones se tiene la impresión de que esta experiencia resulta algo accidental, y que lo fundamental es configurar un sistema de interpretación de la realidad (Velasco, 2009; Gómez, 2007):

Hoy en día el “neopaganismo” no es una regresión. Al contrario, es la opción deliberada de un porvenir más auténtico, armonioso y pujante, una opción en suma que proyecta en el futuro a través de nuevas creaciones lo eterno de donde venimos (...) El paganismo hoy, tiene pues en primer lugar evidentemente, una cierta familiaridad con las religiones indoeuropeas antiguas, su historia, su teología, su cosmogonía, su simbolismo, sus mitos y mitemas donde se forman (...) Más allá de los mitos, conviene buscar una cierta concepción de la divinidad y de lo sagrado, un cierto sistema de interpretación del mundo, una cierta filosofía (de Benoist, s. f., p. 10).

Como se ha visto, la crítica neopagana al cristianismo tiene muchos frentes, pero concluiremos este estudio con una somera referencia únicamente a dos de ellos. En primer lugar, el igualitarismo y, en segundo lugar, el individualismo, dos males que se habrían gestado en humus del universo mental judeocristiano.

En cuanto al primero, según De Benoist, la doctrina de la creación es el fun-

damento último valedor de todo igualitarismo. En efecto, si todos los hombres tienen un mismo origen, pues vienen de la misma fuente (Dios), entonces todos son iguales entre sí y se hallan a igual distancia de la Divinidad. Por ello, el cristianismo ha inaugurado el ciclo del pensamiento igualitario, introduciendo una antropología de carácter universalista y totalitaria. Como bien lo ha señalado C. Pinedo, “en el politeísmo indoeuropeo, la diversidad y la desigual importancia de los dioses era el reflejo de la diversidad del mundo y de la diversidad de los hombres” (1986, p. 22). En cambio, en el contexto doctrinal judeocristiano todos los hombres son iguales entre sí, ya que son iguales ante Dios, que es el punto de referencia de toda medida. Desde este punto de vista el cristianismo actuaría como un factor de destrucción de la variedad y de la riqueza del mundo y de los hombres. En tanto que todos los hombres se alinean por igual por su referencia a un punto céntrico —Dios— de este modo el cristianismo se convierte en el telón de fondo teológico de cualquier forma de totalitarismo homogeneizante.

Habría, pues, una vinculación estrecha entre la visión unificadora y la tentación totalitaria, puesto que, en el monoteísmo, lo divino exige exclusividad frente a las otras divinidades. Así, sólo hay una verdad, respecto de la cual todas las otras posiciones devienen errores y absurdos, con lo cual se justificaría la dominación y el exterminio del “otro”: nadie, por ende, tendría “derecho” a realizar sus propias creencias, ninguna cultura tendría derecho a ser afirmada y respetada. El monoteísta es intolerante, porque rechaza el sincretismo y con él, defiende el derecho al monopolio y se convierte en el caldo de cultivo del fanatismo. El monoteísmo judeocristiano es, en últimas, el camino que conduce a la obsesión de lo único y lo homogéneo (de Benoist, 1981, p. 203).

Alain de Benoist es tajante al respecto:

Los orígenes del totalitarismo moderno no son difíciles de rastrear (...) La organización del totalitarismo está modelada a partir de la organización de la iglesia cristiana (...) Esta secularización del sistema ha hecho, en efecto, al totalitarismo más peligroso, independientemente del hecho de que la intolerancia religiosa a menudo provoca, a cambio, una intolerancia revolucionaria igualmente destructiva (s. f., p. 74).

Ahora bien, aunque el cristianismo es el germen del igualitarismo, no obstante, para este autor, también es la fuente de donde mana el más acérrimo individualismo, fuente, a su vez, de la insolidaridad (de Lubac, 1988). Este individualismo está basado en el carácter marcadamente individual que adquiere en el pensamiento judeocristiano la relación del hombre con Dios. Sin embargo, la visión neopagana parece olvidar que en el cristianismo la salvación siempre acontece en el seno de la comunidad. Es verdad que Dios habla a cada uno, pero no es menos cierto que elige un pueblo. En definitiva, la visión neopagana no tiene en cuenta el sentido de pertenencia a un Cuerpo Místico y a un Nuevo Pueblo de Dios, que es esencial al cristianismo (Ratzinger, 1972).

En el paganismo, se nos dice, la religión tiene una tendencia a regular las cuestiones de interés común y “no separa nunca al individuo del conjunto social indispensable para su identificación” (Colomer, 1991, p. 113). De hecho, sostiene A. de Benoist, en el paganismo la religión se confunde con el patriotismo, mientras

que el universalismo cosmopolita cristiano es, en el fondo, desacralizador, en tanto que obliga a separarse de la especificidad nacional y comunitaria, mientras que la antigüedad precristiana no concebía la religión fuera de la vida cívica, pero no para someterla a las leyes de la polis, sino para sacralizar la misma polis (de Benoist, 1981, pp. 214-215).

