

EL PENSAMIENTO ALEMÁN Y EL ISLAM⁷⁴

I. RELACIONES GERMANO-ÁRABES

1.

Desde el punto de vista de la historia concreta, parece que las relaciones islamo-germánicas durante la Edad Media no se desarrollaron bajo el signo de la política pura sino de la civilización y del alma. Federico Hohenstaufen no sólo inauguró cierta forma de simpatía alemana por el Islam sino que todas las corrientes posteriores de comprensión occidental reconocen en él a su precursor. Jefe de la cristiandad, luchó contra el Islam político y admiró sin duda su valor. Pero Federico fue más allá: su Islam fue el de la paz, el arte y el goce exquisito de la vida. Era el punto de convergencia entre un espíritu guerrero germánico y el ardor militante del Islam. Y en Sicilia, privilegiado lugar de encuentro, de sincrismo civilizador e incluso de fusión, los espíritus más libres tanto de

un lado como de otro deseaban romper las barreras religiosas y culturales que limitaban la inspiración del hombre. Con razón y perspicacia, Renan describe a Federico como un gran hombre cuya «idea dominante... fue la *civilización* en el sentido más moderno de la palabra⁷⁵...» Federico II gozó plenamente tanto de los adelantos de la inteligencia árabe sobre su tiempo como de los refinamientos de la civilización islamo-oriental. Superior a su mundo sin duda, luchó, especuló, amó, y dio rienda suelta a su sensualidad.

Pero después de la hermosa aventura de los Staufen, la de Federico y Manfredo en particular, el espíritu alemán se replegó sobre sí mismo, desentendiéndose de todo intercambio con el Islam. En la época moderna, y exceptuando el caso de Austria, frente a la resistencia ante el empuje turco, el mundo germánico, dividido, sin diplomacia unificada, orientado comercialmente hacia el Norte, no conoció ese vaivén, esas luchas, esos contactos permanentes que Francia, España, Italia e Inglaterra sostuvieron con el Islam mediterráneo o asiático. Y, en el siglo XIX, la Alemania que estaba naciendo y que después había de realizar su destino como Estado, no participó en la empresa colonial de los grandes Estados europeos, sin duda porque estaba demasiado ocupada en organizar sus propias fuerzas interiores. Alemania, tan segura de su genio, tan convencida de su poder, no pudo finalmente difundir su lengua y su cultura ni ir más allá del horizonte europeo. Bismarck no supo darle ese *protagonismo mundial* de Francia e Inglaterra mirando a un futuro lejano, y está claro que ese fracaso colonial impidió que influyera en grandes sectores de la humanidad. Toda su influencia cultural y espiritual se dirigió hacia Europa⁷⁶, hacia Francia en particular y, como árabe y

magrebí, fue a través de Francia como yo conocí y administré la filosofía alemana. De la misma manera, políticamente, toda la fuerza explosiva de Alemania se dirigió hacia el continente europeo. En el dolor, la violencia y finalmente la abstracción, interpretó su papel histórico, en el proscenio del escenario mundial, acelerando la destrucción de Europa.

Alemania vuelve a descubrir al Islam después del «reinado» de Bismarck⁷⁷ y con Guillermo II, pero fuera de todo contexto colonial. El proyecto civilizador de Federico Hohenslaufen es sustituido por relaciones políticas, por el juego de alianzas, es decir por algo que se establece con un distanciamiento previo. La alianza con Turquía fue el momento de mayor acercamiento, algo radicalmente distinto del tipo de acción colonial basada en la intromisión en los asuntos del otro. En el caso de Alemania, no había nada íntimo, nada hostil tampoco, pero sí una inclinación y un juicio previo favorables. No había agredido al Islam en el pasado, no colonizaba tierra árabe o musulmana, era enemiga de sus enemigos y aliada de Turquía, la cual, por muchas razones, representaba todavía algo para la conciencia arabo-islámica.

