



PETER HEATHER, *Cristiandad. El triunfo de una religión*, trad. de T. Fernández Aúz, Crítica, Barcelona, 2024, 990 pp. ISBN 978-84-9199-637-8 (*Christendom. The Triumph of a Religion*, Allen Lane, The Penguin Press, Londres, 2022).

RÉMI BRAGUE, *Sobre el Islam*, trad. de J. A. Millán Alba y B. Millán García, Encuentro, Madrid, 2024, 374 pp. ISBN 978-84-1339-192-2 (*Sur l'Islam*, Gallimard, París, 2023).

“En los volúmenes precedentes de esta Historia —escribió Edward Gibbon en el último capítulo de *La historia de la declinación y caída del Imperio romano*— he descrito el triunfo de la barbarie y la religión.” La obra del historiador británico Peter Heather, casi comparable en extensión a la de Gibbon, es, con cierta perspectiva, una continuación de la descripción gibboniana: desde *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*, publicado en 2005, hasta el título objeto de esta reseña, pasando por *Empires and Barbarians: Migration, Development and the Birth of Europe* (2009), *The Restoration of Rome: Barbarian Popes and Imperial Pretenders* (2013) y *Rome Resurgent: War and Empire in the Age of Justinian* (2018), todos ellos traducidos también al español, Heather ha renovado el estudio sobre un campo cuya denominación más adecuada —declinación y caída del Imperio romano, Antigüedad tardía, Edad Media o Cristiandad (o Islam desde 622)— es motivo de discusión. A diferencia de los anteriores (publicados por Macmillan y en una segunda edición por la Universidad de Oxford), el último volumen de Heather se ha publicado no por casualidad en la editorial Penguin, donde David Womersley publicó en 1994 la edición crítica de la obra maestra de Gibbon. En muchos aspectos, *Cristiandad* no supone ningún avance relevante respecto a lo que los lectores de Heather ya conocían, pero “el triunfo de la religión” —una frase sobre cuyos estratos de significación, de la precisión histórica a la ironía, pasando por el estilo marmóreo de Gibbon, no hay un acuerdo unánime entre los intérpretes— exigía un relieve propio: Heather habla, de hecho, del triunfo de *una* religión.¹

En uno de los momentos metodológicos más serios de su monografía, Heather escribe —para explicar la “conversión” al cristianismo en el siglo IV, *i. e.* “el triunfo de la (*una*) religión”, que compara al éxito funcional del partido único soviético, en una imagen que retomará al final del libro y que ya había aparecido en otras partes de su obra— que “las presiones sistémicas que operan a favor de la sumisión

¹ Que yo sepa, no hay ninguna referencia en la obra de Heather a los seis volúmenes de *Barbarism and religion* de J. G. A. Pocock (Cambridge UP, 1999-2015), el más completo de los comentarios a Gibbon que existen, aunque solo abarque los tres primeros volúmenes de *Declinación y caída* (hasta Constantino). El último volumen de Pocock, *Barbarism: Triumph of the West*, permite una muy instructiva lectura en paralelo a la de Heather.