Las líneas que acabamos de leer no dejan de presentar cierta dosis de ambigüedad. En algún sentido, es cierto que el cristianismo no puede confundirse ni diluirse en el patriotismo, en la identificación con un grupo nacional, ni siquiera con una cultura. El cristianismo no es el fruto del esfuerzo humano por acercarse y comprender la divinidad; no es el logro especulativo de una forma cultural o social concreta. Por ello, el cristianismo no puede divinizar la “polis”, pues ninguna estructura política es, *per se*, portadora de redención. Pero, precisamente, por no ser una conquista humana delimitada al ámbito de una nación o de un grupo, el cristianismo se extiende y permea toda cultura, toda nación y cada hombre puede vivir su relación con lo sagrado en el seno de la suya propia, sin tener que abandonar su especificidad nacional.

En definitiva, detrás de estas acusaciones al sistema de pensamiento cristiano y a sus consecuencias políticas y sociales, se encuentra un acérrimo odio hacia el factor que configuró Europa durante centurias. De ahí que, una sociedad podrá ser categorizada como “neopagana” para los autores de este estudio, si demuestra su lucha radical anticristiana bien sea en el pugilato político o de las ideas.

Ahora bien, la presente investigación cumplió con su cometido de definir la concepción pagana tradicional, su perenne referencialidad con la cosmovisión judeocristiana y con esbozar los signos de la identidad neopagana, resuelta en esa forma de nihilismo larvado que se esconde tras el rechazo del igualitarismo —término despectivo para tergiversar el sentido de la fraternidad cristiana— y el individualismo —un modo paupérrimo de entender el valor o la dignidad de cada hombre ante Dios— que proceden del cristianismo. Una visión que defiende y propugna el rechazo de toda forma de trascendencia —esto también es el nihilismo— no puede sino divinizar o sacralizar lo terreno (el mundo, la polis, la propia etnia, etc.).

Referencias

- Agulló, R. (s.f.). ¿Qué religión para Europa? La polémica del neopaganismo. *Elementos*, 82(1), 49-61.
- Alcántara, E. (s.f.). Paganismo y Cristianismo. *Elementos*, 83(3), 126-129.
- Alonso, A. M. (2013). *El paganismo en la literatura apologética cristiana (ss. II-IV)*. [Tesis Doctoral: Universidad de Cantabria] <http://hdl.handle.net/10902/3275>
- Ando, C. (1996). Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine. *Journal of Early Christian Studies* 4(2), 171-207. <https://doi.org/10.1353/earl.1996.0021>

- Antón, J. (2006). Inmigración y xenofobia política: la teoría política de la nueva derecha europea. En: R. Bergalli, (Coord.), *Flujos migratorios y su (des)control: puntos de vista pluridisciplinarios*. Anthropos.
- Antón, J. (2004). La teoría política de la nueva derecha europea: ¿Nuevo o viejo paradigma? *Claves de Razón Práctica* 143, 26-37.
- Antón-Mellón, J. (2011). El eterno retorno ¿Son fascistas las ideas-fuerza de la nueva derecha europea (ND)?», *Foro In-terno*, 11, 69-92. https://doi.org/10.5209/rev_FOIN.2011.v11.37009
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Ayllón, J. (2013). *Los pilares de Europa. Historia y filosofía de Occidente*. Eunsa.
- Barbaglio, G. (2008). *La teología de San Pablo*. 2º ed. Secretariado Trinitario.
- Bau, R. (s.f.). El paganismo como concepción del mundo. *Elementos*, 82(1), 97-104.
- Becker, J. (1996). *Pablo: el apóstol de los paganos*. Ediciones Sígueme.
- Benko, S. (1984). *Pagan Rome and the Early Christians*. B.T. Batsford.
- Cameron, A. (2011). *The Last Pagans of Rome*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199747276.001.0001>
- Champetier, C. (s.f.). El debate sobre el paganismo de la nueva derecha. *Elementos*, 83, 98-111.
- Colomer, F. (1991). La propuesta pagana. *Scripta Fulgentina*, 107-119.
- Cortina, A. (2009). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. 3ª ed. Alianza.
- Daniélou, J. (1967). *Mitos paganos, misterio cristiano*. Editorial Casal I Vall.
- Davies, O. (2011). *Paganism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780199235162.001.0001>
- Dawson, C. (2007). *El nacimiento de Europa*. Rialp.
- de Benoist, A. (s.f.). ¿Cómo se puede ser pagano? *Elementos*, 82(1), 3-20.
- de Benoist, A. (s.f.). Monoteísmo vs. politeísmo. *Elementos*, 82(1), 70-75.
- de Benoist, A. (1981). *Comment Peut-on être Païen?* Albin Michel.
- de Benoist, A. y Guillaume, F. (1986). *Las ideas de la "nueva derecha"*. Ediciones de Nuevo Arte Thor.

