

Reseña de *Patrones de la Historia : Una perspectiva cristiana del pensamiento histórico*

David Bebbington, *Patterns in History: A Christian Perspective on Historical Thought* (Vancouver: Regent College Publishing, 1979, 1990)

El pensamiento histórico al que se refiere el título de este libro se toma en un sentido amplio. Incluye filosofías de la historia, reflexiones sobre los obstáculos de la escritura histórica y, sobre todo, la historia y la evaluación de las principales escuelas de escritura de la historia (historiografía). El libro es ambicioso en cuanto a su alcance, pero está cuidadosamente investigado y escrito, por lo que resulta muy útil para adquirir una visión general de estos temas.”

La filosofía de la historia incluye principalmente conceptos de la historia incrustados en las culturas, las que pueden ser suposiciones incuestionables más que teorías articuladas. En la cultura antigua, las reflexiones sobre estas visiones generales de la historia se hacían en aras de la metafísica de la religión, no para comprender el curso de los acontecimientos históricos. Al presentar el primer tipo de estas visiones generales, que denomina “patrones de la historia”, Bebbington dice: “El sentido de la historia no es natural para el hombre. Han existido, y siguen existiendo, sociedades en las que hay poca conciencia del proceso histórico en curso y ningún deseo de averiguar lo que ocurrió en el pasado”. En su lugar predomina el mito, y al no ser histórico “Pueden coexistir versiones totalmente diferentes sin que se produzca una ofensa”. (p. 21)

Historia cíclica

“Normalmente”, dice, cuando la historia viene a sustituir al mito la gente “ha visto el proceso histórico como una rueda giratoria”. Puede tener una sola revolución, o más comúnmente el proceso histórico se repite. Encuentra esta interpretación en China, India, Oriente Medio y las culturas grecorromanas. Piensa que esto se debe a la analogía con la vida de un individuo que “sigue un patrón de crecimiento hasta la madurez seguido finalmente por la decrepitud y la muerte”. La otra analogía influyente es el ciclo de las estaciones, que era de suma importancia para la agricultura. Pero, ¿por qué la vida del hombre, desde el nacimiento hasta la madurez, pasando por la decrepitud y la muerte, es un ciclo y no una visión lineal de la biografía de un individuo hacia su destino? Debe deberse a la sucesión de una generación tras otra, cada una de las cuales repite el ciclo. Pero, ¿qué pasa con la naturaleza de la historia, en el caso de una visión de ciclo de revolución? ¿En qué medida difiere de una visión lineal de la historia? Volveremos a este punto cuando consideremos lo que Bebbington tiene que decir sobre las visiones cristianas de la historia.

El patrón cíclico tiene tres variantes. 1) Las dinastías o incluso las civilizaciones surgen y caen dentro de la historia. En esta variante no es la historia universal la que se repite, sino entidades clave dentro de la historia, particularmente las políticas. 2) Todo el cosmos atraviesa un ciclo “que suele extenderse a lo largo de un vasto período de tiempo. La conclusión de un ciclo puede significar el fin de todas las cosas, o bien ser el preludio de un nuevo ciclo de una nueva tierra y a veces de un nuevo cielo”. 3) A una edad de oro le sigue un declive, a veces a través de distintas etapas. “Este punto de vista, a menudo llamado primitivismo porque idealiza los tiempos primitivos, se concentra sólo en una sección de un ciclo, su curva descendente”. (p. 22)

Hay una conexión entre la visión cíclica, o quizás la disposición de los intérpretes a percibir una visión cíclica, y un pesimismo general. En los ciclos que se repiten no hay manera de cambiar las cosas fundamentalmente porque el ciclo debe repetirse para siempre independientemente de lo que

la gente haga dentro de él. Si hay una salida es escapando del propio ciclo, como en el caso del budismo a una esfera más allá de la existencia. Pero el caso del (3) primitivismo es muy extraño. ¿Por qué se considera cíclico el descenso desde una edad de oro a otra degenerada, pero se considera lineal el ascenso desde un estado primitivo de desorden a una sociedad y cultura organizadas? ¿Quizás sea que esta creencia primitivista de un declive se encuentra en las culturas antiguas, y la visión inversa sólo en épocas más recientes influenciadas por el punto de vista lineal cristiano, y así el punto de vista religioso general se imputa al modelo histórico? Detrás de las categorías de Bebbington hay alguna suposición no examinada.

El autor emprende un examen más detallado de los ejemplos de estas variaciones en las principales culturas. La variación (1) se encuentra en los ciclos dinásticos chinos, tal y como se retratan en las primeras historias chinas. En ellos se narraba una dinastía que recibía el “mandato del cielo” y gobernaba hasta llegar al “último gobernante malo” y luego se derrumbaba bajo una serie de catástrofes cuando dicho gobernante perdía el mandato del cielo, que entonces pasaba a una nueva dinastía. Había una especie de interpretación moral del ciclo en el sentido de que era la conducta del gobernante la que ponía fin a un ciclo y el cambio podía haberse evitado mientras hubiera un buen gobierno. La tarea del historiador era señalar esta moraleja y retratar a los gobernantes ejemplares que debían ser imitados para evitar los colapsos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los colapsos dinásticos chinos corresponden en realidad a los grandes mínimos solares del ciclo solar, que son, por supuesto, de alcance mundial, y no están ligados al comportamiento de los gobernantes chinos que, buenos o malos, no pudieron hacer frente a la pérdida de las cosechas cuando cambiaron los patrones de temperatura y lluvia. (Los ciclos solares también pueden provocar una ligera expansión o contracción de la corteza terrestre, provocando volcanes y terremotos). Por supuesto, la creencia en un mandato del cielo afectaría a la forma en que el pueblo interpretaba las malas cosechas y, por tanto, a su opinión sobre los gobernantes. Esta explicación apunta al papel explicativo real de la teoría del ciclo. Puede ser una explicación equivocada, pero no se impone arbitrariamente en base a una teoría cosmológica que requería ciclos. Quizá el caso chino no sea la mejor opción para representar la variación (1) si se supone que esta variación es la imposición de una visión cultural pesimista sobre la historia.

Los ciclos cósmicos de variación (2) están representados por la India. Estos ciclos duran miles de años, e incluyen subciclos que muestran el rasgo de una calidad de vida decreciente, recordando el primitivismo. La mayor parte del desarrollo del pensamiento cíclico tuvo lugar antes de que existiera una historia escrita, y cuando eventualmente aparecieron tales historias, tenían una agenda diferente a la exposición de los ciclos, por ejemplo con Kalhana en el siglo XII tratando de justificar el gobierno despótico.

Persia tenía una idea de cuatro edades de calidad decreciente, simbolizadas por el oro, la plata, el acero y el hierro mezclado con otros materiales (lo que sugiere una comparación con la visión de Nabucodonosor en Daniel). Bebbington piensa que Mesopotamia, al lado, tendía a una teoría cíclica dinástica del pasado como la de China. No menciona la idealización del pasado anterior al diluvio con vidas de reyes de enorme duración, con su sugerencia de primitivismo. Los griegos también expresan en su poesía temprana la visión de una sucesión decreciente de edades, desde una raza de oro a una de plata, luego una de bronce (los héroes) y finalmente una de hierro.

Con los filósofos comenzó una especulación más definida sobre la forma de la historia, con los pitagóricos y los estoicos enseñando un ciclo recurrente. Los griegos produjeron los principales historiadores, Heródoto y Tucídides, que se propusieron encontrar explicaciones a los principales acontecimientos, el primero “para explicar los logros de griegos y asiáticos y mostrar por qué entraron en conflicto en la Guerra de los Persas” y el segundo en la Guerra del Peloponeso. Si bien

pensaban que se podía dar una explicación a los principales episodios de la vida de las naciones, no encajaban esto en un flujo mayor de la historia cuyo destino podía ser alterado por ellos. (p. 32)

El cristianismo introdujo un concepto diferente de la historia en el Imperio Romano. Agustín, especialmente, reflexionó sobre el tema. “La fe cristiana, protestó Agustín, no podía tener nada que ver con la creencia de que ‘las mismas edades y los mismos acontecimientos temporales se repiten en rotación’”. (p. 34) ¿Fue la necesidad de oponerse a ideas estoicas tan elaboradas lo que hizo que los cristianos formularan un punto de vista propio, más que las ideas claras generadas por los teólogos de sus propias tradiciones? Bebbington piensa que, independientemente de estoicismo, “la iglesia cristiana habría respaldado la convicción de que la historia procede en línea recta según la voluntad de Dios”. (p. 52) Los restos de las antiguas ideas paganas sobrevivieron hasta el punto de que, por ejemplo en el Renacimiento, se esperaba que la gente siguiera reconociendo ideas como la edad de oro en tropos poéticos. De hecho, todavía hoy utilizamos la expresión. Las cuatro edades, o los cuatro reinos, representados por los metales, fueron un esquema común de la historia (pero no el principal) para los escritores de la Edad Media y del Renacimiento porque las visiones en el libro de Daniel parecía dar a este modelo un respaldo bíblico. Bebbington, sin embargo, apenas menciona esto, y sólo con respecto a los reinos, no a los metales. (p. 57) En el siglo XVI los escritores (Jean Bodin, George Hakewill) rechazaban este modelo porque veían una mejora, no una degradación dentro de la historia. (pp. 35-36)

La visión cristiana de la historia: del Antiguo Testamento al terremoto de Lisboa

El tercer capítulo de Bebbington, “La historia cristiana”, en el que presenta los puntos de vista cristianos hasta la época moderna, está separado por varios capítulos de los puntos de vista de la historia de los siglos XVIII y XIX y un capítulo sobre la historiografía de su capítulo 8, “El sentido de la historia”, en el que retoma la visión cristiana de la historia. Allí encontramos que los problemas y las objeciones que desarrolla en el tercer capítulo no son definitivos, sino que quiere aprovechar algunas lecciones aprendidas de las visiones históricas que presenta en los capítulos intermedios. Para esta revisión, los dos capítulos sobre el punto de vista cristiano se tomarán juntos, para mantener mejor la discusión de temas específicos.

