

# *Thémata.*

*Revista de Filosofía*

65

primer semestre  
enero • junio 2022

ISSN 0212-8365  
e-ISSN 2253-900X

# *Thémata.*

*Revista de Filosofía*

# 65

primer semestre  
**enero • junio 2022**



ISSN 0212-8365  
e-ISSN 2253-900X  
DOI: 10.12795/themata

**[revistascientificas.us.es/index.php/themata](https://revistascientificas.us.es/index.php/themata)**  
<https://editorial.us.es/es/revistas/themata-revista-de-filosofia>

**Thémata. Revista de Filosofía** nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a quienes investigan y producen en filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. En sus inicios participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de docentes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista ha estado abierta siempre a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. En sus páginas pueden encontrarse trabajos de todas las disciplinas filosóficas: Historia de la Filosofía, Metafísica, Gnoseología, Epistemología, Lógica, Ética, Estética, Filosofía Política, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Cultura, etc. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a nuevos valores filosóficos. Por esta razón, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

## **Equipo editorial / Editorial Team      Bases de Datos y Repertorios**

*Director honorario*

**Jacinto Chozo Armenta**

jchoza@us.es

*Director*

**Fernando Infante del Rosal**

finfante@us.es

*Director Adjunto*

**José Manuel Sánchez López**

themata@us.es

*Subdirectores*

**Jesús Navarro Reyes**

jnr@us.es

**Inmaculada Murcia Serrano**

imurcia@us.es

**Jesús de Garay**

jgaray@us.es

*Secretario*

**Guillermo Ramírez Torres**

grrtorres@us.es

*Secretaria de Redacción*

**Ma Piedad Retamal Delgado**

marretdel@alum.us.es



Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla  
Departamento de Estética e Historia de la  
Filosofía · Departamento de Filosofía y Lógica  
y Filosofía de la Ciencia · Departamento de  
Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía,  
Ética y Filosofía Política  
Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)  
e-mail: themata@us.es

**Bibliográficas internacionales**

Emerging Sources Citation Index (Web of  
Science Group-Clarivate Analytics)

Dialnet (España)

Francis, Philosophie. INIST-CNRS (France)

Philosopher's Index (Bowling Green, OH, USA)

Directory of Open Access Journals (DOAJ)

Repertoire Bibliographique de Philosophie  
(Louvain, Belgique)

Ulrich's International Periodicals Directory  
(New York, USA)

DialogJournalNameFinder (Palo Alto, CA, USA)

Periodicals Index Online (Michigan, USA)

Index Copernicus World of Journals

Gale-Cengage Learning-Informe Académico

Academic Journal Database

DULCINEA

Google Scholar

Electra

Bulletin signaletique. Philosophie, CNRS  
(France)

**Bibliográficas nacionales**

ISOC - Filosofía. CINDOC (España)

**De evaluación de la calidad de revistas**

CARHUS Plus

ERIH PLUS Philosophy (2016)

REDIB

Latindex

MIAR

CIRC

DICE

*Política editorial y directrices para autores/as,*  
al final de la revista.