- de Lubac, H. (1988). *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Ediciones Encuentro.
- Dodds, E. R. (1975). *Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Ediciones Cristiandad.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Fabris, R. (1999). *Pablo: el apóstol de las gentes*. San Pablo.
- Frend, W. H. C. (1984). *The Rise of Christianity*. Fortress Press.
- Gómez, J. (2007). *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta.
- Grant, R.M. (1988). *Greek Apologists of the Second Century*. SCM Press Ltd.
- Hanegraaff, W. (2006). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Brill Academic Publishers.
- Jürgasch, T. (2015). Christians and the Invention of Paganism in the Late Roman Empire. En Renee, Michele; Sághy, Mari-anne y Testa, Rita. (Eds.), *Pagan and Christian in Late Antique Rome. Conflict, competition, and coexistence in the Fourth Century*. Cambridge University Press.
- Kahlos, M. (2007). *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360-430*. Ashgate.
- Lane, R. (1986). *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the second century AD to the Conversion of Constantine*. Viking.
- Lee, A. D. (2000). *Pagans and Christians in Late Antiquity: A Sourcebook*. Routledge.
- Lewis, J. (2004). *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford University Press.
- Macmullen, R. (1981). *Paganism in the Roman Empire*. Yale University Press.
- Markale, J. (1980). La Europa pagana. En M. Smedt, (Ed.) *El espíritu pagano hoy*. Seghers.
- Mohrmann, C. (1952). Encore une fois: Paganus. *Vigiliae Christianae*, 62, 109-121. <https://doi.org/10.2307/1582581>
- Nietzsche, F. (2003). *La genealogía de la moral*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos. Vol. IV*. Tecnos.
- Orlandis, J. (2004). *Europa y sus raíces cristianas*. Madrid: Rialp.

- Pascual, J. (s.f.). El paganismo: religión de la vida terrenal. *Elementos*, 82, 76-78
- Pinedo, C (1986). Bases ideológicas de la nueva derecha. En de Benoist Alain y Faye, Guillaume, *Las ideas de la "nueva derecha"*. Nuevo Arte Thor, D.L.
- Ratzinger, J. (1972). *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*. Herder.
- Reale, G. (2000). *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*. Herder.
- Sanromán, D. (s.f.). ¿Qué religión para Europa? *Elementos*, 83, 58-65.
- Sanromán, D. (s.f.). Hacia el reencuentro de Europa: Lo que piensa la nueva derecha. *Elementos* 24, 3-10.
- Sebastián, Jesús, (Dir.). (s.f.). «Geopolítica continental: Eurosiberia vs Usamérica». *Elementos* 11.
- Sebastián, Jesús, (Dir.). (s.f.). «Crítica del cristianismo: de Marx a Nietzsche». *Elementos* 22.
- Sebastián, Jesús, (Dir.). (s.f.). «Crítica metapolítica de la democracia», *Elementos* 41.
- Sebastián, Jesús, (Dir.). (s.f.). «Economía orgánica. Contra el libre mercado». *Elementos* 26.
- Sebastián, Jesús, (Dir.). (s.f.). «Elogio de la diferencia. Diferencialismo vs racismo». *Elementos* 47.
- Sebastián, Jesús, (Dir.). (s.f.). «Europeísmo identitario». *Elementos* 24.
- Sebastián, Jesús, (Dir.). (s.f.). «La causa de los pueblos. Etnicidad e identidad». *Elementos* 43.
- Sebastián, Jesús, (Dir.). (s.f.). «La falsa ideología de los derechos humanos». *Elementos* 54.
- Sebastián, Jesús, (Dir.). (s.f.). «La religión de Europa: Paganismo. De dioses, hombres y naturaleza». *Elementos* 7.
- Sebastián, Jesús, (Dir.). (s.f.). «Un diálogo contra la modernidad. Julius Evola y Alain de Benoist». *Elementos* 16.
- Simón, M. (2007). El decadentismo en la derecha radical contemporánea. *Política y Sociedad*, 44, 175-198.
- Suárez, L. (2005). *Los creadores de Europa: Benito, Gregorio, Isidoro y Bonifacio*. Eunsa.
- Tarnas, R. (2008). *La pasión de la mente occidental. Para una comprensión de las ideas que han configurado nuestra visión del mundo*. Atalanta.

Testa, R. L. (2014). When the Romans became pagani. En Testa, R. L. (Ed.). *The Strange Death of Pagan Rome: Reflections on a Historiographical Controversy*. Brepolis Publishers. <https://doi.org/10.1484/M.GIFBIB-EB.1.102168>

Trombley, F. R. (1993-1995). *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*. Vol. 1-2. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004276772>

Vattimo, G. (2012). *Introducción a Nietzsche*. Pensamiento.

Velasco, J. M. (2009). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trotta.