



Historia Crítica

ISSN: 0121-1617

hcritica@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Castañeda, Felipe

Conflictos mayores y concepciones de la historia: los casos de Agustín de Hipona, Bartolomé de Las Casas e Immanuel Kant

Historia Crítica, núm. 27, diciembre, 2004, p. 0

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81102706>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**conflictos mayores y concepciones de la historia:  
los casos de agustín de hipona, bartolomé de las casas e immanuel kant • <sup>∞</sup>**

felipe castañeda • <sup>♦</sup>

**I**

La historia se ha entendido normalmente y en términos generales como indagación sobre el pasado. Sin embargo, este tipo de averiguaciones ha respondido no sólo a los intereses más diversos, sino a diferentes maneras de concebir lo que se ha de investigar y el cómo hacerlo. A lo anterior se han ligado, asimismo, intentos de fundamentación, en los que por lo general se ha dado cuenta de las definiciones de las categorías principales que se utilizan o que se presuponen al escribir historia, así como sobre los principios que permiten estructurarla. Lo último permite explicar que la indagación histórica se haya vinculado eventualmente con planeamientos de índole filosófica.

Casos como el de Agustín de Hipona, Bartolomé de Las Casas e Immanuel Kant pueden ser bastante ilustrativos al respecto. Efectivamente, los tres vivieron en momentos históricos en los que de una u otra manera el presente los motivó a volcar su mirada hacia el pasado. Eso no es una situación extraña: corrientemente hay que indagar sobre el pasado para poder dar razón de ciertos asuntos del presente. Lo llamativo consiste en que lo hicieron de tal forma que reformularon la misma concepción de lo que se entendía por historia en sus respectivos momentos, con conciencia de los intereses a los que tenía que responder su indagación, en función de determinadas actitudes frente a su presente dado.

Ahora bien, si se miran por encima los acontecimientos respectivos que dieron lugar a los planteamientos sobre concepciones de la historia en estos tres personajes, se trata de eventos que apuntan a marcadas rupturas en los sistemas de creencias y sobreentendidos vigentes: la caída de Roma, el descubrimiento y la conquista de América y la Revolución francesa. Hay hechos que no cuestionan una determinada manera de hacer y de mantener una concepción de la realidad, puesto que se dejan asimilar por ella, porque se pueden integrar, porque no chocan con lo que se considera como razonable y esperable. Sin embargo, eventualmente se pueden dar otros que no resultan fácilmente subsumibles bajo ella, es más, que caen bajo el ámbito de lo que no se puede pensar, de lo completamente inaudito o inusitado. Creo, a título de hipótesis de trabajo, que para Agustín, Las Casas y Kant sus presentes se asumieron de esta manera. Esto pudo tener por consecuencia que los parámetros corrientes y dados para indagar sobre el pasado resultasen obsoletos, precisamente porque los sistemas de sobreentendidos operantes no podían dar cuenta de las nuevas situaciones. Esta circunstancia de crisis de los propios criterios de razonabilidad pudo tener por efecto la motivación para generar nuevas maneras de entender la concepción misma de la historia, precisamente, para poderse hacer a un presente poco asible desde los parámetros anteriores.

---

• Artículo recibido en noviembre de 2003; aprobado en febrero de 2004.

<sup>∞</sup> Este artículo es resultado de la investigación “Guerra justa en el siglo XVI y fundamentación de la concepción del indio para la Colonia”, realizado con el apoyo financiero de Colciencias, entidad cuyo objetivo es impulsar el desarrollo científico y tecnológico de Colombia.

♦ Profesor asociado y director del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes.

Este ensayo pretende mostrar, por cierto de una manera muy somera, en qué sentido los eventos mencionados chocaron marcadamente con algunos principios de las concepciones de mundo vigentes, dando lugar a la necesidad de replantear la forma de entender la historia, en función de intereses y condicionamientos específicos. En primer lugar se irá sobre el significado de los tres sucesos para cada uno de estos pensadores, después se describirán algunos de los conceptos básicos que permiten definir sus respectivas concepciones de la historia y, finalmente, se tratarán de extraer algunas conclusiones acerca de la pertinencia de adelantar estudios sobre la historia de las concepciones de la historia teniendo en cuenta su relación frente a las concepciones de mundo respectivas.

## II

El 24 de Agosto del año 410 de nuestra era sucede algo mucho más excepcional que el atentado a las Torres Gemelas del 11 de Septiembre del 2001<sup>1</sup>: cae la ciudad de Roma a manos de Alarico, un “bárbaro” recién convertido al cristianismo<sup>2</sup>. Este acontecimiento pone de manifiesto una crisis fundamental en la cosmovisión del momento<sup>3</sup>, de la que tan sólo se van a resaltar algunas características relacionadas con la manera como Agustín de Hipona parece que la percibió. El imperio había sido gobernado desde hacía algún tiempo por emperadores que de una u otra manera habían adoptado el cristianismo como religión oficial. El avance de éste frente a las idolatrías paganas se tenía que entender como una especie de milagro, puesto que no sólo representó un hecho difícilmente imaginable, sino que invitaba a pensar en la intervención divina directa para poderlo explicar<sup>4</sup>. Así, la iglesia universal comenzaba a confundirse con el mismo imperio, asimismo universal, bajo el aval de Dios. El cristianismo aspiró a identificarse con Roma y que ésta fuese su propio reflejo concreto. En consecuencia, resultaba bastante paradójico que justamente en este proceso, el símbolo mismo del mundo antiguo ya bajo la tutela espiritual y, en considerable medida, política, del cristianismo fuese puesto en cuestión. Si el dios cristiano estaba en principio de acuerdo con ese impresionante avance de su religión, ¿por qué permitía en su omnipotencia, suma bondad y sabiduría, un hecho tal? ¿Acaso este dios no debía más bien proteger a sus siervos frente al avance de hordas bárbaras, aunque incomprensiblemente permeadas de algo de cristianismo? Lo cruento de la caída de Roma, las muertes, el hambre y todo tipo de inenarrables excesos, no parecían compatibles con un cristianismo que creía que, en principio, estaba haciendo las cosas bien.

El texto de *La devastación de Roma*<sup>5</sup> se puede entender como una de las primeras formulaciones de Agustín sobre el problema:

---

<sup>1</sup> Cf. BORRADORI, Giovanna, *La filosofía en una época de terror - Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Bogotá, Taurus, 2003, en especial pp. 53-56, 131-137.