Bebbington dice que la visión cristiana de la historia es “marcadamente diferente de cualquier versión de la teoría cíclica” porque 1) la visión cristiana deriva “de la creencia en un Dios que interviene en el mundo” mientras que la cíclica no tiene ningún vínculo necesario con Dios, 2) Dios guía la historia en línea recta, y 3) las teorías cíclicas suelen dar poca importancia al final del ciclo “pero el cristianismo sostiene que la meta de la historia es lo más importante.” (p. 43) El segundo punto me parece que a menudo no es cierto, y cuando lo es, más bien porque es una expresión de (3) la importancia primordial de la meta. Con este tercer punto parece llegar a la cuestión esencial. Plantea sus propias preguntas: a) ¿el objetivo supera todo lo que ocurre en la historia, de modo que estos acontecimientos sólo importan en relación con el objetivo, es decir, carecen de significado en sí mismos? b) ¿este objetivo está en la historia o más allá de la historia? Las respuestas pueden dar lugar a teorías de la historia muy diferentes, lo que anula la utilidad de agruparlas bajo la etiqueta de la visión lineal de la historia. No sólo la forma de la historia sino el valor de las cosas que existen en ella son importantes para una clasificación. Volveremos a hablar de ello más adelante.

Bebbington comienza su exposición de la visión cristiana con el Antiguo Testamento.

Israel llegó a creer no sólo que Dios actuaba en determinados momentos, sino también que todo el proceso histórico estaba bajo su dirección. Los acontecimientos del pasado no se

veían como sucesos aislados, sino como elementos sucesivos en el desarrollo de un plan divino. (p. 46)

Dios llamó a Abraham con el fin de crear una gran nación, y llamó al pueblo de Egipto para que se estableciera en Canaán. Los profetas proclamaron la llegada del Día del Señor, y la literatura apocalíptica apuntó a un juicio final y a las “últimas cosas” fuera de la historia. “La línea recta guiada por Dios conduciría a algo más allá de sí misma: la historia encontraría su fin y su significado en la nueva era que la sucedería”.

En el Nuevo Testamento ve el mismo patrón, incluida la aparición de la literatura apocalíptica, salvo que ahora existe la expectativa de una “erupción del mal” que precede al fin de la historia. La experiencia de la persecución dio a los cristianos la perspectiva de la historia como “un campo de batalla entre el bien y el mal en el que el mal podría a veces ganar un combate”. (p. 51)

En la Iglesia primitiva se rechazaba casi uniformemente una visión cíclica de la historia, con la excepción de Orígenes, que fue acusado por Jerónimo de intentar apoyar la visión cíclica estoica, en la que las personas vivían sus vidas una y otra vez. Había opiniones divergentes sobre la naturaleza del milenio. “Varias corrientes de pensamiento bíblico parecían sugerir que incluso antes del fin de los tiempos habría un futuro brillante para los creyentes. ... Aquí estaba el germen de una idea que iba a resultar fértil en la imaginación cristiana durante los siglos siguientes: la creencia de que habría, en el futuro pero antes del fin de los tiempos, un milenio de paz y abundancia”. (p. 52) Orígenes se había opuesto a esta idea. (Como no tenemos los escritos de Orígenes sobre esto, sino sólo lo que se citó en las obras de sus críticos, no sabemos cómo se relacionaba esto con sus opiniones cíclicas).

La tendencia de tal expectativa milenaria era avivar el optimismo cristiano sobre el futuro hasta un calor blanco. Se podía esperar un tiempo prolongado de bendición dentro de la historia. Con ello se ampliaba la opinión habitual de la Iglesia primitiva de que la más rica bendición de Dios se dispensaría cuando la historia hubiera alcanzado su meta. (p. 53)

Bebbington no introduce las distinciones milenarias entre el premilenialismo y otros puntos de vista. Para el premilenialismo, Cristo debe regresar antes de este milenio para gobernar a lo largo de él, introduciendo así una etapa final de la historia que es una mezcla entre la historia normal y el estado final escatológico. Un punto de vista postmilenial, por el contrario, sostiene que estas bendiciones milenarias, independientemente de su interpretación literal, son una fase culminante de la historia normal, y que el regreso de Cristo después de esto pone fin a la historia. Los premilenialistas modernos han tratado de demostrar que los escritores patrísticos sostenían puntos de vista similares a los suyos, pero Bebbington no plantea la cuestión.

Además de desarrollar puntos de vista sobre el fin de la historia, había una interpretación de la providencia de Dios sobre sus propios tiempos. Algunos señalaron que el establecimiento del sistema imperial duradero bajo Augusto había ocurrido cerca de la época de Cristo y era una prueba, según el obispo Melito de Sardis, de que el cristianismo traía la bendición al mundo, incluso al sistema político bajo el que existía. Este punto de vista fue reforzado a partir de Constantino con la “teología imperial” que veía la bendición de Dios sobre los emperadores que apoyaban a la iglesia. Al principio, Agustín también adoptó este punto de vista, pero rompió con él a medida que se desarrollaban sus opiniones sobre el mérito y la gracia. “Dios, según su opinión desde finales del año 390, no trata a nadie según el mérito. Las bendiciones de Dios son dones gratuitos para los que no lo merecen, una cuestión de gracia. Por lo tanto, no existe una correlación exacta entre los merecimientos humanos y la intervención divina en la historia.” (p. 55) Después de la caída de

Roma en el año 410, escribió *La ciudad de Dios*, en la que planteó una distinción más sistemática entre el poder político y la comunidad de creyentes.

Los primeros escritores medievales, a menudo influenciados por Orosio, autor de *Siete libros de historia contra los paganos*, volvieron a las “estrechas correlaciones entre la obediencia a Dios y las bendiciones terrenales a la manera de los escritores del siglo IV cuyas opiniones había repudiado Agustín. Era un lugar común medieval explicar cómo Dios bendecía sistemáticamente a los buenos pero castigaba a los malvados”. (p. 56) Bebbington, sin embargo, ve dos influencias continuas de Agustín en la escritura histórica. La primera fue el rechazo del milenarismo. “Los mil años deben entenderse en cambio como ‘el período que comienza con la primera venida de Cristo’. Esto se convertiría en el punto de vista medieval más ortodoxo”. Los escritores posteriores llevaron esto más allá, y trasladaron el énfasis de la esperanza futura a la realización presente, especialmente con el crecimiento de la iglesia institucional. “El resultado fue la disminución de la conciencia de que la historia avanza hacia una meta. Poco, salvo el juicio final, quedaba en el futuro del hombre. La visión cristiana medieval del mundo era notablemente estática. Los cronistas clericales del siglo XIII, por ejemplo, carecían notablemente del sentido del tiempo”. Bebbington cita un estudio de W. J. Brandt, *The Shape of Medieval History: Studies in Modes of Perception (La forma de la historia medieval: Estudios sobre los modos de percepción)* (New Haven, 1966). (p. 57) Si el último juicio al final de la historia permaneció, y si Agustín había adoptado una visión amilenial de todos modos, ¿qué fue exactamente lo que estos escritores quitaron a la esperanza futura? Esto no está claro en Bebbington. Parece que alguna visión de la historia, no de su forma (si es cíclica o lineal) sino de su contenido, había cambiado, y Bebbington es débil en explicar esto a lo largo de su libro.

La segunda gran influencia de Agustín en la escritura histórica fue su esquema de períodos históricos. No fue su creador, “ya se había convertido en un lugar común patrístico”, pero dividió la historia en siete períodos basados en los siete días de la creación y los siete sellos del libro del Apocalipsis. Estos son: 1) Adán hasta el diluvio, 2) el diluvio hasta Abraham, 3) Abraham hasta David, 4) David hasta el exilio en Babilonia, 5) el exilio hasta Jesús, 6) la iglesia militante, 7) el descanso sabático de la iglesia. Esto debe ser comparado con el esquema dispensacional que ha estado en boga entre los evangélicos. Las dispensaciones son: 1) Creación a la caída de Adán, 2) Adán al diluvio, 3) el diluvio a Abraham, 4) Abraham a Moisés, 5) Moisés a Jesús, 6) Jesús al Milenio, 7) el Milenio. El dispensacionalismo también tiene siete períodos dentro de la sexta dispensación de la Era de la Iglesia, basado en las cartas a las siete iglesias en los capítulos dos y tres del libro de Apocalipsis. Aunque el dispensacionalismo es diferente, debe algo al esquema de periodización anterior. Aunque algunos de los períodos son diferentes, la mayor diferencia es que el dispensacionalismo basó sus divisiones en la sucesión de los pactos. Otro esquema, aunque menos popular, en la Edad Media era el de las cuatro monarquías de Daniel (con sus cuatro metales correspondientes a las cuatro razas griegas).