ideológica son tan potentes que la mayor parte de la gente avanzará siempre en la dirección propuesta” (p. 159). En el original, sin embargo, lo que el traductor ha vertido como “sumisión” es *accomodation*, un término muy frecuente en inglés que favorece la acepción más coloquial de “acomodamiento” y que, en términos políticos (e incluso religiosos), tal vez sea preferible traducir por “reconciliación”. *Ideological accomodation* está lejos de remitir, en ningún caso, a la “sumisión” que el traductor sugiere. Heather no es un estilista como Gibbon, cuya relación con el islam (que en árabe —como explica Brague— puede significar “sumisión”) es un capítulo aparte en una recepción general cada vez más necesitada de revisión.² Esa supuesta “acomodación ideológica” —entre la sumisión y la reconciliación— de quienes se convirtieron al credo cristiano, haciendo de la cristiandad un partido único en la división constitutiva occidental del Imperio desde la (falsa) “donación de Constantino” hasta el cuarto Concilio de Letrán, es la línea argumental que sigue Heather, que no oculta su condición de ser *a thoroughly lapsed Anglican* carente de creencia personal. Que un historiador haya de hacer manifiesta su incredulidad (¿su infidelidad?), como en otra época se habría visto obligado a hacer pública su profesión de fe,³ en un libro que, por definición, no trata del cristianismo, sino de la cristiandad, hace de *Cristiandad* un libro extraño: donde los viejos teólogos habrían hablado de la controversia arriana, por ejemplo, Heather habla del “contrafáctico homoeano” (p. 275). Es posible que, a propósito de la “autorromanización” (p. 141), de Ambrosio y Símaco (p. 164), de la oposición al Imperio (p. 422), de la *correctio* carolingia (cap. 10) e incluso de Inocencio III o las Cruzadas pueda hablarse de cristiandad; pero hablar de cristianismo requiere otro lenguaje, que desde san Anselmo al menos se llama —con una palabra platónica— teología y que Brague considera una especialidad cristiana. En esta configuración lingüística, Boecio es tan importante para Alfredo el Grande (a quien Heather no menciona) como Alcuino lo sería para Carlomagno. (Véase un ejemplo de indefinición en las páginas 666-667 de *Cristiandad*: Heather habla de *Christianity* —que el traductor vierte correctamente por “cristianismo”—, pero está hablando en realidad de *Christendom*, “cristiandad”.) Hablar de san Agustín, de la Trinidad, del significado de la liturgia o la presencia real de Cristo en la eucaristía exige algo más que referirse al Padrenuestro o al Credo como “mantras”. (En cualquier caso, “mantra” describe el ritual del pensamiento en sánscrito.)

El significado de “cristiandad” o “cristianismo”, de hecho, es tan difícil de entender como el de “islam”, lo que obliga a Brague a hablar de “islam” (con minúscula) para referirse a la religión y de “Islam” (con mayúscula) para referirse a la civilización. (El DRAE, en un lapsus característico, define islam como “islamismo”.) Rémi Brague se presenta a sí mismo como un filósofo (p. 9). La edición original de *Sobre el Islam*

² Véase BERNARD LEWIS, ‘Gibbon on Muhammad’, en *Daedalus*, Vol. 105, No. 3, *Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire* (Summer, 1976), pp. 89-101. Lewis fue objeto de críticas durísimas en *Orientalismo* (1978) de Edward Said, pero Rémi Brague se apoya considerablemente en su magisterio. *Accomodatio* es un término relevante para la comprensión de la Revelación en el *Tratado teológico-político* de Spinoza (véase el capítulo II) y un spinoziano como Lessing —cuya predilección por el islam es conocida— pone en boca de Natán y de su pupila Reha la “sumisión a Dios” (*Ergebenheit im Gott*) (*Nathan der Weise* 3.1.75, 3.7.531 y 4.7.655).

³ La Universidad de Oxford se olvidó de exigirle al joven Gibbon la adhesión a los Artículos de Fe de la Iglesia de Inglaterra. Su conversión al catolicismo y su regreso posterior al protestantismo, con la consecuencia de un elegante escepticismo, constan en las *Memorias* de Gibbon. Pocock ha señalado, sin embargo, que, en *Declinación y caída*, Gibbon se muestra orgulloso de su capítulo sobre Atanasio (el verdadero corazón de los capítulos sobre Juliano, lo que Heather omite: véase la p. 203) y podría tomarse incluso por un güelfo. Por lo que a Gibbon respecta, es difícil hablar de ningún tipo de acomodación ideológica.