<sup>2</sup> “La noche del 24 de agosto del año 410, mientras se desencadenaba una gran tormenta, Alarico con sus godos entró en Roma por la Puerta Salaria. Concedió a sus tropas tres días y tres noches de pillaje y perdonó solamente las iglesias cristianas (...) Al tercer día, cargados con un inmenso botín, los invasores abandonaron la ciudad dirigiéndose hacia el sur. Una gran masa de fugitivos de Roma e Italia llegaron a Sicilia y al norte de África y extendieron la estremecedora noticia de la caída de la Ciudad Eterna”; PEGUEROLES, Juan, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona, Nueva Colección Labor, 1972.

<sup>3</sup> “«La antorcha clarísima que iluminaba toda la tierra se ha apagado, el Imperio romano ha sido decapitado y en un sola ciudad ha perecido todo el mundo»” (palabras de San Jerónimo, citadas por PEGUEROLES, Juan, en *ibid.*, p. 107).

<sup>4</sup> “¿Os parece de poca monta, o imagináis que no es un milagro, y un milagro estupendo, que todo el mundo siga a un hombre crucificado?” (De la fe en lo que no se ve, en *Obras de San Agustín*, Tomo IV, Madrid, BAC, 1948, p. 807).

<sup>5</sup> *Ibid*, Tomo XL.

Nos han anunciado cosas horrendas. Exterminios, incendios, saqueos, asesinatos, torturas de hombres. Ciertamente que hemos oído muchos relatos escalofriantes: hemos gemido sobre todas las desgracias: con frecuencia hemos derramado lágrimas, sin apenas tener consuelo. Sí, no lo desmiento, no niego que hemos oído enormes males, que se han acometido atrocidades en la gran Roma<sup>6</sup>.

Pero el asunto no se queda acá:

(...) nos llega a nosotros una polémica muy violenta y rabiosa de parte de los hombres que atacan a nuestras Escrituras impíamente, no de los que la estudian con piedad y preguntan sobre todo a propósito de la reciente devastación de Roma: (...) Entre tantos fieles, tantos consagrados, tantos continentes, tan numerosos siervos y siervas de Dios, ¿no han podido contarse ni (...) incluso diez [justos]? Si eso es inadmisibile, ¿por qué Dios no ha perdonado a la ciudad (...)?<sup>7</sup>

Este texto no pareció suficiente respuesta a los inconvenientes, que apuntaron a dos tipos de cuestionamientos mutuamente interrelacionados: primero, ¿cómo hacer compatible una determinada idea de lo divino, mediada por un texto como la *Biblia*, con la devastación de la cristiana Roma? Y segundo, ¿cómo defender al cristianismo mismo frente a las inculpaciones por parte de los paganos, también romanos, que lo vieron como directamente responsable de la caída de la Ciudad Eterna? Durante trece años de trabajo, Agustín le dio vueltas al tema, lo que dio por resultado lo que se conoce como *La ciudad de Dios*<sup>8</sup>. Se trata de una colección de libros en la que se tratan diversos asuntos de índole teológica, filosófica, doctrinal, pero también, y eso es lo que importa destacar, en la que se plantea una determinada forma de concebir la historia, que condicionó fuertemente y por mucho tiempo la manera de escribirla y de entenderla<sup>9</sup>.

Como sea, acá interesa hacer énfasis sobre la manera como se asumió un determinado acontecimiento histórico, la caída de Roma, que puso en cuestión una determinada imagen de mundo, lo que dio lugar a una determinada reformulación de la comprensión de la indagación histórica, asignándole una función específica ligada con una cierta fundamentación filosófica.

Algo similar se puede decir en relación con el descubrimiento y la conquista de América: se trató de un suceso que motivó fuertes cuestionamientos sobre el propio sistema de sobreentendidos y creencias que hacía posible consolidar una manera general de comprender a la naturaleza, al hombre, a la sociedad y a sus valores. No obstante, en este caso la situación no es tan aparentemente sencilla como en lo esbozado sobre la caída de Roma, puesto que no hay una figura de las dimensiones e influencia de Agustín, que con su sombra o resplandor haya minimizado otras respuestas a la respectiva situación de crisis. En efecto, se encuentran múltiples y diversas indagaciones históricas sobre la conquista, que responden a todo tipo de intereses. No obstante, no todas llegaron a tal grado de elaboración como para representar una propuesta fundamentada de asumir el oficio de historiador. Probablemente la obra histórica de Bartolomé de Las Casas es una de las que más se acerca a este calificativo.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 519.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 517.

<sup>8</sup> “Por septiembre del 413 apareció la primera entrega de los tres primeros libros. (...) [Y] los últimos aparecieron en el 426”. (Introducción [a la Ciudad de Dios] de Victorino Capánaga, en *Ibid.*, Tomo XVI, p. 15).

<sup>9</sup> “Es imposible exagerar la influencia histórica de sus libros sobre *La ciudad de Dios*. De intención apologética y ocasionados por la necesidad de defender a la fe cristiana acusada como responsable de la ruina del mundo antiguo, la teología de la historia que en ella se contiene fue uno de los elementos fundamentales de la constitución del mundo humano occidental”, VIDAL, Canal, *Historia de la Filosofía Medieval*, Barcelona, Herder, 1992, p. 71.

Se puede afirmar, sin temor a exagerar, que a Las Casas no le podía caber en la cabeza la conquista de América, entendida *grosso modo* como el sometimiento violento de los pueblos aborígenes descubiertos. Obras como la *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*<sup>10</sup> dan cuenta de un acontecimiento bélico sin precedentes, en el que se hizo patente un lado del cristiano conquistador inusualmente incompatible con la imagen no sólo del creyente convencional, sino con la del hombre mismo<sup>11</sup>. De una u otra forma, lo que se refleja en la conquista cuestiona fuertemente la propia concepción de lo que se asume que en principio debería ser la humanidad y la religiosidad<sup>12</sup>.