Sin embargo, allí donde la situación política e histórica era desfavorable a Turquía—era el caso de Arabia y del Creyente Fértil que, hasta 1914, habían escapado al dominio inglés y estaban sometidos por los turcos—, las posiciones iban a estar virtualmente invertidas. Así, la insurrección árabe del jerife Husein era proinglesa, antiturca y antialemana, aunque el azar le convertiría sólo en enemigo objetivo de Alemania. Por el contrario, el Magreb, oficialmente aliado con Francia, estaba sentimentalmente unido a Turquía y por tanto a Alemania, pero también en este caso secundariamente y como consecuencia lógica.

Los vínculos que unían a Alemania con el mundo islámico y con el área árabe en particular, eran pues producto de una mera contingencia política. Influidas por un sentimiento general de simpatía, libres en todo caso de cualquier hipoteca colonial, las relaciones germano-árabes seguían siendo no obstante abstractas, indirectas, carecían de intensidad existencial. Ya que, antes de 1914 y después de 1914, Oriente Próximo y el Magreb vivían esencialmente en función de Francia e Inglaterra, ya fuese para servirles, combatirles o experimentar la influencia de su civilización. Y los grandes espíritus que, alrededor de 1900, estudiaron el destino del Islam o del área árabe, como el jeque Abduh, lo hacían situándolo en la perspectiva de esos dos socios capitales. Abduh pensaba que Francia era verdaderamente la enemiga del Islam y que su colonización destruía la personalidad islámica. Inglaterra sería más flexible: su colonización tenía como objetivo más lo económico que lo cultural y, podría decirse, lo vital⁷⁸. En esta reflexión comparativa de Abduh no hay lugar para Alemania, y es lógico porque ésta no intervino directamente en el desarrollo de la historia árabe.

La segunda guerra mundial iba a situar a Alemania en el centro de las preocupaciones árabes y plantear un problema de conciencia a los árabes. Es sabido que Hitler era antijudío, no antiárabe, al menos políticamente. Su estrategia buscaba incluso el apoyo y la amistad de los árabes. Por otra parte, se podía pensar que una victoria alemana tendería como consecuencia ineluctable la destrucción del foco judío en Palestina y la liberación de los territorios árabes bajo dominio inglés y francés. Era normal por lo tanto que los dirigentes árabes dudasen sobre la actitud que convenía adoptar respecto a Alemania, de nuevo aliada virtual y natural de la causa árabe. Algunos se

inclinaron por el lado nazi, como el muftí de Palestina. Otros dirigentes in situ se alegraron del debilitamiento de la autoridad colonial y de su desconcierto: en algunos casos llegaron a intentar, con la ayuda directa de los alemanes o apoyándose en la fuerza de su posición, liberarse de la tutela colonial. Sin embargo, estos germanófilos árabes situaban el conflicto mundial, del que sus propios países eran el teatro pasivo, en la perspectiva de su lucha o de sus intereses locales, y así Marruecos, Egipto y Túnez intentaron tímidamente aprovechar la coyuntura para obtener algunas concesiones. En realidad, no hubo nada serio en todo esto, ya que es fácil imaginar hoy —y en aquel tiempo un hombre como Churchill era consciente de ello— las consecuencias catastróficas para la estrategia aliada en África de una rebelión generalizada en Egipto y en el Magreb⁷⁹.

Lo que no hay que dejar de tener en cuenta en este análisis es que líderes de prestigio optaron por la causa aliada, ya sea por cálculo, ya por convicción. Los más lúcidos vieron, más allá del horizonte de su patria, la dimensión mundial del conflicto y previeron el aplastamiento de Alemania: es el caso de Nahhas en Egipto, de Thaalbi y Burguibu en Túnez. Nahhas y Thaalbi creían en la tenacidad invulnerable de Inglaterra. Burguibu afirmaba tener cierta fe en los valores de la democracia y, tácitamente, recomendaba apostar por los aliados.