## **Consejo Editor / Editorial Board**

### **ARGENTINA**

**Flavia Dezzuto**, Universidad Nacional de Córdoba

### **ALEMANIA**

**Alberto Ciria**, Munich

### **CANADÁ**

**Óscar Moro**, University of New Found Land

### **CHILE**

**Mariano De la Maza**, Universidad Católica de Chile

**José Santos Herceg**, Universidad de Santiago de Chile

### **COLOMBIA**

**Martha Cecilia Betancur García**, Universidad de Caldas

**Víctor Hugo Gómez Yepes**, Universidad Pontificia Bolivariana

**Gustavo Adolfo Muñoz Marín**, Universidad Pontificia Bolivariana

### **ESPAÑA**

**Alfonso García Marqués**, Universidad de Murcia

**Antonio De Diego González**, Universidad de Sevilla

**Avelina Cecilia Lafuente**, Universidad de Sevilla

**Carlos Ortiz Landázuri**, Universidad de Navarra

**Celso Sánchez Capdequí**, Universidad Pública de Navarra

**Elena Ronzón Fernández**, Universidad de Oviedo

**Enrique Anrubi**, Universidad CEU Cardenal Herrera

**Federico Basáñez**, Universidad de Sevilla

**Fernando Wulff**, Universidad de Málaga

**Fernando M. Pérez Herranz**, Universidad de Alicante

**Fernando Pérez-Borbujo**, Universitat Pompeu Fabra

**Francisco Rodríguez Valls**, Universidad de Sevilla

**Ildefonso Murillo**, Universidad Pontificia de Salamanca

**Irene Comins Mingol**, Universitat Jaume I

**Jacinto Rivera de Rosales Chacón**, UNED

**Joan B. Llinares**, Universitat de València

**Jorge Ayala**, Universidad de Zaragoza

**José Manuel Chillón Lorenzo**, Universidad de Valladolid

**Juan García González**, Universidad de Málaga

**Juan José Padiá Benticuaga**, Universidad de Málaga

**Luis Miguel Arroyo Arrayás**, Universidad de Huelva

**M<sup>a</sup> Luz Pintos Peñaranda**, Universidad de Santiago de Compostela

**Marcelo López Cambroner**, Instituto de Filosofía Edith Stein

**María del Carmen Paredes**, Universidad de Salamanca

**Octavi Piulats Riu**, Universitat de Barcelona

**Óscar Barroso Fernández**, Universidad de Granada

**Pedro Jesús Teruel**, Universitat de València

**Ramón Román Alcalá**, Universidad de Córdoba

**Ricardo Parellada**, Universidad Complutense de Madrid

**Sonia París Albert**, Universitat Jaume I

**Tomás Domingo Moratalla**, UNED

### **ESTADOS UNIDOS**

**Witold Wolny**, University of Virginia)

**Thao Theresa Phuong Phan**, University of Maryland

### **REINO UNIDO**

**Beatriz Caballero Rodríguez**, University of Strathclyde

### **ITALIA**

**Luigi Bonanate**, Università di Torino

### **MÉXICO**

**Rafael De Gasperín**, Instituto Tecnológico de Monterrey

**Julio Quesada**, Universidad Veracruzana

**Adriana Rodríguez Barraza**, Universidad Veracruzana

### **PERÚ**

**Ananí Gutiérrez Aguilar**, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María

**Nicanor Wong Ortiz**, Universidad San Ignacio de Loyola

### **PORTUGAL**

**Yolanda Espiña**, Universidade Católica Portuguesa

### **TURQUÍA**

**Mehmet Özkan**, SETA Foundation for Political, Economic and Social Research

## **Comité Científico Asesor / Advisory Board**

### **ARGENTINA**

**Graciela Maturo**, Universidad de Buenos Aires  
- CONICET

**Jaime Peire**, Universidad Nacional de Tres de  
Febrero- CONICET

### **ALEMANIA**

**Tomás Gil**, Freie Universität Berlin

**Fernando Inciarte**, † Westfälische Wilhelms-  
Universität

**Otto Saame**, † Universität Mainz

### **BULGARIA**

**Lazar Koprinarov**, South-West University  
'Neofit Rilski'

### **CHILE**

**Carla Corduá**, Universidad de Chile

**Roberto Torreti**, Universidad de Chile

### **COLOMBIA**

**Carlos Másmela**, Universidad de Antioquía

**Fernando Zalamea**, Universidad Nacional de  
Colombia

### **ESPAÑA**

**Agustín González Gallego**, Universitat de  
Barcelona

**Alejandro Llano**, Universidad de Navarra

**Andrés Ortiz-Osés**, Universidad de Deusto

**Ángel D'ors**, † Universidad Complutense de  
Madrid

**Antonio Hermosa Andújar**, Universidad de  
Sevilla

**Carlos Beorlegui Rodríguez**, Universidad de  
Deusto

**Concha Roldán Panadero**, Instituto de  
Filosofía, CCHS-CSIC

**Daniel Innerarity Grau**, Ikerbasque, Basque  
Foundation for Science

**Francisco Soler**, Universidad de Sevilla

**Ignacio Falgueras**, Universidad de Málaga

**Javier San Martín**, UNED

**Jesús Arellano Catalán**, † Universidad de  
Sevilla

**Joaquín Lomba Fuentes**, Universidad de  
Zaragoza

**Jorge Vicente Arregui**, † Universidad de Málaga

**José María Prieto Soler**, † Universidad de Sevilla

**José Rubio**, Universidad de Málaga

**Juan Antonio Estrada Díaz**, Universidad de  
Granada

**Juan Arana Cañedo-Argüelles**, Universidad de  
Sevilla

**Luis Girón**, Universidad Complutense de  
Madrid

**Manuel Fontán Del Junco**, Fundación March

**Manuel Jiménez Redondo**, Universitat de  
València

**Marcelino Rodríguez Donís**, Universidad de  
Sevilla

**Miguel García-Baró López**, Universidad  
Pontificia Comillas

**Modesto Berciano**, Universidad de Oviedo

**Pascual Martínez-Freire**, Universidad de  
Málaga

**Rafael Alvira**, Universidad de Navarra

**Teresa Bejarano Fernández**, Universidad de  
Sevilla

**Vicente San Félix Vidarte**, Universitat de  
València

### **ESTADOS UNIDOS**

**Lawrence Cahoon**, University of Boston

### **FRANCIA**

**Nicolás Grimaldi**, Université Paris IV-Sorbonne

### **PARAGUAY**

**Mario Ramos Reyes**, Universidad Católica de  
Asunción

### **REINO UNIDO**

**Alexander Broadie**, University of Glasgow

### **ISRAEL**

**Marcelo Dascal**, † Tel Aviv University

### **ITALIA**

**Massimo Campanini**, Università di Napoli  
l'Orientale

**Maurizio Pagano**, Università degli Studi del  
Piamonte Orientale. Amedeo Avogadro

### **JAPÓN**

**Juan Masiá**, Sophia University, Tokio

### **MÉXICO**

**Jaime Méndez Jiménez**, Universidad  
Veracruzana

**Ana Laura Santamaría**, Instituto Tecnológico  
de Monterrey

**Héctor Zagal**, Universidad Panamericana

### **VENEZUELA**

**Seny Hernández Ledezma**, Universidad Central  
de Venezuela

# Índice.

## LOS RESTOS DOCUMENTALES DEL PERPETRADOR: IMÁGENES Y TEXTOS\_

MONOGRÁFICO [COORDS.: IRENE CÁRCEL EJARQUE, JUANJO MONSELL CORTS]

- 10      PRESENTACIÓN. **Los restos documentales del perpetrador: imágenes y textos**  
Irene Cárcel Ejarque, Juanjo Monsell Corts
- 36      PRESENTATION. **The Documentary Remains of the Perpetrator: Images and Texts**  
Irene Cárcel Ejarque, Juanjo Monsell Corts
- 61      **La propaganda como imagen de perpetrador. Escorzos de la Guerra de Malvinas en 1982, de Lucas Gallo**  
Natalia Taccetta, Mariano Veliz
- 81      **Remains of the World War I: War against War by Ernst Friedrich and Two Approaches to Reading Archives**  
Marta Maliszewska
- 104     **‘Nunca comprenderán que yo también tenía corazón’. Sobre el testimonio del victimario en el cine documental**  
Lior Zylberman
- 133     **El ‘silencio’ de los perpetradores. Una aproximación a la literatura alemana de los perpetradores del Tercer Reich**  
Brigitte E. Jirku
- 158     **Léon Degrelle. Del silencio a la negación del Holocausto**  
José Luis Rodríguez Jiménez
- 181     **Los “sacrificados” y la resignificación del Valle de los Caídos como símbolo de reconciliación (1958–1959)**  
David Tormo Benavent
- 203     **Memorias, genealogías femeninas y lugares de perpetración. Etnografía de las exhumaciones contemporáneas de fosas del franquismo en el cementerio de Paterna (Valencia)**  
Isabel Gadea i Peiró, M<sup>a</sup> José García-Hernandorena

**ESTUDIOS**\_ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

- 227 **Kafka, Roth y Buber: en torno a dos relatos (II)**  
Gabriel Insausti Herrero-Velarde
- 248 **El nuevo realismo: un análisis de las propuestas de Quentin Meillassoux, Graham Harman, Maurizio Ferraris y Markus Gabriel**  
Andrés Vega Luque
- 271 **Parricidio y ley en la obra de Derrida**  
Pedro Tenner
- 291 **La filosofía existencial como “vox clamantis in deserto”. La lectura shestoviana de la filosofía de Søren Kierkegaard**  
Catalina Elena Dobre
- 317 **La filosofía en tiempos de Covid-19 y pospandemia: hacia una nueva humanidad**  
Sonia París Albert
- 340 **Historia e identidad: reflexiones en torno a Ibn Jaldún y Hegel**  
Alejandro Martín Navarro
- 361 **“Nosotros en los otros”. La dialéctica de la autorrealización social e individual en la teoría del reconocimiento de G. H. Mead**  
Carlos Emel Rendón
- 381 **Situación actual de los estudios sobre Jesús**  
Jacobo Negueruela Abellá
- 394 **Praxis, daños e intención. Una aproximación al problema de daño sin víctima póstumo en sede aristotélica**  
Jan María Podhorski

**TRADUCCIONES**

- 412 **Dominique Chateau: Étienne Souriau: una ontología de la singularidad**  
Sergio González Aranedá

**RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS**

- 427 **Ferrer, Anacleto. Facticidad y ficción. Ensayo sobre cinco secuencias fotográficas de perpetración de la Shoah, Valencia: Shangrila, 2020, 226 pp.**  
Melania Torres Mariner
- 432 **Sánchez Biosca, Vicente. La muerte en los ojos. Qué perpetrán las imágenes de perpetrador. Madrid: Alianza Editorial, 2021, 301 pp.**  
Rafael Rodríguez Tranche

- 436 **Benítez Andrés, Rosa; Fusco, Virginia (eds). Hospitalidad: Lo otro y sus fronteras. Madrid: Dykinson, 2021, 147 pp.**  
José Luis Panea
- 441 **Federici, Silvia. Brujas, caza de brujas y mujeres. Traficante de sueños: Madrid, 2021, 144 pp.**  
María Medina-Vicent
- 446 **Markus, Gabriel. Neoexistencialismo: Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo. Madrid: Pasado & Presente, 2019, 188 pp.**  
Asier Arias Domínguez
- 451 **Hernández-Pacheco Sanz, Javier. Hegel: Introducción e interpretación. Independently published, 2019, 268 pp.**  
José Carlos Cortés Jiménez
- 454 **Giombini, Lisa y Kvokačka, Adrián eds. Everydayness. Contemporary Aesthetics Approaches. Prešov/Roma: University of Prešov/Roma Tre-Press, 2021, 287 pp.**  
M<sup>a</sup> Jesús Godoy Domínguez
- 459 **Mora, José Luis; Heredia, Antonio eds. Guía Comares de Historia de la Filosofía Española. Granada: Comares, 2022, 361 pp.**  
Jéssica Sánchez Espillaque
- 465 *Call for Papers Thémata 2022-2023*
- 466 Política editorial.
- 469 Directrices para autores/as.



# ***Estudios.***



# Historia e identidad: reflexiones en torno a Ibn Jaldún y Hegel.

History and identity: reflections on  
Ibn Khaldun and Hegel.