Ahora bien, la reacción de Las Casas difiere notablemente de la de Agustín: este último constata contradicciones marcadas entre cristianismo y hechos históricos que amenazan directamente la posibilidad de un credo y de una iglesia en proceso de consolidación. De ahí que su propuesta histórica tiende a mostrar que la caída de Roma no fue incompatible con el hecho de ser o de convertirse al cristianismo. O si se quiere, que la Roma del cristianismo no era la Roma que cayó en manos de Alarico, que se trataba de otra ciudad, y que no se deben confundir. Agustín tratará de justificar el cristianismo a pesar y precisamente por la devastación de Roma. En este sentido, Agustín no sólo no pretende negar que Roma cayó, sino que afirma el hecho buscando alternativas para poderlo asimilar. Las Casas opta por otra estrategia bien diferente: el hecho bélico de la conquista se concibe básicamente como algo injusto, es decir, como algo que no debió haber sido, y para mostrarlo genera un discurso histórico que tiene como fin, justamente, probar esa injusticia, para así poderlo sancionar. De ahí que la historia se asuma como una especie de defensa ante un tribunal: el historiador aporta pruebas para una determinada causa. La indagación histórica deviene en *Apologética Historia*:

La causa final de escribilla fué cognoscer todas y tan infinitas naciones desde vastísimo orbe infamadas por algunos, que no temieron a Dios (...), publicando que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas, (...), como si la Divina Providencia en la creación de tan innumerable número de ánimas racionales se hobiera descuidado, dejando errar la naturaleza humana (...), en tan cuasi infinita parte como esta es del linaje humano, a que saliesen todas insociales, y por consiguiente monstruosas, contra la natural inclinación de todas las gentes del mundo (...) / Para demostración de la verdad, que es en contrario, se traen y se copilan en este libro {tales y cuáles temas}<sup>13</sup>.

Obviamente, Las Casas interpela un planteamiento que defiende la conquista, que la legitima, frente al cual se deben encausar los argumentos en contra. El punto de vista de Juan Ginés de Sepúlveda expresó de la mejor manera posible esta posición, así como los datos aportados por Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Historia general natural de las Indias*. De ahí que buena parte de las categorías y argumentos que utiliza Las Casas estén en estrecha relación con las opiniones de estos dos autores, para poderlos contradecir. De ahí que no en vano muchas de las

<sup>10</sup> Edición de André Saint-Lu, Madrid, Cátedra-Letras Hispánicas, 1984 (1542).

<sup>11</sup> “En estas ovejas mansas [i.e., los indios] y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por las entrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad (...)”, en *ibid.*, pp. 72 y ss.

<sup>12</sup> “Y desde este año de diez y ocho hasta el día de hoy, que estamos en el año de mil y quinientos y cuarenta y dos, ha rebosado y llegado a su colmo toda la iniquidad, toda la injusticia, toda la violencia y tiranía que los cristianos han hecho en las Indias, porque del todo han perdido todo temor a Dios y al rey, y se han olvidado de sí mismos”, en *ibid.*, p. 100.

<sup>13</sup> *Apologética Historia Sumaria*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, Tomo 105 (I), Madrid, Ediciones Atlas, 1957, p. 3.

preocupaciones de Las Casas se enfoquen hacia los criterios que permiten decidir si un cierto ser se puede comprender como humano en sentido propio, en aras de lograr enfrentar las justificaciones vinculadas con la presunta condición de siervos por naturaleza de los indios. Sin embargo, lo llamativo del asunto consiste en el planteamiento de una concepción de la historia centrada en una indagación sobre el pasado, entendida como recopilación de material probatorio para poder decidir sobre la legitimidad o ilegitimidad de un hecho bélico presente. Así, la historia parece presuponer una idea de lo que debería ser o de lo que es la justicia, y estructura su discurso en función de esto.

Una tercera y muy diferente manera de concebir la historia se encuentra dos siglos más adelante en la obra de Kant. Acontecimientos de diversa índole parecen sacudir el ámbito político y social. Ya no se trata de grandes descubrimientos que dan cuenta del tamaño, pero también de las necesarias limitaciones, de lo que se puede entender por el orbe, así como tampoco de las chocantes y marcadas diferencias culturales humanas que pueden tener cabida en una creación supuestamente homogénea. Una idea del ser humano concebido como individuo autónomo frente a instancias trascendentes, como la divinidad o como el mismo orden natural, y racionalmente responsable de su realidad, parece imponerse. Por otro lado, se comienza a constatar un desfase irremediable entre las instituciones políticas vigentes y ese aire ilustrado. Se plantea un modelo de cómo debería ser la organización política en general, acorde con ese ideal. Pero no sólo eso: pensamientos como el de Kant proponen lineamientos generales para poder comprender tanto los hechos del pasado como los del futuro y la misma condición presente en función de esa tendencia, que resalta una concepción del ser humano como cosmopolita, propendiendo aún contra su voluntad hacia el progreso y hacia algún tipo de organización política supraestatal. En 1784 escribe su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*<sup>14</sup>, algunos años antes de la Revolución francesa, pero como presagiando o compartiendo ya de antemano esa atmósfera.

A diferencia de Agustín o de Las Casas, el planteamiento histórico de Kant difícilmente parece subsumirse como reacción a determinados hechos históricos dados, sino más bien a una mentalidad bastante ajustada al espíritu de su tiempo, por llamarlo de alguna manera. Sucesos como la Revolución francesa fueron entendidos por Kant más bien como confirmaciones de sus planteamientos que como eventos inusitados, sorprendentes y cuestionadores de una imagen de mundo aparentemente vigente. Un breve texto de 1797 permite dar cuenta del punto:

Este suceso [un hecho de nuestro tiempo que prueba esa tendencia moral del género humano] no se cifra en relevantes acciones o alevosos crímenes ejecutados por los hombres, en virtud de los cuales se menoscaba lo que era grandioso y se magnifica cuanto era mezquino (...) / La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, (...) y sin embargo, esa revolución (...) encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo...<sup>15</sup>.

En este caso se supone que de una u otra manera los hechos deben corresponder a una determinada concepción de lo que es el ser humano. Y como éste presenta unas características

---

<sup>14</sup> Se utilizará la traducción de Roldán Panadero y Roberto Rodríguez en KANT, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1987 (1784), abreviatura: IHU.