Pero, ¿cuál era la diferencia en el contenido o la calidad de las siete edades de Agustín que las distinguían entre sí? El esquema parece originarse en realidad en el mundo pagano a partir de la comparación con las edades del hombre, es decir, el ciclo vital del hombre como individuo. Así lo argumenta Paul Archambault en un artículo “Las edades del hombre y las edades del mundo, un estudio de dos tradiciones” *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques*, 12 (3-4):193-228 (1966). La primera edad del hombre Agustín la comparó con la infancia y el primer día de la creación “cuando los hombres comenzaron a disfrutar de la luz”. “Podemos considerar esta edad como la infancia del mundo... pues el mundo, en este caso, debe ser considerado como un solo ser humano”. (Archambault, p. 203, citando a Agustín) “La segunda edad del mundo, su *pueritia*, o infancia, duró desde Noé hasta Abraham” y podría “compararse con el segundo día de la Creación”. La tercera edad que comienza con la llamada de Abraham “podría considerarse similar al tercer día

de la Creación, cuando Dios separó las aguas de la tierra seca; porque fue durante este período de la historia que la 'tierra seca' de Abraham y su pueblo, siempre sedientos de la 'lluvia' de la ley divina ... fue apartada del 'mar' de las naciones gentiles". (Archambault, p. 203) "La cuarta edad comenzó con David. ... *Iuventus*, la cumbre de la vida, esa edad venerada entre las edades, se compara con toda razón con el cuarto día de la Creación, cuando Dios hizo las estrellas en el firmamento del cielo." "El reinado de David es la apoteosis de la historia... Le sigue una edad de decadencia, la *gravitas*, que se extendió desde la época de la cautividad babilónica hasta la venida de Cristo. Como, en la vida del hombre, la *gravitas* se caracteriza por un declive de la fuerza, así, en este período de la historia, se quebró la fuerza del monarca judaico. Y, como el quinto día de la Creación había sido testigo de la aparición de los pájaros y los peces, los judíos del exilio babilónico vivían dispersos en el mar de las naciones extranjeras y, como los pájaros, no tenían una morada propia". (Archambault, p. 204) La sexta edad comenzó con la venida de Cristo, que Agustín vio como "el *senectus veteris hominis*". La nación judía se había vuelto como un anciano, pues su poder político había llegado a su fin, *extrema vitam*. Sin embargo, junto con la muerte del "hombre viejo", nace el nuevo, el *homo novus*, que ha dejado de lado las cosas de la carne. ... Según el esquema de los días de la Creación, éste es el día de la creación del hombre". La séptima edad es la segunda venida de Cristo, y el juicio final. Debido a esto, el esquema más tarde aparece a menudo como un esquema de seis edades, ya que la séptima es sólo el último día que termina la historia. El estado eterno, el sábado eterno, le sigue. La característica más extraña de todo este esquema de las edades es que nuestro tiempo, la edad de la iglesia, se ve desde la perspectiva de la historia judía como la de la vejez débil, en lugar de la de la iglesia como la venida del reino, con el fin de mantener su idea de las siete edades del hombre.

La comparación de las edades del mundo con las edades del hombre, transmitida por Agustín, era un tema conocido por los innumerables lectores del *De Civitate Dei* y de otras obras agustinianas. Se puede afirmar que la mayoría de los escritores medievales, si no todos, que utilizaron la metáfora lo hicieron a imitación o bajo la inspiración de Agustín. (Archambault, p. 206)

En lo que difiere Archambault de Bebbington es en que Archambault, al tratar el período medieval, se refiere constantemente a este esquema de las edades como una metáfora, más que a un esquema de periodización histórica de la historia. Dice que los "dos proveedores de la tradición agustiniana a la Edad Media fueron Isidoro y Bede". La mayor parte de su artículo rastrea esta tradición, o este uso de la metáfora a través de varios escritores. No era sólo un adorno retórico, sino que reflejaba una actitud hacia la historia: "el tema de la senectud del mundo se adaptaba bastante bien a un pesimismo fundamental que impregnaba gran parte del pensamiento y la sensibilidad medievales. El tema del "*mundus senescit*", legado al cristianismo primitivo en medio de las tribulaciones del último Imperio, seguía vivo en los siglos XII y XIII". (Archambault, p. 207) El legado del esquema de períodos históricos de Agustín parece ser la transmisión del pesimismo clásico tardío a la Edad Media.

Archambault ve el declive de la visión de las seis edades con un declive en el interés por la historia universal en los siglos XIV y XV, cuando los escritores en lengua vernácula escribían sobre sus propias regiones y gobiernos locales, a menudo bajo el patrocinio de un gobernante local. Con el Renacimiento, la metáfora de las edades volvió a utilizarse, pero ahora con un reconocimiento de las fuentes clásicas de la imagen, y también con un retorno a las visiones cíclicas de la historia que la inspiraron. Con la aparición de la idea de progreso como visión dominante en la Ilustración, la imagen de la vejez y la decadencia ya no convenía a los escritores históricos, pero volvió con Spengler y Toynbee. (Archambault, p. 225)

El esquema de periodización más importante que surgió durante la Edad Media fue el de Joaquín de Fiore, un monje del siglo XII que basó sus periodos en la Trinidad, aunque no del todo. También encontró siete períodos de conflicto en el Antiguo Testamento y de nuevo en el Nuevo Testamento. Pero sus períodos generales se basaban en la Trinidad; mas en su identificación de los períodos eran extraños. El primero, el del Padre era desde Adán hasta Isaías, el segundo período del Hijo era desde las profecías mesiánicas de Isaías hasta Benito, y el tercero el período del Espíritu comenzaba con Benito y el monacato. Este esquema, pues, reflejaba la perspectiva de un monje y sus valores. Su importancia radicaba en que veía un nuevo avance en la historia más allá de la época del Nuevo Testamento y la caída del viejo mundo pagano, y una expectativa de mejora tras ese punto. “Se trataba de reafirmar una forma fuerte de la esperanza cristiana. La atención fue dirigida de nuevo desde una preocupación con la iglesia como la realización de las promesas de Dios a lo que Dios haría en el futuro”. (Bebbington, p. 59) La idea de Joachim caló lo suficiente como para que, a partir de entonces, aparecieran movimientos que reclamaban la llegada de una nueva era espiritual. Bebbington concluye que “Joaquín de Fiore constituyó un punto de inflexión en el pensamiento histórico más que el Renacimiento o la Reforma”. (p. 60)

Milenarismo

En la época moderna el apocalipticismo irrumpió de nuevo en la reforma luterana. Lutero estaba de acuerdo con Agustín en su amilenialismo, pero pensaba que el fin de la historia estaba a punto de llegar. Pero esta expectativa se combinó con el pesimismo. Las cosas se pondrían mucho peor, ya que los juicios apocalípticos descritos en el Apocalipsis debían llover justo antes de que Dios pusiera fin a la historia. Bebbington dice que los demás reformadores importantes estaban de acuerdo con Lutero, pero los “grupos radicales” adoptaron las expectativas “optimistas” de Joaquín. “A principios del siglo XVII, sin embargo, tales esperanzas empezaron a ser albergadas por eruditos ampliamente respetados”. No intenta rastrear la adopción del milenarismo en Inglaterra por parte de los puritanos y, posteriormente, de otros disidentes, ni proporciona una relación de los diversos tipos de milenarismo y de cómo éstos podrían constituir puntos de vista sobre el modelo de la historia. Sí dice que “iba a ser el punto de partida de una tendencia que hizo mucho para fomentar la idea de progreso”. (p. 61) Su mera distinción entre milenarismo y no-milenarismo no pone de manifiesto los puntos de vista de la historia que iban a desarrollarse teológicamente sobre la idea milenarista.

El apocalipsis pesimista luterano fue conservado por los reformados holandeses en su teología amilenial. Como la expectativa de un fin inmanente de la historia disminuyó a finales del siglo XVI, se esperaban los cataclismos apocalípticos pero en un fin del mundo posiblemente remoto. Pero esto seguía significando un retroceso al final de los tiempos, de modo que en lo que se refiere a la propia historia se asemeja a una versión de ciclo único de la visión cíclica. Esto es en parte una cuestión de definición. Al igual que con la visión de siete o seis edades de la historia, la diferencia es sólo si el último día se considera una edad de la historia o más allá de la historia. El curso realmente esperado del futuro sigue siendo el mismo bajo cualquiera de las dos descripciones. Para el milenarista, la historia entra en un largo tiempo de bendición y luego transita hacia la bendición eterna final. El texto del libro del Apocalipsis podría indicar un último y breve asalto de las fuerzas satánicas justo antes del final. Con el tiempo, el premilenialismo surgió y se hizo dominante en los grupos evangélicos. Esto modificó el punto de vista milenario por una serie de complicaciones. Su característica principal era que el regreso de Cristo precede al milenio, y esto causó una serie de ajustes adicionales. En primer lugar, todavía debe haber el tiempo profetizado de rebelión antes de que venga Cristo, por lo que debe haber un descenso antes del comienzo del milenio, y luego hay un tiempo profetizado de rebelión antes del último juicio al final del milenio con nuevos cataclismos. Además, el milenio mismo no está en la historia normal, sino que existe bajo la presencia y el

gobierno directo de Cristo, donde todo es excepcional al curso normal de la historia. En cuanto a la historia, y de nuevo es una cuestión de definición de términos, el premilenialismo es como el amilenialismo luterano/holandés hasta que la historia normal termina en el advenimiento de Cristo, con su visión pesimista de hacia dónde va la historia hasta entonces.

Por otro lado, el posmilenarismo no es un único punto de vista, sino un gradiente de puntos de vista con un extremo que mira hacia un gran progreso material y moral dentro de la historia hasta un punto que se acerca a la utopía, y en el otro extremo que ve las bendiciones prometidas del reino en términos espirituales que se aplican a la iglesia y que difieren del amilenialismo sólo en que no prevén una trayectoria descendente hasta el final de la historia. De hecho, el término “amilenialismo” es mucho más reciente que las ideas y desde su acuñación hace un siglo se ha aplicado a ambos tipos de puntos de vista.

Para complicar aún más las cosas, la llegada de la idea de progreso de la historia y de la Ilustración (de la que trata Bebbington en su siguiente capítulo) no acabó con el milenarismo. Muy al contrario del pensamiento ilustrado francés e incluso escocés, disidentes ingleses como Price y Priestley combinaron un rechazo a las formas ortodoxas del cristianismo y un fuerte compromiso con el progreso sobre la base de la razón, con una continua expectativa de un milenio que tomaba las profecías bíblicas totalmente en serio.

Sin embargo, Bebbington no quiere conceder que el milenarismo dé forma a la historia. La trayectoria esperanzadora de la historia tiene que venir de algo más.