**Alejandro Martín Navarro<sup>1</sup>**

Universidad de Sevilla, España

Recibido 3 octubre 2021 · Aceptado: 19 diciembre 2021

## Resumen

El presente artículo aborda las relaciones entre historia e identidad tomando como punto de partida ciertos conceptos compartidos en la obra filosófica de Ibn Jaldún y Hegel. En la introducción, expongo algunas de ideas básicas que se plantean en el ámbito de la filosofía de la historia, especialmente aquellas que afectan a la cuestión del motor de la historia; a continuación, abordo la reflexión jalduniana sobre las diferentes formas de civilización y el carácter dialéctico de sus relaciones recíprocas; en tercer lugar, analizo el concepto hegeliano de historia como realización del espíritu; por último, reflexiono sobre el aporte de ambos autores a la comprensión del sentido de la historia como ámbito de disputa de la identidad humana.

*Palabras clave:* Autoconciencia, historia, Hegel, Ibn Jaldún, identidad.

## Abstract

This paper analyses the relationship between History and Identity, taking as starting point some common concepts in Ibn Khaldun's and Hegel's philosophical works. In the introduction, I first explain some of the main concepts from the Philosophy of History, particularly those which are related to the question of the cause of History; secondly, I address Ibn Khaldun's reflexion on different types of civilizations and the dialectical nature of their reciprocal relationships; thirdly, I analyse Hegel's concept of History as realisation of the Spirit; lastly, I reflect on both thinkers' contribution to the understanding of the meaning of History as the battlefield of human identity. *Keywords:* Self-awareness, History, Hegel, Ibn Khaldun, identity.

<sup>1</sup> amartinn@hotmail.com

## 1 · Introducción

La primera pregunta de una filosofía de la historia es “¿por qué hay historia y no más bien quietud?”. Es decir, ¿cuál es la causa de que el ser humano no se mantenga unido a una vivencia cíclica del tiempo, tal y como la encontramos en los estadios primitivos de la humanidad y en el resto del mundo animal? ¿Qué provoca la salida del hombre de su estado ahistórico e impulsa el devenir de las edades, los pueblos, las civilizaciones? Visto así, una filosofía de la historia estaría necesariamente vinculada a la metafísica y a la antropología, en tanto abarcaría al mismo tiempo la pregunta presocrática por el devenir y la pregunta socrática por el hombre. Si la historia fuera solo, como clamara Shakespeare, “un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y de furia, que no significa nada”, entonces sería también, como se lamentaba Joyce, “una pesadilla de la que intento despertar”. Encontrar un sentido en la historia, más allá del caótico desfile de los acontecimientos, es encontrar un sentido a la vida humana, comprender qué es el hombre y cómo ha llegado a serlo. Levantar, como en la imagen novalisiana, el velo de Isis y descubrir el propio rostro.

Pero, para llegar tan lejos, es preciso tener en cuenta que, de la misma manera que no es posible una lectura racionalista de la historia que la explicara por simples causas mecánicas, tampoco es posible abandonarse a la fe en los hechos desnudos, a la ingenua mística del puro acontecer. Como señalaba Cassirer,

**para que los fenómenos históricos, de por sí mudos, se conviertan para nosotros en una unidad viva y llena de sentido, hay que partir de determinados principios objetivos de enjuiciamiento, de ciertos puntos de vista fijos de selección y plasmación. En ninguna otra parte se ve tan claro como en la historia del espíritu que su contenido y su cohesión no son algo dado, sino que tenemos que crearlos nosotros mismos a base de los hechos concretos: esa historia es solamente lo que nosotros hacemos de ella. (Cassirer 25)**

Las obras de Ibn Jaldún y de Hegel me parecen, en este sentido, dos paradigmas fecundos de ese tipo de incursión en la historia que huye, por

un lado, del mero positivismo cronista y, por otro, de la bruta explicación materialista. Y es que, a pesar de ciertas interpretaciones de Ibn Jaldún como una especie de avanzadilla del materialismo decimonónico, lo cierto es que una lectura más atenta de su obra revela fácilmente que, para él, las fuerzas movilizadoras de la historia son de naturaleza “espiritual” en el sentido hegeliano de la palabra, es decir, tienen que ver con la proyección de la identidad humana en el tiempo.

Es verdad que Ibn Jaldún presta, como Hegel, gran atención a las condiciones geoclimáticas en que se desarrollan los pueblos, así como a sus modos de producción y subsistencia. Por ejemplo, considera que los climas templados favorecen la aparición de culturas equilibradas, en las que florecen las ciencias y la moralidad, frente a los habitantes de las latitudes más áridas, donde abundan la violencia y la desproporción. Pero esto no implica una postura materialista ni determinista, como veremos. El desarrollo de la cultura tiene que ver más bien con lo que Hegel entiende que es un proceso espiritualmente inmanente: el proceso por el cual el espíritu, en la acción efectiva humana, busca saber de sí mismo objetivándose. Frente a la perspectiva que solo busca contemplar los hechos asépticamente, considerando toda manifestación cultural en su valor intrínseco o en cuanto expresión de condiciones materiales, todavía hoy se pregunta un filósofo como Rémi Brague si, por ejemplo, “no habrá una conexión entre la concepción de la persona (sobre todo de la mujer) sometida a ciertas conductas en materia de sexualidad y una tendencia al marasmo cultural” (Brague 23). Es decir –generalizando ahora la pregunta– si el desarrollo de la civilización no tendrá que ver menos con su actividad productiva cuanto con el autoconcepto que el ser humano configura y manifiesta en su moral, su religión, sus ideas. O, dicho de otra manera: si no será la historia una respuesta a la pregunta por la identidad.

La base de la historia –cuenta Ibn Jaldún en las primeras páginas de su obra– son las condiciones climáticas, en concreto, el equilibrio que se produce en los climas tercero, cuarto y quinto:

**el clima cuarto es el más equilibrado de la zona cultivada. El tercero y el quinto, contiguos a él, están próximos a esa situación de atemperación. Los siguientes, el segundo y el sexto, ya están alejados de ella, y mucho más aún lo están el primero**

**y el séptimo. Por ello las ciencias, las artes, las construcciones, los vestidos, los alimentos, las frutas, los animales y todo lo que se encuentra en esos tres climas centrales se caracteriza por su equilibrio<sup>2</sup>.**

La desproporción que, según Ibn Jaldún, encontramos en los climas alejados de la zona central del mundo se manifiesta en sus condiciones materiales, pero también en sus costumbres, en su carácter, en su organización social y en sus símbolos: “Lo mismo ocurre en lo referente a su mundo religioso, y por ello no conocen la profecía ni se rigen por ley divina, salvo algunos de ellos que viven cerca de las zonas templadas” (Ibn Jaldún 136). El mismo sesgo profundamente realista tiene su explicación del origen del poder:

**Es necesario (...) otro instrumento que los defienda [a los hombres] de la agresividad mutua, y ese instrumento no puede venir de otros seres ya que los demás animales carecen de capacidad para entender sus pensamientos y sus impulsos. Tal freno tiene que ser, por tanto, uno de ellos que tenga sobre los demás dominio, autoridad y poder para que ninguno pueda ejercer su agresividad contra un semejante. Y ése es el sentido del poder-real, que constituye un rasgo específico del hombre y le es absolutamente necesario. (Ibn Jaldún 71)**

Sin embargo, todo este realismo –en el sentido de atención al sustrato natural de la historia humana– no puede confundirse con el materialismo. Las formas de organización de la vida en común y las técnicas de supervivencia tienen siempre prioridad sobre las condiciones estrictamente materiales. El verdadero conformador de la identidad humana va a ser siempre aquello que el hombre *hace* frente a aquello que simplemente le viene dado:

**El ser humano es hijo de la costumbre y de los hábitos, no de la naturaleza y del temperamento. Son las circunstancias las que lo conforman hasta convertirse en rasgo natural, en elemento**

<sup>2</sup> Ibn Jaldún 135. Cito a Ibn Jaldún por la traducción de Ruiz Girela para Editorial Almuzara, y cotejo con el texto en árabe en la edición de Jiahu Books.

