

PARÍS 1919. SEIS MESES QUE CAMBIARON EL MUNDO

Margaret MacMillan

Tusquets, Barcelona

696 pp.

29 €

Trad. de Jordi Beltrán Ferrer

SANGRE Y RABIA. UNA HISTORIA CULTURAL DEL TERRORISMO

Michael Burleigh

Taurus, Madrid

736 pp.

24 €

Trad. de Miguel Martínez-Lage y Natalia Rodríguez-Martín

CAUSAS SAGRADAS. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EUROPA. DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL AL TERRORISMO ISLAMISTA

Michael Burleigh

Taurus, Madrid

656 pp.

23,50 €

Trad. José Manuel Álvarez Flórez

PODER TERRENAL. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EUROPA. DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA A LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

Michael Burleigh

Taurus, Madrid

624 pp.

23,50 €

Trad. José Manuel Álvarez Flórez

La búsqueda de la vera religión cívica

Enric Ucelay-Da Cal

1 abril, 2009

Es curioso observar cómo y hasta qué grado desvarían en temas de religión los hispánicos, esto es, quienes han conocido el marchamo de la indeleble marca del Caín español, en todas sus variedades simpáticas, empáticas y antipáticas. Tal señal es sencilla de describir, pero compleja de detallar: la hispánica es –y siempre ha sido– una cultura sin el menor respeto por la reciprocidad. Todos se creen

en posesión de la Verdad, única y exclusiva, y, además de poseerla, pretenden imponerla a los demás que, por supuesto, van errados. En consecuencia, ni se sabe delegar ni, mucho menos, ceder. Luego, tampoco se sabe apreciar ni entender la diferencia existencial entre lo privado y lo público, que deriva del criterio protestante de la salvación personal e intransferible, frente al sacramento católico de la confesión, que supone el predominio de un criterio a la vez institucional y colectivo. Nada hay aquí, pues, del famoso consejo del hugonote Guizot a los empresarios franceses en tiempos de la monarquía orleanista (1830-1848): «Enrichissez vous; laissez faire, laissez passer». ¿Cómo dejar pasar el error ajeno, casi insultante tanto por ser error como por ser ajeno? En estas partes y sus allegados territorios mentales ni se deja hacer, ni nadie pasa una ofensa, real o imaginada, ni nadie entiende bien, por muchos MBA que acumule ni por mucho *espikingui* que ejerza, que hacer dinero no es asunto de compañerismo y poder, de contar con amiguetes en puestos de irresponsabilidad, del «crony capitalism», que dicen los «ianquis». Al fin y al cabo, ¿qué sabrán ellos de lo que hacemos tan cojonudamente nosotros?

España es un país descreído, pero católico: «más papistas que el Papa», según el conocido refrán. Así, los costaleros de los pasos de Semana Santa pueden sentirse ateos, pero fieles a su gusto por la feliz interacción con los compañeros y su amor a la pequeña patria de su barrio o pueblo natal. O pueden ser creyentes hasta la médula, formar parte de alguna sofisticada asociación para el mejor estímulo de la fe romana, pero mirar con desdén tales manifestaciones «festivaleras» de fervor popular. Pero todos –piadosos a ultranza y ateos católicos– están de acuerdo en varios criterios que forman parte de su más profunda antropología: que hay verdades como puños; que éstas se defienden a gritos (o peor), pues no hay que escuchar nunca al contrario, sino responder a su pulla como el agravio que es; y, finalmente, como la suma de todo lo anterior, la ostentosa convicción, ya citada, del hecho de que quien habla siempre, según él o ella, tiene la razón.

En consecuencia, los españoles o los hispánicos en general no son razonables, pues incluso los que se llaman a sí mismos «racionalistas» se miden por su fe y su voluntad a imponer, para la salvación ajena. Cuando el pensador francés Auguste Comte (1798-1857) inventó la «sociología», era para que funcionara como «religión cívica» de su anhelada sociedad «positiva». Era un planteamiento que ha resultado problemático: como observó, hace ya años, el historiador italiano Giacomo Marramao, ensayista más o menos marxista, en su obra *Poder y secularización* (Madrid, Península, 1989, p. 24), «El resultado de la secularización –de la progresiva formalización, convencionalización y axiomatización de la Normatividad– no resuelve ni quiebra el sentido y la actualidad del interrogante radical acerca de la redención». Toma ya. Pero da igual. En tierras hispánicas, tanto peninsulares como de ultramar, el consecuente «positivismo» fue recibido con albricia, pero la «religión cívica» se interpretó como una maza secularizadora para con el neotomismo obstinado de los fieles católicos.