En conjunto y a nivel de dirigentes, se observa una divergencia en las posiciones y finalmente una preponderancia de los elementos favorables a los aliados⁸⁰. Por el contrario, los sentimientos de las masas se inclinaban por una victoria alemana, esperando así liberarse de la dominación colonial. Por otra parte, el nazismo se identificaba con el indiscutible antijudaísmo de estas masas, que

ignoraban evidentemente la importancia de las persecuciones nazis y todo el horror de las atrocidades cometidas en Europa; su antijudaísmo, ingenuo, instintivo, esporádico, habría desaprobado en cualquier caso tanto refinamiento en la crueldad, tanto tecnicismo mezclado con sentimientos malos. En fin, es verdad que la mentalidad colectiva admiraba la entereza alemana, la audacia y el saber hacer de los alemanes y esa lucha casi solitaria contra una coalición tan gigantesca. Pero incluso en esto había ambigüedad. Ya que los tunequinos, por ejemplo, temían y condenaban unánimemente la futura influencia de Italia, lo que para ellos era una humillación insoportable...

2.

¿Hubo, más allá de las eventualidades políticas de un siglo de historia, algo más profundo entre Islam y germanismo? ¿Alguna afinidad entre el espíritu germánico y el espíritu islámico, como la que admite Lévi-Strauss, quien habla de «esas dos especies sociológicamente notables: el musulmán germanófilo y el alemán islamizado⁸¹», y no se ha comparado con demasiada frecuencia al panarabismo con el pangermanismo, a Nasser con Hitler, haciéndose derivar el basismo de la ideología nazi de Rosenberg? Es cierto que si los árabes conocían mal la cultura alemana, los alemanes se mostraron especialmente dispuestos a comprender al Islam y a estimarlo. Ya hemos hablado del valor de la aportación del orientalismo alemán en la comprensión de la religión y de la cultura islámicas; pronto

nos referiremos a la visión de Hegel y de Spengler. Pero aparte de las ideas, ¿qué hay en la realidad de las cosas?

La verdad es que, lejos del Islam, no habiendo luchado contra él ni competido en su propio territorio, los alemanes han llegado a estimarlo e incluso algunos se han adhirido a él de un modo individual y reflexivo. En general, los pueblos del Norte —comprendidos los anglosajones— se han sentido más atraídos por el Islam que los pueblos latinos; y si un Lawrence era ya difícilmente concebible en Francia, no lo era en absoluto en Italia. Por su parte, el tipo árabe-musulmán tradicional ha admirado mucho más a Alemania e Inglaterra que a Francia: la «virtud» inglesa fue elogiada por Shawqi como próxima a los ideales islámicos clásicos⁸²; la tradición alemana y el espíritu germánico de disciplina tuvieron también aceptación por parte de una mentalidad islámica eminentemente conservadora. El turco Talaat Bajá vivió en Alemania durante el período de entreguerras, el tunechino Bach Hamba fue enterrado en Berlín y, junto a estos, ¡cuántos dirigentes tradicionales secretamente anglófilos, como Abduh en Egipto y Thaalbi en Túnez! Mientras que por la universalidad de su mensaje intelectual, Francia atrajo sólo a intelectuales «liberales» como Taha-Husseïn o a los medios burgueses europeizados, pero no a los representantes del Islam auténtico.

Dicho esto, respecto al germanismo y al Islam como estructuras, ha sido fácil para algunos descubrir rasgos comunes o que pretenden ser tales: militarismo, mentalidad conquistadora, culto a la fuerza y a la vitalidad colectiva... Pero ¿qué Alemania y qué Islam? De hecho, el espíritu prusiano no puede estar más lejos tanto del espíritu islámico como de la mentalidad árabe. Por otro lado, la trayectoria seguida sistemáticamente por parte de la in-

telectualidad alemana es del todo ajena a la estructura de la inteligencia árabe contemporánea: no hay aquí inquietud metafísica ni esa tendencia del alma a lo inaccesible, sino una razón sólida, pragmatismo, sentido político.

Desde el punto de vista de la situación histórica contemporánea, por el contrario, hay similitudes evidentes. Al igual que el mundo árabe, el mundo germánico ha experimentado un profundo divorcio entre la realidad exterior y el sentimiento interior de su valor y de su grandeza, todo un proceso de compensación que puede compararse a la efervescencia del mundo árabe desde hace un siglo. Hasta una época muy reciente, el ser alemán podía caracterizarse por dos facetas contradictorias: por un lado, la juventud y el entusiasmo, por otro la persistencia de la tradición en los ideales, la estructura de la sociedad y del Estado, dicotomía que se da también en la realidad árabe como un desfase temporal indiscutible.

