

Abdallah Laroui

LA CRISIS DE LOS INTELLECTUALES ÁRABES



al-Qubla

ENSAYO
IBN JALDUN

Libertarias

tiene lugar entre sociedades, en el recinto de los organismos llamados internacionales, o bien entre intelectuales en los seminarios de investigación? Por otra parte, esta misma observación se aplica al Este socialista. De la misma manera que la ley del valor no ha sido abolida, el evolucionismo en sociología, el realismo en política, el populismo en literatura, etc., no han sido superados a pesar de las experiencias de vanguardia de la revolución en sus comienzos.

Aun reconociendo las posibilidades que ofrece una nueva elaboración de la cultura árabe clásica a la luz de las tendencias teóricas contemporáneas, aun aplaudiendo los múltiples esfuerzos que se realizan, aun sintiendo el mismo orgullo que cualquier otro intelectual árabe, me parece sin embargo necesario mantener en el centro de nuestra reflexión el problema del «retraso cultural». Al partir de este hecho de experiencia que viven diariamente millones de árabes, intento describir las relaciones lógicas que tiene con el historicismo y la racionalidad. Espero haber mostrado suficiente comprensión respecto a puntos de vista que me son totalmente extraños, para concederme la libertad de presentar el mío en un tono a veces tajante.

I

TRADICIÓN Y TRADICIONALIZACIÓN

LOS ÁRABES Y LA HISTORIA

El título se corresponde con el libro escrito por Constantin Zurayq⁷, *Nosotros y la Historia*, que tendremos ocasión de citar frecuentemente y de contradecir algunas veces. Ante todo, conviene decir algo sobre el sentido que el autor da a esas dos palabras.

Nosotros, naturalmente, son los árabes cristianos y musulmanes, no los musulmanes sin más, error en el que por desgracia se incurre a menudo. Turcos, iraníes, paquistaníes y otros, aunque musulmanes, tienen y tuvieron en el pasado una visión histórica completamente distinta de la de los árabes y, para ser analizada, exigiría premisas diferentes.

En cuanto a la palabra «historia», es preciso recordar que desde hace un siglo y medio por los menos, cuando se utiliza en cualquier lengua moderna, se hace alusión a dos conceptos totalmente diferentes: a la historia como sucesión de acontecimientos pasados, al conjunto objetivo de hechos acaecidos, y al mismo tiempo a la ma-

⁷ Constantin ZURAYQ, *Nosotros y la Historia* (en árabe), Beirut, 1959.

nera de estudiarlos y narrarlos, es decir al relato en sí.

Puede que todas las dificultades que se encuentran cuando se reflexiona sobre la historia provengan de esta dualidad semántica notoria, evidente y sin embargo inevitable ya que, pensándolo bien, sólo hay acontecimiento en y por el relato. Resulta que siempre, y quizá cada vez más, se confunde el relato que el hombre hace de los acontecimientos, cuya lógica vendría dada por la sucesión de las palabras en una frase, con la trama objetiva de los propios hechos históricos⁸.

Sin embargo, no es ésta una distinción esencial y familiar para los que hayan leído libros de metodología como el *Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica* de R. Aron, o *Man on his past* de H. Butterfield⁹. Utilizaré otra más modesta, pero más fructífera a mi juicio, la que se hace entre el estudio de los acontecimientos (investigación de los hechos, técnica del relato) y la actitud global de una sociedad en relación con el conjunto de los hechos vividos; en otras palabras, el lugar que esta sociedad reserva al pasado en la perspectiva de su presente y su futuro, es decir de su acción. No se trata de una filosofía de la historia como en Hegel o Spengler, sino de una comprensión, de una integración de la historia en la vida colectiva. Intentaré estudiar estos dos puntos en lo que se refiere a la sociedad árabe, en su período clásico y en la época contemporánea, y ver qué problemas intelectuales y sociopolíticos plantean.

⁸ La novela de J. d'ORMESSON, *La gloria del Imperio* (Gallimard, 1971) es la mejor ilustración de esta distinción necesaria. Nada mejor que este libro para demostrar que el historiador de hoy no trabaja sobre hechos.

⁹ ARON, *Ensayo...*, Gallimard, 1948; Herbert BUTTERFIELD, *Man on his past: The study on the history of historical scholarship*, Cambridge, U. P., 1955.

I. La situación árabe clásica

¿Cómo practicó la sociedad árabe clásica (II-III s. h.) la investigación y el relato históricos? Desgraciadamente, no hay ninguna monografía satisfactoria al respecto.

Los estudios de Margoliouth y Rosenthal sobre la historiografía musulmana, ambos traducidos en árabe, y el de Al-Dūrī, más reciente, no superan a pesar de todo un nivel de manual, sin arriesgarse nunca a un análisis de contenido. No obstante, los orientalistas de lengua inglesa han obtenido algunos resultados que parecen confirmados en el momento actual.

En primer lugar, que se trata de una creación árabe, aunque se haya intentado encontrar influencias extranjeras, griegas o persas, como se intentó con éxito para la filosofía y la lógica, pero estas investigaciones no han dado ningún resultado; la historia árabe no es la simple transcripción de una palabra y la transposición de un modelo como las dos disciplinas mencionadas. La palabra *tārīj* es árabe, la palabra griega *historia*, que habría podido ser adoptada a este efecto, ha sido utilizada precisamente en el sentido contrario de relato mítico (*Ustûra*, pl. *asâtir*), opuesta a *tārīj* que es el conocimiento fundado, controlado, de los hechos pasados o presentes, y ésta es la razón por la que los árabes van a considerar durante mucho tiempo que son los únicos en tener una verdadera historia, mientras que los demás pueblos sólo poseen un cúmulo de leyendas inverificables.

Parece pues que hay que considerar la historia, al igual que la gramática (*nahw*), como una materia en la que los

árabes de los primeros siglos dieron prueba de auténtica originalidad.

¿Por qué?

Al responder a esta pregunta, entramos de lleno en el meollo de nuestro problema: porque tanto la historia como la gramática eran ciencias auxiliares de la verdadera ciencia, que es el conocimiento religioso.

Pongamos algunos ejemplos.

- a) Culto: la revelación coránica se desarrolló en el tiempo y se sabe que hubo prescripciones que se sucedieron, bien en el sentido de la restricción, bien en el sentido de una liberalización; había que conocer por tanto, y con precisión, el orden de sucesión.
- b) Derecho privado: cuando el II Califa Umar instituyó un *dīwān*, es decir una lista de las personas con derecho a una pensión del Estado (por lo general una parte del botín obtenido en las conquistas, aun no participando en las lejanas expediciones), esta lista se hizo siguiendo un orden de preferencia y con una cuantía decreciente, y el orden era el de las conversiones a la nueva religión. Había que conocer pues la historia de las conversiones individuales.
- c) Derecho público: el derecho de las colectividades conquistadas, principalmente el régimen de tierra y la fiscalidad, se establecía según las modalidades de la conquista. Este derecho era diferente si las poblaciones se habían rendido sin combatir o si habían luchado antes de ser conquistadas, y es fácil comprender la importancia de los intereses en juego; por esta razón, había que investigar con cuidado las condiciones de las grandes conquistas musulmanas, territorio por territorio y, a veces, localidad por localidad.

En el comienzo mismo del Estado árabe, esta investigación de los antecedentes era una actividad indispensable que creció en importancia con el desarrollo de dicho Estado y que se diversificó más tarde según los objetivos de la investigación.

Pero ya podemos ver dibujarse las características de lo que va a ser el relato histórico.

Este relato tiene un fin distinto del simple conocimiento del pasado: el de determinar el estatuto jurídico de un individuo o de una colectividad; a ello se debe en gran parte que los primeros historiadores árabes fueran en su mayoría juristas. Y como se trata de hechos recientes, el relato se basará principalmente en el testimonio; los primeros libros serán *ajbār*, es decir relatos hechos por testigos. Por eso mismo, la crítica histórica va a ser sobre todo una crítica de los testimonios.

Este punto merece ser desarrollado, ya que se ha escrito mucho sobre el mismo, entendiéndose que aquí reside la principal debilidad de la historiografía árabe.

Hay que recordar que el recurso al testimonio es uno de los fundamentos, acaso el único, de la religión musulmana, ya que la palabra de Dios se transmite por un testigo, el Profeta verídico (*Amîn*); en cierto sentido, no puede ser de otra manera puesto que el Islam rechaza el «testimonio mudo», es decir el milagro; el único milagro que acepta, el Corán, reviste precisamente la forma del testimonio¹⁰. Los musulmanes no imaginan ninguna prueba

¹⁰ Los exégetas han hecho ver que la inimitabilidad del Corán exige lógicamente el desafío (*tahaddî*). Por consiguiente, interviene un elemento testimonial.

ba, escrita u oral, que no se reduzca en última instancia a un relato de testigos. Además, en lo tocante a cuestiones tan próximas a la religión, se parte del principio de que el testigo tiene que ser sincero, ya que le va en ello su salvación eterna.

El relato histórico encuentra su razón de ser en la fe religiosa y se sostiene por esta misma fe: método absolutamente lógico siempre que se procure situarlo en su marco de referencia.

Ya tenemos pues un contenido y una forma que se justifican mutuamente; los relatos referentes a la vida del Profeta, las circunstancias de la conversión de tal o cual persona, las expediciones militares, todo lo que interesó a los hombres que van a ser los principales inventores de la historia árabe surge de ese género específico de relato, los *akhbār*, que fueron consignados por escrito poco a poco en una fecha no precisada, pero seguramente próxima al final del segundo tercio del siglo primero¹¹.

Este es el primer componente, el religioso; hay un segundo que podríamos llamar el componente político comunitario.

Se sabe que en el Imperio omeya hubo conflictos entre los diversos sectores de la sociedad árabe, que en el Imperio abasí se desencadenaron poco menos que hostilidades nacionales agravadas por los cismas religiosos.

El Estado abasí logrará establecer un *modus vivendi* entre los diferentes grupos, sobre todo a partir del reinado de Mutawakkil, integrándolos poco a poco; esta lenta integración social se expresará en el relato histórico: al núcleo constituido por la gesta del Profeta se añadirán los

¹¹ Cf. Art. Tarij (Plessner), *El* (I) supl. 231 y sig.; R. BLANCHÈRE, *Historia de la literatura árabe*, Maisonneuve, 1951, t. I, P. 96 y sig.

títulos de gloria y de antigüedad de cada uno de los grupos afectados. Los árabes preislámicos, del norte y del sur, crearán sus leyendas (Wahb b. Munabbih, Ibn al-Kalbī, etc.), los persas, la larga galería de sus Reyes de Reyes (Ibn Muqaffā; Dinawarī, etc.), los Rum, los fastos de Bizancio...

En estas circunstancias, la finalidad de la compilación será servir a la comunidad como tal, sobre todo a la obra unificadora de los Califas, es decir, encontrar un medio de dar a cada grupo la posibilidad de resucitar la gloria de sus antepasados sin por ello negar a otros grupos esta misma satisfacción.

El relato debe ser lo más universal y neutral posible, de manera que no pueda ser utilizado en su integridad por ningún grupo; jugará así un papel esencial en la formación de esa ideología que, gradualmente, se granjeará la fidelidad de la mayoría de los espíritus, por lo que será llamada ortodoxia (*sunna*). El sueño de llegar a una historia universal encontrará su mejor expresión en Tabari quien, al final del III s. h., hará la síntesis de todas las corrientes anteriores convirtiéndose en rey de los historiadores.

La crítica del testimonio se mantendrá, pero se añadirá un nuevo criterio, el de la moderación y el liberalismo en la aceptación de los testimonios, ya que lo que se pretende es la unificación comunitaria.

Finalmente, se puede añadir un tercer componente a los dos anteriores: político también, pero restringido a un grupo: dinastía, familia aristocrática, escuela jurídica, hermandad mística... Esta historiografía de grupo, que se desarrollará a la sombra de la historiografía comunitaria, heredará de ésta el mismo objetivo y el mismo método, aunque con notables diferencias. En efecto, el deseo de

acumular títulos de preferencia a favor de un grupo con exclusión de los demás traerá consigo, además de la utilización sutil de la omisión, los rudimentos de una crítica racional que recurrirá a la más simple lógica formal. ¿Por qué?

Porque, en determinados casos, ya no se está seguro de que el otro vaya a respetar ese «deber de veracidad» del que todo depende en el relato, sobre todo cuando se discuten los graves problemas que separan a chiíes y sunnites; la fragmentación de la comunidad, aquí como en otras partes, dará lugar a la crítica racional; pero a menudo sucederá que el criterio racional es válido sólo para el otro mientras que para uno mismo basta el primer criterio, el de la crítica del testimonio. Un chií como Mas'ûdî, a quien Ibn Jaldûn citará muchas veces con los mayores elogios, utilizará la crítica racional para ridiculizar las afirmaciones de los Omeyas, pero aplicará la cadena de transmisión sólo cuando se trata del chiismo, ya que en este caso está convencido de que un partidario del imán está comprometido, por su fe, a decir la verdad. La necesidad de una crítica racional se hará notar sobre todo en el s. IV de la Hégira, cuando en la sociedad se propaga la idea de una doble verdad, una de uso interno y otra para ser defendida fuera del grupo; la antigua crítica ya no será suficiente puesto que se sabe que el testigo puede mentir, pero esto sólo será válido para los períodos posteriores, nunca para el período inicial, el del Profeta. El testimonio, a pesar de todo, seguirá siendo la fuente esencial¹².

¹² Las causas que impidieron el desarrollo de la crítica histórica se confunden en realidad con las particularidades del Estado y de la sociedad islámica.

Visión clásica de la historia

La sociedad árabe, tal como se desarrolló durante los tres primeros siglos, proporciona así al relato su contenido y su forma. ¿Cuáles son los significados de este contenido y de esta forma? Al responder a esta pregunta, esperamos llegar a definir la imagen que los árabes del pasado tenían de la historia como narración.

Pongamos como ejemplo el relato histórico standard, el *Kāmil* de Ibn al-Athîr. Ante todo, señalemos que este relato no es homogéneo, contrariamente a lo que creen muchos lectores a quienes suele confundir la monotonía del estilo; podemos distinguir un núcleo (en este caso, la vida del Profeta), una historia anterior y otra posterior.

La historia anterior es el conjunto de los relatos correspondientes a cada pueblo antes de la Revelación; la actividad del historiador en esta primera parte es bastante especial. Utiliza los testimonios, pero responsabiliza de lo que se cuenta a los pueblos implicados, sin emitir juicio alguno, presenta de cada pueblo la imagen que ese pueblo quiere dar de sí mismo; considera que todo es probable y que no tiene el menor interés elegir entre las diferentes versiones. Le interesa incluso no ocultar nada, mostrar hasta qué punto el mundo era poco razonable y, en definitiva, inhumano antes de la Revelación. En resumen, esta parte es una prehistoria, superficial y de escasa importancia.

Naturalmente, el núcleo lo constituye el período profético: revelación, proselitismo, conquistas... Se trata de diferentes capítulos cuyos nombres son bien conocidos y que,

tratados separadamente, son los *Tabaqāt*, los *Maghāzī*, los *Furūhāt*... Es el centro de gravedad del relato y es aquí donde hay una concordancia absoluta entre forma y contenido, método y lógica del relato. Pero no hay que creer que este núcleo se reduce a la vida del Profeta, ya que más tarde servirá de modelo y estructurará los relatos que harán de sí mismos todos los grupos. Las fatimíes y los almohades son los ejemplos más convincentes, pero los *zāwiya* y hasta las familias con pretensiones de alguna nobleza comprenderán y construirán su pasado de la misma manera. Por eso, el historiador moderno que utilice estos relatos de grupo debe tener cuidado de no confundir una estructura-modelo del relato con la sucesión real de los acontecimientos.

Finalmente, la historia posterior es sobre todo la de los herederos; el testimonio sigue siendo el único recurso, pero en una perspectiva diferente.

Si el historiador es sunní, que es el caso más frecuente, su crítica de las cadenas de transmisión es mucho menos rigurosa; su actitud es por lo general de liberalismo moderado; se sitúa en el justo medio; no acepta todo como en la época preprofética (porque es una época sin importancia), no es intransigente ni está seguro de lo que dice como en el periodo profético (porque es cuando se fundamenta toda verdad), es abierto, acepta todo lo que pueda unir a la comunidad y raramente lo que puede ser utilizado por un grupo contra otro. Todo sucede como si se tratase de un epílogo que se prolonga.

Esta heterogeneidad explica hechos que parecieron y siguen pareciendo extraños a los lectores modernos.