No debe sorprender, por tanto, que, durante los dos siglos de vida contemporánea, la política española haya estado dominada por lo simbólico. Unamuno, hombre embriagado de su propia función simbólica como esencia encarnada de las Españas, gustaba (a partir de la Gran Guerra de 1914) de hablar de «los hunos y los otros», pero nunca acabo de tener claro quién era quién, como mostró su triste fin. Los de una parte, la supuestamente «tradicional», han querido resolver «a cristazo limpio» (el golpe de gracia en la nuca que el capellán castrense carlista daba a los prisioneros liberales fusilados) los muchos estragos del «Progreso» (condenado por el *Sílabo de errores* de san Pío IX en

1854), con la pretensión de seguir consagrando su predominio mediante el uso abundante de la censura tonsurada, cuando el brazo secular lo admitiera, como era justo y debido. (En este sentido, vale la pena señalar que el historiador norteamericano Stanley G. Payne ha coincidido con la aparición de los libros aquí reseñados con una reedición revisada y ampliada de su obra *El catolicismo español* [Barcelona, Planeta, 2006], recensionada en estas mismas páginas por Manuel Pérez Ledesma).

Mientras tanto, los otros, sintiéndose primero liberales, empezaron cantando el *Trágala* (es decir, hacer tragar la Constitución) a los serviles (no pierdan el juego de palabras entre servidumbre y vileza). Pero pronto evolucionaron las izquierdas hacia el progresismo, un sentido aún más castizo de la lucha por la libertad, y, armados con tales verdades, pasaron a la quema de edificios de culto –o asociados, como escuelas religiosas, con sus bibliotecas–, alegre práctica incendiaria que marcó el siglo que va de 1835 a 1936, con alguna hoguera adicional notable por el camino, como en 1909. Tal gusto por la combustión «revolucionaria» dio especial fama a Cataluña, pero hubo muchos otros lugares hispánicos con afán de emulación. Ni que decir que todavía hoy se susurra, en general lejos de las páginas más vistosas de los diarios más vistos, pero sí en la conversación entre espíritus afines, la conveniencia de una u otra posición. Puede que el legitimismo dinástico como causa (entiéndase el carlismo) haya muerto, pero el integrismo no.

Todas estas reflexiones acerca de los modos de ser castizos vienen a colación de las recientes obras de Michael Burleigh, a las cuales, ¿por qué negarlo?, este reseñista llega con retraso a su cita con el lector curioso, por lo que –con una excepción– ya no son exactamente novedades, pero sí aportaciones de clara utilidad casera. Es verdad que, ya hace tiempo, un estudioso patrio, Antonio Elorza, de considerable renombre como historiador, ha querido introducir el tema de la interacción entre la politización de las formas religiosas y la religiosidad de los planteamientos políticos, sin gran éxito, dicho sea de paso (véase su libro *La religión política. El nacionalismo sabiniano y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*, San Sebastián, R & B, 1995, pieza tan rara que hasta la Biblioteca Nacional tan solo dispone de su traducción al italiano de 1996). En resumidas cuentas, casi nadie por estos lares le ha hecho caso, cuando, al menos en el imperativo de plantear el interrogante, tiene, como dicen los hispánicos, «más razón que un santo». Sólo los politólogos, sociólogos e historiadores vascos, enfrascados en su cálido ambientillo y, en consecuencia, dispuestos a la discusión para alcanzar la precisión de distinguir entre etarra y araniano, debaten si el nacionalismo imperante en sus tierras euskaldunas, con todos sus desacuerdos e incoherencias, es o no una auténtica «religión política», pues, si fuera así, dudan de qué hacer con el catolicismo subyacente. Ello nos plantea la tosquedad de la categoría «religión» para los matices y las contradicciones aparecidas con cualquier gran ampliación de detalle del campo analítico. Ello, en cambio, sugiero yo, nos aportaría la noción de «liturgia», consistente en los rituales de signo divinizado que, de un modo social, «demuestran» a los creyentes el sentido más hondo de sus creencias. Pero dejemos tales matizaciones y acabemos con el tema de marras.