(en español y en francés con mayúscula en el título) forma parte de una colección llamada *L'esprit de la cité*, fundada por el historiador francés Ran Halévi y publicada por la editorial Fayard primero y por Gallimard desde 2005. Su propósito es el de “explorar el trabajo del espíritu que no ha dejado de modelar el destino de la civilización occidental”. (Cabría preguntarse si “espíritu” y “destino” no son más bien estilos opuestos de pensar.) Antes de *Sobre el Islam*, Brague publicó en la misma colección *La Loi de Dieu* (2005), donde describió la expulsión de la ciudad moderna de la alianza de Dios y la Ley. *Sobre el Islam* puede ser leído, por tanto, con la perspectiva de la relación de la filosofía con la ciudad, que los *falāsifa* (como se conoce a los filósofos en el Islam) mantuvieron siguiendo las pautas de su lectura de Platón y Aristóteles. “Intelectualmente —escribe Brague— [los *falāsifa* eran] unos genios, pero socialmente [eran] unos aficionados carentes de relevancia institucional” (p. 296). Brague, que ha sido profesor en la Sorbona, es, en este terreno, un especialista de relevancia institucional y no es difícil rastrear la inmensa y paradójica influencia de Leo Strauss (y de su discípulo Shlomo Pines) en su obra.

Pero Brague es también o sobre todo católico y, sea lo que sea el catolicismo, es fundamentalmente una institución, *la o una* iglesia además de una religión-. Como católico, “el triunfo de la barbarie y la religión” le obliga a plantear la cuestión “de si la y se comprende como una compensación o como consecuencia queda en una imprecisión artística”.⁴ Que se pueda ser filósofo y católico al mismo tiempo es la cuestión que los lectores de Brague han de plantearse, especialmente los lectores no católicos: toda su obra en español se ha publicado en editoriales más o menos confesionales (ya había llegado al catalán en un mismo entorno su *Europe, la voie romaine*). Si “la tensión entre el islam como religión y el Islam como civilización puede resultar extrema y desembocar en una especie de esquizofrenia” (p. 101), la tensión entre la filosofía y la religión no es menor de ninguna manera concebible. En los términos clásicos, se trata de la tensión entre la filosofía y los dioses de la ciudad y, en este sentido, islam e Islam tenderían a ser lo mismo. Brague argumenta que no podría decirse otro tanto de cristianismo y cristiandad y que si, siguiendo una de las proposiciones más célebres de Gibbon, el cristianismo acabó con el Imperio, el resultado no ha sido una cristiandad totalitaria. Es curioso que Brague escriba, por el contrario, que “la única analogía que quizá cabría arriesgarse a proponer respecto al ideal islámico de una Ley en el poder sería el régimen ideológico, en su forma acabada en el marxismo-leninismo soviético” (p. 184).

Que un anglicano no practicante, para quien su incredulidad puede suponer una ventaja historiográfica, y un católico militante (si puedo usar la expresión de “militancia” que Brague reserva para la traducción de la *yihad* islámica) coincidan en su apreciación de lo que supone el “triunfo de la (o *una*) religión” permite al lector reservar su opinión. No siendo el lector que escribe esta reseña religioso salvo en el sentido que Cicerón le daba a la palabra, vuelvo a leer (*ex relegendo*) las notas que he ido tomando mientras leía estos dos libros y me pregunto cuál puede ser la naturaleza de los dioses, la ley que podrían inspirar o dictar a los hombres y el mejor modo de

⁴ RÉMI BRAGUE, *En medio de la Edad Media. Filosofías medievales en la cristiandad, el judaísmo y el Islam*, trad. de A. Lastra y V. Páramo, Encuentro, Madrid, 2013, p. 50. Confieso haber aprendido mucho traduciendo este libro. No cabe pensar desde luego en “imprecisiones artísticas” en Gibbon, pero la idea de la compensación es una de las dificultades de la filosofía de la historia (véase, en especial, la obra de Odo Marquard) y el cristianismo supone una filosofía de la historia.

convivir con cristianos y musulmanes.⁵ Sea cual sea la respuesta, solo la pregunta es filosófica.

Antonio Lastra

⁵ Sobre la situación del judaísmo en la cristiandad y el Islam tanto Heather como Brague dan descripciones detalladas.