Una comprensión cristiana aporta algo de lo que carece el historicismo [véase la discusión del capítulo 5, más adelante, para la definición]: la confianza en el futuro. Su nota clave de esperanza se basa en la doble creencia de que Dios está guiando la historia en línea recta y que a su debido tiempo alcanzará su meta. El milenarismo puede ser una interpretación injustificada de las imágenes bíblicas. Sin embargo, la creencia en la superintendencia divina de la historia y la expectativa del fin de los tiempos proporcionan amplios fundamentos para la esperanza cristiana. (p. 169)

¿Hacia dónde se extiende esta línea recta de la historia? En ausencia de una era milenaria, la historia sólo avanza, hasta que llega a un final repentino que viene de fuera de la historia, en el que hay un juicio final y comienza el tiempo más allá de la historia, en el que tiene lugar el triunfo de Dios, la justicia y la recompensa de los justos. Estos son los objetos de la esperanza individual de los que viven la historia, pero llegan más allá de la historia. Para casi todos será incluso discontinuo con sus vidas históricas, ya que para entonces están muertos y tienen que ser resucitados en el último día para experimentarlo. Y en muchas teologías amileniales, ni siquiera hay una línea recta hasta ese punto, sino un declive, quizá incluso a lo largo de toda la era cristiana. La confianza en el futuro en este modelo no es una confianza en un futuro histórico, sino en un futuro más allá de la historia. Bebbington piensa que la fe de la Ilustración en el progreso de la historia surgió de la visión cristiana de la historia, y que dado que la visión del progreso fracasó “ante la evidencia”, la visión cristiana puede lograr lo que la idea del progreso no pudo. “La fe cristiana, al igual que la idea de progreso, mantiene la promesa de un mañana brillante. Sin embargo, sostiene que posee bases más sólidas para su promesa que la idea de progreso. El futuro no está garantizado por el hombre, sino por Dios”. (p. 170) Pero es la idea milenaria, particularmente en Inglaterra, la que se desarrolló en la visión de progreso de la historia, y el amilenialismo no tiene ninguna esperanza *en la historia* con la que reemplazar la idea de progreso, ningún mañana brillante, sino un eschaton brillante más allá de todos los mañanas. Klaas Schilder expuso el punto de vista amilenial cuando explicó la historia como la extensión de tiempo necesaria para que nazca el número completo de los elegidos y de los

condenados. (Klaas Schilder, *Cristo y la Cultura*, §18.) Lo que es evidente es que una visión de la forma de la historia, como cíclica vs lineal y sus períodos, así como el milenialismo vs no milenialismo, no son suficientes para una tipología de los puntos de vista de la historia. Lo que es más importante son los diferentes puntos de vista sobre lo que sucede dentro de la historia y lo que hace que esas cosas sucedan, el contenido más que la forma. Este punto será revisado y explicado más adelante.

Providencia

Bebbington considera a continuación la Providencia. Hay un concepto de Providencia general en la idea de que el curso de la historia se dirige hacia una meta, y que Dios controla el curso de la historia hacia ese fin. También hay afirmaciones sobre la Providencia particular, o especial, que interviene en la historia para crear resultados para eventos específicos. Bebbington supone que estas dos ideas de la Providencia están en conflicto. “Los problemas más agudos para el punto de vista cristiano surgen de la idea de que Dios interviene en puntos específicos de la historia. ¿Por qué es necesaria esa intervención si él controla todo el proceso? La creencia en providencias particulares parece incompatible con la convicción de que existe una providencia general.” (p. 66) ¿Por qué? No presenta aquí un argumento real. Se trata de una objeción análoga a la que se hace a los milagros en la medida en que se dice que son violaciones de las leyes generales de la naturaleza hecho por Dios. Esto se basa en una interpretación literal de la analogía con la ley en las regularidades de la naturaleza. Si existe una Providencia general significa que Dios controla todos los acontecimientos. ¿Cómo se contradice esto con la idea de que Dios controla algunos acontecimientos de forma notable o en respuesta a las oraciones? El argumento implícito parece ser que si Dios controla todos los acontecimientos, no puede haber nada distintivo que haga destacar su control sobre algún acontecimiento en particular. Por lo tanto, tal hecho es incognoscible y no puede formar parte de un relato histórico. Por tanto, las providencias particulares no son históricas.

Bebbington aborda el problema del conocimiento de forma más explícita y lo denomina “problema adicional”, aunque parece estar detrás de la primera objeción. “Si Dios interviene en acontecimientos concretos, ¿cómo podemos discernir lo que ocurre? El camino de Dios debe ser complejo, y los seres humanos son falibles. ... El problema se acentúa por la dificultad de que si no se pueden presentar casos de intervenciones de Dios, la afirmación de que sí interviene parece quedar vacía. Este elemento del punto de vista cristiano corre el riesgo de convertirse en una afirmación formal sin contenido. Si no se citan casos, toda la idea de la providencia queda desprovista de plausibilidad”. (p. 66) En la misma página ha pasado de argumentar que la idea de la Providencia general hace imposible las providencias particulares a argumentar que la idea de la Providencia general hace necesarias las providencias particulares, porque sin ellas no se puede defender la Providencia general.

A continuación plantea el problema del sufrimiento como una objeción a la Providencia. El terremoto de Lisboa de 1755 conmocionó especialmente a Europa y planteó el problema en la mente de los pensadores de la Ilustración. No se da cuenta de que esta objeción se impuso en un momento determinado de la historia y refleja una alteración de las expectativas humanas. ¿Por qué antes la gente no creía que Dios tenía que proteger la historia del mal? ¿Por qué, en cambio, veían las catástrofes como una prueba de que Dios estaba implicado y ejecutaba juicios?

Pero estas objeciones no son definitivas, ya que en el capítulo 8 retoma el problema de la Providencia. Hay dos razones para creer que “la intervención divina es parte integral de una perspectiva cristiana del mundo”. Una es que Dios se ocupa de los pequeños detalles. Como dijo Jesús “Hasta los cabellos de tu cabeza están contados”. La segunda razón es la encarnación. (p. 172)

Para ello, retoma varios ejemplos de un enfoque cristiano de la historia. El primero es el de Herbert Butterfield, autor de *Cristianismo e Historia*.

Se ha dicho que si un cordero muere en mayo, antes de haberse reproducido, o de haber contribuido al desarrollo de la especie, o de haber proporcionado un vellón para el mercado, aún así el hecho de que haya retozado en la primavera era, en un sentido, un fin en sí mismo, y en otro sentido, algo que tendía a la gloria de Dios. Este punto de vista puede servir para tipificar la actitud del historiador, a diferencia de la del biólogo, que sólo se interesa por la historia relacionada con el desarrollo de la especie en su conjunto. (H. Butterfield, *Christianity and History* (Londres: Collins, 1949) p. 16)

La historia, por tanto, se interesa por lo que las cosas son intrínsecamente, no sólo por lo que significan para otros objetivos o fines. Esto tiene una implicación práctica para la práctica histórica. Se quejó de los que se aferraban a un “mapa esquematizado y despersonalizado del curso del desarrollo social” que necesitaban volver a la red de la historia humana ordinaria. “Parece especialmente cierto que aquellos que nunca entraron en la plenitud de las tradiciones grecorromanas o de la cultura cristiana pueden contemplar la vida humana en el tiempo – pueden prever realmente el curso de la historia – sin nuestro habitual sentido de la importancia total de la personalidad. ... No estoy seguro de que exista una barrera firme contra este tipo de error, salvo para aquellos que sostienen el punto de vista cristiano de que cada alma individual es de momento eterno.... Las almas humanas son, desde este punto de vista, el propósito y el fin de toda la historia, en lo que respecta al mundo, y no son simplemente los sirvientes de la especie y no son nunca meros medios para algún otro fin mundano. (Butterfield, pp. 42-43)

Butterfield tiene un capítulo sobre el juicio en la historia. Esto le interesa a Bebbington, quien señala que el libro “pone en primer plano otro elemento característico de un marco providencial, la creencia en los juicios divinos. Los acontecimientos de 1918, 1933 o 1945, o todos ellos juntos, se explican como un juicio sobre el militarismo de Prusia”. (Bebbington, p. 177) Lo que dice Butterfield es más paradójico. “En el caso de Prusia, el período de tiempo [de juicio] se extendió sin duda como resultado de la prudencia o la virtud de Federico el Grande y Bismarck mismos; porque en lugar de convertirse en Napoleones, proporcionaron quizás los dos ejemplos más notables en la historia moderna de hombres que pusieron fin a una carrera de conquista, precisamente porque tenían una curiosa conciencia de la importancia del elemento moral en la historia. Fueron tan conscientes del peligro de la némesis que durante largas décadas, en la última parte de sus vidas, se destacaron como estadistas conservadores, no sólo pacíficos ellos mismos, sino ansiosos por ver que nadie más en Europa perturbara la paz”. Pero luego agrega: “No creo que estemos interpolando nada fantasioso en la estructura de la historia, sin embargo, si decimos que, ya sea en 1918 o en 1933 o en 1945, o en todos estos juntos, se ha emitido un juicio sobre el militarismo de Prusia – un juicio que no tenemos ninguna razón para creer que habría tenido que sufrir si hubiera evitado un exceso real. ... Y qué feliz no habría sido hoy Alemania – cuántos errores no se habría ahorrado – si incluso en 1918 hubiera podido al menos tomar el veredicto como el juicio de Dios y se hubiera puesto a descubrir qué era lo que había hecho para ofender al cielo”. (Butterfield, pp. 69-70) (En la página 86 parece retractarse de todo.) Así que el hecho de que el juicio cayera sobre Alemania, y no sobre cualquier otra potencia agresiva, como el Imperio Británico que se ha propuesto dominar el mundo entero, no parece tener otra explicación que el hecho de que Butterfield, siendo inglés, lo viera así. Sí que lo aborda más adelante, cuando dice que la pérdida de las colonias americanas “enseñó a este país a cambiar tanto su actitud ante la cuestión del dominio de ultramar que nos llevó a presentar al mundo una nueva idea de imperio”. (Butterfield, p. 180) Continúa con el juicio sobre Rusia, “una condena más terrible, más rápida, más seguramente permanente que la de la propia

Alemania”. Y también tiene dudas sobre los franceses. ¿Pero por qué no se castigó a Napoleón? Fue destituido dos veces del poder, pero se le dieron reinos en miniatura en los que posar. Francia, que llevaba siglos devorando a sus vecinos, se mantuvo cuidadosamente intacta. La conclusión general de Butterfield es que “difícilmente podemos evitar la conclusión de que los defectos morales tienen algo que ver con las catástrofes que se producen”. (Butterfield, p. 72)