<sup>15</sup> Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor, en *ibid*.

específicas, debe ser posible determinar unos lineamientos de la historia general de la humanidad, si se quiere, unos hilos conductores de la misma. De esta manera, éstos permiten fijar un marco general para entender y concebir el actuar particular humano y así poder comprender su historia, no sólo desde sus inicios hasta el presente, sino de este último hacia su fin. La historia tiene necesariamente un componente prospectivo: señala no sólo un fin y un camino, sino que avala la conveniencia de que se lleve a cabo, a la vez que prevé que ese será precisamente el que de una u otra manera se tendrá que recorrer. Curiosamente, la guerra en forma de revolución de fines del XVIII lo confirma, puesto que parece indicar claramente una disposición humana que inexorablemente va a tender, tarde o temprano, hacia una situación de paz universal.

### III

#### Volviendo a Agustín:

Como ya se mencionó, la estrategia básica de Agustín para evitar la inculpación del cristianismo como causante de la caída de Roma, se puede entender, en buena medida, como una reformulación de la forma de entender los sucesos de su presente a partir de un replanteamiento de la historia. En concreto, se van a destacar brevemente tan sólo tres premisas supuestas en la articulación de su propuesta y que son relevantes para dar cuenta de lo específico de su idea de la historia.

Primera premisa: se debe distinguir entre la “ciudad terrestre” -*civitate terrena*- y la “ciudad de Dios” -*civitate dei*<sup>16</sup>. Bajo el concepto de ciudad, Agustín está entendiendo comunidad, es decir, grupos de personas que se pueden asociar por algún tipo de rasgo común<sup>17</sup>. Éste consistirá principalmente en la tendencia y la búsqueda de un determinado fin, que se concibe como un bien. De esta forma, por “ciudad” no se está pensando directamente en sociedades de tipo político, o que estén organizadas a partir de leyes de carácter civil y público. Tampoco se está haciendo referencia a grupos que sean identificables por habitar en un mismo territorio o por responder a una misma etnia. La ciudad de la que se habla se refiere, más bien, a la posibilidad de agrupar personas que comparten una misma idea de lo que es deseable y a lo que se debe propender. Ahora bien, habría dos tipos esenciales de bienes en la base de cualquier ciudad: Dios asumido como bien último y principal, o lo que no es él, es decir, lo terreno, o el hombre, o lo temporal, o lo particular, o el mal, o el demonio<sup>18</sup>. De esta manera, se podrían definir dos tipos de ciudades: la de los seres que resultan identificables y agrupables a partir de la disposición espiritual de búsqueda de ese fin trascendente divino y que actúan en consecuencia, y la de los que estructuran su vida en función de valores ajenos a esa idea de lo que es Dios.

---

<sup>16</sup> Sobre el tema se remite a: VAN OORT, Johannes, “*Civitas dei-terrena civitas*: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources (Books XI-XIV [de la Ciudad de Dios])”, en HORN, Christoph (ed.), *Augustinus - De civitate dei*, Klassiker Auslegen, Tomo 11, Berlín, Akademie Verlag, 1997, pp. 157-169. Y a RINCÓN, Alfonso, “San Agustín y la utopía según Ernst Bloch”, en *Ideas y Valores*, Bogotá, n. 73, abril, 1987, pp. 85-100.

<sup>17</sup> “[...] una ciudad, que no es otra cosa que una multitud de hombres unidos entre sí por algún vínculo social”, (La Ciudad de Dios en *Obras Completas de San Agustín*, op. cit., Tomo XVII, Libro XV, 8, p. 161).

<sup>18</sup> “Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial.” (*La Ciudad de Dios*, op. cit., Libro XIV, 28, p. 137.)

Así, se puede afirmar que la existencia de estas ciudades no se implica mutuamente, una puede darse sin la otra, aún cuando tampoco se excluyan, en la medida en que personas que pertenezcan a una o a otra convivan en una misma sociedad. En consecuencia, la pérdida de una no conlleva a la destrucción necesaria de la otra. Por otro lado, estas ciudades tienden a manifestarse en entidades concretas, es decir, en conductas, sociedades, organizaciones e instituciones tangibles. Esto permite afirmar que organizaciones políticas y sociales como la ciudad de Roma, de una u otra manera se pueden entender como encarnando, en mayor o menor medida, tanto la ciudad de Dios como la terrena. El punto es importante, porque a los ojos de Agustín, esto le hace posible argumentar que no se debe confundir la ciudad de Roma con la ciudad de Dios. Así, la pérdida de Roma en ningún caso tiene por qué implicar la destrucción o el cuestionamiento de la ciudad de Dios.

Una segunda premisa propone que el tiempo esencialmente tiene un comienzo y un fin. Es decir, que nace con el inicio de la creación del todo y de la instauración de las dos ciudades mencionadas, y que tiene como su fin la separación definitiva de ambas. De esta manera se supone una idea de progreso latente en la misma concepción general del tiempo: el inicio de la historia queda determinado a partir de la instauración de las dos ciudades por la caída del demonio, esto es, por el primer agente que asume como bien pretendido algo ajeno al Dios mismo. Este primer acontecimiento da lugar a una situación conflictiva entre seres que propenden por una u otra de las ciudades –ángeles confirmados frente a ángeles caídos-, y que marcará la historia total del género humano desde la comisión del pecado original, pero que, no obstante, terminará con un juicio final, en el que se separarán definitivamente los seres pertenecientes a una y otra comunidad, siendo premiados los unos y castigados eternamente los otros.

Así, la caída de Roma se debe entender como un paso progresivo en función de ese fin. Sencillamente, se pierde algo de lo que representa tan sólo la ciudad terrena, la ciudad del demonio. Es un evento que significa que no se la debe confundir con la verdadera ni con lo verdaderamente deseable. En este sentido, la caída de Roma cumple una especie de función de llamado de atención: así como fue necesario que alguna vez cayeran Sodoma y Gomorra por su perdición y malicia, de manera similar también Roma al irse degenerando y encarnando casi exclusivamente la ciudad terrena.