Tampoco, como era de esperar en tierra de fariseos y creyentes de todo signo, ha recibido Burleigh la atención que merecen sus narraciones a largo plazo, pues *Poder terrenal* y *Causas sagradas* cubren, respectivamente, los siglos XIX y XX en el marco europeo. No son sólo los historiadores patrios quienes –fuera del ámbito eclesiástico– se sienten ajenos a temas tan incómodos, pues los politólogos

comparten su misma repugnancia: tampoco, por ejemplo, ha atraído mucho comentario la recopilación de ensayos actuales, de abasto mundial, recogidos por Ted Gerard Jelen y Clyde Wilcox en un libro titulado *Religión y política: una perspectiva comparada* (trad. de Álvaro Arizaga, Madrid, Akal, 2006).

Nacido en 1955, Michael Burleigh es un reconocido historiador británico de la historia alemana contemporánea. En realidad, empezó como medievalista, con un estudio sobre los caballeros teutónicos en el siglo XV (1984), pero pronto saltó a la contemporaneidad con un bellísimo estudio sobre el empuje hacia el este eslavo en el nazismo (1988), seguido por diversos libros sobre el «Estado racial» nacionalsocialista (escrito con Wolfgang Wippermann y publicado en 1993), la política de eutanasia en Alemania de 1900 a 1945 (aparecido en 1994), y una «nueva historia del Tercer Reich» (2001). Tal productividad lo debió de dejar cada vez más alejado de la normativa esterilidad del academicismo, recocado en su salsa de citas bibliográficas y sus cruentas comparaciones acerca de cuantos archivos se han visitado recientemente. En todo caso, por las razones que fuera, Burleigh dejó de cocinar el clásico estudio monográfico y se lanzó, con bastante reconocimiento de público, al ensayo y la «historia popularizada», platos de consumo de los cuales huyen, como de una disentería, nuestros más sabios historiadores.

En concreto, Burleigh saltó al tema de la relación entre política y religión en el marco europeo con los dos libros que aquí comentamos. Su planteamiento de fondo lo resume él mismo en *Poder terrenal* (p. 137), al aludir a las implicaciones de la Revolución Francesa: «Los primeros intentos continuados de crear cultos cívicos seculares que rivalizasen con el cristianismo tradicional habían fracasado miserablemente. Los odios que había generado esta empresa vana y genocida envenenaron la política interior francesa durante un siglo o más». Las lecciones afrancesadas para las Españas, tanto por la izquierda como por la derecha, invitan a que lectores hispánicos miren en este espejo de sus aspiraciones. En su continuación para el siglo XX, *Causas sagradas*, Burleigh insiste en su tema de que las religiones políticas contemporáneas fueron netamente quiliásticas, es decir, fundamentadas en el feliz reino milenario de Dios en la tierra antes del cierre absoluto que es el Juicio Final. Las nuevas formas de «fe laica» constituirían, por tanto, un auténtico «asalto al cielo» que responde a la pretensión lukacsiana de que las grandes pulsiones de masa (en especial, se entiende, las de la derecha) eran un asalto a la razón. Y Burleigh culmina su argumento con una reflexión abierta acerca del peligro de «euroarabia», el nuevo islamismo europeo, a la luz del moderno panislamismo militante.

Ante esta temática de un colofón, acaba de añadir un nuevo libro a su secuencia: una «historia cultural del terrorismo» (*Blood and Rage. A Cultural History of Terrorism*, Nueva York, HarperCollins, aparecido en febrero de 2008), que ya ha provocado reacciones airadas en la prensa biempensante y progresista, que lo ha denunciado con un redivivo «neoconservador». En agosto del pasado año esta última obra ha salido prontamente traducida como *Sangre y rabia. Una historia cultural del terrorismo*, un esfuerzo realizado por un equipo traductor que delata el afán editorial de culminar la implícita trilogía burleighiana.

La controversia *pública*, que horroriza al plácido académico (que sólo disfruta de ver las vísceras manchando las letras dentro de las tranquilas páginas universitarias, con mínimos y condicionados consumidores), señala hasta qué punto Burleigh ya es un autor para el lector general y no para los

profesores. La crítica mayor que puede plantearse es su perspectiva anglófona, pero a la vez europeísta, con lo que la gran fábrica de patrones innovadores en el ámbito protestante de los siglos XIX y XX que ha sido Norteamérica queda más bien al margen. Como resultado, el propio solipsismo de Burleigh le hace parecer ignorante (lo que en realidad él sin duda no es) de la relación entre el mundo anglófono del Atlántico –las Islas Británicas y Norteamérica– y la evolución gala que él describe y en la cual centra su interpretación.