**dominante y en hábito, y esto sustituye a la naturaleza y al temperamento. (Ibn Jaldún 213)**

Estas “circunstancias” se parecen mucho a lo que Ortega y Gasset entiende cuando usa esa misma palabra: son las condiciones sociohistóricas de los pueblos las que condicionan su identidad, es decir, por decirlo ahora hegelianamente, el espíritu objetivado en las expresiones culturales es la realización de la identidad humana. Por eso, el conocimiento histórico es conocimiento antropológico y pasa necesariamente por la comprensión de las relaciones mutuas entre las diferentes expresiones de la vida cultural de un pueblo:

**El que quiera tratar de esta materia [la historia] necesita conocer los fundamentos de la política, la naturaleza de las cosas y las diferencias entre los pueblos, las regiones y las épocas en lo referente a formas de vida, idiosincrasias, costumbres, creencias religiosas, ritos y todas las demás particularidades. Y tener una idea completa de todo eso en el presente para poder establecer las semejanzas y las diferencias entre lo actual y lo lejano en el tiempo, así como las causas de las similitudes y de las disparidades”. (Ibn Jaldún 44)**

En este escrito voy a abordar las relaciones entre identidad e historia al hilo de un estudio comparativo del pensamiento de Ibn Jaldún y Hegel, muy especialmente aquel que se encuentra plasmado en sus respectivas obras *Muqadimma* (1377) y *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (1837). Por eso habría que plantear una última cuestión previa para dejar desbrozado el camino: cuando se aborda el estudio comparativo de dos filósofos alejados entre sí en el tiempo, da a menudo la impresión de que el rigor académico se conserva solo en la medida en que puedan establecerse influencias efectivas. Pero también es posible abordar dicho estudio desde el punto de vista de cómo los conceptos de ambos autores se iluminan recíprocamente y, lo que es más importante, cómo iluminan *la cosa misma* de que tratan. Ya Lewis, en *Cartas del diablo a su sobrino*, decía que

**cuando a un erudito se le presenta una afirmación de un autor antiguo, la única cuestión que nunca se plantea es si es verdad (...). Considerar al escritor antiguo como una posible fuente de**

**conocimiento (...) sería rechazado como algo indeciblemente ingenuo. (Lewis 27)**

Este es, por cierto, justo ese tipo de historiador que Ortega encuentra en Ranke y del que burlescamente afirma que la ciencia es en él “el arte de no comprometerse intelectualmente” (Ortega 2020 17). Pero es precisamente ese tipo de compromiso el que no puede faltar en el estudio de Ibn Jaldún y de Hegel, para quienes la verdad es precisamente lo único que importa.

## **2 · Dialéctica de la tribu en Ibn Jaldún**

Uno de los primeros pensadores musulmanes en elaborar una historia en sentido moderno, recogiendo datos políticos, sociales, culturales, religiosos, etcétera, fue Ibn Hayyan (987-1075), el gran historiador andalusí junto con Ibn Hazm (994-1064). Pero, en general, la mayoría de pensadores musulmanes o bien no incluyen la Historia entre las ciencias propiamente dichas, o bien la consideran una disciplina instrumental de las ciencias jurídicas o religiosas (Cf. Martínez Lorca 27). Para Ibn Jaldún, en cambio, la Historia constituye no solo una ciencia por sí misma, sino que se encuentra perfectamente ubicada bajo el paraguas de la lógica y el conocimiento empírico, y constituye un *ilm al umran*, una ciencia de la civilización o la cultura. Vivanco Saavedra identifica esta ciencia inventada por Ibn Jaldún “en términos generales con la sociología moderna” (Vivanco 2000 27). Pero también él, como Cruz Hernández y otros muchos, advierte que no se debe magnificar la relevancia de la *Muqadimma* como precursora de Hegel ni de ninguno de los otros grandes pensadores de la historia contemporáneos. Siendo esto así, sí es posible considerar a Ibn Jaldún, como hace Jad El Khannoussi, pionero “en trazar las directrices del pensamiento político moderno” (El Kannooussi 101) al asentarse en “parámetros realistas” (ib 102). En este sentido, cabe añadir que la teoría de Ibn Jaldún

**toma ante la filosofía una postura diferente [a la propia de Algazel], innovadora y original, que, desde un punto de vista lógico y claramente positivista, pone en duda los fundamentos epistemológicos sobre los que los filósofos erigen sus sistemas metafísicos. (Yabri 356, cit. Martínez Lorca 27 28)**

Parte de este sesgo realista –positivista, según las palabras de El Khannoussi– tiene que ver con el hecho de que Ibn Jaldún refiera siempre las diferencias identitarias de los pueblos a los modos creados por estos para enfrentarse a la tarea de la subsistencia:

**Las diferencias entre los pueblos dependen de sus condiciones de vida, que a su vez dependen de sus formas de procurarse los medios de subsistencia y de la organización social que poseen, que es lo que les permite cooperar para conseguir dicha subsistencia, comenzando por las necesidades primarias, previas a la consecución de otros bienes y comodidades. (Ibn Jaldún 203)**

Pues bien: la filosofía de la historia contenida en la *Muqaddimah* de Ibn Jaldún trata de dar respuesta a la pregunta de cómo se originan y cómo se destruyen las civilizaciones. Para ello, Ibn Jaldún describe un proceso que podría compararse al ciclo natural de los seres vivos, según el cual existirían en la historia de la civilización humana cuatro etapas: la primera de ellas sería la cultura nómada (*'umrán bádawi*), que representa el nacimiento de un grupo humano y que se basa en un fuerte sentimiento de pertenencia colectivo; a esta etapa la sigue una segunda llamada “cultura urbana” (*'umrán hadari*), caracterizada por el sedentarismo, el desarrollo de las artes, las ciencias, etcétera; en tercer lugar habría una etapa de debilitamiento, provocado por la complejidad social, que debilita los vínculos de interdependencia y promueve los vicios y la relajación moral; y por último, una última etapa de destrucción a manos de un grupo de cultura nómada. Una estirpe decae en cuatro generaciones, siempre que se entienda que este número, para Ibn Jaldún, no es necesariamente literal: “El sentido del número cuatro en lo que se refiere a las generaciones hay que entenderlo así: el constructor, el que está junto a él, el que mantiene la tradición y el destructor”. (Ibn Jaldún, 234 235)

Las raíces de este planteamiento habría que buscarlas seguramente en la propia historia del islam, pues la conversión de la cultura árabe nómada en cultura urbana (y más aún: en imperio) implicó la necesidad de un enorme desarrollo jurídico, ya que el Corán por sí mismo no podía recoger la gran cantidad de problemas que se plantean en el contexto de una civilización avanzada. Y de ahí el alto desarrollo de la ciencia del derecho en



las cuatro escuelas jurídicas musulmanas –a una de las cuales perteneció el propio Ibn Jaldún<sup>3</sup>– y del propio papel del derecho en su comprensión de la historia.

La *Introducción* de Ibn Jaldún comienza de una manera ciertamente singular: en lugar de establecer, como anuncia en el *Prefacio*, “la excelencia de la ciencia histórica” (Ibn Jaldún 9), el autor comienza con una larga y prolija descripción de los errores típicos de los historiadores. Estos errores son la parcialidad, la credulidad, la incomprensión de los hechos, la aceptación acrítica de las noticias, el descuido de las circunstancias, la dependencia del poder, la ignorancia del sentido de la civilización, entre otros. La cuidada descripción de Ibn Jaldún, así como la gran cantidad de ejemplos que ofrece, nos da una idea bastante nítida del valor científico que tiene para él la Historia.