II. HEGEL

Lo que el pensamiento alemán admiró del Islam fue precisamente una proyección de sí mismo, es decir una *doble imagen histórica*, la juventud y el entusiasmo del arabismo primitivo del siglo I de la Hégira, la afirmación del Islam a lo largo de toda su evolución histórica como estructura autónoma irreductible y eterna capacidad de lucha. Dos filósofos de la historia, separados por el intervalo de un siglo, nos han dado esta imagen: Hegel al principio del siglo XIX, y Spengler al principio del XX. No es el joven Hegel, el de la Fenomenología del espí-

ritu y otros muchos trabajos sobre la filosofía de la religión, el que se interesó por el Islam, sino el de la época de madurez, el autor de ese monumento incomparable que son las Lecciones sobre la filosofía de la historia. Cuantitativamente, el espacio que dedica al Islam es escaso: algunas notas dispersas cuando el contexto lo exige, y sobre todo cuatro páginas completas y seguidas incluidas en la cuarta y última parte de la obra, relativa al mundo germánico. Pero la visión es sorprendente, profunda, verdadera y poética a la vez, superando en profundidad y verdad todo lo que se había escrito en Europa hasta entonces.

Ya en la introducción⁸³, Hegel nos presenta al mundo germánico, «cuarto momento de la historia universal», inaugurando su destino bajo el signo de una gigantesca antítesis entre el principio espiritual cristiano y la realidad temporal bárbara. «El mundo interior está regido por la incultura y la arbitrariedad. A esta incultura y a esta arbitrariedad se opone en primer lugar el principio *mahometano*, trasfiguración del mundo oriental.»

Al abordar más tarde directamente el problema del mahometismo⁸⁴, lo presenta como la *Revolución de Oriente* «que destruyó toda particularidad y toda dependencia, iluminando y purificando perfectamente el alma, haciendo del Uno abstracto el objeto absoluto, y de la pura conciencia subjetiva, de la ciencia de este Uno, el único fin de la realidad...».

Así pues, el Islam se realizó en la historia inmediatamente y como una fuerza luminosa. Superó la negatividad del espíritu oriental que se manifiesta a través de la servidumbre del Espíritu, superó igualmente la particularidad del dios judío, situándose enseguida en el terreno de la generalidad, purificando y liberando el espíritu. «Honrar al Uno es el único fin del mahometismo». Pero

este Uno es abstracto, aunque sea verdaderamente la determinación del espíritu. No es concreto como el dios cristiano que encarnó, como hombre, lo divino. Hegel pone de relieve la claridad, la sencillez y la generalidad del principio islámico. Sin embargo, la abstracción, que es el aspecto más destacado, va unida al entusiasmo. El fanatismo musulmán es más exactamente entusiasmo por una abstracción que «consiste en un comportamiento destructor y devastador de lo concreto; pero el de los musulmanes era también capaz de toda clase de actos sublimes y esta sublimidad, libre de intereses mezquinos, se identifica con las virtudes de la grandeza del alma y del valor».

Es una visión poética, bajo la cual se articula una visión coherente del Islam como movimiento histórico:

—A nivel de la cultura, el Islam, según Hegel, sólo se interesó por Dios. Fundamentalmente, se orientó hacia lo trascendente como objeto privilegiado del saber, no hacia el mundo histórico o el mundo natural. El honor de la ciencia consiste en vincularse a lo sagrado, mientras que en Europa la diferente naturaleza del objeto centró todo el interés en el conocimiento del mundo.

—A nivel de la política, el filósofo alemán identificó las deficiencias del sistema islámico con la inexistencia de toda norma estable de sucesión. Mientras que en Europa hubo continuidad y estabilidad gracias a la sacralización de un principio primitivo, el de la sangre.

—Hegel no da ninguna explicación válida a la decadencia histórica del Islam, de la que es consciente. Pero el paralelismo con Europa se entiende de manera implícita. La ascensión de Europa se explica tanto por un *principio original* válido como por su poder *dialéctico*, fundamento del desarrollo europeo. Tesis internalista, como se ve, que ignora la dialéctica de las civilizaciones y

la intervención exterior. Vamos a intentar esclarecer este último punto.