En primer lugar, la objetividad. Todos los que han estudiado la historiografía árabe reconocen en ella esta cualidad. Von Grunebaum escribe en su *Islam medieval*: «A

pesar de la parcialidad y de la adulación cortesanas, la objetividad de la historiografía árabe es notable». Margoliouth había hecho ya observaciones similares; pero ninguno de ellos explicó con claridad la característica de esta objetividad; en realidad, se confunde o bien con el deber de veracidad o con la imposibilidad de conocer la verdad: objetividad por deber, objetividad por defecto. Esto significa que, en el fondo y por contradictorio que esto pueda parecer, lo que verdaderamente garantiza todo relato histórico es la presencia de Dios durante el periodo profético y su ausencia antes y después de dicho periodo. La objetividad del historiador árabe tiene dos significados, los dos diferentes de aquel que garantizaría la positividad de la verdad histórica.

Hay un segundo aspecto que desconcierta a los lectores no árabes: la imposibilidad del historiador, que utiliza el mismo estilo para contar los peores reveses de la historia militar de los árabes y para describir las grandes manifestaciones de júbilo. E.-F. Gautier, en *Los siglos oscuros*¹³, al analizar el caso de Ibn Abi Zar', confiesa no comprender esta frialdad. Las catástrofes naturales: temblores de tierra, maremotos, nubes de langostas, se describen con el mismo lujo de detalles que las ceremonias oficiales, y a veces a continuación de éstas. Para explicar este extraño estado de ánimo, se puede recurrir naturalmente al viejo fatalismo; en realidad, esta indiferencia casi patológica tiene dos significados que encajan perfectamente con los de la objetividad analizada anteriormente. Durante el periodo profético las desgracias duran poco, pues el his-

¹³ E.-GAUTIER, *El pasado de África del Norte. Los siglos oscuros*, Payot, 1937, p. 73. La misma observación por parte de Husein FAWZI, *Sinbad egipcio* (en árabe), El Cairo, 1962, p. 30.

torador está ya seguro del resultado final; durante el período postprofético, el historiador adopta una actitud negativa frente a los hechos, ya que si la verdad no está establecida, si ya no está garantizada por un Dios presente, la diferencia entre éxito y fracaso resulta relativa. Si se piensa en el período omeya, las conquistas son éxitos indudables en el plano terrestre, pero tuvieron lugar bajo la dirección de príncipes a quienes la mayoría de los creyentes consideraban inicuos. ¿Qué pensar entonces? Los alidas tienen razón, sin duda, y sin embargo cosechan fracaso tras fracaso. ¿Significa que las victorias revelan el agrado de Dios y las derrotas su cólera? No, son simples hechos que hay que contar sin más, ya que no tienen ningún sentido.

Más tarde, y en condiciones políticas a menudo diferentes, la mayoría de los historiadores seguirá fiel a esta actitud negativa: ha habido pocos historiógrafos oficiales auténticos, es decir que sirviesen a la propaganda de su amo. Ya que todos guardaban esa distancia más bien esceptica respecto a lo que contaban.

Esta es la razón por la que los príncipes musulmanes nunca estaban satisfechos de las historias que se escribían sobre ellos, y el último que tuvo la amarga experiencia fue el alauí Hasan I con Ahmad Nāsiri¹⁴. Esto es tanto más comprensible por cuanto que la mayor parte de aquellos historiadores eran juristas que no estaban nada seguros de la legitimidad coránica del poder bajo el que vivían.

En estas condiciones, y así llegamos al final de esta primera parte, ¿qué valor tiene el suceso histórico para el

¹⁴ Parece ser que la razón fue el juicio favorable del historiador sobre el talento militar de Abdalkader, cuando habla de sus altercados con el ejército marroquí después de 1844.

historiador árabe? Habrá que deducir que, para él, el suceso carece de positividad, no se sostiene por sí mismo. La historia, como conjunto de estos sucesos, no constituye un nivel de realidad que tendría su propia consistencia, en el que las acciones pueden ordenarse y, por su propio orden, dar lugar a otras acciones. En un caso, esa consistencia viene dada por un orden divino: vida del Profeta, comienzo de los almohades, aparición del Mahdi fatimí... en resumen, todo relato adaptado a la gesta del Profeta y que defiende por eso mismo el postulado de un Dios presente. En el otro caso, no hay positividad alguna: todos los hechos vienen a ser lo mismo y pueden aparecer en cualquier orden. La historia se convierte en una materia en la que todo es posible (observación de gran importancia cuando se compara esta actitud con otras que definen precisamente a la historia como el reino de la necesidad). En la perspectiva del historiador árabe clásico, la historia es considerada no como una sucesión, sino como una yuxtaposición de comienzos continuos: para el almohade, el período transcurrido desde la muerte del Profeta hasta el nacimiento del Mahdi no es tanto un período de decadencia como de inexistencia, de ocultación, en el que no ocurrió nada importante; Dios se retiró y, de pronto, la acción de los hombres resulta insignificante. Lo mismo puede decirse del chiita fatimí o del zaydí.

Hay que advertir sin embargo que aquí no se ha hablado ni de la historia filosófica (Ibn Miskawayh, por ejemplo), ni de la filosofía de la historia (Ibn Jaldūn) que el lector esperaba probablemente, porque no parece que estas dos corrientes puedan darnos una visión general de toda una sociedad. Es más fácil deducir ésta de la práctica del relato tal como fue elaborada y seguida por todos si se quiere ir más allá de los prefacios y de los prólogos.

El relato histórico clásico no debería llamarse «crónica», ni «anales», porque es muy diferente de los géneros que llevan esos nombres en Asia o en el Occidente cristiano; por el contrario, hay que devolverle sus caracteres distintivos poniendo de relieve sus planteamientos previos.

Comparada a este pasado, ¿cual es la situación presente?

II. La situación presente

1. Utilicemos como punto de partida la descripción que de ella hace Constantín Zurayq. Este distingue, en la práctica histórica contemporánea, cuatro actitudes:

—la corriente tradicionalista en primer lugar, que según él sigue fiel al pasado; le reprocha considerar la historia esencialmente como la historia de la comunidad musulmana, es decir ser etnocentrista, recurrir a la explicación por la acción divina, no criticar los testimonios de los grandes antepasados, y concluir tachándola de «neomedievalista» por referencia a corrientes similares aparecidas recientemente en Europa;

—la corriente nacionalista, que se sitúa en una perspectiva árabe total o en un marco puramente local; Zurayq le reprocha perderse en el pasado, tener una actitud romántica, reducir la historia a una idea política y a veces al poder político sin más, sobreestimar el pasado nacional en relación al de la humanidad considerada en su conjunto, utilizar el método crítico solamente cuando favorece sus deseos colectivos y negarlo cuando los contradice y, finalmente, alimentar la confusión entre explicación mística y explicación positiva de los acontecimientos. A su

juicio, la crítica principal contra esta corriente es que, siendo nacionalista, niega el fundamento mismo de la nacionalidad moderna, es decir el laicismo;

—por último, cita otras dos corrientes: a la primera, marxista, le reprocha naturalmente su unilateralidad en el análisis y la explicación; la segunda, positivista, está representada fundamentalmente en las facultades modernas. Zurayq hace luego uso de toda su elocuencia para explicar el interés que debería tener la sociedad árabe contemporánea en promover esta última corriente hasta que llegue a ser dominante.

Análisis parecidos ya no son extraños en la pluma de intelectuales árabes, de Oriente o de Occidente. Nabih Amin Faris, otro profesor de la universidad americana de Beirut, había publicado ya en 1954 un artículo titulado «Los árabes y su historia»¹⁵, donde estudia la manera en que son escritos los manuales de las escuelas árabes primarias y secundarias, y añade a los reproches precedentes otro, bastante importante, que se refiere a la subestimación de los períodos de decadencia (por ejemplo, los cuatro siglos de dominio turco, que no son estudiados en ninguna parte), lo que falsea toda la perspectiva que pueda tenerse del pasado de los pueblos árabes.

En conclusión, se puede decir que la situación presente se caracteriza principalmente por el hecho de que a la visión clásica, que acaba de describirse, se ha añadido una deformación ideológica como consecuencia del desarrollo de los sentimientos nacionalistas, y que las dos actitudes se refuerzan mutuamente para dificultar la lenta difusión, fuera e incluso dentro de las facultades modernas, de los métodos positivistas de la investigación histórica.

¹⁵ *Middle East Journal*, 1954, nº 2, p. 155-162.

La historia sigue siendo la sirvienta; al contrario de lo que puede verse en Turquía, por ejemplo, donde estos métodos han gando la partida al menos en la Universidad.

¿Pero basta con decir esto? Porque se podría replicar: ¿qué ventajas tiene ese método llamado positivo? El gran defecto del libro de Zurayq, que es un historiador puro, es que describe bien su propia práctica pero sin fundamentarla. Cita las palabras de Leopold von Ranke, que el objetivo del historiador es describir el acontecimiento tal como tuvo lugar en realidad, pero ¿por qué exactamente es ese un deber, por qué describir el hecho tal como tuvo lugar tiene un valor positivo? Ya que, después de todo, ¿no contaba también el historiador árabe el hecho tal como él pensaba que había tenido lugar, aunque por razones diferentes?

Cita también palabras de F. Meinecke según el cual la mayor revolución experimentada por el espíritu humano fue la revolución historicista, sin explicar el verdadero alcance de esta afirmación. En definitiva, a pesar de sus cualidades innegables, el libro de Zurayq, que es la obra de un sabio y de un patriota, no parece que vaya a tener la influencia que debería tener porque el autor no llega a explicar las razones de su propia opción.

Afirmemos enseguida que no basta con decir que la sociedad árabe de hoy sigue en su conjunto fiel a la visión de la historia tal como la heredó del pasado, sino que además tiene frente a ella a otra sociedad con otra visión que se le impone. Así pues, el problema para la sociedad árabe es que no puede seguir refugiándose en el aislamiento y conformarse con su propia visión, y menos aún imponerla a los demás. Lo que hay que discutir no es el valor intrínseco de esta visión, sino su adecuación o inadecuación a las relaciones reales que rigen el mundo en la hora

actual. Sabemos bien que esa otra sociedad es la sociedad industrial, representada indiferentemente, en este punto concreto, por el Este y por el Oeste. ¿Cual es precisamente la visión que la sociedad industrial tiene de la historia?

No es nuestra intención hacer para esta sociedad lo que hemos esbozado para la sociedad árabe clásica, ni explicar la génesis, ni seguir el desarrollo de esa visión. Nos conformaremos con hacer algunas breves observaciones.

Detrás de la práctica de los historiadores modernos hay una visión de la historia, no necesariamente una filosofía, la misma visión que se supone existe tras determinadas acciones políticas y en las relaciones internacionales. Es la misma que descubrimos a través de esta afirmación de Maquiavelo: «El tiempo... padre de toda verdad»; esta definición de Hegel: «Lo histórico es nuestro sólo desde el momento en que podemos considerar el presente en general como una consecuencia de esos acontecimientos en la cadena de los cuales los caracteres o las acciones representadas constituyen un eslabón esencial»; o este dístico de Goethe:

La tradición, oh insensato, es todavía una quimera.

¿Qué imagen podemos tener de esta visión? ¿Qué características podemos distinguir en ella?

—primero, la positividad de la historia: el acontecimiento es un hecho o una acción que determina otros hechos, otras acciones; de ahí que el presente se explique por el pasado, pero el pasado depende del presente. Un pasado glorioso que se deteriora en un presente lamentable pierde por eso mismo mucho de su esplendor, no sólo para nosotros sino en sí mismo;

—el juicio sobre los agentes históricos es posible porque todos sus actos no son equivalentes;

—la historia es una continuidad en la que, a cada momento, el conocimiento del pasado da forma al presente y este presente redefine el pasado.

La objetividad está así garantizada por la propia historia, ya que si uno no describe el hecho tal como tuvo lugar efectivamente, no por ello lo suprime y aquel se venga precisamente configurando el presente a pesar de uno; prescinde de uno mismo cuando uno se sigue creyendo dueño de sus decisiones. Por el mismo motivo, el historiador ya no puede ser impassible o indiferente, pues al hablar de otros en el pasado es siempre de sí mismo, de su propio destino, del que habla: historia y política se concilian, conciencia histórica y conciencia cívica no son más que una misma cosa.

Tampoco se puede hablar ya de heterogeneidad de la historia (periodo privilegiado y periodo fútil), ni de etnocentrismo (no hablar más que de sí mismo y no aceptar la opinión del otro sobre uno mismo visto desde el exterior), ya que el deber de objetividad se impone de por sí a todos como un hecho de la historia. Naturalmente, la deformación ideológica interviene a través de la conciencia cívica que puede extraviarse, pero esta deformación también depende de la historia. Los historiadores del periodo colonial se negaron a contar el hecho tal como tuvo lugar, la descolonización les sorprendió de improvisto y sus palabras demostraron ser charlatanería interesada.

Esta visión, que llegó a ser la de Occidente a partir del siglo XVIII, o incluso antes, puede describirse en multitud de páginas. Basta con indicar:

—que se opone a la visión que hemos descrito anteriormente.

—que no siempre fue la de Occidente, de la misma manera que no es la única que hoy existe en el campo de la cultura occidental, pero es la que domina en la actividad de los hombres que están al frente de la sociedad industrial moderna;

—que se basa en última instancia en un *a priori* filosófico. Este debe ser conocido si no se quiere ignorar sus planteamientos. El principio en el que se apoya esta visión es que Dios no está ni presente ni ausente en el mundo o, dicho en términos menos teológicos, que la verdad absoluta no está ni dada por adelantado ni negada para siempre, porque tanto si la verdad está ya dada como si es inalcanzable la historia carece de positividad.

Para que la historia sea objeto de un pensamiento determinado y serio es necesario considerar que lo absoluto es devenir. Cuando uno cuenta un hecho, para que tenga verdaderamente peso, es preciso que no esté del todo seguro de su valor, que no tenga un sentido absoluto y que pueda tener alguno, que el sentido se vaya formando lentamente, día tras día, acción tras acción, sin que alcance nunca su expresión total. Toda acción histórica está siempre en suspenso, todo juicio visto para sentencia. Este principio es a la vez el fundamento del historicismo, de la democracia y de la ciencia moderna. El principio democrático significa que nadie en la sociedad detenta la verdad política, que a esta verdad sólo se llega poco a poco mediante la discusión y las elecciones sucesivas, que poco a poco deben proporcionar idealmente una verdad sobre la cual los grupos políticos podrán ponerse momentáneamente de acuerdo. De la misma manera, para que haya actividad científica, hace falta que la naturaleza no sea ni totalmente incognoscible ni susceptible de ser conocida de golpe, por iluminación mística. Este es

el fundamento de la práctica histórica moderna y es evidente que, en el plano de los presupuestos filosóficos, nadie puede afirmar de entrada la superioridad de una visión sobre la otra.

Para nuestra demostración, basta poner frente a frente las dos prácticas de la historia y las dos visiones que las sustentan.

¿Por qué entonces una y no la otra? Es la pregunta que se le puede hacer a C. Zurayq.

Si se quiere evitar la necesidad de justificar la historia por la historia, hay que responder: la única razón es que la sociedad que tiene la visión historicista es hoy dominante. Su lenguaje es el que se impone en el mundo, y querer conservar una visión particular es en definitiva condenarse al silencio.

Para el análisis, ésta es la única razón a la que Zurayq puede acogerse. Este último punto nos permitirá poner dos ejemplos concretos en lo que hasta ahora puede parecer una discusión abstracta.

2. Zurayq está evidentemente obsesionado por el problema palestino, y en el fondo de todo lo que escribe destaca la voluntad de comprender por qué el daño causado a los árabes de Palestina ha sido tan fácilmente aceptado por el mundo entero. Esta es la razón por la que insiste, al principio de su libro, sobre la importancia de las catástrofes en la génesis del espíritu histórico. Recuerda que la no comprensión de las catástrofes es para un pueblo más mortal que la materialidad de las catástrofes mismas¹⁶. Ahora bien, para comprenderlas hay que estudiar

¹⁶ *OP. cit.*, p. 196.

las causas (es decir, creer antes en la cadena de acontecimientos), descubrir a los responsables (es decir, creer en la libertad de los agentes), y finalmente hacer de esta comprensión el fundamento de una acción (es decir, creer antes en la posibilidad de redefinir siempre el hecho pasado). Para actuar, es por lo tanto necesario aceptar la segunda visión y rechazar, al menos en lo que se refiere al presente, la primera. Seguir siendo fiel a la visión de los antepasados, como hacen la mayoría de los árabes, y esperar a pesar de todo cambiar el sentido y el peso de los hechos pasados, es hablar para no decir nada.