Ibn Jaldún resume el sentido del Libro Primero de su obra en disponer “de un patrón fiable por medio del cual los historiadores pueden valorar el camino de la verdad y la corrección de lo que transmiten” (Ibn Jaldún 61). El conocimiento histórico tiene como característica fundamental el hecho de que cae bajo el paraguas de la lógica. La historia es un relato con sentido, explicable, no una acumulación de arbitrariedades y fuerzas ciegas. Hay un logos, un orden que rige y explica las acciones humanas. Y por eso es posible una historia universal. De este modo, la Historia es una ciencia más que busca leyes y explicaciones causales. Esta característica epistemológica de la Historia está ligada a una característica ontológica de la historia, que es su *constancia*. Bajo el caleidoscopio de la diversidad se esconde un trabajo paciente de tendencias y estructuras que se repiten a lo largo del tiempo. Aquí se evidencia el sustrato aristotélico del pensamiento jalduniano, que lo es también de Hegel: la diferencia entre lo que es sustancial, por decirlo así, y lo que es accidental. De ahí también que haya una diferencia entre *ajbar* (narración histórica) y *tarij* (Historia como ciencia), siendo esta última explicativa en relación a las causas y comprensiva en relación al devenir histórico mismo (Cf. Ibn Jaldún 5).

La peculiaridad de la historia es que existe un sujeto de la misma, es decir, entre sus causas se encuentra la acción efectiva del ser humano como individuo y como colectividad. Hay una divina Providencia que arti-

<sup>3</sup> Se trataría de la escuela malikí. Cf. Gibb 1933 23-31.

cula un modo constante de ser de las cosas, pero hay una enorme cantidad de humanas providencias que, en su interacción, dan lugar a las múltiples formas de la historia y la civilización. Dios establece unos cimientos y el ser humano construye la casa. Así, en el Capítulo Primero del Libro Primero, Ibn Jaldún toma como punto de partida la idea aristotélica de la sociabilidad natural del hombre y establece lo siguiente:

**Éste es el sentido de la civilización, que se explica en el hecho de que Dios –alabado sea– creó al hombre y lo conformó de manera tal que sólo puede vivir y mantenerse por medio del alimento, y le dio la tendencia instintiva para buscarlo y la capacidad para conseguirlo. Pero ocurre que la capacidad de un solo individuo del género humano no basta para satisfacer sus necesidades de alimentación, de manera que no lograría, por sí mismo, la cantidad necesaria para vivir (...) La fuerza necesaria para poder satisfacer las carencias de muchos se alcanza, multiplicada, con la colaboración. (Ibn Jaldún 69)**

Para explicar la manera concreta en que los seres humanos se constituyen en comunidades políticas, Ibn Jaldún recurre a un concepto que es mucho más realista que la moderna explicación contractualista de este problema: el poder político y el derecho no proceden de un pacto originario por el que el hombre, racionalmente, renunciaría a ciertos comportamientos y obtendría determinados beneficios. El origen de la civilización tiene que ver con el desarrollo de un proceso en medio del cual el *yo* se piensa a sí mismo como un *nosotros*, es decir, con la constitución de un sentido de la identidad, en el que no solo está comprometida la supervivencia material, sino también la construcción intersubjetiva del arte, el derecho, la filosofía, la moral, la religión, etcétera. Este lazo de cohesión primigenio es lo que Ibn Jaldún denomina *‘asabiyyah*.

Como vimos antes, una de las tendencias históricas fundamentales es el tránsito de la civilización nómada (*‘umrán bádawi*) a la civilización urbana (*‘umran hadari*) y la posterior destrucción de esta a manos de la primera, en una suerte de paradoja cultural que tiene la forma de un proceso dialéctico, según explicaré en seguida. Pues bien: para Ibn Jaldún, la civilización nómada está fuertemente cohesionada por eso que él denomina *‘asabiyyah*, es decir, el lazo grupal, mucho más fuerte aquí que en civili-

zaciones más desarrolladas. En el mundo preislámico, la *ʿasabiyyah* hace referencia a un tipo de vínculo familiar y tribal que después condenaría el profeta Mahoma por oponerse al vínculo religioso. Dice Ibn Jaldún que “los habitantes de Meca sentían fraternidad tribal [*ʿasabiyyah*] respecto al Profeta –Dios lo bendiga y salve– y eso les obligaba a apoyarle y protegerle, algo que no sentía ninguno de los beduinos árabes” (Ibn Jaldún 210). Esta fraternidad o cohesión tribal está basada en los lazos de sangre, pero en un sentido amplio en el que prima lo grupal mismo por encima de lo estrictamente biológico: “El fruto y la ventaja de pertenecer a una noble estirpe es la fuerte cohesión en el afecto y en la ayuda mutua” (Ibn Jaldún 228). Esta fraternidad se debilita cuando la civilización pasa a ser sedentaria, pues las relaciones sociales y los grupos se multiplican. Así, la nobleza propia de las culturas nómadas se pierde “cuando esa cohesión desaparece como consecuencia de la vida sedentaria” (Ibn Jaldún 229).

Ambos estadios de la cultura no son simples momentos históricos, sino que describen una dialéctica en espiral que transita toda la historia humana. Cada uno de ellos da paso al siguiente, pero lo hace en una forma renovada y siempre distinta. Y, al mismo tiempo, ambos se encuentran potencialmente en el otro como su elemento dinamizador. Es decir: la cultura nómada recibe su vitalidad de la fraternidad tribal, que le confiere una energía social inaudita por la cual es capaz de vencer a otros pueblos y de establecerse en un lugar para desarrollar una vida cultural compleja. Por tanto, la *ʿasabiyyah* es en un primer momento la causa del proceso civilizatorio. Pero el establecimiento de una cultura compleja, en la que se desarrollan el arte, la ciencia, el derecho y la política, tiene como consecuencia el debilitamiento de la *ʿasabiyyah* a la que debe su existencia. Por tanto, el nomadismo y el sedentarismo, entendidos como modelos culturales, se suceden uno dentro del otro, el segundo como causa final del primero (Cf. Ibn Jaldún 207).

Por tanto, el fin de la historia es la cultura, el espíritu objetivado en las expresiones complejas del arte, el derecho, la moralidad, la religión, las ciencias, etcétera. Y, al mismo tiempo, la cultura destruye la cohesión que la hizo posible, pues abre el horizonte de la identidad y debilita los vínculos puramente naturales. Los hombres pierden su sentido de la identidad, se dispersan los fines, se multiplican las costumbres, se diluye el carácter

inmediato del vínculo político. Por eso es evidente que Ibn Jaldún no piensa, sin más, que una cultura nómada pueda destruir militarmente a una cultura urbana, pues él mejor que nadie sabe que ninguna vitalidad ni cohesión moral es por sí misma suficiente para destruir muros y tomar ciudades. En lo que Ibn Jaldún piensa es en la propia autodisolución de la cultura urbana, una vez que esta ha realizado dentro de sí todas sus potencialidades. El desarrollo de su identidad topa con contradicciones insalvables y es eso lo que causa su destrucción. Por eso también, el último estadio de la cultura se corresponde con el de la máxima degradación a nivel moral: “Los nómadas están más cerca de la bondad que los sedentarios (...) Las poblaciones sedentarias (...) tienen sus espíritus percutidos por gran número de costumbres censurables y perniciosas que les alejan de los caminos y de las sendas del bien en la medida en que todo aquello las domina” (Ibn Jaldún 208). Es decir, que la civilización urbana es el fin de la historia en un doble sentido: como meta suya y como terminación.