La extraordinaria paradoja de la historia de Europa occidental es que esta civilización, una de las más elevadas y más ricas que han existido (y para Hegel, el punto culminante de la Historia universal), nació de una barbarie desencadenada, del vacío humano y cultural, de lo inorgánico y lo inorganizado. *Es la consecuencia de una dialéctica llevada al extremo*; del hundimiento del Estado en la Edad Media surgió el Estado racional, del feudalismo la democracia, de la opresión de la Iglesia la libertad de conciencia, y los antagonismos nacionales, por destructivos que hayan podido ser, dieron lugar a la nación como marco de expansión del hombre y de la cultura. En el siglo VII, el Islam saltó como ganador y parecía poder cumplir la promesa de la realización de lo humano, pero no fue él quien provocó esa inmensa conmoción de la historia. Fue a la *Europa olvidada* por el Imperio romano (la Galia e Inglaterra) y a la del exterior del *limes* (Germania), convertidas en presa de todos los invasores, convulsas y desintegradas, a las que correspondió la peligrosa tarea no de poner fin a la historia —como pensaba Hegel— sino de hacer que diera un paso decisivo y hasta entonces único. Europa salió de las tinieblas negándose y superándose, pero todavía faltaba que los principios planteados con anterioridad fuesen fécondos en sí mismos y contuvieran las premisas de su propia superación. En lugar de esa confusión que se pretende, de ese largo titubeo debido simultáneamente a la indecisión y a la fecundidad del principio europeo, el Islam opone otro modelo de desarrollo de la civilización. Su propio éxito, adaptado a su

tiempo, va a situarle en un relativo inmovilismo. A pesar de su novedad «bárbara», el arabismo estaba demasiado avanzado en su evolución como para ser, durante la conquista y a semejanza del germanismo, un mundo receptivo y pasivo ante su acogida. Tuvo que convertirse él mismo en norma y en principio y, al haber dado vida al Islam, se le condenó prácticamente a ser creador, activo, perenne, en cierto modo resistente a la muerte, *poder de afirmación, no movimiento dialéctico*. Mientras que Europa se dejaba llevar por la confusa libertad del dinamismo histórico.

El Oriente central, medio de acogida del Islam, era ya un mundo desgastado aunque superior en el plano de la civilización material. Y contrariamente a la opinión de Hegel, Europa no fue solo producto de su propio desarrollo interior: el exterior jugó su papel y un papel nada despreciable. El Oriente antiguo en primer lugar, el Islam también y, sobre todo, la Antigüedad grecolatina. Ya que el germanismo no fue más que una *forma de energía*: en eso consiste su aportación, es decir en su juventud y en su poder de destrucción de las estructuras angulosas, no en alguna forma de positividad inherente a la libertad y al alma germánicas, lo que sería una reminiscencia de aquellas ilusiones narcisistas del pensamiento alemán del siglo XIX. Europa se encontró a sí misma porque era ella misma, pero su verdadero ser no surgió sino a través de la Antigüedad clásica. En esto, nos parece que tanto Hegel como Spengler ignoraron la verdad histórica, tal vez engañados por una conciencia agudizada del carácter ficticio de la ejemplaridad antigua y de lo que, por el contrario, tiene de auténtico el despertar de Europa. En realidad, la Antigüedad había proporcionado ya al Renacimiento carolingio el *contenido cultural* sin el cual