Desgraciadamente, Zurayq tampoco va demasiado lejos en este punto. Tiene razón en muchos aspectos ya que, durante veinte años, ¿quién ha hablado de responsabilidad? La de los hachemíes por ejemplo, la de los notables palestinos que colaboraban con los ingleses y los inmigrantes judíos, la de los Estados árabes que a veces negociaron, parece ser, secretamente con unos y otros. Es ahora cuando empieza a hacerse, y tal vez no en el buen sentido, ya que se puede observar una brusca transición desde la fe ciega del que está seguro de lo que dice a una súbita desesperanza que se ha apoderado de la mayoría de los dirigentes de Oriente Medio, transición que refleja exactamente la caída de la historia garantizada por Dios en una historia insensata y maldita tal como la descubrimos en los historiadores árabes clásicos.

No basta con hablar de responsabilidades y quedarse ahí; hay que explicar por qué nuestra posición ante este problema, que nos parece tan evidente, ha sido aceptada sólo por una minoría y además por razones tácticas (es el caso del bloque oriental y de los países neutrales), y por qué las razones de nuestros adversarios, que nos parecen tan poco serias, han sido aceptadas no obstante por

todo el mundo. Hacer alusión al papel de las quintas columnas no serviría de nada. En realidad, en la oposición de estas dos tesis destaca la contradicción de las dos visiones de la historia, las mismas que hemos descrito. Ponemos algunos ejemplos:

—Cuando decimos que en Palestina se oponen dos derechos históricos, y que en buena lógica debería prevalecer el más reciente y el menos discontinuo, la afirmación no es del todo cierta, ya que los judíos de Palestina delimitaban el derecho pasado por un derecho presente que es el trabajo de la tierra y la acción política, mientras que los árabes se apoyaban fundamentalmente en el derecho teórico que da una posesión continua; se sublevaron en 1936, eso es cierto; emprendieron una lucha heroica pero, abandonados e ignorados por todos, perdieron la esperanza y en 1948 la guerra se efectuó prácticamente sin ellos. Este es el hecho que se pone de manifiesto en el discurso del representante de la URSS en 1947, quien niega expresamente el derecho histórico, reconoce únicamente la voluntad presente de una comunidad y, en este sentido, los árabes de Palestina no estaban en condiciones de imponerse. Entre ambas políticas, se comprende la oposición entre una visión de la historia que considera el derecho como un absoluto inalienable y otorgado para siempre, y otra que ve el derecho como la confirmación siempre revocable de un trabajo de todos los días. Veinte años de miseria en los campos no reforzaron en nada la posición de los árabes ni sirvieron para que los otros reconocieran ese derecho que, histórico, se pierde cada día más en la historia. En cambio, un año de acción real devolvió a los palestinos la credibilidad; no

es una peripecia política, es una revolución copernicana.

—Durante cincuenta años, los jefes árabes toman decisiones: Faisal b. Husain la de negociar con Weizman en 1919, Abdallah la de invadir el territorio palestino en 1949, pero no quieren reconocer en modo alguno la importancia de sus actos, la influencia que estas decisiones pueden tener en el desarrollo posterior de los acontecimientos: ésto es consecuencia de la antigua visión que niega la continuidad histórica, cuando la mayor parte del mundo actual considera que los actos deben tener responsabilidades, y ésta es la razón por la que hoy los rusos y los americanos piensan que los árabes deben pagar el precio de las acciones que les fueron desfavorables. A diferencia de los jefes, los palestinos reconocen ahora que, dueños y únicos responsables de sus actos, tienen que aceptar en lo sucesivo las consecuencias de estos, cualesquiera que puedan ser, y es precisamente por eso que el mundo se dispone a escucharlos.

—La antigua visión de la historia implicaba la posibilidad de prolongar o acortar la evolución histórica a voluntad. Se podía dejar pasar el tiempo, pues se sabía que en el día J todo podía olvidarse, todo podía reconstruirse instantáneamente. El discurso de Shuqairí, destacado por la prensa occidental, no significaba que fuese a pasar a cu-chillo a los nuevos habitantes de su patria, sino que estos mismos abandonarían la tierra que habían expoliado, como por encantamiento, para que se hiciese inmediatamente justicia con las víctimas el día en que la presencia de Dios se pudiera sentir de nuevo.

Hoy, en sus declaraciones políticas, los palestinos demuestran haber comprendido que lo que se perdió a lo

largo de un proceso que duró medio siglo sólo puede recuperarse al final de otro proceso más o menos largo. Ha-
cer y deshacer en historia, redefinir el hecho, exige tiempo.

Se pueden citar otros ejemplos; no añadirían nada a la demostración. Ha sido suficiente poner a cada momento un ejemplo que demuestra la influencia de la antigua visión de la historia y sus resultados negativos, y otro que expresa la aceptación de la visión ahora común en el Este y en el Oeste, y sus resultados positivos.

A través de estos ejemplos, espero haber explicado por qué es indispensable para los árabes, en las circunstancias actuales y sin prejuizar el valor intrínseco de los principios filosóficos en cuestión, adoptar una y rechazar la otra, si lo que quieren es vivir, porque para morir los desesperados siempre pueden elegir libremente.

Mucho más que la experiencia de las diferentes luchas nacionales, el problema palestino, a causa de sus complejidades y de sus contradicciones objetivas, permite a los árabes y les exige nacer realmente a la historia. Cada cual debe alegrarse de este nacimiento y obrar de manera que no fracase, pues lo que está en juego es el futuro de los árabes, naturalmente, pero también el interés de los otros pueblos¹⁷.

¹⁷ El texto se refiere al estado del asunto palestino en 1968. Este ha evolucionado, naturalmente, pero los problemas que plantea en relación con la modernización político-cultural de la sociedad árabe siguen siendo fundamentalmente los mismos.

TRADICIÓN Y TRADICIONALIZACIÓN

I. El problema

En la literatura sociológica, se confunde con frecuencia la tradición como hecho social y la tradición como valor, con el pretexto de que eso es precisamente lo que caracteriza a una sociedad tradicional.

Pero resulta:

—que todos los análisis sociológicos de la tradición son en realidad «negativos». Cuando se la define por el agrarismo, el ruralismo, la pasividad, la ahistoricidad, etc., no se hace más que traducir negativamente las características de la sociedad llamada «moderna», es decir posterior al siglo XVIII;

—que, al no precisarse el foco social de esa tradición, tampoco se puede determinar el punto estratégico para una política de cambio y por tanto sólo se imagina una intervención exterior que implica, por parte de los «tradicionales», falta de autenticidad y no participación.

En cambio, si se separa con cuidado la tradición-estructura de la tradición-ideología, podemos plantear las dos cuestiones siguientes:

—respecto a la tradición-estructura, podemos preguntarnos si es lógico que se le imponga la problemática de las ciencias sociales que se han desarrollado en el marco de una sociedad moderna;

—en lo que concierne a la tradición-ideología, podemos investigar a qué grupo social se debe vincularla. Este es el problema que me propongo plantear poniendo como ejemplo el caso de Marruecos.

II. El caso de Marruecos

Se ha utilizado siempre una imagen para simbolizar la estructura de Marruecos en diferentes épocas de su historia, la de la bisectriz.

En la era precolonial, el poder del sultanato era, se dice, la bisectriz sociopolítica entre dos grupos, población urbana y tribus, que todo lo dividía en los planos económico, social, cultural y religioso.

Durante la era del protectorado, el poder francés que sustituyó al sultán jugó el mismo papel entre el nacionalismo de las ciudades y el tradicionalismo de los campos.

Después de la independencia, el poder monárquico actual ocupa la misma posición entre el izquierdismo de los partidos, sindicatos, estudiantes de las ciudades, y el conservadurismo de las masas rurales.

En los tres casos, se da a entender que como resultado de cierto evolucionismo al menos una parte de la pobla-

ción urbana es portadora de progreso, mientras que el campesinado es el foco del arcaísmo, del conservadurismo, que es precisamente lo que define a la tradición. Pasando del análisis al terreno de la acción, se ve claramente a quien se hace responsable. Pero cuando se pasa revista a la historia, nos encontramos con una imagen muy distinta. Una de las premisas del razonamiento anterior es que el modelo precolonial es válido para todo el periodo precedente, puesto que por definición, se dice, una sociedad tradicional no concibe el cambio. En realidad, todo es muy distinto.

a) *En el plano de la organización política*

El poder del majzén, tal como se ha descrito, es en sí mismo una novedad; es el resultado de una serie de procesos muy diversos; fue sólo en el siglo XVIII cuando el poder del majzén se volvió tradicional, es decir encontró su legitimidad en la fidelidad al pasado. Es cierto que antes hubo intentos en este sentido, pero todos fracasaron.

El hecho mismo de que por primera vez en el siglo XVIII, bajo el reinado de Muhammad III, la sociedad, total o parcialmente, aceptara la fidelidad a un pretendido modelo pasado como razón suficiente de legitimidad, cuando siempre lo había rechazado antes, debe ser explicado y es, en todo caso, contrario a la definición de la tradición por la simple fidelidad al pasado (M. Weber). Se podría decir así que la tradición sólo existe cuando se acepta la innovación con el pretexto de una fidelidad al pasado, pero entonces la tradición ya no es aceptación sin más, es una aceptación que plantea a los historiadores numerosos problemas.

b) *En el plano de la cultura*

Dejamos a un lado el folklore, las tradiciones orales, etc., que plantean otros problemas. Pero si consideramos la cultura árabe escrita, que en los siglos XIX y XX será llamada tradicional y a la que se definirá por un contenido determinado, un modo de transmisión y un uso particulares, podemos observar ya que estas características no provienen de la cultura en sí misma, sino de una situación nueva que se desarrolló en los siglos XV y XVI. Antes de esa fecha había una solidaridad «horizontal», podría decirse, que relacionaba a las grandes ciudades del mundo islámico unas con otras más que con sus alrededores inmediatos; Fez estaba intelectualmente más próxima a Túnez y a las ciudades de Andalucía que a las aldeas y campos que la rodeaban. En el marco de esta cultura urbana, el elemento profano, científico o literario, era el que predominaba, a pesar de lo que se dice en los libros escolares. Como consecuencia de un cambio en la situación económica y de un debilitamiento de las relaciones comerciales, esta solidaridad horizontal fue sustituida por otra vertical, es decir con el campo y la montaña vecinos.

A causa de esta crisis económica, la élite cultural se vio obligada a transformarse en cuerpo docente. Pero como las poblaciones rurales a las que se trataba de «culturalizar» habían estado aisladas durante largos periodos, la cultura urbana no podía ser asimilada en su totalidad. El único elemento totalmente válido para la sociedad rural era el que reforzaba a la comunidad, de ahí la relevan-

cia del aspecto jurídico-social y la decadencia de toda cultura profana.

El contenido de la tradición que va a desarrollarse será el común denominador entre una élite urbana cuyos lazos con el exterior habían estado cortados y un cuerpo social que no había seguido todas las etapas de la evolución cultural árabe; la definición de esta tradición será sin embargo la obra de dicha élite.

c) *En el plano de la religiosidad*

Se suele oponer el Islam jurídico-teológico, intelectualista de las ciudades, al Islam místico-naturalista de los campos, y se quiere ver en este último algo así como un desquite de las antiguas religiones rurales. Pero estamos obligados a hacer constar que la profesión de fe más intelectualista, la de los almohades, fue obra de elementos montañeses y que fue rechazada por los habitantes de las ciudades, de la misma manera que las hermandades fueron por lo menos un fenómeno tanto urbano como rural.

La transición de un tipo de religiosidad a otro está también relacionada con el cambio económico y con sus consecuencias sociales del siglo XV. Son las necesidades políticas del poder central y de la élite urbana en una sociedad empobrecida y desarticulada las que explican la sustitución de una religiosidad fundada en la ley abstracta por otra en la que se antepone el papel de un individuo guiado. La sociedad había dejado de estar lo suficientemente unida como para que las simples prescripciones jurídicas pudiesen garantizar su cohesión y perennidad; había que añadir la influencia directa de un intermediario visible, el mismo vinculado a otros intermediarios pasados y pre-

sentés, todos ellos responsables de la continuidad comunitaria.

El morabismo no es por tanto en modo alguno el antídoto de un legalismo urbano, sino una nueva religiosidad que una situación de crisis impone a todos.

¿Qué conclusiones podemos sacar de estos hechos rápidamente mencionados?

En la medida en que la tradición se expresa, es decir se impone a la comunidad como modelo de comportamiento, el ejemplo de Marruecos nos permite definir respecto al planteamiento de dicha tradición:

—las condiciones: una fuerte presión exterior que conduce a la asfixia económica y a la desarticulación de la sociedad (ataques ibéricos de los siglos XV y XVI);

—los agentes: la élite existente con sus tres componentes, político-militar, cultural, religioso; estos tres grupos pueden distinguirse claramente en el caso de Marruecos;

—los medios intelectuales: los del periodo anterior, pero con un nuevo planteamiento pedagógico, dogmático, para la formación de alumnos;

—las consecuencias sociales: una mayor cohesión, pero en circunstancias tales que esta cohesión es en sí misma un fin y un valor; toda la vida social se orienta hacia el interior; se trata pues, a todos los niveles, de una retrospectiva.

Si se habla de la tradición como negativo del modernismo, como obstáculo al cambio, al progreso, es porque es necesariamente consciente; una tradición inconsciente, no formulada, no se opone a nada, o se trataría de una

oposición muda, obstinada, que se desarrollaría fuera de la historia y lógicamente no podría ser objeto de ninguna ciencia «moderna», de política o de sociología.

En estas condiciones, tradición significaría tradicionalización por parte de una élite que se encuentra en una situación de autodefensa y que entonces debe readaptarse. Se comprende así por qué esta tradición aparece a menudo como una fuerza irresistible, porque cohesiona a toda la sociedad frente al extranjero, y al mismo tiempo muy inestable tan pronto como se ofrece una apertura concreta a la élite que la formula y la sostiene.

Por si fuese necesario, se puede dar una mayor solidez a estas conclusiones mediante el análisis de otros dos fenómenos surgidos en la historia de Marruecos.

1. *El nacionalismo*

El movimiento nacionalista es tanto más difícil de analizar en Marruecos por cuanto que en su momento se le presentó como un movimiento retrógrado, xenófobo, teocrático, etc. (debido a su fidelidad al rey Muhammad V), mientras que la administración colonial, apoyada en las hermandades, los jeques y los grandes caídos del Sur, se presentaba como el abanderado de la modernidad. Sin embargo, los sociólogos definen por lo general a los nacionalistas como modernistas comprometidos en una lucha a muerte contra sus conciudadanos tradicionalistas.

En realidad, si se considera a la sociedad marroquí bajo el protectorado en su conjunto y al movimiento nacionalista en el tiempo, se ve que hubo a todos los niveles (ideología, organización, táctica) dos nacionalismos: uno de rechazo, vuelto hacia el pasado y al interior del país,

y otro de apertura o de compromiso, que hacía el juego a la racionalidad colonial. El primero era fuerte en los momentos de crisis y fue el verdadero motor de la independencia, el segundo predominó en los periodos de diálogo y fue en definitiva el beneficiario real de la independencia

En las épocas de represión (1936-1939, 1951-1955), hubo un enriquecimiento, una «tradicionalización» del movimiento nacionalista; se rechazan no sólo los compromisos políticos sino también la organización económica moderna, mientras que se rehabilita el pasado y se refuerza la cohesión social. Naturalmente, durante los periodos de negociaciones y de acuerdos la situación es de signo contrario. Pero, en ambos casos, se trata socialmente del mismo *leadership*.

El liberalismo, como filosofía política, sólo se adoptó y desarrolló cuando los nacionalistas veían abrirse ante ellos grandes perspectivas de futuro; de lo contrario, preferían la cohesión de su pueblo en torno a un credo nacido del pasado que la ruptura de su sociedad en nombre de un futuro incierto.

2. La política después de la independencia

Se puede llegar a la misma conclusión a partir del análisis de la política seguida durante el periodo 1960-1970, aunque la mayoría de los que han escrito sobre el tema justifican esta política por una conciencia correcta de la situación marroquí.

También suele decirse que el régimen actual es un retorno al de antes del protectorado, precisamente porque la sociedad marroquí no ha evolucionado lo suficiente, con-

trariamente a lo que quieren o pretenden los políticos y los estudiantes que sólo tienen en cuenta la evolución de la población urbana. La política seguida hasta ahora sería así la expresión perfecta de la estructura social marroquí. Tras este análisis «objetivo», hay mucho de ingenuidad o de complacencia.