En su opinión, el juicio recae sobre los órdenes y los sistemas en su conjunto. Pero “en el fondo es una insuficiencia de la propia naturaleza humana la que se juzga; porque con el tiempo es la naturaleza humana la que descubre los agujeros de la estructura y convierte lo bueno en un abuso”. Un ejemplo particularmente rápido de este proceso lo ofrece la Revolución Francesa, donde, en tres o cuatro años, un movimiento liberal se había convertido en una autocracia totalitaria; mientras que sólo diez años después del estallido en 1789, el establecimiento de la democracia condujo a una nueva corrupción: el tipo moderno de dictadura basada en un plebiscito popular”. (Butterfield, p. 76)

Que esta forma de juicio existe en la historia es algo que creo que difícilmente se puede negar, aunque es importante señalar que sus veredictos son un asunto provisional y no un juicio final sobre nada. Lo que muchos negarían, por supuesto, es la opinión de que esta forma de juicio es un juicio de Dios. Está incrustado en la constitución misma del universo, pero los que no creen en el cristianismo difícilmente admitirán que esté ahí por alguna ordenación providencial e intencionada. (Butterfield, p. 78)

Así pues, para Butterfield, los juicios son un rasgo objetivo de la realidad, y como tal deben ser registrados por el teólogo, pero que el juicio haya sido algo implementado por Dios es una interpretación de la fe cristiana. El sentido en el que los juicios son objetivos es el de causa y efecto, que funciona de manera moral. Aunque estos juicios recaigan sobre los sistemas, no es ahí donde está el sentido de la historia. “Si hay un significado en la historia... no reside en los sistemas y organizaciones que se construyen durante largos períodos, sino en algo más esencialmente humano, algo en cada personalidad considerada con fines mundanos como un fin en sí mismo”. (Butterfield, p. 90)

A medida que Butterfield desarrolla su idea de la Providencia, se parece cada vez más a un griego que expone el *hubris*.

La culpa de los alemanes en las dos guerras fue que apostaron repetidamente todo a un sistema colosal de política que, si hubiera tenido un cien por ciento de éxito, habría sido brillante en sus resultados, pero que desafió al tiempo y a las circunstancias con demasiada audacia en el sentido de que si sólo tuvo un noventa por ciento de éxito – o incluso noventa y nueve, aparentemente, a veces – fracasó por completo. Todo, de hecho, dependía de la capacidad de calcular todas las contingencias posibles y de dar absolutamente en la diana; y si se perdía el objetivo, si sólo se lograba por poco, esto era una tragedia irremediable, ya que entonces todo era peor que antes. Este es un reto demasiado grande para ofrecerlo al Cielo y tiene la debilidad de la mente académica o profesoral que a veces erige la política en sistemas colosales, cuidadosamente calculados y exactamente encajados, todo ello sin tener suficientemente en cuenta las cosas imprevisibles que ocurren, y todo ello susceptible de arruinarse si un solo eslabón de la cadena resulta inesperadamente débil. (Butterfield, p. 136)

El siguiente ejemplo de Bebbington es Reinhold Niebuhr, que no parece tener mucho que decir, así que pasaremos al tercer ejemplo, C. S. Lewis. En 1950 publicó un artículo “Historicismo”, que

consideraba “la creencia de que los hombres pueden, mediante el uso de sus poderes naturales, descubrir un significado interno en el proceso histórico”, y en el que se oponía a los intentos de identificar la Providencia en la historia. “La marca del historicista es que intenta obtener de las premisas históricas conclusiones que son más que históricas; conclusiones metafísicas o teológicas o [...] ateológicas”. (Citado en Phillip Irving Mitchell, (2020) “‘Written by the Finger of God’: C.S. Lewis y el juicio histórico”, *Mythlore: A Journal of J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis, Charles Williams, and Mythopoeic Literature*: Vol. 38 : No. 2 , Artículo 2. p. 6) Esto parece una repetición de la “feanzanja” de Lessing de que “las verdades accidentales de la historia nunca pueden convertirse en la prueba de las verdades necesarias de la razón”. Bebbington explica la posición de Lewis de esta manera:

En primer lugar, leer todas las calamidades como juicios es pretender sin justificación ser tan inspirado como los profetas que así leyeron ciertas calamidades del Antiguo Testamento. En segundo lugar, pasajes de la Escritura como el libro de Job, la imagen de Isaías del siervo sufriente y las respuestas de Jesús sobre el desastre de Siloé son un rechazo a entender el sufrimiento como un castigo. ... Lewis continúa negando que podamos extraer el significado de la historia a partir de la evidencia fragmentaria de la parte del pasado que nos queda. (Bebbington, p. 180)

Según Mitchell en el artículo citado, la preocupación de Lewis era proteger la libertad humana. “Lewis temía que una ciencia de la historia fuera una amenaza para el libre albedrío humano y para los fundamentos de la toma de decisiones morales humanas”.

El argumento de Lewis desde lo existencial y personal plantea muchos puntos de tensión. Formulado, así, 1) la historia autobiográfica se convierte en la forma y el fin ideales de la historia; 2) el estudio del pasado más amplio parece limitado a la verdad inmediata que puede proporcionar al lector o al erudito; 3) el propósito de la historia se convierte en el yo (ante Dios, por supuesto) en lugar de cualquier amor genuino por el otro; y 4) como resultado, la historia como disciplina queda relegada a las sombras platónicas. (Mitchell, pp. 8-9)

Lewis utilizó la idea de la escatología contra la historia científica y predictiva. En la explicación de Mitchell, “la parusía final es ‘un final repentino y violento impuesto desde fuera’, un final de la obra que no podemos leer, ya que estamos en ella. Nuestro desconocimiento de lo que nos depara el futuro nos ofrece una libertad dramática: ‘El jugar bien es lo que importa infinitamente’”. (Mitchell, p. 9) Aquí vemos de nuevo la idea de que el sentido de la historia proviene de su final fuera de la historia.

Bebbington da a continuación un ejemplo de la adopción de la idea de progreso por parte de un historiador cristiano, que considera “perjudicial para una visión cristiana del mundo”. Shirley Jackson Case en *The Christian Philosophy of History* (La filosofía cristiana de la historia) (1943) había escrito:

La historia hasta la fecha también es tranquilizadora. Incluso el observador casual se da cuenta de la tremenda difusión de los intereses morales y espirituales sobre la tierra durante los últimos dos mil años. Un círculo de la humanidad que se amplía gradualmente ha aprendido a apreciar formas de vida que ejemplifican la honestidad, la justicia y la bondad fraternal. (Case, p. 217, citado en Bebbington, p. 181)

Bebbington señala que esta afirmación se hizo en pleno holocausto. [1943]

Providencia con Principios

Como contraste a todo lo que Bebbington está dispuesto a considerar, podemos observar la idea de una Providencia regida por la ley y basada en principios. En 1955, Frederick Nymeyer, fundador de Libertarian Press y editor de *Progressive Calvinism* (*Calvinismo Progresivo*), se enzarzó en una polémica con Bruns Slot, editor de *Trouw*, en los Países Bajos, que versaba esencialmente sobre la existencia de la Providencia en la historia, pero de un tipo particular de Providencia. Slot había escrito:

En primer lugar, nos gustaría llamar la atención sobre el hecho de que esta revista [*Calvinismo Progresivo*] quiere establecer que es típicamente americana. Rodea la idea de la “libre empresa” con una especie de misticismo americano, según el cual la “prosperidad sin restricciones” y la “libre empresa” son vistas como dos caras de la misma moneda. Esta idea de que la prosperidad sin restricciones y la libre empresa están inseparablemente unidas prevalece en ciertos círculos republicanos extremos, sin que se reconozca el hecho de que la relación fue posible por una combinación de circunstancias en un país particular [Estados Unidos], en una era particular de enormes potencialidades de expansión para todo el mundo, sin que por ello haya necesidad de recurrir a la violación de los intereses legítimos de otros.

Además, pero una comprensible autoconciencia americana, algunos estadounidenses llegan a aceptar, como si fuera un dogma universalmente válido, un sistema que en un conjunto específico de circunstancias no funcionó mal. (Citado en *Progressive Calvinism*, diciembre de 1955, p. 360)

“En resumen”, señala Nymeyer, en opinión de Slot “América ha sido próspera por suerte, en circunstancias especiales que como excepción permitieron liberarse del intervencionismo gubernamental”. Bruins Slot indica claramente que si la suerte no hubiera estado con nosotros, entonces para haber tenido prosperidad y también justicia, no podríamos haber conservado una sociedad de libre mercado, sino que habríamos requerido una sociedad intervencionista...” (*Progressive Calvinism*, p. 361.) A esto Nymeyer opuso su propia opinión.

1. Estamos seguros de que Dios, a través de la validez universal de su ley moral, premia el bien y castiga el mal. Hay excepciones, pero son excepciones y no el patrón básico. Las excepciones son causadas por los eventos impredecibles del mundo natural, y por la violación de la ley de Dios por parte de los hombres individuales y por los hombres colectivamente (especialmente los gobiernos).
- 2) La característica básica de una sociedad organizada de acuerdo con la ley de Dios es la ausencia de coerción (en otras palabras, la obediencia al Sexto Mandamiento), excepto que exista esa coerción que se utiliza para mantener a los hombres alejados del mal abierto — violencia, robo, fraude, adulterio (la Segunda Tabla de la Ley).
- 3) Ese es el tipo de sociedad no coercitiva (que evita la coerción prohibida por el Sexto Mandamiento) que los Padres Fundadores de este país establecieron. Probablemente es la sociedad más no coercitiva, y ciertamente fue una de las sociedades más no coercitivas que ha existido.
- 4) Creemos que la prosperidad de los Estados Unidos se debe *exactamente a que se organizó ese tipo de sociedad*. Consideramos que esa sociedad americana original estaba basada en la ley de Dios mucho más de lo que lo estuvo el gobierno de los Países Bajos en cualquier momento bajo el mandato de Abraham Kuyper, porque Abraham Kuyper promovió una sociedad intervencionista (que implicaba coerción) y no una sociedad libre.