Nacida en 1943, Margaret Olwin MacMillan (incomprensiblemente transformada en «Macmillan» en su edición española) es una politóloga canadiense que empezó con una producción de estudios sobre las relaciones diplomáticas de su país con la OTAN, con Australia, y así hasta que algo la impulsó a un ataque de ambición y produjo un *best seller* sobre la Paz de París de 1919. Puede que el empuje se lo diera el fantasma de su abuelo, Lloyd-George; las herencias famosas tienen estas cosas. Su obra se tituló *Peacemakers* (Pacificadores) en la edición británica y París 1919 en la norteamericana, que es la versión que ha inspirado la traducción española. Su éxito la ha llevado a publicar el año pasado un estudio de otro encuentro diplomático: *Nixon in China. The Week that Changed the World* (2006; publicado el año siguiente con título levemente diferente –*Nixon and Mao: the Week that Changed the World*– en Estados Unidos). Si nos descuidamos, sacará más libros sobre cumbres internacionales que «cambiaron el mundo».

Burleigh –y, de manera mucho más ligera, MacMillan– afrontan una dinámica desconocida por estos lares: la crisis –mejor, el retroceso neto– de «la ética protestante» basada en la noción de la fe luterana y la senda de la estricta sobriedad de estilo de vida del calvinismo; el regalismo anglicano se ha ido hundiendo con la fragmentación del Reino Unido (la separación de la Irlanda católica en 1922, y, en directa consecuencia, la invención de la «Commonwealth» como mecanismo de vinculación entre entidades y la corona británica, y finalmente la dispersión de la descolonización). «La ética protestante» fue señalada a principios del siglo pasado por el gran sociólogo alemán Max Weber, por el lúcido ensayista británico, el laborista R. H. Tawney, entre una multitud de otros comentaristas, como un componente esencial del desarrollo del capitalismo; desde entonces, el debate entre historiadores no ha cesado. El crecimiento protestante, tan visible en el expansivo siglo XIX, y tan directamente vinculado al desarrollo del predominio mundial europeo, derivaba de las nociones de deber ante la divinidad y del proselitismo del comportamiento a la vez recatado y en extremo motivado para los deberes con los demás, mediante el trabajo, la sobriedad (en todos los sentidos) y el ahorro, como un paquete que garantizaba el éxito en esta vida y el acceso a la salvación en la otra; las corrientes nacidas del revolucionarismo angloescocés de los siglos XVII y XVIII, como el metodismo, añadieron la sociabilidad del culto y el canto como garantías para mantenerse en el buen camino. Ya no.

La visibilidad protestante de finales del siglo XX y del inicio del XXI es ya claramente diferente, si se mira desde los valores citados: ruidosamente, se afirma mucho más el evangelicalismo más pentecostal de la emoción exclusiva, misionera pero excluyente, que ha podido expandirse en espacios antaño monopolios católicos como Latinoamérica (o España). Entre muchos protestantes *light* se supone válido el arminianismo, la doctrina más enemiga entre todos los enemigos doctrinales del calvinismo: la noción de que la caridad divina, al ser infinita, no podrá condenar a sus propias criaturas. Abundan las formas netamente *post-protestantes*, nacidas en el segundo «Gran Despertar»

norteamericano (los mormones, los adventistas del Séptimo Día, los Testigos de Jehová), y puede que con menos vitalidad entre los seguidores de la «Ciencia Cristiana» (*Christian Science*). También crecen las imitaciones de las copias, ya netamente poscristianas, como los adeptos a la cienciología, con su elenco abundante de astros cinematográficos.

Si se hace balance, la imaginación de los historiadores profesionales suele ser tan escasa que se agradece un buen recordatorio acerca de la capacidad de la dinámica de fe, proselitismo y liturgia para condicionar hasta los temas más áridos de la economía. La historiografía hispánica, por lo general «progre», suele secundar el criterio del viejo Marx en cuanto al escaso respeto que los temas religiosos merecen como «opio del pueblo». Tal criterio («el marxismo es pura ciencia y no cuestiones de fe», que rezaba una canción de los tiempos de Allende) ha hecho que los estudiosos patrios se muestren ciegos respecto a su propia religiosidad, sea de fe neomarxista o de sacrosanta fidelidad nacionalista, sea del todo inconsciente o regalada con sus liturgias respectivas.