Digamos en primer lugar que una decisión fundamental, y que sin duda lo determinó todo, fue la de no cambiar las estructuras económicas; el resultado ha sido que la administración de las cosas sigue en manos de extranjeros; a los autóctonos no les queda más que el gobierno de los hombres, es decir la manipulación de los individuos en un sentido u otro; por la misma razón, la sociedad y la élite en particular se encontraron de nuevo sumidas en un medio antiguo, pero no es la tradición lo que se expresa a través de esta política, es esta política la que recrea la tradición y obliga a todo el mundo a comportarse tradicionalmente.

El régimen actual no significa la reaparición de un sistema precolonial, sino la continuación del régimen del protectorado. Ahora bien, éste había «leído» el siglo XIX marroquí y llevó a cabo una política de adaptación a lo real procurando mantener durante el mayor tiempo posible a la sociedad marroquí separada de la nueva sociedad que el capitalismo colonial estaba creando (dualismo a todos los niveles). Si la experiencia demuestra que esta política de continuidad resulta efectiva es porque el nuevo régimen ha mantenido el dualismo socio-económico que le servía de base, y no porque haya encontrado un pretendido sustrato precolonial.

Si hubiese una tradición dada, que el régimen actual no habría hecho más que descubrir, no existirían tres diferentes maneras de formular dicha tradición (la del siglo

XIX, la del nacionalismo bajo el protectorado y la de hoy), entre las cuales habría que decidir todavía cual es la más fiel a la tradición.

Si la tradición fuese una situación recuperada, no encontraríamos la misma fluctuación observada respecto al nacionalismo: la tradición se reafirma tanto más cuanto más sombrías son las perspectivas de futuro.

En realidad, cuando se analiza este movimiento de reafirmación, resurrección o rehabilitación de la tradición, después de un intermedio en el que el nacionalismo vencedor olvida su vocación tradicionalista, y cuando se le relaciona con las diferentes evoluciones en el plano económico, social y cultural, no podemos dejar de advertir que los mismos grupos del pasado juegan los mismos papeles; se trata de una élite político-militar (*majzén*), de una élite económica (clase media de las ciudades), de una élite cultural (pequeña burguesía urbana). En una nueva situación, con nuevos medios, encontramos sin embargo las mismas condiciones de presión exterior, el mismo fracaso por parte de las élites, y el mismo fenómeno de readaptación, de retorno a sí, hacia el interior, hacia el pasado. A nueva situación, tradición nueva; todo se reformula, todo se reinterpreta, pero lo esencial es que la élite prefiere, más que una acción dirigida hacia el exterior y el futuro, y que es incierta, una acción dirigida hacia el pasado cuya finalidad y consecuencias de poder político y económico que de ella resultan están aseguradas. Observemos también que aquellos a quienes se presenta el espejo de la tradición para que se reconozcan en ella no juegan nunca en este movimiento un papel activo.

De esta breve discusión, podemos concluir:

—que la tradición, para que se establezca y sobreviva, exige tanta actividad como el «progreso»: sólo el sentido de la acción es diferente en los dos casos. La idea de una tradición eterna que se mantiene por sí misma es una ilusión del liberalismo y de sus definiciones negativas;

—el mantenimiento de una tradición es obra de una élite político-cultural cuya actividad puede parecer a los demás errónea, pero para esta élite aporta tantas satisfacciones como si se tratara de una acción modernista;

—decir que la fuerza de la tradición es inerte parece un simple juego de palabras, ya que una tradición formulada no expresa la realidad de aquellos a quienes se presenta como tradicionalistas y no sirve para obtener de estos ninguna fuerza de adhesión; su fuerza proviene de la falta de alternativa concreta a ojos de la élite, que actúa entonces de una determinada manera para seguir jugando un papel.

Desde el momento en que esta alternativa se perfila en el horizonte, la tradición ya no es defendida por nadie y se descubre que, por sí misma, era bastante débil. (Si perdura después de un periodo de modernización acelerada, porque el poder central es a veces incapaz de cumplir todas sus promesas, es algo muy distinto que plantea problemas de otra índole).

III. Conclusiones metodológicas

Puesto que los ejemplos de la historia marroquí no son

demasiado particulares, y es posible encontrar casos análogos al menos dentro del área mayor del Islam y de su influencia, podemos exponer como temas de debate los siguientes puntos:

1. Cuando hay adecuación entre tradición-estructura y tradición-valor, y nos encontramos ante una sociedad homogénea (son dos presupuestos casi siempre sobrentendidos por los sociólogos), se trata seguramente de sociedades que niegan la historia, y su utilización en la construcción de modelos sociológicos de uso general es necesariamente ideológica; las comparaciones son simples ilustraciones y las definiciones a las que se llega son tan abstractas que la mayor parte de las conclusiones están contenidas en las premisas.

2. En los casos, y son numerosos, en que hay una tradición formulada, en que se puede distinguir por tanto la tradición vivida de una tradición-valor, es ésta la que se puede estudiar directamente.

Nos encontramos aquí ante sociedades estructuradas, históricas, respecto a las cuales los planteamientos de las ciencias humanas son válidos, pero en este caso la tradición aparece ante todo como una tradicionalización realizada por una élite en diferentes etapas de su historia. La tradición en tanto que estructura se induce siempre como base teórica de lo que se formula. El análisis de esta tradición no se ha hecho nunca utilizando conceptos rigurosos; el que se presenta con ese título en las obras de sociología es simplemente el negativo de la sociedad industrial moderna; en realidad, cuando nos situamos en la perspectiva de cada una de las sociedades llamadas tradicionales y seguimos su desarrollo histórico, nos damos cuenta

de que cada una tiene también una estructura residual que puede llamarse tradición de la misma manera que el conjunto de estas sociedades es definido como tradicional por aquellos que se sitúan en la perspectiva del Occidente industrial.

3. Las nociones de pasividad, inercia, estatismo, bloque, inmovilismo, homogeneidad, etc., con las que se caracteriza a estas sociedades, son las consecuencias de esta comprensión negativa, residual; son el resultado de un método, no de una realidad entendida directamente. De ahí que se niegue el aspecto voluntario, ideológico, y también la diferencia de actitud, en el interior de la propia sociedad tradicional, respecto a la tradición formulada. La relación pseudosociológica que se plantea entre tradicionalismo y costumbrismo campesino o tribalismo es igualmente un *a priori* metodológico. En cuanto nos situamos en una perspectiva dinámica, tradición e innovación, tradicionalismo y progresismo son el hecho de una élite, casi siempre urbana, que actúa en un sentido o en otro según la situación en que se encuentre.

4. El esclarecimiento de estas condiciones plantea el problema de la libertad de elección de la élite. Los sociólogos la niegan por principio: su definición negativa les lleva a afirmar que la tradición es un destino, que el progreso es necesariamente una intervención exterior. En realidad, se puede decir exactamente lo contrario: la tradición es una opción como consecuencia de una intervención extranjera. No ver esto es negar las situaciones de hegemonía. La tradicionalización de una sociedad es a menudo, y tal vez siempre, contemporánea de una amenaza de hegemonía exterior; no es la causa y no puede ser la excusa.

5. Este análisis incluye un elemento de evolución dia-

léctica. El obstáculo al progreso en una sociedad tradicional no es sólo interno; es el resultado conjunto de una influencia externa, que se presenta siempre como una amenaza, y de una reacción particular de la sociedad en cuestión. Si el obstáculo exterior persiste o se refuerza, la tradicionalización se refuerza también, y ésta es la razón por la que todo modelo estático propuesto por los sociólogos, que concede una importancia secundaria a la presión exterior (es un caso frecuente), presenta necesariamente a la tradición como un obstáculo insuperable y, por eso mismo, la consolida, ya que hace que aumente el escepticismo de la élite en cuanto a su futuro en un mundo dominado ya por los otros. El único antídoto de la tradición es la esperanza, es decir, la perspectiva de un futuro abierto, y es éste el sentido profundo de la revolución, sea cual sea la etiqueta con la que se presente.

Este análisis permite también comprender la situación contraria: la de una rápida evolución que sorprende siempre a los sociólogos. Los modelos estáticos que utilizan y que dan a la tradición un peso enorme hacen que todas las evoluciones resulten incomprensibles. Pero si la tradición es una ideología de la élite para periodos de perspectiva cerrada, entonces se comprende perfectamente que, a poco que el horizonte se despeje, la élite vuelva a ocupar su lugar en la historia, es decir cambia el sentido de su acción¹⁸.

¹⁸ Las obras cuyas conclusiones se critican implícitamente en este capítulo son principalmente: David E. APTER, *The politics of modernization*, University of Chicago Press, 1965; Douglas ASHFORD, *Political change in Morocco*, Princeton University Press, 1961; D. LERNER, *The passing traditional society*, New York, 1958.

LOS ÁRABES Y LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

*Observaciones sobre el método de
Gustav von Grunebaum*

I

Ciertamente, no es fácil decidir si los musulmanes y los árabes en particular tienen o no interés en tomar como punto de partida para el análisis de su cultura los trabajos de los orientalistas, definidos como aquellos entre los extranjeros, en este caso los occidentales, que eligen el Islam como tema de su investigación.

Las desventajas se ven casi inmediatamente: se llega muchas veces a una crítica ideológica en el sentido más simple de la palabra. El resultado de grandes esfuerzos intelectuales carece casi siempre de valor. El orientalismo occidental no es «la ciencia» occidental aplicada a un tema particular; se observa una limitación en el campo de los métodos utilizados en otras partes, lo que se debe a di-

versas razones: régimen de los estudios, elección de los postulados, objetivos perseguidos, etc. La casta de los orientalistas, que constituye una parte de la burocracia, está por eso mismo en gran parte condicionada y las posibilidades de creación de nuevos métodos de acceso, o incluso la aplicación de los ya existentes, se encuentran singularmente limitadas¹⁹. De ello resulta que la crítica del orientalismo por parte de los musulmanes casi nunca consigue aislar los fundamentos metodológicos de los puntos de vista particulares para rechazarlos, adoptarlos o utilizarlos con otros fines; contiene análisis, juicios, descripciones sobre su singularidad, para relacionarlos directamente bien con los grandes debates políticos que hoy se paran a Occidente del Islam, bien con las controversias religiosas de antaño, y de ese modo adopta por implicación la epistemología restrictiva, a menudo desfasada respecto a la evolución general de la ciencia occidental, de lo que analiza superficialmente. De la misma manera que los orientalistas son independientes de la Iglesia y de las universidades modernas, así sus críticos musulmanes, modernistas o apologistas, forman una casta particular que no es la clase de los *ulama* y menos aún la intelligentsia de los países musulmanes.

El examen crítico de la obra de los orientalistas tiene sin embargo una ventaja, si se considera a un cierto nivel; es que este examen conduce necesariamente a una nueva forma de la *munāzara* (controversia dialéctica), a una toma de conciencia de las condiciones de obtención de una

¹⁹ Lo que dice C. Wright Mills en *The sociological imagination*, 1959, cap. 5 (*La imaginación sociológica*, Maspero, 1967), sobre los sociólogos en general puede aplicarse más concretamente a los orientalistas en tanto que grupo específico.

verdad universalizable. Sin entablar aquí una larga discusión sobre la existencia o no existencia de esta última, podemos afirmar no obstante que en esto no hay más que dos posibilidades: o bien la definición de dicha verdad, o bien una diversificación de múltiples puntos de vista. Está claro que será fácil ignorar a los orientalistas no musulmanes con pretensiones imperialistas. ¿Pero qué hacer con aquellos que surgen un poco por todas partes y cuyo estatuto internacional aumenta de año en año, en Europa oriental, en China, en Japón, en América latina? Dentro del propio Islam, ¿cómo conciliar los puntos de vista chií y no chií, el punto de vista turco sobre el Islam árabe con el de los árabes sobre el califato otomano? Además, en el interior del área árabe, el mismo hecho cultural podrá ser, y es ya, objeto de diferentes valoraciones²⁰. Si se quiere evitar que la fragmentación de la investigación conduzca a un proteccionismo cultural, donde cada cual se reservará su patrimonio prohibiendo a los demás tocarlo, habrá que someterse a nuevas normas de la *munāzara*.

II

Establecido así el marco de la crítica, ¿por qué hemos elegido a Gustav von Grunebaum? Principalmente, por-

²⁰ Como ejemplos de estos diferentes puntos de vista: Fazlu RAHMAN, *Islam*, London, 1966; Henry CORBIN, *Historia de la filosofía islámica*, Gallimard, 1964; Homa PAKDAMAN, *Al-Afghani*, París, 1966; Nur al-Din ZEINE, sobre las relaciones turco-árabes; Anis SAYIGH, *Al-Hashimiyyun*, 1966; y Moh. GHAZZALI, *Haqiqat al-qawmiyya al-arabiyya*, 1969.

que se encuentra en la encrucijada de varias tradiciones orientalistas. Formado en Viena, es heredero de toda la tradición filológica e historicista de la escuela alemana que fue un temible adversario de los reformistas musulmanes; gracias a la tradición cosmopolita de la capital austriaca, disfrute también de las experiencias de otras escuelas europeas: francesa, inglesa, italiana, rusa. Emigrante después en Estados Unidos, se integra en la universidad de Chicago, muy influida por la sociología alemana y que en este campo funciona en realidad como el centro de formación del personal docente de las otras universidades. Chicago es conocida por sus investigaciones en el campo de la epistemología, de la metodología de las ciencias sociales, de la sociología general, de la antropología, de la sociología de la religión, es decir en todas las ramas donde han destacado los alemanes de la época wilhelmiana. En este sentido, von Grunebaum se transforma de filólogo, especialista de la poesía clásica, en antropólogo del Islam. Como sucede con frecuencia en Estados Unidos, el antropólogo es llamado a ocupar un puesto de responsabilidad; von Grunebaum abandona entonces Chicago para dirigir en Los Angeles un centro de estudios sobre Oriente Próximo, y decide aplicar sus caracterizaciones generales del Islam al mundo contemporáneo. Aunque en este nuevo marco experimenta la influencia de las ciencias políticas, mantiene sin embargo cierta independencia de método que tendremos ocasión de subrayar.

La ejemplaridad de la obra de von Grunebaum, al menos en lo que se refiere a la inspiración, proviene de la diversidad de los elementos que la constituyen: sólida formación clásica grecolatina, a la que se añade un buen conocimiento de Bizancio; familiaridad con las principales lenguas del Islam: árabe, persa, turco; diversidad de los

elementos metodológicos: filología, sociología de la cultura, antropología, ciencias políticas. Además, al pasar del ambiente alemán al ambiente americano, al comprobar lo que sucedía próximo a él en otros campos (países eslavos, China, América latina), von Grunebaum era muy consciente de la necesidad de volver a definir los métodos de la islamología.

A causa de esta ejemplaridad que, una vez más, no se refiere a los resultados sino a la inspiración, de nada sirve criticar su obra superficialmente, centrarse en sus prejuicios individuales o de grupo; hay que ir directamente a los fundamentos de su visión, a los desafíos que lanza al Islam. Señalemos que aunque su simpatía personal va dirigida a algunos aspectos de la vida islámica, al tipo de musulmán tradicional en el que veía la perfecta personificación de cierto humanismo antihumanista, en ningún momento se deja llevar por la adulación ramplona. Cuanto más pasa el tiempo, y más se pone de manifiesto el renacimiento material y político del Islam, los juicios de von Grunebaum se vuelven más negativos y sus desafíos más aparentes. Pero con razón es preferible esta actitud a otra que oculte motivos interesados.

III

A la hora de precisar los fundamentos metodológicos de nuestro autor, nos encontramos con que a un determinado nivel es muy consciente de sus planteamientos, pero a un nivel más profundo dista mucho de ser explícito, creyendo sin duda que algunas definiciones son evidentes.

Intentaremos esclarecer precisamente, en un punto determinado del análisis, eso que está implícito²¹.