Lean sus obras si lo dudan. El hombre confiaba en los burócratas y en las leyes más allá del decálogo. (*Calvinismo Progresivo*, p. 363.)

En el caso de la economía, se trata de una visión de las pautas de la historia (no de la forma de la historia en su conjunto) y de un relato del funcionamiento de la Providencia general que es regular y descubrible. No depende de una forma general dada a la historia por su llegada a un día de juicio cuando la historia ha terminado. Tampoco depende de la idea milenaria. Los desarrollos históricos obtienen su significado de las personas que participan en ellos, no de una era futura que nunca vivirán para ver, que imparte una forma a la historia como un todo. Este tipo de explicación funciona como sustituto de la idea de progreso, ya que depende de la naturaleza de la acción humana, no del flujo inevitable de la historia, pero también explica el progreso en la historia, y su contrario. Si tomamos el ejemplo de Bebbington contra el caso de Shirley Jackson, la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial se refería a las grandes potencias que habían repudiado consciente y públicamente la norma de la ley de Dios como algo relevante para ellas y se pusieron a actuar sistemáticamente en contra de ella. Las cosas terminaron justo donde los creyentes en la Providencia general deberían esperar. Bebbington no considera ninguna teoría de la Providencia de este tipo, sólo de los juicios del historiador basados en la ley moral de un tipo vago. Sí dice, contra el historicismo, que “el cristianismo ofrece una norma de evaluación fuera de la historia. Dios mismo es la fuente y el revelador de los valores”. (p. 171) Pero no se nos permite ver esto como la Providencia de Dios en la historia, sino sólo en nuestros juicios de la historia. La interpretación de Nymeyer parece más cercana a la idea de Butterfield de que los juicios son objetivos en la historia como causa y efecto, funcionando de manera moral, que a algo con lo que Bebbington se sentiría cómodo.

Bebbington utiliza la idea de que los individuos tienen valor en sí mismos para juzgar las teorías históricas. La idea del progreso en la historia fracasa porque sacrifica el valor de la vida de los individuos en aras de una mejora futura. ¿Qué valor tienen las entidades colectivas como las naciones, los pueblos, los grupos lingüísticos y las culturas en relación con la historia? Critica a los historicistas del siglo XIX porque su “creencia en Dios les permitía albergar un pluralismo cultural”. Pero con “el declive del teísmo, al menos en los círculos intelectuales, ya no había ninguna razón para suponer que las diferencias culturales tuvieran una justificación”. Pero Dios “desde el punto de vista cristiano” (es decir, desde el punto de vista de Bebbington) no “anima a que crezca en el suelo de la historia un *conglomerado* de valores contradictorios”. ... “Pero, al mismo tiempo, una visión cristiana comparte la convicción histórica de que los seres humanos tienen valor en sí mismos. Ningún ser humano es prescindible en aras de la posteridad. La realización humana es posible en el presente”. (p. 171) Pero parece que se refiere a los individuos. Los colectivos se plantean sólo para llamarlos *conglomerados* que ofenden a Dios. Siendo así, Bebbington no podría ver una Providencia actuando en relación con ellos, lo que explica en parte sus problemas con la idea.

Bebbington tiene algunos pasajes en los que habla de que Jesús resolvió el problema del sufrimiento en la interpretación histórica mediante su propio sufrimiento. Pero, aparte de una referencia a que esto también garantiza su propio triunfo al final de la historia por su victoria en la cruz sobre los poderes, eso es todo lo que Jesús parece hacer en la historia hasta que la termina. Falta una explicación de por qué Jesús vino en medio de la historia y cómo eso cambió todo. Además, ¿por qué hay un largo antes y un largo después de Cristo en la historia? Si Bebbington va a hacer algo con la forma de la historia, ¿por qué ignorar la característica más importante, que tiene un medio? Por lo que podemos aprender de los amilenios, el primer y el segundo advenimiento de Cristo bien podrían haber ocurrido juntos al final de la historia, porque los períodos intermedios no significan nada. Pero el sentido de la historia no llega de repente desde fuera al final de la historia, sino que

entra en la historia en medio de la historia y se apodera de ella. (Véase, por ejemplo, el capítulo 5 “El esfuerzo misionero como fuerza creadora de historia”, de Hendrikus Berkof, *Cristo el significado de la historia*).

La idea de progreso

“La idea de progreso que surgió en la Ilustración del siglo XVIII fue una secularización de la visión cristiana de la historia. ... Es lineal, ofrece confianza en el futuro y conlleva la aceptación de valores morales inmutables”. (p. 68) Esta línea ya no iba desde la creación hasta el juicio, sino desde algún punto de partida cultural arbitrario hacia el futuro. El origen había dependido de la iniciativa del hombre y el futuro también dependía del hombre. Sin embargo, Bebbington dice que en “el siglo XVIII y a veces después hubo una fuerte convicción de que el curso de la historia estaba predeterminado”. Considera que un tercer elemento de la idea de progreso es la existencia de un criterio duradero para determinar qué es el progreso. El criterio puede variar según la teoría y puede ser la racionalidad o la felicidad. La forma de entender el criterio podría indicar que el progreso alcanzaría un estado ideal, o podría continuar en un futuro de mejora indefinida. Pero en cualquier caso, el criterio se entendía como objetivo y válido para todo el mundo.

Bebbington sitúa el origen de la idea de progreso en varios escritores de finales del siglo XVII, sobre todo en los que se enfrentaban a la controversia sobre si los escritores modernos podían igualar a los antiguos. Pero esto sólo se aplicaba a la literatura, mientras que una influencia más importante procedía de los “teólogos de mentalidad filosófica” que incorporaban un futuro estado milenarista a sus concepciones de la historia. Además, estos teólogos compartían la confianza en la razón que fue la base de los pensadores posteriores de la Ilustración.

Al fijarse sólo en la orientación futura de estos teólogos, Bebbington pasa por alto un siglo anterior de desarrollo del pensamiento con respecto al surgimiento de la civilización a partir de la condición humana primitiva. Este es otro tipo de teoría de la historia con raíces en el derecho romano. Es el mito del origen de la sociedad con el contrato social, que incluso fue mencionado por Cicerón. El esquema básico es el de una condición humana primitiva desordenada, en la que se encuentra una solución al unirse las personas y renunciar a su libertad para formar un gobierno compartido. Este gobierno establece el orden, la justicia y la previsibilidad y permite el surgimiento de la cultura. El paso del primitivismo a la cultura fue una teoría muy extendida sobre la forma de la historia desde un siglo antes de la Ilustración hasta el final de ésta. Richard Hooker le dio un desarrollo sustancial en *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie* (1594), intentando al mismo tiempo encajarlo en la historia bíblica. La autoridad de la razón fue también un componente importante de su proyecto. Thomas Hobbes, en *De Cive* y *Leviatán* (1650), también describió la sociedad que surgía de un estado primitivo, que él describió famosamente como una condición en la que la vida era “solitaria, pobre, desagradable, bruta y corta”, a un estado de cultura a través del contrato social. La idea de que la sociedad humana emergía del primitivismo a través de un acuerdo humano racional creó una visión fundacional del pasado sobre la que se podían construir las proyecciones de la Ilustración sobre el futuro.

Como historiador, Bebbington se interesa por un cambio en la historiografía que formó parte de la Ilustración. Hubo una crítica a la historia anterior centrada en la acumulación de hechos detallados sobre el pasado y una demanda de una narrativa explicativa llamada historia filosófica. Entre algunos también aumentó el escepticismo sobre lo que se podía conocer. Para hacer la historia más atractiva, los escritores de la Ilustración, como Voltaire, se concentraron en las cosas que les importaban. Voltaire escribió en su introducción a la historia de la época de Luis XVI

En esta historia nos limitaremos a lo que merece la atención de todas las épocas, a lo que pinta el genio y las costumbres de la humanidad, a lo que contribuye a la instrucción y a lo que incita al amor a la virtud, a las artes y a la patria. (Citado en Babbington, p. 75)

Bebbington encuentra en estos escritores una animadversión contra el cristianismo que daba el atractivo a los valores alternativos que promovían.

Las ideas de la Ilustración sobre la historia estaban respaldadas por la nueva ciencia. “Si (siguiendo a Newton) el mundo externo está sujeto a leyes consistentes y si (siguiendo a Locke) el conocimiento humano viene dado por el mundo externo, entonces las personas estarán en todas partes y siempre formadas por la experiencia de un único orden. El resultado fue la creencia de que la naturaleza humana es constante”. (p. 77) Esto explica el elemento de la teoría del progreso de que éste es igual para todos, pero ¿cómo podría ser compatible una naturaleza humana estática con el progreso? La respuesta de algunos era que el deseo y la capacidad de progresar eran intrínsecos a la naturaleza humana. Pero cualquier explicación real requería una base en el mundo exterior. Adam Smith encontró la clave en la división del trabajo. Rousseau hizo hincapié en la necesidad de controlar la experiencia del entorno externo a través de la educación. Por último, la necesidad de eliminar los obstáculos al progreso. Bebbington cita a Condillac: “El progreso de la razón nunca se retrasa, salvo por los vicios del gobierno”. (p. 79) Estos elementos siguen estando muy presentes en las agendas políticas con teorías ecologistas como el behaviorismo, la manipulación de la población a través del control de la educación estatal y la revolución política como forma de abrir la puerta del progreso. Por lo tanto, los supuestos de la Ilustración siguen vigentes, y las afirmaciones de los posmodernos de estar en contra de ellos son más posturas que realidades. Un defecto del tipo de análisis que hace Bebbington es que, al pasar a los movimientos históricos recién llegados, tiende a pasar por alto cómo éstos aumentan, en lugar de sustituir, a los anteriores, porque se toma demasiado en serio las afirmaciones de los recién llegados de haber hecho estallar la credibilidad y la autoridad de sus predecesores.