Precisamente, el interés de Burleigh apunta en esta dirección, ya que pronto recoge conceptos añejos como el «mesianismo político» (Jacob Leib Talmon), o el «nacionalismo, una religión» (Carlton J. H. Hayes) y prosigue, con cierta alegría narrativa, en esta línea hasta la Primera Guerra Mundial. En su «segundo volumen», *Causas sagradas*, la obra que, dicho con mayor precisión, simplemente continúa con el hilo a lo largo del siglo XIX para culminar en el siglo XX, «Tras el 11-S» de 2001, Burleigh tiene más facilidad para retratar la transformación de la religión tradicional en estadolatría y formas varias de re-imaginar la sociedad civil como literalmente sacrosanta. En el «tercero», ya con otro enfoque, Burleigh intenta cerrar el ciclo interpretativo de un modo análogo al aquí señalado y trazar la genealogía laica, en los terrorismos socialistas y nacionalistas europeos, de los hoy tan temidos yihadis, tenidos de modo usual por tremendamente exóticos en sus orígenes y dinámica.

Juntos, *Poder terrenal* y *Causas sagradas*, ofrecen una visión panorámica fácil de leer, bien documentada con el eclecticismo del academicismo angloamericano. Lo mismo puede añadirse sobre el recién aparecido *Sangre y rabia*, del cual se agradece la equiparación entre la dinámica vasca y la irlandesa-ulsteriana, a pesar de los errores de detalle en el ámbito hispánico (uno ya está acostumbrado) y las dudas que ello suscita acerca de su fiabilidad en temas más lejanos (capítulo 7: «El terror en los países pequeños»).

Sus muchas ausencias y gratuitas suposiciones quedan compensadas por la falta de una visión rica en mayores matices que los que ofrece el catolicismo romano como única ventana al mundo (sea en positivo o en negativo), perspectiva que tristemente resulta habitual por estos pasajes intelectuales, yermos en lo que se refiere a la espiritualidad. Aquí, todos, «los hunos y los otros», anhelan la posesión divinizada de la verdad y Burleigh sirve como un cóctel refrescante, aunque no como un antídoto con todas las garantías de pluralidad que harían falta. Libro –en dos, o hasta tres sucesivas entregas– recomendable para un mercado de lectores hispánicos que siempre se supone pero nunca acaba de aparecer para reemplazar el endurecido analfabetismo habitual.

En esta perspectiva de abrir ventanucos estrechos pero amables dentro de la cárcel-cerebro de los hispánicos se encuentra también el muy agradable libro –puede que grato en demasía– de la canadiense Margaret MacMillan, quien trata la obra triunfante del calvinismo moderno en alianza con el laicismo liberal: la Paz de París de 1919 y el nacimiento de la Sociedad de Naciones, fruto de la

Primera Guerra Mundial al tiempo que semilla para la Segunda, según reza un tópico que se formuló en aquel mismo año y que sigue vivo desde entonces.

Aunque la traducción de *Poder terrenal* y *Causas sagradas* es fiel al original, puede que en exceso, la abundante ironía inglesa chirría en el paso al castellano, pues supone un lector que asume su guiño y éste no está presente. El lector español se queda esperando entender la broma (que se intuye, si se sabe el sentido de la redacción inglesa, pero que en tales circunstancias pierde toda su posible gracia). La prosa de MacMillan es fluida y su documentación se sitúa en el eje habitual de inglés, francés y alemán, *aber nicht mehr*. Leído desde el castellano, el texto de MacMillan queda igual que el de Burleigh, un poquito pintoresco para hispánicos. Les confieso que, teniendo mi copia en inglés, regalé mi ejemplar de Tusquets, pues su lectura me resultaba cansina, como me pasa con Burleigh, en cuyo caso me he visto obligado –presupuestos mandan– a tragarme la traducción. Es difícil ver la historia europea desde tan cerca sin formar parte: es un destino hispánico perenne.