Desde el principio, en sus estudios sobre poesía, lo mismo se niega a concebir la poesía clásica árabe como un puro objeto de placer estético que a ver en ella una simple fuente de información histórica. Rechaza a la vez la idea de una comunicabilidad inmediata y la de una incommensurabilidad absoluta entre las sensibilidades árabe y europea. Considera esta poesía más bien como la expresión de un espíritu fundamental que es el de la civilización islámica en su conjunto. Es él mismo quien relaciona este punto de vista con lo que llama el neohumanismo del periodo de entreguerras. Sabemos que viene de más lejos y que se encuentra en la intersección del neokantismo y del historicismo de inspiración hegeliana, allí donde nacieron la mayor parte de las escuelas influyentes en el campo de las ciencias sociales. Observemos que el hecho de iniciar sus estudios con la poesía es muy revelador, ya que es la única materia sobre la que von Grunebaum realizó un estudio concreto: más tarde pasará a la

²¹ Este no es un estudio exhaustivo de la obra de von Grunebaum. Los trabajos utilizados son los siguientes: *Islam, essays in the nature and growth of a cultural tradition*, London, 1955 (en adelante *Isl.*); *Medieval Islam, a study in cultural orientation*, Chicago, 1947 (en adelante *Med. Isl.*); *Modern Islam, the search for cultural identity*, Vintage Books, New York, 1964 (en adelante *Mod. Isl.*); «Islamic literature, arabic», *Near eastern culture and society*, T. Cuyler Young ed., p. 48-65; «El problema de los intercambios culturales», *Estudios dedicados a Lévi-Provençal*, París, Maisonneuve, 1962, t. I, p. 141-151; *Islam, experience of the holy and concept of man*, U.C.L.A., 1965 (en adelante *Exp. Isl.*); «El sueño en las sociedades humanas», ed. Berlín, marzo 1970, p. 1-54; *El sueño en las sociedades humanas*, ed. por von Grunebaum y R. Cailliois, Gallimard; «La convergencia de las tradiciones culturales en el Mediterráneo», *Diógenes*, n° 71, 1970, p. 3-21.

teoría general y no saldrá de ella; por eso puede entenderse que las características tan específicas de la poesía árabe influyeran profundamente en su pensamiento. La transición al culturalismo es por tanto más fácil de comprender. Ya que, tal como lo representa A. L. Kroeber, el culturalismo es en realidad de inspiración alemana y, en cierto modo, von Grunebaum encuentra en América las fuentes de su propio pensamiento. Según vaya pasando el tiempo, hará más explícito su método, pero éste estaba ya del todo definido en sus estudios sobre la estética árabe²². ¿Cuáles son los conceptos fundamentales que utiliza?

1. El primero, y de hecho el único, es el de cultura, que sirve para delimitar el objeto mismo del estudio. No intentaremos analizar aquí el contenido de este concepto, pues eso sería hacer la historia y la crítica de todo el culturalismo germano-americano. Nos conformaremos con hacer constar que von Grunebaum lo toma tal como fue elaborado por Kroeber después de haber sido depurado de todas las implicaciones místico-románticas que conserva en Dilthey y los neohegelianos²³. El concepto de cultura está separado de su origen, el concepto de espíritu objetivo, que en Hegel era un momento de la evolución del Espíritu. No hay más que definir un objeto epistemológico para que una ciencia de la cultura sea posi-

²² Ver principalmente «An analysis of Islamic civilization and cultural anthropology», *Mod. Isl.*, p. 40-97.

²³ Queda algo a pesar de todo, como lo demuestra esta frase de *Med. Isl.*, p. 62: «El camino de la civilización va del Este al Oeste... Europa comprendió confusamente que ya no tenía nada esencial que aprender de su viejo rival (el Islam)».

ble, autónoma, entre las otras ciencias: historia, filosofía de la historia, sociología, economía política. Se ven enseguida los graves problemas que van a plantearse precisamente cuando haya que individualizar la cultura en relación a otros objetos de estudio: sociedad, civilización, ideología, moralidad, arte. Von Grunebaum, amparado por la autoridad de Kroeber, relativiza el lado problemático de esta ciencia de la cultura, al menos en lo que escribe, si bien es inevitable encontrarlo en los resultados de sus análisis particulares.

Lo que permite a este objeto epistemológico individualizarse es el postulado de una invariante que no actúa tanto como un elemento determinante sino como un principio de unidad²⁴, o mejor aún como un principio de eliminación²⁵. Von Grunebaum utiliza a menudo esta idea en sus estudios sobre el intercambio cultural, la influencia o la evolución. La influencia y el intercambio están condicionados por esa invariante, mientras que la evolución es la consecuencia acumulada de las opciones dirigidas siempre en el mismo sentido²⁶. La cultura es en-

²⁴ Esta idea fue divulgada sobre todo por R. BENEDICT, *Patterns of culture*, 1934, cap. 2 y 3. Cf. el prefacio por Robert Redfield y Milton Singer en *Isl.* de von Grunebaum, donde las principales ideas se remiten a su origen kroeberiano. Se lee lo siguiente: «En este sentido, se pueden establecer más fácilmente las estructuras culturales generales (...) de las civilizaciones inspiradas en libros sagrados, que las de las culturas primitivas, donde permanecen implícitas en tanto que cánones de elección inconscientes». Cf. también *Med. Isl.*, p. 320, *Isl.* p. 243, *Mod. Isl.*, p. 53, 80.

²⁵ «Todo elemento elegido por el Islam pone de manifiesto un elemento rechazado». (*Exp. Hol.*, p. 6).

²⁶ «Las mil y una noches reproducen a pequeña escala el espíritu de la civilización islámica en su conjunto (...) completamente sintetizada. Esta civilización demuestra su vitalidad disimulando sus imitaciones con una originalidad inimitable». (*Med. Isl.*, p. 319).

tendida fundamentalmente como principio de eliminación, y el periodo en que se forma, es decir en que aparece claramente, esa dirección que va a manifestarse en todas las opciones sucesivas es la *matriz* de la cultura en cuestión.

Esta matriz sólo se revela objetivamente (a la propia sociedad estudiada) y subjetivamente (al investigador) al final del proceso histórico. Al principio es una simple hipótesis, probable objetiva y subjetivamente a la vez, que sólo se verifica por y en la historia. Tal como aparece al final, la cultura es un conjunto de valores estructurados a partir de un principio de elección y de eliminación, o de una aspiración.

Se pueden prever ya todos los problemas que plantea este postulado de un principio unitario como «dato» que sólo la historia revela.

2. La consecuencia del postulado precedente, que es también una manera de verificarlo, es que la cultura constituye un sistema cerrado, puesto que el principio de eliminación actúa a todos los niveles. Si los intentos de sistematizar una cultura dada a partir de un principio estructurante fracasan, es que la cultura estudiada no es una en el verdadero sentido, o bien que el principio que se busca es rebelde a la investigación, por pura sutileza. Pero en el marco del culturalismo, no se puede considerar el rechazo de la propia noción de sistema.

Digamos aquí que esta noción es ambigua, puesto que todas las escuelas de ciencias humanas la utilizan y todo depende en realidad de su aplicación. Bajo la influencia de Kroeber, von Grunebaum la emplea en el sentido de *pattern* recurrente, de una misma solución dada en diferentes materias a problemas formalmente similares (por ejemplo el atomismo en poesía, en la teoría de la naturaleza, en ciencia política). Desde el momento en que este

principio de integración y de eliminación se instala en el centro de la cultura, sus consecuencias aparecen como hechos sociales, morales, estéticos, políticos, ecológicos, etc., dispares en extremo, pero que sin embargo pueden reducirse a significados directamente reflejados en el principio mencionado. El sistema constituye esencialmente el plano de la existencia fuerte, es decir del sentido, donde se reducen poco a poco, en la historia y en el espíritu del investigador, los hechos sociohistóricos de una cultura. Este sistema, o este plano, es siempre ideal puesto que el investigador no llegará a reflejar en él todos los hechos que le ofrece la historia; pero cada vez que puede enlazar uno de estos hechos con el principio primero, es decir ha-cerlo significativo, lo inscribe en ese cielo de las Ideas que, al principio vacío, va llenándose poco a poco de estrellas. Como se ve, este sistema es un lejano avatar de la totalidad hegeliana, pero tal como se refleja en el Saber del filósofo, eternamente estabilizada y habiendo perdido su necesidad interna. Aquí representa una posibilidad entre muchas otras, a las que acompaña en la historia, que no es más que la esfera espacializada del espíritu humano.

Si no se define con precisión el contenido, tal como aparece en los resultados del análisis, de esa noción de sistema, se corre el riesgo de confundirla con otros conceptos que son formalmente semejantes, como estructura, modelo, totalidad, conjunto, campo, sobre todo porque prácticamente todas las ciencias sociales operan con dos nociones: una que da unidad al objeto de estudio y otra que incluye un principio de evolución, y el problema que tiene la crítica es precisamente ir más allá de esas semejanzas formales.

3. Consecuencia de lo anterior es una reducción significativa de todos los hechos sociales. Se trata, más que de

correspondencia, de una reproducción del proceso de eliminación y por consiguiente de realización del primer principio a todos los niveles de la realidad. La evolución global de la teología, es decir el proceso por el que todos los conceptos utilizados pertenecen al mismo plano semántico, debe reproducirse en la evolución de la sociedad y del Estado, de la moralidad pública y la formación de los tipos humanos ideales, de la expresión literaria, de la estructura urbana, etc. En resumen, la ciudad debe producir en el espacio, la obra escrita en las palabras, la política en el tiempo, o la teología en la eternidad, el mismo «plano» esencial de la cultura que se estudia. Todos los sistemas de relaciones deben proyectarse unos en otros, siendo de hecho isomorfos.

El gran problema será justificar a su vez esta reducción. Para que no parezca un capricho del analista, el resultado dependerá del propio desarrollo histórico. De este modo, el análisis no hará más que ir al encuentro del movimiento histórico. El origen hegeliano está bien claro, pero lo que está justificado en Hegel aquí lo está sólo como posibilidad de existencia de una ciencia autónoma.

IV

A partir de estos planteamientos previos, von Grunbaum se entrega al estudio del Islam. Todo juicio sobre los resultados que obtiene debe incluir una valoración de los planteamientos que acaban de ser esbozados. Esta es la razón por la que debemos dejar a un lado todas las afirmaciones, y son numerosas, que puedan significar por par-

te del autor una antipatía fundamental²⁷. Von Grunebaum concibe desde el principio al Islam como cultura y es éste el punto esencial a considerar y discutir. Ya hemos dicho que el concepto de cultura es problemático y este Islam desconocido, del que se trata precisamente de describir el espíritu, el principio unitario, la aspiración, es identificado inicialmente con una cultura. Esta imprecisión pesará sobre toda la investigación.

La idea que aquí se plantea, ese núcleo del Islam, no puede aprehenderse directamente. Sólo puede serlo a través de un intento, repetido teóricamente muchas veces, de encontrar la lógica interna de la historia del Islam. La única vía posible es la de una doble comparación: una que busca la concordancia y la homotecia entre diferentes aspectos en el interior del Islam, y otra la diferencia y la oposición en el exterior. El análisis tendrá siempre cuatro variables:

CONCORDANCIA		OPOSICIÓN
ciudad musulmana	≠	ciudad clásica
umma islámica	≠	polis griega ²⁸

²⁷ «El Islam es eminentemente humano en el sentido de que acepta al hombre tal como es, pero no es humanista en el sentido de que no le interesa el descubrimiento y la manifestación de las riquezas potenciales del hombre». (Med. Isl., p. 230) «El Islam, cuyo desarrollo se detuvo en el siglo XI, fue una promesa irrealizable. (...) El Islam, el advenedizo; jamás recuperó su retraso (en relación a las demás religiones) (Ibid., p. 322) «Difícilmente puede considerarse al Islam como creador en el sentido en que lo fueron la Grecia clásica y Occidente después de 1500». (Ibid., p. 324).

²⁸ Cf. «The structure of the muslim town», Isl., p. 141-155. «La unidad de la ciudad musulmana es funcional, no cívica». (Ibid., p. 147).

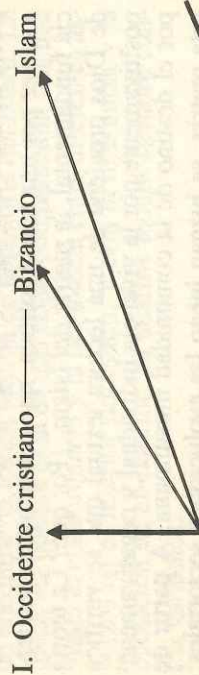
Cuando el autor analiza, y no se conforma con resumir, hay un juego continuo entre intra e intercomparación y, a través de estas relaciones sucesivas, identificaciones directas o mediatizadas, llega por un mismo y único proceso a la determinación de un hecho y a su comprensión; por esta razón de método, sus proposiciones equivalen a otros tantos juicios.

1. Intracomparación: el plan de los estudios de von Grunebaum, largos o cortos, es casi siempre invariable: una teoría de Dios que sigue a un tipo de piedad, y seguida a su vez por una teoría política, que constituye la secuencia fundamental, la matriz del Islam. ¿Por qué? La teoría de Dios proviene de una lectura textual que se verifica positivamente por la vivencia individual y negativamente por el destino de la comunidad musulmana. A partir de esta matriz, se juzgan luego las evoluciones sectoriales: teología, *fiqh* (política, derecho urbano, estructura social), tipos de personalidad (biografías, historiografía), tipos de estilización (poesía, *adab*). Hay aquí un proceso dividido lógicamente en dos tiempos. En el primero²⁹, se utiliza fundamentalmente la historia circunstancial, y la razón es obvia. Si se relacionaran directamente todos los hechos conocidos, el Islam se fragmentaría como unidad históricamente dada para no ser más que la estructura teórica de sociedades posibles. Se llegaría así a una especie de funcionalismo aplicado al pasado. Para evitarlo, se pide a la historia que proporcione el esquema inicial, es decir que determine el sentido y la dirección del principio es-

²⁹ Sobre todo, cap. «The mood of the time», Med. Isl., y «Profile of muslim civilization», Isl.

tructural. Esta es la diferencia entre el culturalismo aplicado a sociedades «primitivas» y el de von Grunebaum, que estudia una sociedad eminentemente escrituraria. Hábrá que ver sin embargo si esta precaución es suficiente para evitar todo subjetivismo.

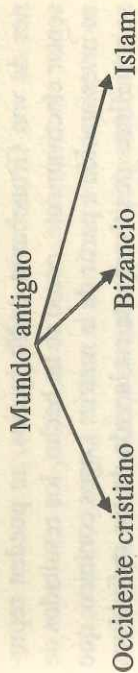
2. Intercomparación: aquí también podemos distinguir dos niveles. El Occidente cristiano y Bizancio se oponen al Islam, pero en la misma historicidad, siendo las diferencias entre las tres unidades de orden lineal. El Occidente moderno se opone a los tres conjuntos, pero en perspectivas cada vez más distantes.



II. Occidente moderno

Naturalmente, von Grunebaum considera los conceptos de referencia como conocidos previamente y se defiende como puede. Al depender cualquier identificación del Islam de las culturas de referencia, debemos hacer constar que así como los tres protagonistas del mundo medieval están bastante bien individualizados, hay una gran indefinición en lo que concierne a su origen común, la cultura antigua, y sobre todo respecto a la referencia por excelencia que es el Occidente moderno. También el mundo antiguo parece entenderse como una secuencia en la que Grecia constituye el periodo clásico y Roma el periodo de decadencia. Este mundo antiguo influye tanto en el Islam como en Bizancio, siendo ambos un caso casi

único de paralelismo cultural³⁰. La relación entre mundo clásico y Occidente cristiano medieval no está muy clara.



Se pueden representar los dos procesos así:

I

Dios		Hombre	Sociedad	Expresión	Ciencia
Matriz	Corán	Piedad	Sectas	Poesía	
	Teología	Tipos de héroes	Fiqh	Adab	
	Misticismo	Tipos de estilización	Ecología (ciudad)	Arquitectura decoración	

II

Mundo clásico	Bizancio	Occidente cristiano	Occidente moderno	Islam
Dios				++
Hombre				—
Sociedad-estado				—
Expresión				×
Ciencia				—

³⁰ Von Grunebaum puso de relieve, en sus contribuciones a la *Cambridge Medieval History* y en otros lugares, el paralelismo entre el desarrollo de las estructuras agrarias feudales en Bizancio y en el Cali-

Este diagrama es desde luego teórico, no está completo, pues se trata ante todo de llenar las casillas de una sola columna; en definitiva, si se consideran las definiciones de von Grunebaum como juicios, se pueden representar efectivamente, como se ha hecho, los resultados de su investigación a partir de la matriz: Logos coránico, que se manifiesta positivamente en la vida de los individuos y negativamente por la lucha entre las sectas.