Este planteamiento da lugar a lo que Ignacio Sánchez denomina los dos conceptos de cultura en Ibn Jaldún (Cf. Sánchez 206): la cultura como fin (al que tiende el asentamiento urbano, con su proliferación de bienes, artes, ciencias, etcétera); la cultura como medio (como medio de destrucción civilizatorio, al provocar la relajación de las costumbres, el despilfarro, etcétera). Sánchez insiste en una interpretación cíclica del proceso que le hace entender que hay una confusión entre fin y medio: la cultura como máxima cima del proceso civilizatorio da inmediatamente paso a la cultura como inicio de su desintegración. Pero lo que Sánchez llama “confusión” es, en realidad, lo que en la comprensión hegeliana de la historia resulta precisamente relevante: el trabajo de la negatividad, el carácter dialéctico de todo proceso histórico, en el que cada objetivación del espíritu genera sus propias contradicciones.

### 3 · Hegel o cómo se llega a ser lo que se es

La filosofía de la historia de Hegel se encuentra plasmada en tres obras que suponen enfoques fundamentales distintos, aunque complementarios: en primer lugar, la *Fenomenología del espíritu* (1807); en segundo lugar, los cursos de Berlín recogidos bajo el nombre de *Lecciones sobre filosofía de la*

*historia universal* (1837), de la que Hegel es autor solo de algunas partes, siendo el resto recopilación de textos que sus alumnos tomaron en sus clases en torno a 1830; y por último, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (también de 1830). Podríamos llamar a estas tres perspectivas, siguiendo a Jorge Aurelio Díaz, la subjetiva, la objetiva y la absoluta o especulativa, respectivamente<sup>4</sup>. En el enfoque subjetivo, propio de la *Fenomenología*, lo importante es comprender lo que ocurre en la conciencia y cómo eso que ocurre en ella, el complejo y violento devenir de la subjetividad, se va a reflejar en el curso de la historia. En el enfoque objetivo de las *Lecciones*, el foco gira sobre la realidad histórica en cuanto tal, sobre el sentido que se desvela en el curso de la historia universal. La perspectiva especulativa de la *Enciclopedia* unifica y sistematiza las dos anteriores.

Por evitar la dispersión en las fuentes, me gustaría centrar mi comentario en los textos de las *Lecciones* redactados por el propio Hegel. En esa obra considera que existen tres maneras de explicar la historia: la “historia original” (propia de los antiguos, como Herodoto y Tucídides), la “historia reflexiva” (o “reflexionada”, según el manuscrito de las *Lecciones*) y por fin la “historia filosófica”. Esta última comienza con “el simple pensamiento de la razón, de que la razón gobierna el mundo” (Hegel 20). Al igual que Ibn Jaldún, Hegel piensa que su objeto de estudio es “la historia universal filosófica, es decir, no son reflexiones generales sobre la misma que hubiéramos extraído de ella (...), sino que se trata de la historia universal misma” (Hegel 11). Esta historia, atentamente considerada, muestra su propio *logos*, que no tiene nada que ver con las explicaciones circunstanciales propia de los historiógrafos, ni desde luego con los prejuicios y equívocos que Ibn Jaldún denuncia en su obra, sino más bien con la naturaleza racional misma de la historia, que manifiesta un proceso inteligible de desarrollo del espíritu humano y que nada tiene que ver con nuestros intereses o expectativas individuales:

**Esta finalidad [Endzweck] es a la que aspira la historia universal, el vasto altar de la tierra a la que son llevadas todas las víctimas en el transcurso del largo tiempo. Ella sola es la que se realiza y completa, lo único permanente en el devenir de los**

<sup>4</sup> Cf. Díaz, 2005, p. 95.

**acontecimientos y las circunstancias, así como la verdadera fuerza actuante en ellos. Esta finalidad es lo que Dios quiere del mundo; pero Dios es lo más perfecto y no puede querer nada más que a sí mismo, a su propio querer. (Hegel 33)**

La importancia de la historia en la filosofía de Hegel solo se entiende si se la observa en el lugar que el propio Hegel le confiere como realización del Absoluto. Y es que el punto de partida metafísico de su pensamiento es la comprensión de que el Absoluto no es simplemente, como sería en Spinoza, la totalidad de las cosas mecánicamente unidas por un orden de leyes. El Absoluto es precisamente una historia, el relato del viaje por el que ese mismo Absoluto se hace dueño de sí y, por tanto, se realiza como tal. La historia, explica Hernández-Pacheco, “no es otra cosa que el camino que el Absoluto recorre en el tiempo, como sujeto que en esa historia tiene que adueñarse de su destino para llegar, por sí, a ser sí mismo” (Hernández-Pacheco 47). Nuestra identidad como seres humanos no viene dada por nuestro inicio, ni tampoco por aquello que seremos al final de nuestro desarrollo, sino por aquello que, al final, ha quedado en nosotros como historia viva y memoria de nuestras contradicciones. Son los desafíos autoimpuestos y sobrevenidos los que, en el modo como los hemos superado, se conservan en nosotros como archivo de nuestra identidad. De este modo –en términos exclusivamente antropológicos ahora– la historia es el proceso de autorrealización de la identidad humana.

Por lo tanto, la subjetividad no es una realidad dada de una vez para siempre, sino que debe desarrollarse, realizarse y encontrarse a sí misma. En el transcurso de esa búsqueda de la propia identidad, la conciencia humana debe madurar. Para una conciencia inmadura, todo pasa por ella. Este es el ego-centrismo propio de la adolescencia y de los pueblos primitivos. Para una conciencia que está descubriendo su carácter absoluto, la sola presencia de otras conciencias resulta una amenaza. El otro se convierte en amenaza: el que habla distinto, el que reza distinto, el que come distinto. Y, por eso, para una conciencia inmadura, adolescente, el grupo lo es todo: el grupo propio en el que se reconoce y del que extrae la sustancia de su propia identidad por medio de esa fuerza que Ibn Jaldún llamaba *‘asabiyah*. La conciencia inmadura necesita ser reconocida por todos y así funda su poder en un vínculo patriarcal y autoritario, y no dudará en arriesgar su

vida para garantizar el reconocimiento de su propia absolutez. El despertar de la autoconciencia es, pues, el despertar de una guerra implacable en la que no caben acuerdos, ni sobornos, ni treguas. El resultado de este combate será, en el Hegel de la *Fenomenología*, la emergencia de dos formas de conciencia llamadas el señor y el siervo. La conciencia que prefiere salvar su vida lo hace a costa de sacrificar su libertad, diciendo “renuncio a ser reconocido como absoluto a cambio de garantizar mi existencia física”. Este es el siervo, pero es también la forma de conciencia propia de eso que Ibn Jaldún llama “cultura urbana” y que está en el origen de su decadencia. En cambio, quien asume la posibilidad de su propia muerte y la lleva hasta el final en la exigencia de ser reconocido como absoluto, ese será el señor, y su fuerza es también la que cohesiona las sociedades tribales nómadas. Una conciencia que Hegel vincula con el nacimiento del feudalismo: el señor feudal es aquel que, poniendo en riesgo su existencia física, consigue el reconocimiento de aquellas otras conciencias que, por el contrario, prefieren renunciar a su libertad antes que poner en riesgo su vida. Pero esa vitalidad, que paradójicamente se nutre de la asunción de la muerte, lleva en sí el germen de su propia destrucción. De manera similar –y esto es decisivo aquí– la *‘asabiyyah* jalduniana conduce a la civilización más elevada, pero, al hacerlo, sienta las bases de su propia negación.