Una vez atendidos los medios y eliminados los obstáculos, se abre un futuro de oportunidades ilimitadas. “La historia avanza hacia una meta, ‘gloriosa y paradisíaca, más allá de lo que nuestras imaginaciones pueden concebir ahora’. La fraseología de esta descripción de Joseph Priestley, ministro disidente inglés además de químico, revela una deuda de dicha teleología con su trasfondo cristiano. Pero en los últimos años del siglo XVIII el milenio se había despojado de sus matices cristianos y se había incorporado firmemente a un cuerpo de pensamiento que a menudo era militantemente secular”. (p. 80) Gertrude Himmelfarb presenta a Richard Price y a Joseph Priestley como grandes figuras de la Ilustración, pero contrastando con el tipo francés, debido a sus compromisos religiosos.

El propio Priestley escribió una crítica de *Age of Reason (La Edad de la Razón)*, coincidiendo con Paine en el rechazo de la Trinidad y la divinidad de Cristo, pero afirmando ardientemente la Biblia como producto de la revelación divina. De hecho, tanto Price como Priestley estaban obsesionados por la religión, no en el sentido en que puede decirse que un pensador agresivamente antirreligioso está obsesionado por ella, haciendo una religión de la irreligión, sino en un sentido verdaderamente religioso. Fueron tan apasionados en la búsqueda de pruebas bíblicas para el milenio – un milenio espiritual y temporal en uno – como en su oposición a cualquier iglesia establecida. William Hazlitt llamó a Priestley “el Voltaire del unitarismo”. Pero a Voltaire le habría horrorizado el milenarismo apocalíptico de Priestley, basado en una lectura literal de las profecías bíblicas como verdad revelada. (Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments* (Nueva York: Vintage Books, 2004) p. 103)

Himmelfarb se ve obligada a postular tres Ilustraciones, la británica, la francesa y la estadounidense (ignora la alemana) para dar cuenta de todos los elementos extraños que no encajan en la definición basada en los *philosophes* franceses. Pero incluso estas Ilustraciones tienden a fragmentarse, ya que la Ilustración británica incluye a figuras como Price y Priestley, que compartían el entusiasmo francés por la autoridad de la razón, pero también a los moralistas escoceses (incluido Adam Smith), que en cambio se basaban en el sentido moral.

La idea de progreso pasó por la Ilustración a través de los extraños personajes de Henri de Saint-Simon y August Comte. Saint-Simon abandonó la idea de que, dado que la época actual era ilustrada, lo que había antes debía ser una época de oscuridad. “Derrama elogios sobre cada período del pasado sobre la base de que cada uno fue necesario para el logro del presente”. Bebbington ve esto como un movimiento hacia un historicismo relativista, pero también podría verse como una actitud más científica hacia la historia, que el progreso debe necesariamente haber implicado etapas que deben ser comprendidas en lugar de denigradas. También hubo una apreciación de una visión más amplia del hombre, e incluso el reconocimiento de la necesidad de un elemento religioso para el que Saint-Simon propuso su Nuevo Cristianismo. Comte intentó ser aún más científico con su filosofía del positivismo. Quería aplicar el método de observación, experimentación y extracción de leyes al estudio de la sociedad a través de una ciencia social.

No sólo la sociología, sino también la literatura, incluida la escritura de la historia, fueron capturadas por la idea de progreso. Los historiadores que interpretaban el pasado como progreso favorecían los acontecimientos cuyos resultados conducían al presente y a las personas cuyos valores se asemejaban al presente, habiéndose reivindicado el presente como fruto del progreso. Pero Bebbington considera que este punto de vista ha decaído en el siglo XX. Y las variaciones en las teorías producen diferentes ideas de progreso y diferentes niveles de confianza en su futuro.

Historicismo

El historicismo evalúa la historia en relación con su contexto particular. “Las costumbres y las creencias son como las flores que sólo florecen en un suelo determinado. Los historicistas ponen el acento en la nación como el terreno donde arraigan los valores particulares”. (p. 93) Mientras que los defensores de la idea de progreso en la Ilustración pensaban que podíamos entender todos los tiempos porque las personas son todas iguales, el historicismo sostiene que todas son diferentes, y plantea el problema de si es posible la comprensión histórica. La solución a esto fue una especie de intuición simpática.

En el siglo XVII existían algunos historiadores historicistas. Bebbington menciona a Jean Bodin, La Popelinière y Giambattista Vico. Vico, dice, reaccionaba contra Descartes. Aquí las cosas se ponen un poco peculiares. Bebbington dice: “Las únicas opiniones dignas del título de ‘conocimiento’, según Descartes, se alcanzan mediante el razonamiento deductivo a partir de premisas indudables. La certeza sólo es alcanzable en las disciplinas que pueden aproximarse a las matemáticas.” (p. 95) Por el contrario, Vico, en su momento cartesiano, se opuso a su rechazo de la historia:

[Vico] defendió la historia como disciplina de búsqueda de la verdad en su Nueva Ciencia de 1725 (revisada en 1730 y 1744). Subrayó, como harían los historicistas, que la historia tiene un método diferente al de otras disciplinas. Comenzó con el principio de sentido común de que el fabricante de un objeto es el más indicado para entenderlo. El hombre puede entender algo de la naturaleza experimentando con una parte de ella, pero sólo Dios, como su creador, puede entender la totalidad. Por tanto, la ciencia natural sólo puede descubrir un

conocimiento parcial. El conjunto de las matemáticas puede ciertamente ser comprendido por el hombre desde que inventa las premisas, pero el conocimiento resultante es de una abstracción artificial. Por lo tanto, las matemáticas pueden revelar un conocimiento que es meramente ficticio. La historia produce un conocimiento de la realidad... (pp. 95-96)

Aproximadamente una década después de que Bebbington publicara el suyo, comenzaron a aparecer nuevas evaluaciones de figuras como Descartes. Se empezó a valorar el papel del voluntarismo en la historia intelectual. El punto de partida de Descartes “Pienso, luego existo” pasó a ser visto, no como una premisa indudable, sino como un acto autoautentificador de la razón. (Véase el capítulo sobre Descartes en Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity (Los orígenes teológicos de la modernidad)* (University of Chicago Press, 2008)) En su obra *The Ethics of Geometry (La ética de la geometría)*, David Rapport Lachterman describe un cambio desde el antiguo enfoque euclidiano de las matemáticas mediante una serie de pruebas de teoremas, a una orientación hacia la resolución de problemas y la constructibilidad. El hombre sólo podía confiar en los productos de su propia razón. Sólo así podría estar seguro de su realidad.

El papel de Vico en la historia del pensamiento postcartesiano es de considerable interés aquí, sobre todo por los esfuerzos contemporáneos de hacer de él un auténtico punto de partida alternativo para la filosofía moderna, intentos en los que su estilo retórico-tópico de entender la historia de las instituciones humanas se contraponen al método analítico y matemático de Descartes. Estos esfuerzos son, en su mayoría, erróneos en la medida en que pasan por alto las raíces y la orientación esencialmente matemáticas de la concepción de Vico del conocimiento humano. Por decirlo de la manera más sinóptica posible: Su proposición más famosa (y más controvertida), *verum et factum convertuntur*, “lo verdadero y lo hecho son convertibles [es decir, tienen idéntica denotación]”, abrevia esta concepción matemática del conocimiento al tiempo que revela su fuente en una misma comprensión moderna de la mente, de la mente como fuente del hacer, compartida por los interlocutores cartesianos de Vico. (David Rapport Lachterman, *The Ethics of Geometry: A Genealogy of Modernity* (Nueva York: Routledge, 1989) p. 7.

Vico aborda todas “las cosas humanas”, las “costumbres, leyes e ideas de las naciones gentiles”, como construcciones o *poiēmata* que deben ser comprendidas remontándose a sus elementos originarios. ... Su ciencia “hace” retrospectivamente la verdad ordenando y enviando los elementos y las formas que asumen desde su nacimiento hasta su disolución y recurrencia. ...

“El ingenio es dado al hombre para conocer, es decir, para hacer [*ad sciendum seu faciendum*]” (pp, 8-9)

“Vico acepta esta sorprendente conclusión”. Isaiah Berlin explica: “La verdad es lo que se hace: y porque la matemática es ‘operatoria’ (‘productiva’) es una ciencia. Nosotros no creamos las cosas en el espacio, de ahí que la física no sea, para nosotros, *verum*”. (Isaiah Berlin, “Vico's Theory of Knowledge and Its Sources”, *Three Critics of the Enlightenment (Tres críticos a la Ilustración)* (Princeton University Press) p. 123)

Sin embargo, el conocimiento de nuestras propias ideas y voliciones, individuales y sociales, incluida la experiencia pasada – tanto la que el hombre tiene individualmente como la que comparte con otros – no se nos da simplemente como un hecho bruto: podemos entendernos a nosotros mismos como no podemos entender los palos y las piedras. Los hombres son criaturas finitas y falibles, por lo que no pueden comprender totalmente ni siquiera sus propios procesos mentales. Comprender a otros hombres, lo que fueron y los mundos que

“crearon”, es reconocer – captar imaginariamente – su experiencia dentro de las potencialidades de nuestra propia conciencia humana: “*dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana*”. No podemos esperar entender lo que es totalmente diferente a nosotros mismos. Sólo podemos comprender lo que es potencialmente nuestro, lo que los hombres pueden ser o llegar a ser sin dejar de ser hombres. Por eso no es del todo imposible, aunque sí angustiosamente difícil, entrar en la perspectiva – los pensamientos, los sentimientos, los miedos, las esperanzas, las ambiciones, la experiencia imaginativa – de seres muy diferentes y alejados de nosotros, como nuestros primeros antepasados, los “horribles” *bestioni*, Polifemo en su cueva. (Berlín, pp. 125-126)

Vico distinguió la historia sagrada de la historia ordinaria. En la historia sagrada, tal como se relata en la Biblia, había providencias especiales, pero en la historia general sólo providencias generales. Bebbington, sugiere que esto es una consecuencia de la filosofía del conocimiento de Vico. “Según la visión cristiana, Dios es el hacedor de la historia. Pero si Dios es su hacedor, suponía Vico, el hombre no puede serlo. La afinidad mental con las personas del pasado se haría imposible, y así la defensa del conocimiento histórico de Vico se desmoronaría. El control divino de la historia se minimiza para garantizar que el hombre sea el hacedor de su propia historia”. (Bebbington, p. 96)

La principal corriente del historicismo apareció en la Alemania de finales del siglo XVIII. La explicación de Bebbington es en sí misma muy historicista. En Alemania existían patrones culturales únicos que sólo permitieron la entrada de la Ilustración en forma modificada. “La religión de tipo marcadamente extramundano había echado raíces profundas en suelo alemán, y la investigación histórica propia de la época de la erudición se había convertido en algo normal. De ahí que los *Aufklärer* se sintieran consternados por el desprecio a la religión revelada evidente en los escritos de Voltaire y sus contemporáneos. Y temían que la historia filosófica a la manera francesa o escocesa prestara muy poca atención a los detalles del pasado”. (p. 97) Además, para su comprensión del pasado y de otras culturas, los historicistas se basaban en una idea de comprensión peculiarmente alemana, llamada *Verstehen*, un término que no se puede traducir.