Claro que aquí no hemos hecho más que resumir el resultado de investigaciones que teóricamente deberían haber seguido un camino bastante sinuoso. El principio unitario debería haber sido aislado (para que la exposición fuese más clara y racional) sólo después de múltiples intentos infructuosos. El punto de partida apenas importa con tal de que se proceda por binomios: historiografía y teología por ejemplo, poesía y tipos de moralidad, prosa y arquitectura, política y tipos de héroes, etc.; después, mediante acercamientos sucesivos, mediante reducciones diferenciales, se debería llegar a abarcar de un vistazo los rasgos paralelos de las diferentes manifestaciones concretas de la misma aspiración fundamental del Islam. Evidentemente, no tenemos ningún medio de controlar si la investigación real estuvo a la altura del rigor metodológico. El subjetivismo pone en peligro la investigación a cada paso y los resultados de ésta dependen en definitiva de lo que cada cual piense del método mismo.

fato abasí, entre las formas de piedad, entre las estructuras de las expresiones artísticas, etc., sin que haya influencia mutua: se trata más bien de un desarrollo de los mismos conceptos básicos. Cf. *Med. Isl.*, p. 30.

V

Antes de aventurarnos en una apreciación crítica de los resultados obtenidos por von Grunebaum, aclaremos algunas conclusiones que se desprenden necesariamente del método en sí. Continuamos pues el análisis de este último.

1. Dado que la aspiración fundamental es un principio de integración y sobre todo de eliminación, todo en una cultura no es *a priori* posible, o más exactamente probable. Cuando se va en busca de un aspecto oculto o fallido, se corre con frecuencia el riesgo de perseguir falsas razones si estamos fuera de la perspectiva adecuada. Hay cuestiones que no se deben plantear, investigaciones que sólo se deben emprender para poner de relieve, a contrario, la primera opción que precisamente las condenó a caer de objeto. El mismo proceso que nos permite aislar la matriz del Islam hace que podamos delimitar a todos los niveles sus áreas de desarrollo. Intentos individuales, aportaciones o imitaciones fragmentarias, pasiones a veces generalizadas aunque pasajeras, pueden detectarse en uno u otro momento, pero tarde o temprano acaban por ignorarse, olvidarse, eliminarse o condenarse según su importancia y el peligro de desintegración que encierran respecto a la aspiración esencial de la sociedad. Se ve enseñada la influencia que puede tener esta actitud en la dirección de las investigaciones y en la valoración de los resultados. Ni derecho urbano, ni tragedia, ni poema dra-

mático, ni teoría del Estado, ni arte plástico pueden existir realmente en el Islam³¹. Claro que la investigación no pierde *a priori* su interés, puesto que la «matriz» sólo se descubre después de aproximaciones sucesivas; en cada fase, y en todos los campos, son necesarios muchos intentos; teóricamente, la empresa no tiene fin y la reflexión sobre lo que se eliminó tiene tanta importancia como aquella que tiene por objeto lo que se realizó efectivamente. Sin embargo, no se puede negar el aspecto negativo de muchos de los juicios de von Grunebaum respecto a rudimentos (de derecho urbano, de autobiografía, de metodología científica) que han sido puestos de relieve y que plantean graves problemas precisamente a su propia investigación. Si se comprueba que hubo numerosos intentos, múltiples logros excepcionales y aventurados, ¿en qué se convierte en efecto la fuerza de integración del *principio* fundamental? Hay en von Grunebaum una reacción positiva contra juicios superficiales y perentorios que de un no desarrollo deducen una incapacidad racial. No hay más que recordar lo que se dice sobre la falta de imaginación, de sentido cívico, de histori-

³¹ En lo que se refiere al derecho urbano, von Grunebaum minimiza las investigaciones de R. Brunschwig sobre la jurisprudencia de contenido urbano. «La naturaleza pragmática de gran parte de la jurisprudencia islámica es tan notoria como su negativa a conceder cualquier clase de autonomía a jurisdicciones particulares». (*Isl.*, p. 154) En cuanto al drama: «Si el Islam sunní no logró crear una expresión dramática, aunque conocía la herencia griega y pudo conocer la de la India, no fue por un simple accidente histórico sino más bien por un concepto del hombre según el cual el conflicto particular de lo trágico no podía hacerse público». (*Exp. Hol.*, p. 12) Esta idea fue recogida por Moh. Aziza en su tesis *El Islam y el teatro*. En cuanto al Estado: «Los primeros tiempos del cristianismo y la dualidad de la administración permitieron a Occidente evitar el desorden que, en Islam, fue consecuencia de la esperanza utópica depositada en la organización estatal». (*Isl.* p. 135).

ciudad, de espíritu científico de la raza árabe. En el presente caso la apreciación es moderada, pero no es más que el reverso del exiguo campo de desarrollo reconocido inicialmente al Islam.

2. La búsqueda de la aspiración fundamental, de la «matriz» del Islam, es necesariamente la descripción de un clasicismo y de una tradición: estos tres conceptos forman en el fondo uno solo. La «matriz» es planteada al principio del proceso como una simple posibilidad de reorganización del campo de significados, pero que sólo se realiza en el tiempo. La integración y eliminación de conceptos, de instituciones, de objetos, para llegar a un sistema de valores, no se hace automáticamente sino por hombres organizados en grupo. La «matriz» sólo se objetiva cuando se fija en la mentalidad de un grupo, es decir cuando se forma una tradición; no es una estructura objetiva que está presente siempre, sino el resultado de la actividad de los hombres que la ponen de manifiesto a plena luz de la historia efectiva. Así, un clasicismo inconsciente es un concepto que no puede ser útil, ni siquiera pensable, en esta perspectiva; el clasicismo sólo existe realmente en el momento en que se reconstruye por una tradición a propósito de un periodo pasado e inmediatamente después de tener conciencia de una decadencia ya iniciada. Sólo hay isomorfismo entre expresiones y «matriz» a partir del momento en que una cultura intenta, por lo demás sin éxito, perpetuar un equilibrio que no aparece como tal más que cuando está irremediablemente perdido³². Es después del siglo XI (la gran derrota que supo-

³² Cf. «The concept of cultural classicism», *Mod. Isl.*, p. 98-128, publicado en *Clasicismo y decadencia en la historia del Islam*, París, Maisonneuve, 1957, p. 1-22. Si se aplica lo que se dice al Islam en parti-

nen las primeras Cruzadas) cuando el Islam encuentra su «matriz», mientras que el periodo anterior, el de los siglos IX-X, que el historiador considera como de apogeo, para el culturalista no puede constituir el periodo central, precisamente porque la situación es demasiado confusa; nada está en efecto definitivamente integrado y nada definitivamente excluido. En este sentido, los adjetivos que von Grunebaum añade a la palabra *Islam* (medieval, clásico, moderno) son neutros o incluso redundantes: no hay diferencia entre Islam clásico e Islam medieval o Islam sin más. Un rápido examen del contenido de los tres libros convencerá fácilmente al lector. En cuanto al Islam moderno, se verá más adelante que es especialmente problemático, como lo indica claramente el subtítulo del libro que a él se dedica: la búsqueda de una Identidad. No hay pues más que un Islam que se cambia en sí mismo cuando la tradición adquiere forma sobre la base de un periodo reconstruido y presuntamente clásico. A partir de ahí, la sucesión efectiva de hechos resulta ilusoria, se pueden elegir los ejemplos de cualquier época y de no importa quien; la lógica de la «matriz» por fin determinada sirve sólo a la ilustración. A pesar de todas las precauciones que podamos tener *a priori* en cuanto al crédito de un investigador serio, no podemos evitar una vez más la sospecha de subjetivismo que acompaña a toda esta empresa.

3. Al estar la decadencia contenida en la definición misma de la tradición³³, los problemas de decadencia como

cular, se llega lógicamente a: clasicismo=tradición. Las observaciones sobre el clasicismo en sentido estricto utilizado en literatura no aclaran este tema, todo lo contrario.

³³ Llegamos a esta conclusión: Islam-principio unitario-clasicismo-tradición-decadencia. El periodo de formación (siglos VI-IX) es con-

tales se desvanecen. Ciertamente, se puede hablar de circunstancias atenuantes o agravantes que precipitan o retrasan la decadencia, pero la verdadera causa está en la «matriz», en el principio de eliminación que es al mismo tiempo principio de identidad. Toda cultura, al ser un sistema cerrado estructurado por una opción, está condenada después de un tiempo al estancamiento, a la repetición inútil³⁴. En cuanto una tradición es formulada, está condenada a formularse de nuevo en un marco cada vez más limitado, cada vez más estéril. Encontramos aquí una remota consecuencia de la idea de un *fin de la historia*. No hay pues, hablando en propiedad, ni un Islam de la decadencia ni un Islam moderno³⁵. En uno u otro caso, la cuestión que se plantea es la siguiente: mantenimiento o abandono del principio fundamental, continuidad o fin de una cultura que señala el comienzo de otra. El Islam moderno es una expresión geográfica: el mundo que el Islam (sin más) dominó, y que desde hace un siglo experi-

fuso y al mismo tiempo creador. El Islam moderno es también un periodo de confusión, pero negativo porque se limita al rechazo. Volver a lo particular después de haberse encontrado, significa necesariamente estancamiento. Ese es el sentido del artículo «Convergencias en el Mediterráneo» que contiene juicios muy duros sobre el nacionalismo árabe. Según él, éste pretende diferenciarse sobre la base de lo ya establecido y no sobre lo que podría ser, como era el caso del Islam en su periodo de formación.

³⁴ En lo que se refiere al Occidente moderno (y éste es un punto esencial), von Grunebaum parece pensar que tiene un gran mérito el hecho de que por primera vez una cultura adopte como tradición la anti-tradición (estancarse es morir). Así pues, Occidente sólo puede morir por accidente o por dimisión. (*Mod. Isl.*, p. 96).

³⁵ En *Classical Islam*, von Grunebaum se detiene en la destrucción de Bagdad; en *Islamic literature* (op. cit.), se señala la importancia de la expedición de Napoleón en Egipto, pero esto no tiene ninguna influencia en sus juicios. Los ejemplos son tomados sin discriminación de todas la épocas.

menta un desorden intelectual total. Los numerosos estudios que von Grunebaum ha dedicado al nacionalismo, a la aculturación, a la occidentalización, a la autointerpretación de los musulmanes se limitan en definitiva a demostrar que el Islam de hoy rechaza a Occidente porque permanece fiel a su aspiración fundamental, pero que sólo puede modernizarse volviendo a interpretarse a partir del punto de vista del Occidente moderno, es decir de la idea del hombre y de la definición de la verdad occidentales. De ahí la importancia que concede al estudio de la historiografía³⁶.

4. Por principio, una cultura como el Islam, que se materializó en una tradición, no puede experimentar ninguna novedad propiamente dicha. Se puede pretender, se puede proponer, la novedad, pero no se puede actualizarla ni por parte de los tradicionalistas que no lo pretenden, ni por parte de los liberales que son adaptadores, ni por parte de los modernistas que aceptan lo inevitable sin decirlo y cuando ya ha sido superado. Los primeros no ven que el Islam ha resuelto ya todos los problemas que podía resolver, los segundos son respetuosos por excelencia, los últimos no comprenden que las tradiciones culturales no se integren sin lógica. Largas referencias a la experiencia alemana o rusa³⁷ intentan probar que incluso en

³⁶ Cf. *Isl.*, p. 184-185. Recoge a su favor la afirmación de Gibb de que no existe un solo libro escrito por un musulmán que dé a los demás y a los propios musulmanes una idea exacta de lo que es el Islam. Von Grunebaum añade que esta incapacidad durará todavía mucho tiempo, porque el musulmán tradicional no concibe su civilización como una entre otras, cuyas diferencias estructurales provienen de la diversidad de posibilidades y valores. Tenemos aquí una definición implícita del método culturalista considerado como el único científico.

³⁷ Cf. *Mod. Isl.*, 347 n. 16, 336 n. 42. Comparación interesante entre eslavófilos y nacionalistas árabes que tienen en común el romanti-

sus rechazos, sus contradicciones, sus confusiones, sus complejos, el Islam no es innovador en nada.

La rebelión no es creadora, pero la apertura tampoco lo sería. Esta es la razón por la que von Grunebaum se opone a la visión sincretista de Toynbee³⁸. Es verdad que deja una puerta de salida, pero lleva demasiado el sello de cierto cosmopolitismo tradicional de los intelectuales de Europa central, y no encaja del todo con el método culturalista. El único ejemplo de occidentalización lograda que nos ofrece, el de la India, no es muy convincente³⁹, y difícilmente se puede evitar tener la impresión de que, sobre este punto, no es el islamólogo el que habla sino el esteta admirador de Thomas Mann y compatriota de Musil.

Las observaciones precedentes estaban destinadas a mostrar lo que implicaba el método elegido por von Grunebaum como conclusiones necesarias, generadoras ellas mismas de descripciones-juicios. No pretenden ser una crítica ya que, de ir por ese camino, nos desviaríamos fácilmente de todo criterio científico. Ahora somos lo bastante conscientes de los presupuestos epistemológicos de las ciencias sociales, e incluso de las ciencias de la naturaleza, como para comprender que esa clase de críticas

cismo, la utopía, la ambigüedad de su actitud frente a Europa occidental, y también el hecho de que monologan consigo mismos más que dialogar con otros.

³⁸ «Es poco probable que el Islam se pierda en la civilización occidental hasta el punto de olvidar su personalidad, aunque puede utilizar el estímulo exterior como un poderoso motor para asegurar su propia revitalización». (*Isl.*, p. 244).

³⁹ *Mod. Isl.*, p. 389. Cita como ejemplo de realización: Nirad CHAUDHURI, *Autobiography of an unknown indian*, 1951. Ahora bien, no se puede encontrar un ejemplo mejor que este libro de total alienación intelectual.

formales son absolutamente inapropiadas. Como lo sería también la crítica de contenido pragmático que se formularía así: ¿podemos, a partir de estos análisis, tener una política eficaz en los países musulmanes? En cualquier caso sería inaceptable, puesto que von Grunebaum afirma explícitamente que su intento pretende ser ante todo una introspección cultural de Occidente⁴⁰.

VI

Una crítica seria debe fundarse en una opción metodológica clara, pero en el marco de las normas epistemológicas aceptadas. Examinemos los presupuestos culturalistas de von Grunebaum en su generalidad, después en sus resultados aplicados al Islam, pero todo esto debe hacerse sometiéndonos a las leyes de la historiografía moderna. Antes incluso de discutir sus conclusiones, hay que precisar lo que se debe conceder a von Grunebaum desde el principio. De lo contrario, él mantendrá con razón su pretensión al privilegio exclusivo de la objetividad. A esta altura de la crítica, tendremos que aceptar cierta división del trabajo⁴¹: el sociólogo debe responder al sociólogo según las reglas del juego, el historiador al historiador, y más adelante se verá que hay un lugar especial para el teólogo y el moralista. Pero no se puede seguir con-

⁴⁰ «No puede haber mejor camino hacia nuestra propia alma que la civilización llamada por un gran sabio francés «el Occidente de Oriente», es decir el mundo islámico». (*Exp. Hol.*, p. 27).

⁴¹ Esta división traduce por sí misma una profunda transformación del Estado y de la sociedad.

fundiendo los terrenos, empleando dos pesos y dos medidas⁴², lo que a mi entender ha sido la debilidad fundamental del movimiento *salafi* en todas sus formas y cuya inadecuación afectará siempre a todo pensamiento que no opte necesariamente por lo objetivo contra lo subjetivo, lo discursivo contra lo intuitivo, lo universalizable contra lo singularizado.

Dicho esto claramente, ¿qué podemos objetar al punto de vista de von Grunebaum?

Las observaciones anteriores habían insinuado ya que el análisis culturalista, incluso cuando se define —con todo derecho— como aspecto particular de la investigación, que reduce voluntariamente su campo de acción para obtener resultados limitados pero significativos, conduce, como sospechábamos, a demasiadas distorsiones, reducciones, confusiones subjetivas, en resumen, a un callejón sin salida demasiado evidente como para que dicho análisis se constituya en un centro de las ciencias humanas tal como pretende von Grunebaum⁴³. El fracaso puede deberse a una sola causa: el empobrecimiento del concepto de historia.

El culturalismo procede sin duda del historicismo, pero conserva todos los defectos imputables a su inspiración romántica. Se recurre constantemente a la historia; en realidad, ésta es sustituida casi siempre por una teoría de la historia que no es más que un compendio sumamente po-

⁴² Cf. el juicio sobre Abūl-Hasan Nadwī: «Este compara un Islam que está esencialmente fuera y por encima de la historia con Occidente (o el cristianismo) que, según él, sólo existe en la historia». (*Mod. Isl.*, p. 252).