Tercera premisa: el inicio de la ciudad terrena viene marcado por lo inmoral. Esto es algo que se explica cuando se supone que lo moralmente correcto es propender por la ciudad de Dios. Así, la ciudad terrena sólo es aceptable en la medida en que esté en función de la de Dios, es decir, que le sirva como medio. Pero, en todo caso, cuando se la considera por sí misma o cuando se la hace valer como una especie de bien absoluto, necesariamente se tiene que tratar de algo moralmente reprochable y que, en consecuencia, no sólo debe ser evitado sino que merece castigo. Y esta es otra consideración básica para Agustín: el sufrimiento de la ciudad terrena tiene razón de justa pena, se debe asumir como castigo merecido. Por lo tanto, la caída de Roma no sólo indica que las cosas moralmente no iban bien y que era merecido el abandono de Dios, sino que había que castigar la impiedad de la ciudad. De alguna manera, se trató de un acontecimiento justo en el que los malos se castigaron y los buenos se confirmaron<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> “Como por un mismo fuego brilla el oro y humea la paja; como bajo un mismo trillo se tritura la paja y el grano se limpia; como no se confunde el alpechín con el aceite al ser exprimidos bajo la misma almazara, de igual modo un mismo golpe, cayendo sobre los buenos, los somete a prueba, los purifica, los afina; y condena, arrasa y extermina a los malos” (*Ibid.*, Tomo XVI, Libro 9, pp. 18 y ss.).



Para concluir, se puede afirmar que para Agustín la historia se concibe como historia de la humanidad, es decir, como algo que trasciende el mero ámbito limitado del propio grupo al que se pertenece, o a la nación, o a la cultura, o hasta la misma civilización. Por otro lado, supone una idea de tiempo lineal, que impide que se den repeticiones de acontecimientos, o ciclos en el devenir. Por esto, los acontecimientos se pueden asumir como eventos únicos, siempre diferentes y que continuamente tienen que dar lugar a nuevas situaciones. Pero también este planteamiento permite fundamentar una noción de progreso al asumir que el tiempo tiene un comienzo y un fin, y que este último coincidirá con la confirmación definitiva de unos en la felicidad y con el castigo correspondiente de los otros en el dolor. En este sentido, la indagación histórica necesariamente tiene que estar ligada a categorías morales y a juicios de valor. Por otro lado, sus ideas acerca de la historia se inscriben dentro del marco general de un sistema de creencias religiosas. En otras palabras, se trata de una historia eminentemente cristiana, propuesta en momentos de crisis de concepciones de mundo “paganas”.

De acuerdo a lo anterior, el caso de Las Casas difiere notablemente, así como su propuesta acerca de la historia: se debe defender a los indios americanos descubiertos y en vías de conquista o de colonización de los supuestos o pretendidos títulos de dominio y sujeción por parte de la corona española. En consecuencia, la indagación histórica se concibe como una recopilación de material probatorio para poder refutar las pretensiones del invasor<sup>20</sup>. Ahora bien, como gran parte de las justificaciones del dominio español parecen soportarse en la pretendida inhumanidad o barbarie de los indios, el procedimiento para hacerse a la información necesaria estará esencialmente vinculado con las categorías que permiten dar cuenta de lo que se entiende por humano en general. Así, los conceptos básicos de la propuesta de Las Casas no tendrán que ver directamente con categorías morales al estilo de Agustín, sino con criterios para poder establecer si un determinado pueblo cumple con los requisitos de humanidad asumidos como válidos. Y lo anterior, por lo menos en dos órdenes: puntos de vista que permitan una evaluación de la situación actual de los pueblos indígenas, pero también otros que logren hacerlo en función del pasado y de la historia de otros<sup>21</sup>.

En relación con lo primero, y apoyándose en ideas de Aristóteles, permeadas por desarrollos escolásticos, Las Casas retoma el concepto de virtud, que hace referencia a la disposición adecuada de un determinado sujeto para el mejor desarrollo de su naturaleza. De esta manera, se habla de virtudes humanas para referirse principalmente a disposiciones de conducta que le permitirían al hombre la realización más conveniente de las características que, en principio, le son propias según su naturaleza. Ahora bien, la naturaleza humana se desenvuelve, según Las Casas, en el ámbito de lo individual, de lo familiar, de lo político y de lo religioso. En otras palabras, el hombre se ve compelido por su forma de ser a tratar de realizarse en todos estos órdenes. De ahí que en buena medida estos rasgos de la naturaleza humana se le manifiesten como fines que debe lograr para poderse entender como humano en sentido pleno. Así, estos fines naturales humanos no sólo representan rasgos que son inherentes a su forma de ser, sino que pueden servir como criterios para establecer en qué medida un determinado grupo humano

---

<sup>20</sup> “Pensando, pues, y considerando yo muchas veces morosamente los defectos y errores que arriba quedan dichos y los no disimulables dañosos inconvenientes que dellos se han seguido y cada día se siguen, porque de la relación verídica del hecho nace y tiene origen, según dicen los juristas, el derecho, quise ponerme a escribir (...)” Propuesta: DE LAS CASAS, Bartolomé, *Historia de las Indias*, Ayacucho, 1986, p. 16).

<sup>21</sup> “(...) desde cerca del año 500 veo y ando por aquestas Indias y conozco lo que escribere; a lo cual pertenecerá, no sólo contar las obras profanas y seculares acaecidas en mis tiempos, pero también lo que tocara a las eclesiásticas, entreponiendo a veces algunos morales apuntamientos y haciendo alguna mixtura de la cualidad, naturaleza y propiedades destas regiones, reinos y tierras y lo que en sí contienen, con las costumbres, religión, ritos, ceremonias y condición de las gentes naturales dellas, cotejando las de otras muchas naciones con ellas, tocando las veces que pareciere lo a la materia de la cosmografía y geografía concerniente (...)” (*Ibid.*, p. 19).

efectivamente ha logrado realizarse adecuadamente como tal. Pero como el logro de estos fines depende de las disposiciones conductuales, el estudio de las virtudes o de los vicios del pueblo en cuestión se hace indispensable para poder establecer su grado de humanidad.

Esto explica que la indagación sobre la humanidad de un determinado pueblo se concrete en el estudio de por lo menos estos frentes: los oficios y las actividades ligadas a lo que permita el desarrollo humano individual, o virtudes monásticas; la manera de organizarse en familias, las relaciones matrimoniales y lo que haga referencia a la educación y trato con los hijos, o virtudes económicas; la organización de la sociedad como interrelación de familias, el sistema político, la administración de justicia, aspectos urbanísticos y de comercio, o virtudes políticas; y, finalmente, las prácticas de índole religiosa, los rituales, organización de los sacerdotes, etc., o virtudes religiosas. De esta manera, la descripción de un determinado pueblo cubre aspectos de muy diversa índole, aparentemente cercanos a lo que hoy podríamos entender como un mezcla entre aproximación sociológica y antropológica, o si se quiere, “cultural” en sentido amplio. Sin embargo, el contexto resulta bien diferente: toda esta información básicamente sirve como acervo para establecer un eventual grado de humanidad, que servirá como parte de una especie de juicio para permitir, impedir o condicionar una empresa bélica de conquista. Como sea, se presupone una determinada idea de lo que es la humanidad y una, por cierto, universal y necesaria.