Bebbington sitúa el origen de esta idea en la idea de iluminación espiritual del pietismo alemán. “La intuición especial, especialmente de la Biblia, es el método para descubrir verdades importantes. El contraste fue una suposición que perduró en las mentes de muchos pensadores de la Ilustración alemana que habían recibido una educación pietista. ... El historiador, llegaron a creer, tiene una comprensión directa y no racional de la evidencia histórica que le permite saber lo que sucedió en el pasado”. (p. 98) La iluminación pietista, sin embargo, era obra de Dios en la mente. El historiador debe confiar en algún tipo de recreación imaginativa como la que Vico tenía en mente. Bebbington sugiere que esto tomó la forma del idealismo kantiano, según el cual el mundo fenomenal era una construcción de la mente de todos modos. (p. 101)

El historicista más arquetípico fue Leopold von Ranke. Se le considera en los países de habla inglesa como el “ejemplar de la objetividad sin valores”.

Su dictamen de que el historiador debe preocuparse sólo por “lo que realmente sucedió” se ha convertido en el más común de los lugares comunes del pensamiento histórico. Pero ésta es una imagen distorsionada del hombre, basada en una traducción errónea. La frase de Ranke, *wie es eigentlich gewesen*, contiene un adverbio, *eigentlich*, que ciertamente significa “realmente” en el uso alemán del siglo XX. Sin embargo, en el uso del propio Ranke en el siglo XIX, suele significar “esencialmente”. Por lo tanto, su frase debería traducirse correctamente como “lo que esencialmente ocurrió”. Ranke no estaba diciendo que el pasado debe ser registrado con precisión por un historiador cuya mente debe penetrar

en lo más profundo de los acontecimientos. Estaba expresando la creencia historicista normal de que la intuición permite al historiador adivinar la esencia del pasado. (pp. 107-108)

Wilhelm Dilthey intentó dar más contenido al relato de esta comprensión intuitiva. “El proceso de ‘comprensión’, según Dilthey, no es tanto un salto irracional del sentimiento como un método inteligible, guiado por principios que pueden establecerse – principios que Dilthey llamó ‘hermenéutica’. Dilthey encontró en el teólogo de principios del siglo XIX Schleiermacher principios para interpretar la Biblia... y reconoció que pueden aplicarse a cualquier documento. Además, según Dilthey, los seres humanos pueden ser estudiados como si fueran documentos”. (pp. 109-110) Una vez más encontramos el paso de la interpretación bíblica a la interpretación histórica.

El Romanticismo también contribuyó al historicismo con su idea de la presencia activa de lo divino en el mundo.

Había un fuerte sentido del apuntalamiento divino del proceso histórico. Los historicistas sostenían que cada grupo es moldeado por la historia. Pero la historia, a su vez, está llevando a cabo los propósitos del Dios que está presente en ella. La variedad de costumbres que han surgido a lo largo del tiempo no sugiere que Dios esté actuando en la historia de algunos pueblos, pero no en la de otros. Por el contrario, la variedad de costumbres da cuenta de la múltiple sabiduría de Dios. (p. 102)

El exponente más importante de las ideas que pasaron a formar parte del historicismo fue Johann Gottfried von Herder, quien pensaba que “cada cultura tiene valores que no pueden ser comparados con los valores de otras culturas. ... No rechazaba por completo la noción de progreso, pero sostenía que éste sólo puede tener lugar dentro de una nación determinada y no puede medirse en una sola escala. ... La lengua es la característica que divide más claramente a una nación de otra. La lengua da a cada nación una identidad corporativa, una personalidad”. (p. 104)

El historicismo según Bebbington falla porque “sostiene que el flujo de la historia elimina cualquier constancia en el hombre. No existe la naturaleza humana”. Pero hemos visto que es la naturaleza humana común la que hace posible el acto historicista del entendimiento, por lo que una naturaleza humana común es la doctrina historicista fundacional. Pero también hay una variabilidad en la naturaleza humana, una capacidad de crear y responder a una variabilidad de la sociedad. La Ilustración francesa había negado esta naturaleza variable, y despreciaba la variación de lugares y épocas. La visión real del historicismo parece más cercana a la que Bebbington quiere aceptar, que su caracterización de la misma. Además, reprocha al historicismo que se centre en la nación alemana y que, por tanto, potencie el nacionalismo alemán. Nunca critica el rabioso nacionalismo francés de la época, que llevó a Francia a entrar en conflicto con Alemania, por lo que esto parece deberse a sus prejuicios ingleses, como en el caso de Butterfield. Al final lo que más reprocha es la “falta de fundamentos” del historicismo. “El historicismo se hundió en el relativismo histórico. No había ningún fundamento para preferir una costumbre a otra, un código moral a otro o incluso, lo que es más importante, el historicismo a otro punto de vista.” (pp. 115-116)

La historia marxista

Bebbington dedica un capítulo entero a la teoría histórica marxista, a pesar de que el principal apoyo de esta teoría era la disposición de los marxistas a fusilar a quienes no la aceptaran. Sin embargo, en la época en que Bebbington escribió, la Unión Soviética todavía era una cosa, y los descontentos de todo el mundo la idealizaban, esperando que el poder soviético contribuyera de

alguna manera a la destrucción de las sociedades que odiaban. Este uso de la teoría marxista ha contribuido al problema que Bebbington señala al principio de su capítulo. “El problema es que el marxismo ha sido distorsionado tanto por sus amigos como por sus enemigos”. (p. 117) Bebbington se propuso distinguir el hegelianismo del marxismo, el joven Marx del Marx maduro, Marx de Engels, Marx de los marxistas anteriores a la Revolución, éstos de los marxistas soviéticos, y los marxistas soviéticos de los marxistas occidentales tardíos, particularmente los de la escuela de Frankfurt. La escuela de Frankfurt es especialmente interesante, ya que ha sido especialmente influyente, pero también ha sido la que más se ha alejado de Marx, tendiendo a una visión pesimista de la historia. La historia no ha funcionado según las expectativas de la teoría marxista y culpan a la historia.

En cuanto a la escritura histórica real por parte de los marxistas, en la Unión Soviética, por supuesto, era todo lo que se permitía. El más conocido de esos escritores fue M. N. Pokrovsky, aunque incluso él fue atacado después de su muerte por la cambiante línea del partido. En Francia, donde dice que la influencia marxista en la escritura histórica ha sido más fuerte, el relato de Bebbington sugiere que se han ocupado principalmente de reinterpretar las revoluciones. En general, el marxismo no parece haber contribuido mucho a la artesanía histórica.

Le sigue un largo capítulo sobre la historiografía en el que se comparan los enfoques positivista, idealista y marxista de la historiografía. Lo concluye con un apartado sobre la filosofía cristiana de la historiografía. Las teorías positivistas ponen el acento en la evidencia, la causalidad, la explicación según leyes y el determinismo; el idealismo en la unicidad, la interioridad y la libertad de la historia. Considera que los enfoques positivista e idealista pueden combinarse como puntos de vista complementarios. El cristianismo, en opinión de Bebbington, abarca estas perspectivas irreconciliables, por lo que esta visión sintética de la historia puede considerarse una historiografía cristiana. La relevancia de las historiografías marxistas es que surgieron del hegelianismo, que fue una síntesis anterior de la idea de progreso y del idealismo. Bebbington examina con cierto detalle al historiador de mediados del siglo XVIII Johann Martin Chladenius como un ejemplo de historia cristiana que tuvo éxito con esta idea de combinar perspectivas y también insistiendo en que el historiador escribía desde un punto de vista.

Conclusión

En el epílogo añadido a la edición de 1990 Bebbington repasa las tendencias más importantes de la década anterior. Se trata principalmente de los escritores posmodernos. Hace un breve resumen de las conclusiones de Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Hayden White, Jacques Derrida y Richard Rorty y los descarta porque no le gustan sus conclusiones. No intenta explicar ni refutar sus análisis.

La idea de Bebbington sobre la historia cristiana se reduce a tres cosas. La primera es una idea sobre la forma general de la historia, a saber, que debe ser lineal. Esto, junto con las ideas milenaristas que él rechaza pero que a veces lo acompañan, no llega realmente a lo que sucede en la historia que hace la diferencia para una teoría de la actividad histórica, y a veces es simplemente un cliché. La segunda es una especie de sincretismo que espera obtener lo mejor de otras historiografías combinándolas como perspectivas. La tercera es que el cristiano escribe desde un punto de vista que incluye su opinión moral sobre lo que ocurre en la historia. Frente a esto sugerimos que una visión cristiana de la historia tiene que presentar la llegada del Reino de Dios, en y a través de la historia, y no simplemente al final de la misma.