toda nueva energía habría caído en el vacío, contenido que dio vida a toda la Edad Media, aunque fuese deformado. Y contra esta deformación, el Renacimiento (fenómeno menos importante que la Reforma pero del que Hegel no dice una palabra⁸⁵) reaccionó con un retorno más auténtico de la Antigüedad, que no fue sólo pretexto, revestimiento y maquillaje de una realidad radicalmente distinta. En fin, la Antigüedad se convirtió en decorado teatral sobre todo con la Revolución francesa, pero también aquí las distintas ideas-fuerzas de libertad, democracia, república, aunque fuesen producto de la situación histórica de ese tiempo, deben algo a la Antigüedad. Ahora bien, el Islam no ha tenido Antigüedad, ese recurso y esa mediación. El helenismo le era extraño; en cuanto al Oriente antiguo, mesopotámico o sasánida, sólo podía proporcionarle modelos de organización estatal y material. Por otra parte, debido a su éxito prodigioso, él mismo se hizo clásico a partir del siglo X y, siendo Revolución de Oriente (como observó Hegel), su fase arcaica correspondió a la modernidad de Oriente. Vivió su historia a un *rítmico trepidante y en completa soledad*: para renovarse no encontró nunca más protección contra sí mismo que en sí mismo y en su soporte árabe. En el Islam hay un predominio de lo interior sobre lo exterior, puesto que carece de toda referencia exterior con la que poder identificarse. El retorno a las fuentes tiene lugar dentro del propio Islam, dividido en Islam heroico y sagrado y en Islam clásico y abierto, y la *Nahda* del siglo XIX se creó precisamente para convertir ese pasado en referencia exterior, sin que haya habido previamente escisión, alienación, ni más diferencia que la de la distancia temporal. En apariencia, el Islam habría sido él mismo a expensas del otro, y cuantos orientalistas malintencionados han subrayado su «falta de

originalidad», pero el problema se plantea realmente a un nivel distinto del de la apariencia descriptiva. La relación con el exterior no se mide por las influencias culturales o técnicas, sino que se encuentra en la intimidad de la dialéctica histórica de un pueblo. En este sentido, conviene que se rectifique la visión hegeliana. La dialéctica que opera es en primer lugar interna, pero se apoya en una relación con el exterior, un exterior pasado que es el de la Antigüedad, y un exterior contemporáneo que es el del Islam. No tanto porque el Islam haya sido vehículo transmisor de la herencia griega, sino porque destruyó, desvalorizó o absorbió al cristianismo oriental y, al hacer esto, hizo de Europa la verdadera patria del cristianismo, de la misma manera que se convirtió en la verdadera heredera de la Antigüedad clásica. En cuanto al Islam, no se desarrolló fundamentalmente siguiendo una línea dialéctica o, al menos, la dialéctica no dio resultados tangibles, excepto en la época contemporánea.

III. OSWALD SPENGLER

1.

A un siglo de distancia de las Lecciones sobre la filosofía de la historia, la Decadencia de Occidente de Spengler nos ofrece una larga exposición sobre la cultura árabe⁸⁶.

Spengler niega la realidad de un espíritu progresivo que influya en las diversas estructuras de civilización coordinándolas en una empresa común. Por otro lado, si el lugar que Hegel concede a Oriente es importante, sólo algunas páginas concierne al Islam, un Islam desvinculado de Oriente e incluido en la Edad Media como un elemento extraño, como un bello florecimiento que fracasó y, en definitiva, como una corriente secundaria al margen de la corriente de la historia universal. Spengler, por el contrario, considera al Islam como el fenómeno principal de una historia oriental vista desde otro ángulo. Finalmente, tercera diferencia a destacar por ahora, Hegel excluye prácticamente a cualquier otra civilización que no sea la europea del progreso del Espíritu, mientras que Spengler rechaza todo eurocentrismo, reduciendo la historia de Occidente a las proporciones normales de la historia de una gran cultura entre otras. No obstante, hay un punto en el que los dos filósofos coinciden de manera implícita, y es que la Historia está a punto de acabarse. Como observó su traductor, como observó también Muhammad Iqbal⁸⁷, la intuición principal de Spengler reside en la discontinuidad e incommunicabilidad de las diferentes culturas. Vamos a estudiar sucesivamente los fundamentos de estas culturas, la *pseudomorfosis* o alienación de la cultura árabe y, por último, la decadencia de la cultura occidental y su metamorfosis en civilización. Tres temas centrales en el pensamiento de Spengler.

1. Entre las ocho culturas por él inventariadas, hay tres que destacan formando el núcleo de la historia universal: la antigua, la árabe y la occidental, a las que llama *apolínea*, *mágica* y *fáustica*, términos sacados de Goethe pero de factura decididamente nietzscheana. Lo que da fuerza