En todo caso, tanto para Ibn Jaldún como para Hegel, el violento y conflictivo tránsito que es la historia conduce inevitablemente a un único punto: el Estado, es decir, la organización del poder con arreglo al derecho, en cuyo seno florecen las ciencias y las artes (Cf. Hegel 54 55). Para ambos pensadores, existe en la historia un estadio pre-estatal, donde la organización social se establece de acuerdo a impulsos de carácter primario y natural, como las relaciones de parentesco. El Estado es, por así decir, la causa final de la historia, aquello hacia lo que esta conduce en un proceso inteligible y racional. Para Ibn Jaldún, el sentido del Estado es la felicidad, es decir, lo que en árabe se conoce como *sa‘adah* y en griego como *eudaimonía* (Cf. Rosenthal 1967). Lo que en último término significa: que solo en la constitución política se realiza plenamente la esencia humana. Ahora bien, el Estado no es un constructo immaculado, ajeno a su propia prehistoria. Por el contrario, todo Estado conserva en sí mismo la memoria espiritual de su nacimiento. Por eso dice Díaz que “nos hallamos (...) en las antípodas de

las pretensiones contemporáneas de establecer una ética sin fundamento religioso” (Díaz 105). Creo que lo que Hegel plantea es más radical aun: el Estado no es una realidad aséptica, neutra, que tuviera una legitimidad racional, abstracta (a la manera de Ockham o de Hobbes), sino que surge de la dialéctica del espíritu tal y como esta se da en la historia. Su realidad emana de un devenir interior concreto y no puede darse fuera de este. El Estado refleja, pues, el concepto que un pueblo tiene sobre sí mismo. Para Hegel siempre existe una armonía interna entre las diferentes manifestaciones del espíritu. El pensamiento, el arte y la religión de un pueblo no pueden ser trasplantados sin más a otro contexto político o histórico. Según esto, la democracia europea sería incompatible con la religión india. El intento de concebir el Estado como un compartimento aséptico en el que caben todo tipo de concepciones del mundo es sencillamente *naif*:

**Así, hay una individualidad que, en cuanto Dios, es representada, venerada y gozada, en la religión; que es expuesta como imagen e intuición, en el arte, y que es concebida y conocida por el pensamiento, en la filosofía. La originaria identidad de su sustancia y de su contenido y objeto hace que sus formaciones estén en inseparable unidad con el espíritu del Estado. Esta forma del Estado solo puede coexistir con esta religión; y lo mismo esta filosofía y este arte pueden coexistir solo en este Estado. (Hegel 73)**

El principio, históricamente hablando, es siempre la pasión, la violencia. Pero precisamente porque estos motores irracionales conducen inevitablemente al orden civilizatorio es por lo que puede decirse que el verdadero motor de la historia es el espíritu. La historia es la actualización de una potencia que solo se desvela *después*.

**El principio [*Prinzip*], así como también el fundamento [*Grundsatz*], la ley, es algo interno, que, como tal, por verdadero que sea en sí, no es completamente real. Los fines, los fundamentos, etc., existen en nuestros pensamientos, primeramente en nuestra intención interna, pero aún no en la realidad. Lo que es *en sí* constituye una posibilidad, una potencia, pero no ha pasado todavía de su interior a la**



**existencia. Es necesario un segundo momento para la realidad; y este momento es la actuación, la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad del hombre en absoluto. Solo mediante esa actividad se realizan aquellos conceptos y aquellas determinaciones existentes en sí. (Hegel 36)**

## 4 · La historia de la identidad, la identidad como historia

La historia es, en primer término, el torrente de las acciones humanas a través del tiempo. Pero el ser humano mismo se transforma por medio de esas acciones, alterando su sentido de la identidad y configurando multitud de culturas y civilizaciones. Es este un principio que tanto Ibn Jaldún como Hegel formulan en términos metafísicos y teológicos, pues es voluntad divina que el hombre deba recorrer ese tortuoso camino a lo largo de los siglos. Dice el primero:

**Ocurre que las condiciones del mundo y de las naciones, sus costumbres y creencias no permanecen siempre igual y en la misma forma, sino que cambian con los días y las épocas, y pasan de una situación a otra. Esto es así con las personas, los tiempos y las ciudades, y ocurre igualmente con las regiones, los territorios, las épocas y las dinastías. Esta es la regla que Dios ha establecido para sus siervos. Existieron en el mundo los antiguos persas, los sirios, los nabateos, los *tubba*, los israelitas y los coptos, y tuvieron sus particulares características, sus Estados, sus reinos, sus formas de gobierno, sus industrias, sus lenguas, sus estilos (...) Tras ellos vinieron los modernos persas, los bizantinos y los árabes, y aquellas circunstancias cambiaron. Y al cambiar las circunstancias, las costumbres se transformaron en otras, parecidas o semejantes a veces, o dispares y diferentes en otras ocasiones. Llegó entonces el Islam con la dinastía de *Mudar*, y todas aquellas circunstancias sufrieron otra transformación y se convirtieron, transmitidas de generación en generación, en lo que nos es conocido en nuestra época con**

**pequeñas diferencias. Desapareció el imperio árabe y pasaron sus días de gloria. (Ibn Jaldún 46)**

Y más tarde repite:

**Todo va cambiando en los descendientes y nada tiene que permanecer necesariamente invariable. Esa es la forma de actuar de Dios con sus criaturas y encontrarás la práctica de Dios inmutable. Dios y su Enviado conocen y juzgan mejor lo oculto. Él es el Señor bienhechor, benigno y misericordioso. (Ibn Jaldún 140)**

Cuando uno se adentra en las causas profundas que Ibn Jaldún encuentra en el devenir de la historia, no es difícil darse cuenta de que se trata de causas mucho menos realistas y “positivistas” de lo que la mayoría de sus comentaristas quisiera reconocer. De la misma manera que Hegel entiende que el espíritu (y, con él, el hombre) lleva dentro de sí impreso el anhelo de su propia libertad y que es la búsqueda de esa libertad lo que empuja la historia, también Ibn Jaldún entiende que el movimiento del alma está motivado por el deseo de librarse de las limitaciones del *dunya*, del mundo material: Hegel recibe del romanticismo esta visión de la historia como escenario de la lucha entre un yo que se sabe incondicionado y las resistencias a que ese yo tiene que enfrentarse para su plena autorrealización, superando el carácter condicionado de la realidad empírica. Para ambos autores, el hombre se sabe íntimamente absoluto y busca realizarse como tal: la historia es el relato de esa búsqueda. Esto nos lleva a la idea jalduniana, mística y apocalíptica, del “desvelamiento del velo de los sentidos”, que nos empujaría fuera de los límites de este trabajo (Cf. Vivanco Saavedra 2010, Poncela González 194 y ss.). Baste solo un rápido apunte en forma de cita:

**El alma está continuamente en movimiento, porque ha sido impreso en ella el deseo ardiente de liberarse de las limitaciones e instintos humanos y pasar, en acto, a la forma de intelección del grupo espiritualmente más elevado, convirtiéndose en el primer nivel de los seres espirituales y alcanzando la percepción sin órganos materiales. Por ello está en continuo movimiento ascendente hacia esto, tratando de liberarse por completo de toda su humanidad y su espiritualidad humana y alcanzar la**

**angélica, como grado más elevado. (Ibn Jaldún 161)**

Por lo tanto, la historia es la historia del alma, el itinerario del espíritu en la búsqueda de sí mismo, de su realización y de su autoconciencia. Los seres vivos encuentran su realización en su propia naturaleza física. Pero el ser humano necesita la cultura para exteriorizar y comprender en ella su naturaleza espiritual. La cultura es el espejo que el ser humano necesita para saber de sí mismo. Y en ese hacer está su segunda naturaleza, que es primera en todos los sentidos salvo el cronológico. La cultura constituye, pues, una suerte de segunda naturaleza. De hecho, no resulta difícil encontrar en esta idea el origen de ese otro concepto orteguiano de la cultura como “ortopedia” (Ortega 1982 108). Dice Ibn Jaldún al respecto:

**El hombre ha sido dotado, como compensación de tales elementos, con la inteligencia y con la mano. La mano, con ayuda de la inteligencia, está preparada para la fabricación de objetos, y esa habilidad le proporciona utensilios que cumplen las funciones de defensa de los miembros especializados de los demás animales. Por ejemplo, las lanzas son como los cuernos que embisten; las espadas hacen la función de garras hirientes. (Ibn Jaldún 70)**

El alma no sabe lo que es. Así que tiene que proyectarse fuera. Así ocurre en nuestra evolución como individuos: el niño dibuja y juega antes de saber lo que hace al dibujar y al jugar. Pero en ambas actividades realiza y exterioriza lo que él es, para poderlo observar y comprender más tarde. Lo mismo sucede en la relación con los otros: la conciencia no se forma sin pasar por la fase de una disolución bárbara en el grupo. Es en la identidad grupal, máximamente alienante, donde comienza a forjarse el yo.