Sin embargo, el asunto se complementa con un estudio de la situación presente puesto en función no sólo del pasado, sino de la comparación con otros pueblos, lo que permite relativizar el juicio sobre la humanidad del pueblo en cuestión. De esta forma, Las Casas aspira a establecer que los diferentes pueblos han pasado necesariamente por una suerte de etapas que se inician normalmente con un alto grado de barbarie y aparente inhumanidad, pero que tienden o han tendido a altas cumbres de civilización y religiosidad<sup>22</sup>. Así, es posible comparar la situación actual dada de un determinado pueblo no sólo con los criterios intemporales de humanidad ya referidos, sino también con las etapas concretas por las que ya habrían pasado pueblos que podrían servir como modelos de humanidad, bien sea por sus realizaciones actuales o por su historia pasada. Obviamente, para poder hacer estas comparaciones, se hace necesario ir sobre la historia de otras culturas en función de las virtudes ya referidas. En consecuencia, la indagación sobre el presente de un cierto pueblo termina implicando volver sobre la historia de los demás. Por lo tanto, para poder entender en qué medida pueden ser inhumanas, por ejemplo, las costumbres de sacrificios humanos de los indios del Yucatán, hay que ir sobre los rituales de sacrificios en la Roma clásica, en los pueblos germánicos, etc.

En esta exposición se dejaron de lado ideas de cuño agustiniano que permean de una u otra manera la posición de Las Casas en relación con la historia como disciplina. Efectivamente, el Defensor de los Indios entiende también el devenir humano como una suerte de historia de salvación, en la que la barbarie o la eventual inhumanidad de algunos pueblos no sólo supone la intervención maligna del demonio, que habría motivado recaídas en los vicios y desarrollos perniciosos de la humanidad, sino que hace patente la ocasión propicia para dar inicio a una campaña de evangelización. Desde este punto de vista, la historia se sigue entendiendo, en

---

<sup>22</sup> “Hase llegado a los susodichos defectos, carecer también de noticia de las antiguas historias, no sólo de las divinas y eclesiásticas, pero también muchas profanas, que, si las leyeran, hubieran conocido, lo uno como no hubo generación o gente de las pasadas ni antes del diluvio ni después, por política y discreta que fuese, que a sus principios no tuviese muchas faltas ferinas e irrationalidades, viviendo sin policía, y después de la primera edad exclusive, abundante de gravísimos y nefastos delitos que a la idolatría se siguen, y otras muchas, que son bien políticas y cristianas, que antes que la fe se les predicase, sin casas y sin ciudades y como animales brutos vivían” (*Ibid.*, p. 13).

alguna medida, como la continuación de una lucha trascendente entre el bien y el mal, que tiene su reflejo y contrapartida en el devenir concreto de la humanidad.

Como sea, en todo caso el giro en la apreciación general de la historia resulta considerable, si se piensa en la inclusión de estudios “culturales” sobre los pueblos por indagar, así como por las comparaciones entre culturas de diversos tiempos.

La posición de Kant parece dejar de lado tanto lo inmediatamente cultural, como el condicionamiento trascendente del discurrir del hombre en su apreciación general de la historia, aunque sin embargo, mantiene una idea de progreso continuo de la humanidad, ligado con el tránsito de un estado de barbarie a uno de civilización bajo ordenamientos jurídicos. El punto de partida de su planteamiento consiste en afirmar que “todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin”<sup>23</sup>.

El principio es importante porque indica que la naturaleza y condición de las disposiciones naturales humanas necesariamente tendrán que determinar esencialmente la conducta de los seres humanos concretos. En este sentido, debe poderse establecer una relación estrecha entre el conjunto total de las acciones humanas a través del tiempo y este condicionamiento. En consecuencia, la historia de la humanidad se tiene que entender como algo ligado a las fases, a los momentos y las circunstancias que conlleve el desarrollo de estas potencialidades del hombre por actualizar.

Ahora bien, las disposiciones propiamente humanas apuntan, según Kant, al “uso de la razón”, entendido, en términos generales, como la adquisición de conocimiento y como el obrar que resulta en función de ese mismo saber adquirido. Por lo tanto, el desarrollo de las capacidades racionales no sólo se ve como una especie de superación del bagaje instintivo, sino como algo relacionado con el aprendizaje y la transmisión de saber, teniendo en cuenta las limitaciones propias del ser humano. Así, se trata de algo sujeto al ensayo y al error, y a un esfuerzo continuo que permite ir haciéndose a un saber que se va ampliando y perfeccionando. Como anota explícitamente Kant, se trata de una empresa de la humanidad, y no de algo que se pueda desarrollar plenamente en un individuo aislado: *racional* será propiamente la humanidad como resultado de un trabajo sostenido de comunicación de conocimiento de generación en generación<sup>24</sup>.

Por lo dicho, la concepción de la historia ya se va perfilando como algo que tiene por sujeto propio a la humanidad y como fin su desarrollo racional pleno. De esta manera, el acontecer humano ya se puede ir entendiendo en función de ese proceso por el que necesariamente tendrán que ir pasando todos los hombres concretos: superar un plano de acción individual y fuertemente permeado por lo instintivo y la ausencia de conocimiento, hasta llegar a actuar como miembro y beneficiario del bagaje de un saber legado, confirmado, comprobado, universal, común y compartido de la humanidad.

Ahora bien, el desarrollo de las disposiciones racionales se hace necesario porque la dotación instintiva y corporal resulta insuficiente. En otras palabras, la naturaleza no sólo habría proveído al hombre con la capacidad de llegar a desarrollar plenamente su racionalidad, sino que lo motivaría compulsivamente a que lo hiciera: la alternativa es generar cultura en sentido amplio o perecer. De esta manera, la condición concreta del ser humano se concibe

---

<sup>23</sup> IHU, p. 5.