⁴³ «Sostengo que la antropología cultural, en nuestra época, entendida como una introspección humana por medio de un análisis de la cultura, ocupa el lugar predominante en el sistema de las ciencias». (*Mod. Isl.*, p. 50).

bre. Demasiados problemas son considerados falsos desde el principio, demasiadas conclusiones devaluadas, demasiados resultados incluidos en las premisas, de manera que la perspectiva culturalista difícilmente puede ser un aliciente para la investigación concreta. Pasemos por alto el prejuicio idealista que adopta como principio estructural de una cultura una opción entre otras posibles. En la medida en que no predomina ningún elemento concreto, en que la estructuración al final del proceso se deduce de una opción que sólo se debe a la historia según ésta se interprete, se trata de un determinismo idealista que, separado de sus raíces hegelianas, carece finalmente de valor explicativo aunque permita cierta comprensión. Sin duda se puede recurrir, y se recurre, al ejemplo de las ciencias de la naturaleza para sostener que su evolución no es fundamentalmente diferente y que los resultados sólo son distintos en la medida en que difieren los «objetos» elaborados por estas dos categorías de ciencia. En cuyo caso, habría que seguir también el ejemplo de las ciencias de la naturaleza que abandonan la hipótesis que, para mantenerse, restringe cada vez más el campo de la investigación o distorsiona demasiado los hechos observados. Ahora bien, el culturalismo de von Grunebaum conduce a estas restricciones y distorsiones.

1. Esto se ve sobre todo en el caso de la ciencia islámica que evidentemente incomoda al autor⁴⁴, a la vez por-

⁴⁴ «Tenemos tendencia a admirar a los sabios de la Edad Media que rompieron las barreras que la reina de las ciencias, la teología, había opuesto a la investigación racional del mundo. A pesar del respeto debido a su temeridad intelectual, no siempre es fácil evitar plantearse la cuestión de saber si tenían o no derecho a romper con el sistema establecido». (*Med. Isl.*, p. 331).

que existe y no encaja en el aparente principio unitario del Islam y también a causa del famoso problema de su influencia en Europa. Ya observamos que la evolución de esta ciencia no coincidía en absoluto con la de la sociedad o del Estado; los grandes descubrimientos científicos tuvieron lugar durante los periodos de decadencia política y de confusión social. Esta evolución precisamente está muy poco estudiada y sin duda podría aclarar muchos hechos en el futuro, ahora oscuros, a propósito de la sociedad y de la cultura islámicas. Ahora bien, von Grunebaum devalúa la ciencia y las investigaciones a este respecto al recurrir a una teoría de la verdad que considera central y estructurante en el Islam, y concluye que de todas maneras esta ciencia no podía ser más que marginal y sólo podía fracasar al estar fundada en una epistemología inadecuada. Pero en Europa occidental, hasta el siglo XVII y probablemente más adelante, la situación no era diferente⁴⁵. Es más, no se tiene en cuenta la autonomía de la casta de los sabios. ¿Quién nos dice que la ideología dominante (teoría de la verdad) era la del grupo de los sabios?⁴⁶ Relacionar directamente la «verdad» de los teólogos con la práctica de los sabios nos impide ver los logros reales, lo que motivó el desarrollo, la conservación y el estancamiento de esta ciencia islámica. En esto se ve claramente cómo una teoría de la historia empobrece a la historia real y bloquea en cierto modo la investigación. Decir que en cualquier caso la ciencia islámica es-

⁴⁵ Recordemos las recientes discusiones sobre la «filosofía» del Renacimiento, que fue menos «científico» que la baja Edad Media. Basata con acordarse de G. Bruno, de Paracelso, del auge de las prácticas mágicas, etc.

⁴⁶ Ver M. MAHDI, «Remarks on the Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis», *St. Isl.*, xxxi, 1970.

taba condenada al fracaso no explica de ninguna manera por qué Ibn Nafis trabajó en las condiciones de libertad en que lo hizo y por qué fue olvidado, mientras que Galileo fue perseguido pero no olvidado. Decir también que es un trasplante exterior no es tampoco convincente, puesto que hay un intervalo demasiado largo entre la época en que este trasplante tuvo lugar y la de Ibn Nafis, por ejemplo.

2. La misma restricción afecta al estudio concreto de numerosas decadencias en el área del Islam, todas ellas singulares. Decadencia mameluca, decadencia mogola, decadencia otomana, decadencia alawí, etc. ¿Cómo conformarse con reducir las todas a un modelo abstracto que es el de los abasíes o el de los selyúcidas? Ya que, desde el punto de vista culturalista, el problema cambia de sentido: en lugar de buscarse el por qué de la decadencia se busca el por qué de la permanencia, y von Grunebaum lo expresa por lo menos una vez⁴⁷ sin encontrar ninguna respuesta convincente y recurriendo al individualismo fatalista. Queda también el problema del Islam contemporáneo. Definirlo solamente por su carácter heterogéneo es demasiado descriptivo. Von Grunebaum suscribe la opinión de W. Cantwell Smith de que sólo los turcos, entre todos los musulmanes, han adoptado definitivamente el punto de vista de la historiografía occidental, pero ¿por qué precisamente ellos y no los árabes? Puesto que se trata de una opción, el autor parece decir: tanto si se adopta más tarde o más temprano será siempre inexplicable en el sentido determinista, siendo así indiferente el tiempo

⁴⁷ «La tenaz vitalidad de esta civilización (islámica), cuyas respuestas a los grandes problemas del espíritu humano satisfacen todavía a la octava parte de la humanidad, es realmente sorprendente». (*Med. Isl.*, p. 346).

transcurrido antes de la opción⁴⁸. Es dar *a priori* una gran importancia a los defensores del tradicionalismo explícito, pero en el Islam de hoy hay algo más que la corrupción de los *ulama* y los apologistas profesionales, aun reconociendo que el *aggiornamento* de los *ulama* tiene y seguirá teniendo mucha importancia. Von Grunebaum delimita la zona de las contradicciones, pero no va más lejos, devaluando así la historia real y admitiendo sobre todo que la cultura no puede explicar la cultura, ni sus crisis, ni sus superaciones⁴⁹.

3. Destaquemos finalmente la impresión de excesivo subjetivismo en la construcción de la «matriz» del Islam. Digo bien impresión, porque siempre se puede replicar que sólo es aparente en la fase final de la presentación, que es más sistemática en la fase de investigación. Aun teniendo ésto en cuenta, molesta sin embargo la disparidad de ejemplos y citas que demuestra sin duda una amplitud de miras poco común, pero que está lejos de vencer. El análisis cultural pretendía sistematizar los hechos para evitar un detallismo tradicional, y resulta que está a punto de caer en un nuevo eclecticismo. ¿La opción fundamental de una cultura viene a ser en resumidas cuentas la opción personal del analista?

Todas estas observaciones, una vez más, carecerían de sentido si a pesar —o a causa de— estas restricciones, limitaciones, acercamientos, se consiguiese aislar el famoso «principio estructurante». A lo largo de los numerosos y a menudo sutiles análisis de von Grunebaum, llama la

⁴⁸ Ver *Isl.*, p. 230: «Una nueva autointerpretación del Islam exige la aceptación del espíritu científico y de la crítica».

⁴⁹ Ver *Isl.*, p. 244. «El nacionalismo es causa del retraso de la historiografía, en la actitud mental, etc.» ¿Pero cómo explicar el propio nacionalismo?

atención la cantidad de concordancias, conexiones, discordancias y contrastes que deberían conducir a un núcleo que sería su fundamento común, y es entonces precisamente cuando empieza la decepción. Si se cogen los textos más explícitos a este respecto: la conclusión de *Medieval Islam*, el capítulo «Profile of muslim civilization», en *Islam*, el capítulo «An analysis of islamic civilization and cultural anthropology», en *Modern Islam*, se llegan a detectar cuatro características principales: el antihumanismo, la verdad como absoluto revelado, la personalidad estática, obediente y tranquila, y un tono particular⁵⁰. El último punto no tiene valor heurístico, los otros tres se remiten finalmente a una opción de Dios contra el hombre. El problema no consiste en discutir si esta aspiración es realmente la del Islam sunní, sino en ver que es demasiado general para individualizar realmente al Islam. Y ésto se ve bien cuando von Grunebaum intenta definir la cultura árabe, o bien cuando caracteriza a todas las culturas premodernas⁵¹, no nos proporciona ningún medio pa-

⁵⁰ «Es fundamental comprender que la civilización islámica es una entidad cultural que no comparte nuestras aspiraciones profundas. No está vitalmente interesada en la introspección racional y menos aún en el estudio de las estructuras de las demás culturas, ni como fin en sí mismo ni como medio de llegar a una mejor comprensión de sus propias particularidades y de su propio pasado... Se puede intentar relacionar esto con su antihumanismo fundamental, es decir con la negativa deliberada de aceptar al hombre, a cualquier nivel, como patrón o medida de las cosas y la tendencia a conformarse (...) con la verdad psicológica». (*Mod. Isl.*, p. 55) «La fuerza del Islam proviene del completo equilibrio de la personalidad que es capaz de producir cuando alcanza su summum». (*Med. Isl.*, p. 347) «Las ciencias (son) fundamentalmente un sistema invariable de verdades, tanto formales como concretas, que fueron confiadas al hombre como depósito en un tiempo inmemorial». (*Ibid.*, p. 328) «El Islam (...) tiene un sabor propio que no engaña». (*Ibid.*, p. 324).

⁵¹ Cf. *Isl.*, 58-57, para la cultura árabe, y *Sueño...*, p. 8y9. «Antes

ra aislar al Islam dentro de las culturas premodernas y a la cultura árabe dentro del Islam. En definitiva, tenemos casi una ecuación: Islam —cultura— cultura árabe —cultura premoderna— negativo de la cultura moderna. Concordancias y contrastes que en realidad son entre Occidente moderno y culturas premodernas.

Así los análisis particulares, a pesar de su riqueza, no se ajustan a las conclusiones que, en realidad, reproducen simplemente los presupuestos del método mismo. La cultura como principio de organización y de diferenciación, el Islam definido como cultura, conservan la categoría de postulados tanto después como antes del análisis. El culturalismo sigue siendo una filosofía y dista mucho de ser un método descubridor, de investigación científica. Además, no hay aquí nada que se pueda dirimir y, fiel a su inspiración historicista, von Grunebaum habría mantenido sin duda el privilegio proclamado de Occidente sobre la base del culturalismo como filosofía, puesto que ésta sería el intento que lo singulariza entre todas las demás culturas⁵². Existe incluso la posibilidad de que el Islam adopte por su cuenta esta filosofía de la misma manera que ha asimilado muchas otras cosas, pues contiene en sí misma muchos aspectos que competen realmente a la ciencia y que explican precisamente la persistencia de su influencia.

Nuestro trabajo es aislar esos elementos científicos y

de Descartes, todas las civilizaciones son medievales, premodernas». ⁵² «Todo lo que podemos hacer realmente es dejar a nuestros sucesores ejemplos convincentes de nuestro tipo de comprensión y de verdad al que hemos llegado. Nuestro método no se perderá, y muchos de nuestros resultados (...) se convertirán poco a poco e inevitablemente, para aquellos que vengan después de nosotros, en documentos originales que les servirán para redescubrir nuestras aspiraciones». (*Mod. Isl.*, p. 96).

encontrar un marco metodológico más amplio en el que podrían integrarse.

VII

Hemos dicho que la crítica precedente, y por lo demás cualquier otra, sólo sería válida si se aceptaba por sí mismo el principio de la historiografía moderna, es decir la verdad como proceso indefinido. Siendo así, habrá necesariamente puntos de convergencia e incluso actitudes comparables a partir de conceptos operativos comunes y, sin embargo, diferencias en el objetivo que conviene dejar perfectamente claras.

El punto de divergencia esencial se refiere al concepto de historia: mantenemos la no reducción de la historia real (abundancia de acontecimientos de diferentes órdenes, de diferentes significados en un tiempo vivido único) a la cultura; de la misma manera que ésta no se reduce a la ideología, es decir la teoría que se presenta en cada momento, la ideología a su vez supera a cada instante a la teología, que es en sí misma una teoría restrictiva de la relación hombre-Dios. Esto es válido tanto para el Islam como para cualquier otra área histórico-geográfica⁵³. Está perfectamente justificado aislar el estudio de la cultura en

⁵³ Sin duda se puede pretender que esta posibilidad de reducción es característica del Islam. Von Grunebaum no lo dice expresamente, pero se puede inducir de muchos de sus juicios. Sin embargo, esto es aplicable a cualquier sociedad de un período pasado y parece imposible tanto confirmarlo como invalidarlo. Las reconstrucciones de los etnólogos en este sentido siguen estando influidas por el etnocentrismo.

tanto que campo autónomo de temporalidad particular, pero no lo está pretender que sólo dicha temporalidad sea normativa.

Hay que dejar bien claro que la voluntad de sistematización está justificada y que conservar la riqueza de la historia real no es aceptar la «pseudológica» de la historia positivista circunstancial. Esta considera la confusión de los hechos como una sistematización empírica, y no ve que la temporalidad que le sirve de punto de referencia es en sí misma una construcción artificial. La temporalidad cotidiana o «política» en el sentido vulgar se impone así a otras temporalidades: económica, político-social, cultural, ideológica, psicosociológica, etc., e incluso cuando el historiador profesional escribe la historia económica, la historia de las mentalidades, etc., no aísla la temporalidad particular de cada uno de estos campos. Todo se disuelve en una inteligibilidad aparente que es la del acontecimiento. Las filosofías de la historia se crearon porque el lado falaz de esta inteligibilidad se descubrió desde hace tiempo. Las tendencias posteriores —el historicismo, el sociologismo, el culturalismo, el epistemologismo⁵⁴—, que buscan un punto de partida distinto del acontecimiento político, pretenden crear, cada una a su manera, un concepto más elaborado de la historia a través del descubrimiento de una temporalidad particular. El error consiste en que después se decide que esta temporalidad es la única real, y la tentativa científica se pierde en la filosofía. Si se evita llegar a ese punto, la iniciativa es perfectamente legítima. Lo que le da todavía más validez en

⁵⁴ Tal como hoy lo representa M. Foucault. R. Aron recuerda muy oportunamente la filiación metodológica entre este último y Dilthey: *De una Sagrada Familia a otra*, Gallimard, 1969, p. 259.

lo que concierne al Islam es que se tiene efectivamente la impresión, a partir de los estudios parciales (relativos fundamentalmente a la lengua, la literatura, la teología y la historiografía), de que la temporalidad cultural es dominante durante una época determinada. Para construir una imagen fiel de lo que entendemos, nos sentimos casi obligados a utilizar la noción de sistema articulado. Este se impone, podría decirse, por sí mismo. Pero precisemos: lo que obtenemos es sólo una imagen. La sistematización no es una razón en sí misma. Su justificación se encuentra en otro campo, en otra temporalidad, que todavía se resiste en gran parte a nuestra investigación. La historia circunstancial, que no es la historia negativa crítica, o la historia programática, sigue estando y estará siempre a la orden del día, todo progreso se deriva finalmente de ella. Pero no se puede paralizar todo hasta el lejano día en que esa historia pueda responder a todas nuestras preguntas⁵⁵. Los demás campos deben ser estudiados según su propia lógica.

Nunca se insistirá bastante en que, a este respecto, la historia del Islam es seductora y peligrosa. Seductora porque requiere el sistema y la estructura; todo se nos ofrece de golpe en el marco de la cultura y de la ideología: tenemos una teoría de la religión y pocos testimonios sobre la religión vivida, una teoría de la política y pocos documentos políticos precisos, una teoría de la historia y pocos sucesos fechados, una teoría de la estructura social y pocos «actos» individualizados, una teoría de la econo-

⁵⁵ Es lo que objetan muchos críticos a la investigación sobre los movimientos ideológicos árabes contemporáneos. Puesto que usted reconoce la primacía del factor económico, parecen decir, ocúpese de la historia económica y olvide la ideología. Así oponen indefinidamente un deber ser al ser, ya que tampoco ellos se ocupan de la historia económica.

mía y pocas estadísticas, etc.⁵⁶. El peligro consiste en que constantemente se corre el riesgo de confundir teoría y hecho, pues la una está disponible mientras que el otro exige a la vez investigación y elaboración. Es esta situación la que da a los análisis culturalistas su apariencia de verdad, ya que la temporalidad que plantean concuerda con la que la propia tradición islámica ha impuesto. Nosotros mismos estamos condenados, en uno u otro momento, a ser o parecer culturalistas, pero lo que debemos hacer precisamente es no olvidar nunca que esa temporalidad, la de la tradición y la del análisis culturalista que tan bien parece convenirle, no es más que una elaboración, no es la realidad desnuda. La concordancia formal entre varios hechos y su reducción a un sentido común es suficiente para la comprensión del culturalista, pero no es la explicación; incluso el factor que determina esta concordancia está fuera de la cultura. Hay que demostrarlo cuando se pueda, y recordar siempre el postulado cuando no se dispone todavía de medios⁵⁷.