Ya hemos visto que el concepto de *‘asabiyyah* puede traducirse como cohesión grupal, identidad colectiva, solidaridad social, entre otras maneras. Giovanni Patriarca lo traduce con el término de Rosenthal, *Volkstreben*, es decir, la tendencia o fuerza por la que un pueblo se constituye como tal y se mantiene unido (Cf. Rosenthal 1932 57). Aquí tiene su papel también la religión, que es la versión civilizatoria de la *‘asabiyyah*: la cohesión religiosa duplica la fuerza de la *‘asabiyyah* original (Cf. Patriarca 145). Efectivamente, la religión trata de mantener viva la fuerza del vínculo tribal allí

donde los símbolos concretos de la tribu ya no son efectivos. Dios, su Ley y su Texto Sagrado actúan como sustento de identidad especialmente en aquellos niveles de civilización en que las relaciones naturales se diluyen. Vale aquí recordar que el concepto de *‘asabiyyah* procede del verbo *‘asaba*, que significa “atar” o “ceñir” o incluso “apoderarse”; y que, en latín, la religión tiene que ver con *religare*, es decir, con el “vínculo”, la “unión”, y está relacionada con la *legio*, es decir, el grupo de hombres o bando que, en árabe, de nuevo, se llama *‘usba*. En definitiva: la *‘asabiyya* cohesiona y, en esa medida, es constituyente, pero finalmente incompatible con un poder real constituido, que aspira a una unidad más amplia. De ahí la importancia de la religión como sustituto del vínculo particular de la tribu (Cf. Cumsille).

## 5 • Conclusión

En definitiva, el análisis de la filosofía de la historia contenida en las obras de Ibn Jaldún y Hegel nos conduce a la idea de que la historia es el escenario de la creación de la identidad humana, pero también –y en la misma medida– de que la identidad misma es una historia. La identidad es una historia en un doble sentido: en primer lugar, en el sentido de que es un relato, una construcción discursiva por la que narramos aquello que somos; en segundo lugar, en el sentido de que es un proceso, algo que está expuesto permanentemente a sus propias insuficiencias y contradicciones y que se constituye resolviéndolas. La identidad nunca emerge de manera individual, sino que lo hace en el contexto de la interacción social. Lo más importante que me gustaría extraer de esta lectura que hemos hecho de las obras de Ibn Jaldún y de Hegel es la paradoja de que la identidad es tanto más fuerte cuanto menos reconocimiento del *otro* alberga. Las sociedades complejas, en las que se da una globalización del reconocimiento, pierden su sentido de la identidad y esa pérdida las sumerge periódicamente en nostalgias de identidades primigenias. Tal es el precio que se paga por avanzar hacia lo universal. En este sentido, me parece muy interesante el esfuerzo de Giovanni Patriarca por analizar la realidad actual de los movimientos políticos árabes en el sentido de su desplazamiento hacia lo “árabe-islámico” una vez implosionado el sustento soviético de muchos de los movimientos anti-

colonialistas árabes. Se produce aquí un “retorno a los orígenes” (Patriarca 140) que busca reconstruir una identidad colectiva en ruinas.

Para Ibn Jaldún, un pueblo inferior, menos desarrollado, en realidad tiene más fuerza que un pueblo en una etapa consolidada, por lo que puede erigirse a sí mismo en el nuevo pueblo dominante. Tal es la espiral de la historia que Ibn Jaldún encuentra ejemplificada en bereberes, turcos, mongoles, godos, vándalos, etcétera. La historia no es cíclica, sino que progresa en espiral, pues cada etapa parte de un lugar más elevado que la anterior. Una identidad primitiva (en sentido psicológico o histórico) es una identidad fuertemente ligada a la violencia y, en esa misma medida, llena de vitalidad. Pero precisamente ahí radica su contradicción: en que, al no reconocer al *otro* (a los otros pueblos, al enemigo, al bárbaro...), se mantiene en un nivel primitivo e infantil de subjetividad, profundamente vulnerable, pues necesita el reconocimiento constante de su carácter absoluto por parte de aquellos a quienes niega ese mismo reconocimiento. Como la conciencia hegeliana del “señor”, la subjetividad de la tribu nómada vence a costa de asumir dentro de sí la negación del otro. Pero su desarrollo efectivo muestra que no es posible sustraerse al curso efectivo de la historia: aquel que, a pesar de los movimientos en espiral y de los múltiples retrocesos, aspira siempre a lo universal, al reconocimiento de un *nosotros* definitivo.

## 6 • Bibliografía

- Brague, Rémi. *¿Adónde va la historia?*, Madrid: Encuentro, 2016.
- Cassirer, Ernt, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, I, Ciudad de México: FCE, 2018.
- Cumsille, Kamal. “Ibn Jaldún, una teoría política del poder constituyente”, *Revista Pléyade*, 7, vol. IV – 1, 2011. 173-205.
- Díaz, Jorge Aurelio. “Consideraciones sobre la filosofía de la historia en Hegel”, en: *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, vol. 26, nº 92, 2005. 93-107.
- El Khannoussi, Jad. “El pensamiento político de Ibn Jaldún: términos esenciales”, *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales*, 20, 2018. 97-118.

- Gibb, Hamilton A. R.. "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, vol. 7, nº 1, 1933. 23-31.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, 12, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Hernández-Pacheco, Javier. *Hegel: introducción e interpretación*, Sevilla: Independently Published by Amazon KDP, 2019.
- Ibn Jaldún. *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*, Córdoba: Editorial Almuzara, 2008.
- Ibn Jaldún. *Al Muqaddimah*, (edición del texto en árabe), Great Britain: Jiahu Books, 2014.
- Martínez Lorca, Andrés. "Ibn Jaldún y su nueva concepción de la historia", *Al-Mulk: Anuario de Estudios Arabistas*, II Época, nº 6, 2006. 21-33.
- Lewis, Clive Staples. *Cartas del diablo a su sobrino*, Madrid: Rialp, 2007.
- Ortega y Gasset, José. *Meditación sobre la técnica*, Madrid: Alianza, 1982.
- Ortega y Gasset, José. "La "filosofía de la historia" de Hegel y la historiología", Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza, 2020. 15-32.
- Patriarca, Giovanni. "El eterno retorno de la Asabiyya. Ibn Jaldún y la teología política contemporánea", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 76, 2019. 139-153.
- Poncela González, Ángel. "La crítica a la Filosofía de Ibn Jaldún y la purificación del Islam", *Mediaevalia. Textos e estudos*, 32, 2013. 181-202.
- Rosenthal, Erwin. *Ibn Khaldun Gedanken über den Staat*, München: R. Oldenbourg, 1932.
- Rosenthal, Erwin. *El pensamiento político en el Islam medieval*, Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1967.
- Sánchez, Ignacio. "El ataque a la cultura de Ibn Jaldún", *Studia Historica. Historia Medieval*, 23, 2005, 251-273.
- Vivanco Saavedra, Luis Ignacio. "Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún", *Opción*, año 16, nº 31, 2000. 27-43.
- Vivanco Saavedra, Luis Ignacio. "La noción de 'velo de los sentidos' en el primer libro de la *Introducción a la Historia Universal* de Ibn Jaldún", *Ílu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2010, 15, pp. 171-192.
- Yabri, Mohammed Ábed. *El legado filosófico árabe*, Madrid, Trotta: 2001.

# **Thémata.**

*Revista de Filosofía*