<sup>24</sup> Cfr. Principio Segundo en IHU, pp. 6-7.

básicamente como el resultado de su propio trabajo y logros en función de una empresa continua y sostenida de hacerse a conocimiento y ampliarlo. Por lo tanto, su condición se asume igualmente como algo que sólo se lo debe a él y por lo que sólo él debe responder. Por lo tanto, como algo que no se lo debe agradecer ni echar en cara a ninguna otra instancia, como por ejemplo, a Dios o a un orden natural que obedezca a un ordenamiento causal fijo y predeterminado<sup>25</sup>. Obviamente, en todo esto se deja entrever ese aire típicamente ilustrado de Kant: el hombre es propiamente lo que logre autónomamente por medio de su razón. No es ni un instrumento de una instancia superior, ni le debe rendir cuentas a nadie, salvo a sí mismo como miembro de una empresa común humana. Así, la historia se va asumiendo exclusivamente como acontecer humano, y no tanto como algo condicionado por agentes y fines de carácter trascendente, como la providencia divina.

No obstante, aunque la historia devenga en acontecer humano, las características del hombre concreto frente a su cuerpo y lo instintivo, pero también, frente a sus relaciones inmediatas con los demás, conllevan a que la naturaleza se conciba como un factor que no sólo obliga a que el hombre tenga que desarrollarse como ser racional, sino que determina también el medio en el que lo vaya a hacer:

El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones<sup>26</sup>.

Kant en este punto es claro: el hombre no puede vivir por fuera de un ámbito social, pero, a la vez, no soporta hacerlo. Su tendencia natural lo lleva a formar sociedad, tanto como a individualizarse. Esta especie de neurosis congénita disposicional humana hace que el hombre tenga que contar con los otros, que no pueda prescindir de ellos, pero que nunca pierda la motivación de tratar de ponerlos en función de los propios intereses, de someterlos, de resistírseles. El resultado no puede ser mejor desde el punto de vista del desarrollo de las disposiciones racionales: el trato necesario con los demás es el mejor remedio para la pereza y el conformismo, puesto que el otro se concibe como una especie de mal necesario que hay que tener bajo control en lo posible y frente al cual nunca se debe bajar la guardia. El egoísmo y el ambiente de competencia mueven inevitablemente al perfeccionamiento del uso de la razón, ya que no es posible ni evitar la sociabilidad, pero tampoco reprimir la tendencia opuesta<sup>27</sup>.

Lo anterior lleva a la postulación de un estado de naturaleza: cada quien se hace enemigo potencial del otro, a la vez que no lo puede evitar. Así, el conflicto recíproco se tiene que dar. Y esto tiene que ser así, no sólo por las características naturales del hombre, sino precisamente como una especie de garantía de la naturaleza para que el hombre logre llegar a realizarse como ser racional. Kant ve con muy buenos ojos esta *insociable sociabilidad* humana que representa el motor sostenido de producción progresiva cultural: el asunto no consiste tan sólo en lograr una adaptación al medio, sino en el lograr “enfrentar” al otro, de manera independiente a lo anterior. Por lo tanto, el conflicto se concibe como algo necesariamente inherente a lo humano, pero también, como un gran peligro y una amenaza, que podría atentar directamente contra la posibilidad misma de la humanidad. De ahí que sea necesario compensar esta conflictividad natural con algo que le ponga coto, de tal manera que evite sus eventuales efectos perniciosos y que a la vez permita y potencie sus bondades. Y con esto se explicaría la inevitabilidad de la

---

<sup>25</sup> Cfr. Tercer Principio en IHU, pp. 7-8.

<sup>26</sup> IHU, p. 8.

<sup>27</sup> Cfr. Cuarto Principio en IHU, pp. 8-10.

generación de sociedades civiles, es decir, de organizaciones políticas que, reguladas por leyes, tengan suficiente poder coercitivo para limitar la libertad individual<sup>28</sup>.

De esta forma, la historia se concibe asimismo como el paso progresivo de situaciones de estado de naturaleza a sociedades civiles que, de una u otra forma, tratan de organizar legalmente las manifestaciones de la necesaria insociable sociabilidad del hombre. Además, la historia se hace, en gran medida, historia de lo político, historia de cómo se conforman, se mantienen, se alteran o se disuelven Estados. Y esto tiene que ser así, ya que se trata del escenario exigido para y por el desarrollo de las disposiciones racionales humanas.

Sin embargo, la historia no puede terminar con la mera consolidación de Estados, puesto que ellos mismos se comportan en sus relaciones interestatales así como los individuos en las interpersonales: no se pueden “soportar”, pero tampoco se pueden “evitar”. La necesidad de comercio, el hecho de que la población crezca pero que la Tierra sea redonda, etc., explican que tenga que haber contactos entre Estados, como también que estén fuertemente permeados por los intereses particulares respectivos. De ahí que esto no sólo refuerce esa tendencia a tratar de ser mejor que el problemático otro, sino que se tenga una fuente continua de conflictos o, si se quiere, una situación de estado de naturaleza entre sociedades civiles o de guerra general. Esto indica que la naturaleza no sólo motiva que los individuos traten de organizarse en sociedades civiles individuales, sino que de una u otra forma el género humano llegue a conformar una especie de sociedad civil de Estados, una confederación de pueblos con un poder unificado y voluntad común<sup>29</sup>. No es de nuestro interés ir sobre este planteamiento, que se verá más ampliamente desarrollado en su texto *Para la paz perpetua* de 1795<sup>30</sup>, sino tan sólo mencionar que con esto se determina el eventual fin de la historia humana o, por lo menos, hacia donde apunta la tendencia del acontecer humano según los principios mencionados. Mientras el hombre no resuelva el problema de la organización e implantación de un proyecto de sociedad legal cosmopolita, tampoco podrá acceder a sociedades civiles que garanticen propiamente un medio adecuado para el desarrollo de las disposiciones racionales<sup>31</sup>.

Antes de terminar este esbozo de la concepción de la historia kantiana, unas palabras sobre su relación con la Revolución francesa: las guerras en general se pueden entender desde esta perspectiva como síntomas de que las sociedades civiles se están moviendo y de que están tratando de superar a las otras. Así, no se trata meramente de hechos negativos o de indicadores de inhumanidad. Sin embargo, siempre son llamados de atención acerca de lo indispensable de entablar vínculos legales interestatales, ya que la guerra, como el estado de naturaleza, no son

---

<sup>28</sup> Cfr. Quinto Principio en IHU, pp. 10-11.