A su tarea, MacMillan aporta –como ya se ha señalado– el hecho de ser la nieta por vía materna de Lloyd-George, pero la citada sombra de su ilustre abuelo galés no le ha soplado ninguna especial sensibilidad: narra los hechos desde la importancia de los «Cuatro Grandes» y sus allegados más próximos, con alguna pincelada ajena a los pasillos más inmediatos del poder. El libro ha disfrutado de bastante éxito en inglés, más que las obras de mayor ambición y enjundia de Burleigh. La resonancia que permitió a MacMillan continuar por el mismo camino ha consolidado su reputación hasta tal punto de que ha pasado de un cargo en un *college* de la Universidad de Toronto al prestigioso cargo de *Warden* de St. Antony's en Oxford, puesto bien conocido de los historiadores españoles por haber estado regentado por Raymond Carr en 1968-1987. Enaltecida, MacMillan ha sacado a la luz este mismo año un sentencioso tratado sobre *The Uses and Abuses of History* (Toronto, Penguin, 2008).

A pesar de tanto encumbramiento, la gran obra sobre la conferencia de París de MacMillan no pasa de una competente descripción de lo que ya se conoce, con algún destello especial por estar escrita a finales del siglo XX, cuando las suposiciones gratuitas y pasajeras acerca de la Paz de 1919 eran especialmente frondosas. Sólo basta saber que Clemenceau, quien suele presentarse como el malo de la película, era el único presente que hablaba tanto francés como inglés (estuvo exiliado en Estados Unidos y se casó con una norteamericana). Su resumen (¿apócrifo?) es conocido de todos y muy representativo de su habitual mala baba: «¿Qué querían ustedes que hiciera, sentado con Jesucristo [el siempre estirado presidente Woodrow Wilson, calvinista acérrimo] a un lado y Napoleón [el escurridizo imperialista Lloyd-George] al otro». Y el malicioso añadió, refiriéndose a Wilson: «Creía que todo podía realizarse con fórmulas y sus Catorce Puntos. Dios mismo se contentó con Diez Mandamientos; Wilson modestamente nos impuso Catorce Puntos». Wilson, politólogo de cierto renombre en Estados Unidos, se consagró literalmente como el inventor de la Universidad de Princeton, antes el muy presbiteriano College of New Jersey. Pero, a pesar de la irritación (Clemenceau ya sufría un eczema purulento en sus manos y por ello siempre usaba guantes) que le producía el presuntuoso mandatario estadounidense, las peleas más feroces del cínico francés fueron con el primer ministro británico Lloyd-George, un politicastro galés imbuido de metodismo y carente de rigor intelectual, que pensaba acerca de Oriente Próximo en términos de «la Tierra Santa» y había celebrado como regalo divino la conquista británica de Jerusalén en la significativa fecha de Navidad

de 1917 por el general Allenby.

En resumen, nuestro sistema internacional actual nace de la tensión entre opciones contrapuestas y se forjó, tras casi un cuarto de siglo de guerras de la gran Revolución Francesa, en el Congreso de Viena, que en 1815 codificó, diplomacia mediante, la estatalidad tal como la conocemos. Pero este proceso de reconocimiento de estatalización de la vida pública y la domesticación política de las pretensiones dinásticas se ha logrado en buena medida gracias a mecanismos religiosos, tanto los más innovadores como los más antiguos, *aggiornati* y puestos a tono. Ahí, para rescatar a MacMillan, está Burleigh. La obra culminante de los valores protestantes angloamericanos, matizados por el secularismo poscatólico francés, estableció la pauta del sistema de Estados internacional, que, a pesar del conflicto cruzado de 1939-1945, sobrevivió hasta 1989-1991. ¿Nos debería sorprender que otras tradiciones religiosas, desde Oriente o África, lo encuentren restrictivo y ajeno?

Gran pregunta con respuesta limitada. Burleigh sufre de la ceguera del inglés que aún se cree imperial. Ello lo muestra en la primera página del texto (p. 11) de su *Poder terrenal*, al aludir a obras de Roger Scranton y David Vital como fuentes básicas para obviar la necesidad de tratar islam y judaísmo. Así pues, su *Poder terrenal* es un libro sobre «el continente», es decir, Francia, con excursiones a Alemania y Austria (que conoce tan bien), Italia y Rusia. Y gracias. Lo mismo sucede con su segundo volumen. Y otro tanto con MacMillan. Es decir que, como conclusión, a su manera los «anglosajones» tampoco «se enteran de la misa, la mitad», como los indígenas de tierras hispánicas.