<sup>29</sup> Cfr. Séptimo Principio de IHU, p. 14: “... abandonar el estado anómico propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos (...), de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común”.

<sup>30</sup> “Los pueblos, en cuanto Estados, pueden considerarse como individuos que, en su estado de naturaleza (es decir, independientemente de leyes externas), se perjudican en su coexistencia, y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una constitución, semejante a la civil, en que se pueda garantizar a cada uno su derecho. Esto sería una federación de pueblos que, sin embargo, no debería ser un estado de pueblos.” (Para la paz perpetua en Propuesta: KANT, Immanuel, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba Ed., 1999, p. 319).

<sup>31</sup> “El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende a su vez del problema de una reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente esto último.” (IHU, p. 13).

situaciones ni deseables de por sí, ni sostenibles<sup>32</sup>. Algo de esto puede valer, por lo menos indirectamente, para la Revolución francesa pensando en las guerras napoleónicas que le siguieron. Pero, si se la considera como un intento de combatir un régimen absolutista de la importancia y relevancia del francés de entonces, reflejaría un momento muy llamativo de la historia de la humanidad, en la medida en que representa la tendencia propia y natural del ser humano a tratarse de organizar en sociedades civiles, en las que claramente el poder ejecutivo quede separado del legislativo, evitando el despotismo<sup>33</sup>. En otras palabras, un acontecimiento, desafortunado o no, malogrado o no, pero plenamente compatible con la idea un ser humano entendido como libre en potencia, es decir, con la capacidad de obrar voluntariamente según y por leyes, y que requiere de un medio político adecuado para tal fin, al que la naturaleza misma lo impele inevitablemente<sup>34</sup>.

#### IV

Los planteamientos de Agustín, Las Casas y Kant permiten afirmar que la indagación histórica obedece a una cierta manera de concebir la disciplina en general, es decir, a una serie de categorías y de principios que conforman lo que se puede llamar, en términos amplios, una “teoría de la historia”.

Ahora bien, esas teorías no resultan desligadas de la forma como se entiende y se asume la realidad en términos generales, es decir, no son ajenas a determinadas concepciones de mundo<sup>35</sup>, sino que por el contrario, parecen fuertemente condicionadas por éstas. El caso de Agustín indica que su propuesta sobre la historia responde precisamente a una situación de crisis del mundo pagano romano, así como al intento de afianzar y promover una forma cristiana de concebir la realidad. El de Las Casas plantea una crítica marcada a la manera como se está asumiendo el proceso de la conquista, lo que lleva a revisar, o por lo menos, a tratar de corregir la concepción de mundo vigente por medio de su idea de lo que debe ser la historia, así como la versión verdadera de los sucesos en el Nuevo Mundo. El de Kant permite hablar de una concepción de la historia que parece confirmar el espíritu de su tiempo, que resulta acorde con los acontecimientos revolucionarios que se van dando y que, de una u otra manera, logra tomar conciencia y expresión teórica de su momento.

---

<sup>32</sup> “Habiendo dispuesto la naturaleza que los hombres puedan vivir sobre la tierra, ha querido también despóticamente que deban vivir, incluso contra su inclinación (...) ha elegido la guerra como medio para lograr su fin.” (*Para la paz perpetua*, op. cit., p. 331).

<sup>33</sup> “El republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo (el gobierno) del legislativo; el despotismo es el de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que se ha dado a sí mismo, con lo que la voluntad pública es manejada por el regente como su voluntad particular.” (*Ibid.*, p. 317).

<sup>34</sup> “Primer artículo definitivo para la paz perpetua: La constitución civil de todo Estado debe ser republicana / La constitución republicana se establece, en primer lugar, según el principio de libertad de los miembros de una sociedad (como hombres); en segundo lugar, según principios de dependencia en que todos se hallan respecto a una sola legislación común (como súbditos); en tercer lugar, según la ley de igualdad de éstos (como ciudadanos) (...).” *Ibid.*, p. 315.

<sup>35</sup> El término 'concepción de la realidad', 'de mundo' o 'imagen de mundo', se ha venido utilizando de una manera más bien intuitiva y general a lo largo de este ensayo. Sin embargo, responde al sentido acuñado por L. Wittgenstein en su libro *Sobre la certeza*. Para ampliaciones sobre este concepto, ver: BOTERO, Juan José, “La noción de «Imagen de Mundo»”, en FLÓREZ, Alfonso, HOLGUÍN, Magdalena, MELÉNDEZ, Raúl (eds.), *Del espejo a las herramientas - Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2003.

De acá se desprende que es posible y conveniente tratar de explicar las concepciones de la historia en función de sus eventuales relaciones frente a las concepciones de mundo en las que se inscriban, o de las que se traten de desprender, o las que pretendan promover. Esto se justifica, según lo visto, ya que parece haber una relación estrecha entre la vigencia de una determinada concepción de la historia y la de la concepción de la realidad que presuponga.

Por lo tanto, desde esta óptica, el estudio de las concepciones de la historia dependería en buena medida del estudio de las concepciones de mundo respectivas y, en este sentido, no se podría separar de investigaciones relacionadas con los sistemas de principios, creencias y sobreentendidos que resultan incuestionables y presupuestos para y por una determinada “cultura”. Lo esbozado en relación con Agustín indica que sería preciso ir sobre sus planteamientos filosóficos y teológicos, así como sobre la manera como se asumieron por ese entonces ciertos sucesos propios de la historia de la decadencia del Imperio Romano, para poder hacer explícita su propuesta de imagen de mundo de cuño cristiano, en la que se inscribe y fundamenta su propuesta histórica. Algo similar se podría decir, guardando las distancias y las diferencias, sobre Las Casas y Kant.

Esto señala también que la historia como disciplina no se puede reducir a su aspecto teórico, puesto que, de una u otra manera, siempre parece generar apreciaciones valorativas sobre sus objetos de estudio, en la medida en que presupone un querer ver y concebir las cosas de determinada manera, tácito o explícito, o si se quiere, porque implica algún tipo de toma de posición frente al presente dado.

Para terminar, vale la pena mencionar que si se acepta que hay una relación estrecha entre concepciones de la historia y de mundo, ya que siempre hay la posibilidad de diferencias o de alteraciones de éstas últimas, necesariamente se debe contar con diversas formas de asumir la historia, es decir, con algún tipo de relativismo en el plano de las concepciones de la historia misma.