No querer reducir la historia a su teoría, aun admitiendo las sistematizaciones parciales, conduce a una diferenciación conceptual: la estructura no es *a priori* una reflexión isomorfa; la cultura no es la opción primordial entre

⁵⁶ El libro de Reuben LEVY, *Social structure of Islam*, Cambridge, 1962, analiza en realidad una estructura social normativa y teórica mucho más que una estructura de hecho.

⁵⁷ Los análisis de *La ideología...* (*op. cit.*) se parecen efectivamente a los de los culturalistas, pero los que ven en ello un idealismo hegeliano han leído mal el libro, al no darse cuenta de que sólo representa un momento del análisis, y que se sitúa en la perspectiva de los ideólogos mismos. Yo nunca he afirmado que la evolución ideológica sea el punto de partida de la evolución social; he dicho que en un momento determinado (por razones que exceden los límites del libro) las condiciones ideológicas son importantes, cuando no determinantes.

diversos desarrollos posibles, sino el conjunto de las obras culturales, tanto si se pueden sistematizar todas en el momento presente como si no; la correspondencia o la reducción simbólica no es una determinación; es la limitación por parte de un elemento determinante ajeno a la cultura lo que explica esa correspondencia. Naturalmente, esta diferencia en la utilización de los conceptos no es perceptible desde el principio; en algunos desarrollos, sobre todo en los que se refieren a la ideología de la cultura (teoría de la poesía, teoría de Dios, teoría de la gramática), la utilización de los mismos medios operativos (compañerías concordantes o diferenciales, identificación de una ruptura y de una reorganización del conjunto conceptual, búsqueda de una serie de expresiones posibles de un mismo principio en diferentes campos, etc.) puede hacer que esta diferencia sea casi imperceptible. A este nivel, se pueden recuperar muchos análisis de von Grunebaum en los que su gran cultura hace maravillas. Ya que este procedimiento, por sí solo, permite evitar nuestros males endémicos: el eclecticismo y la identificación inmediata con la subjetividad del pasado. Es el único medio también de lograr cierta objetividad, que no es ciertamente la verdad absoluta, pero que es la base de la comprensión, pues la tradición que era para nosotros esa objetividad no se puede imponer a los otros⁵⁸.

⁵⁸ Se pueden poner como ejemplo de excesivo subjetivismo los numerosos estudios de Abu Zahra sobre la historia del Fiqh, y de Shawqi Daif sobre la literatura. Si no se llegan a detectar las diferencias y a sistematizarlas, seremos siempre víctimas del eterno presente.

VIII

A partir de estas premisas, habrá necesariamente división del trabajo entre quienes estudian los países de tradición islámica. Resumiendo, se pueden distinguir los cuatro aspectos siguientes:

1. El Islam como historia: a este nivel, el Islam sólo tiene un sentido geográfico-histórico. Se deben considerar todas las diversidades⁵⁹ y el concepto clave de la investigación en este aspecto es el de la especificidad; se trata de detectar los menores indicios distintivos y no ocultar nunca las situaciones concretas en una situación tipo, desconfiar por tanto de todas las ideas preconcebidas, ya sean las de la tradición en el pasado o las de los teóricos de hoy. Como exige la historiografía moderna, los ritmos de evolución serán diferentes de la política en la economía y en la obra cultural.
2. El Islam como «cultura»: el objetivo aquí es la búsqueda de un principio de reorganización de los productos culturales a través de un proceso de tradicionalización continuo. Pero, contrariamente a los culturalistas, no es necesario que el principio estructurante no haya sido descubierto a pesar de los esfuerzos de los tradicionalistas. Pues-

⁵⁹ Cf. *Isl.*, p. 203. La observación de Muh. Kurd Ali negándose a considerar al Islam genéricamente está del todo justificada y von Grunebaum no tiene ninguna razón para rechazarla, aunque se afirme en una obra apologética.

to que de todas maneras esta reorganización no es determinante, y sólo pretende reconstruir la imagen más fiel posible de un conjunto estructurado de hechos, se puede admitir perfectamente que ahora estamos en condiciones de reorganizar mejor que los tradicionalistas su propia tradición. No sacamos sin embargo ninguna conclusión, ni que esa estructura todavía implícita fuese el verdadero motor de la evolución del Islam, ni que ese sea el fin último de la investigación⁶⁰. La aceptación de la riqueza de la historia concreta devuelve a la elaboración del sistema cultural del Islam todas sus posibilidades de desarrollo. No confundir historia y teoría de la historia salva a la primera y libera a la segunda.

3. El Islam como comportamiento, o más exactamente como moralidad: es difícil negar que existe un fondo común en la educación, esencialmente familiar, en todos los países musulmanes, que contribuye a la formación de una personalidad de base tradicional ampliamente mayoritaria todavía hoy. Hay aquí un terreno propicio para las investigaciones de psicólogos y psicoanalistas. El análisis de las individualidades históricas, de las autobiografías, de los tipos literarios, de la psicología infantil, de la filosofía de la educación tradicional, de la moral fami-

⁶⁰ El historicismo de *La ideología...* (op. cit.) es diferente del de los culturalistas porque es inducido y sectorial. Las estructuras ideológicas que destaco son un reflejo de la historia occidental porque nuestra sociedad está dominada. Si la determinación de las ideologías es en sí misma ideológica para nosotros, no digo que lo sea también para Occidente; la determinación socio-económica tiene su origen en Occidente a causa precisamente de la dominación imperialista. El desarrollo es hegeliano sólo en apariencia, porque es parcial. Lo que se niega en el libro es la ficción de que todas las sociedades son iguales, autónomas, para la metodología «científica»; éste es un punto de vista cientista que no tiene en cuenta la unidad relativa del mundo como consecuencia del imperialismo moderno.

liar, etc., permite ya entrever y permitirá aún más en el futuro esclarecer una estructura fundamental de la «personalidad musulmana», y es en las sociedades pluralistas donde el análisis diferencial debería llevarse a cabo preferentemente y con mayor rigor si se quieren obtener resultados convincentes⁶¹. Pero incluso en esto, si debemos delimitar teóricamente el campo en el que el psicoanálisis y la psicología histórica responden a su objeto, no afirmamos nada *a priori*; no deducimos ese comportamiento, esa psicología, esa personalidad de una teoría teológica; deducimos la posibilidad de la autonomía de la familia en relación con la sociedad y por tanto de su temporalidad particular. Esa personalidad sólo es objeto de estudio en la medida en que la historia permite aislarla. En estas condiciones, no puede ser considerada ni como el fin (sentido) de la evolución, ni como su origen (su razón). Es necesario desconfiar siempre de la tendencia a explicar la evolución de los hechos partiendo de esta personalidad. Puede que, en determinadas condiciones, ese «equilibrio consolidado» que es siempre un tipo estable de personalidad tenga una influencia determinante en la evolución política o social, o incluso económica, pero aun así es la historia con toda su complejidad la que explica la realización de esta posibilidad.

4. El Islam como fe: es el aspecto más difícil de aislar en el marco de las investigaciones actuales. Puesto que todo lo que es normativo (*fiqh*), teórico (teología), ético (personalidad) pertenece a otros campos, se trata de ver

⁶¹ Comparar, sobre este punto, al jeque Hamidou KANE, *La aventura ambigua*, Julliard, 1961, y Tahar HUSAYN, *El libro de los Días*. Sin duda, es en países como la India, Libano, Nigeria, donde los estudios sobre la psicología musulmana podrían ser prometedores, ya que el campo diferencial es reducido y, por eso mismo, significativo.

lo que todavía no está analizado para darle un tratamiento particular. También en este caso, el orientalista y el tradiconalista coinciden al afirmar que el Islam se agota precisamente en lo que precede; para el primero, no queda estrictamente nada⁶²; para el segundo, entramos en lo inefable. La actitud, muy extendida entre los ideólogos, que consiste en identificarse directamente con una faceta de la tradición y en reorganizar a partir de ella el pasado, el presente y el futuro de la totalidad o de una parte del mundo islámico, no entra en el contexto de lo que intentamos definir aquí. Eso forma parte de la ideología del mundo presente y debe analizarse como una de las manifestaciones del Islam en tanto que proceso histórico. Puede decirse francamente que en el momento actual hay pocos intentos de dilucidar el Islam como fe. Las explicaciones a este hecho pueden ser numerosas, señalemos solamente el papel innegable de la confusión metodológica que hemos intentado disipar.

La división del trabajo, tal como acaba de ser esbozada, está a la vez dictada por la exigencia científica y por un deseo de eficacia. Garantizará a cada cual una gran libertad en el campo de estudio que elija, y esto es válido tanto para los musulmanes como para los no musulmanes. Cada cual sabrá con conocimiento de causa lo que puede y no puede hacer. Se pueden expresar las opciones metodológicas anteriores con los croquis siguientes:

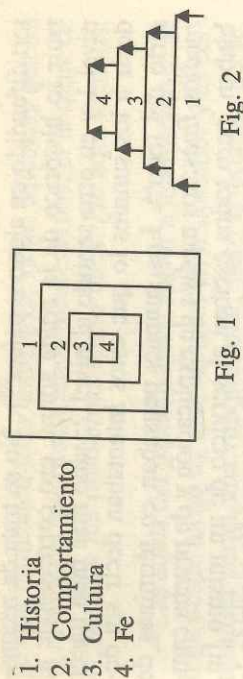


Fig. 1

Fig. 2

La figura 1 representa la opción metodológica del orientalista y del sabio; el nivel 4, ámbito de lo sagrado relacionado con la *aqida*, el *fiqh* y el comportamiento, es el centro de todo el sistema, es el motor y el factor determinante. La figura 2 delimita los campos de la investigación como niveles de temporalidades particulares, pero cada nivel está determinado por el anterior. Esto no quiere decir que no haya conformación de un nivel por el siguiente, sin embargo hay una gran diferencia entre conformación y determinación; pueden darse cambios momentáneos del sentido de la determinación pero corresponde a la investigación concreta ponerlos de manifiesto y justificarlos.

IX

Digamos para terminar algunas palabras suplementarias sobre el nivel 4, que es el más difícil de circunscribir. Se puede identificar un posible punto de partida que es una nueva reflexión sobre el concepto de *Minhaj al-sunna*: se trata de volver a examinar los fundamentos lógicos de la *sunna* (o bien del chiismo, del ibadismo, o del semichiismo).

⁶² Von Grunebaum subraya la importancia de las prácticas exteriores (oración, ayuno, limosna, peregrinación) en la definición del Islam, que se acerca así a la religión de la ley.

mo difundido en algunos países⁶³). No se trata de reconstruir lo histórico de la *aqida* sunní, eso corresponde al nivel 1 y en otro sentido al nivel 2; sino más bien hacer decir a los sunnites lo que estos intentaban decir sin decirlo del todo⁶⁴. Los sunnites pensaban en términos de *medios-fines*; los medios de explicación y de prueba cambiaban, pero todos estaban al servicio de un mismo fin. Ahora se trata de ver si en ese fin no residía también la fórmula y el sentido, y es éste el que habría que identificar. Quien elabore lo que llamará una nueva teología, o un nuevo análisis, o una nueva interpretación de la fe, según los conceptos que utilice, no pensará evidentemente en los términos de hoy sino en los de siempre; buscará lo que se decía a través de, y a pesar de, los sistemas teológicos⁶⁵.

A este nivel también, la historia estará presente pero vacía, en forma de dificultades, problemas, antinomias, todo lo cual se habrá solidificado bajo la mirada de aquel que viva amparado por la eternidad. El ideólogo que se identifica inmediatamente con la tradición resta importancia a estas dificultades por la adhesión instantánea; cuando

⁶³ El sunnismo de Marruecos por ejemplo es muy singular, incluso en comparación con el de los países vecinos.

⁶⁴ Esta interpretación es posible frente a todo discurso, incluso el que se sitúa en el nivel más consciente. Es el paso del tiempo lo que arrastra el consciente hacia el inconsciente, y es válido hablar del discurso o de la lógica de la revolución, sin que esto signifique que dicha lógica fuese su esencia o su verdad oculta. Se trata más bien de nuestra verdad, que por supuesto depende de algo distinto a nuestra subjetividad.

⁶⁵ Ver el interesante ensayo de Hasan HANAFI, *Los métodos de exégesis*, El Cairo, 1965, y «Teología o antropología», *Renacimiento del mundo árabe*, Bruselas, ed. Duculot, 1972, p. 233-264, donde afirma que la teología no es la religión y añade (p. 246): «La jurisprudencia puede servir como modelo meritorio de la transformación de la religión no en teología sino en antropología».

se está iluminado todo cambia de valor. Mientras que en el nivel en el que procuramos mantenernos, el hombre de fe justifica los problemas como tales. He aquí algunos:

—Las *aqida* del pasado deben volver a interpretarse. Se trata desde luego de una ruptura. El historiador y el culturalista verán una ruptura total; pero el hombre de fe, en su perspectiva, no verá ninguna diferencia de calidad con las nuevas orientaciones de al-Ash'ari, Ghazzali, Ibn Taimiyya... Es más, dirá que esta ruptura es inherente al acto de fe de cada musulmán⁶⁶.

—La fe en general, el concepto mismo de fe, está por elaborar. Una teoría de conjunto de la apariencias, de los grados, de los momentos, etc., de la fe está a la orden del día, ya que la resistencia de los otros, su sordera en el interior y en el exterior del área islámica es un hecho. Negarlo sólo influye en el otro en la medida en que su fe no esté racionalizada, lo que es cada vez más raro; uno mismo cae entonces en la «falsa conciencia», es decir que se convierte en una categoría o un momento en la teoría de la fe de los otros⁶⁷.

⁶⁶ «La escritura es el rejuvenecimiento de la historia». (*Ibid.*, p. 255)

⁶⁷ «El pensamiento religioso es por esencia un pensamiento sin forma. Su forma viene dada por la historia (...) El proyecto se hace con un espíritu radical. Quiere acabar con la tradición para siempre de manera que la religión forme parte del desarrollo de lo real». (p. 261). «Los místicos son en este sentido los verdaderos intérpretes y los teólogos los falsos». (p. 262).

Von Grunebaum recoge de A. L. Kroeber la idea de que el Islam es una reducción, una simplificación del credo de la época, esencialmente cristiano (*Mod. Isl.*, p. 7) y añade que nunca recuperó su retraso conceptual (*Med. Isl.*, p. 322). La teología cristiana, si se considera como un conjunto, incluye al Islam al menos como posibilidad, sin que el Islam haya podido abarcar nunca todas las potencialidades de la teología cristiana; de ahí su opinión poco favorable sobre el in-

—La sociedad, con toda su complejidad y a todos sus niveles, ha de considerarse como un hecho dado que se impone al hombre de fe y no se deduce de las normas prescriptas. Afirmar lo contrario es volver a caer en lo ideológico que forma parte del nivel 1. En el plano en que nos encontramos, el hombre de fe debe partir del principio de que ya no podrá influir de manera decisiva en los problemas del poder: es la condición misma de su acción, de lo contrario esperará el retorno de la Utopía y no dirá nada. Y no porque sea débil sino porque el concepto de fe, hoy, contiene el principio en cuestión. La elaboración y explicación de que se trata será necesariamente obra de una minoría heroica, sólo en estas condiciones puede nacer un Islam para el tiempo presente.

La realización de las condiciones formales anteriores no depende, como puede deducirse fácilmente de los planteamientos que han precedido a éste, del enunciado de la fe en sí misma, ni del comportamiento, ni de la cultura, sino de la evolución de la historia en todas sus sinuosidades. Apenas merece ser subrayado que la nueva formulación de la fe es una consecuencia; no obstante, ésto es verdad sólo al final del proceso. Si no, habría que concluir con una trivialidad: un hecho no se realiza hasta que se dan las condiciones. El proyecto depende en realidad de las condiciones subjetivas que no siempre están determinadas por una sola sociedad; el impacto social, la di-

tento de Ibn Hazm que podría ser utilizado contra él. Debe decirse sin embargo que no se puede responder a esto en el marco de la investigación historiográfica (demostrarle por ejemplo que en el siglo x la teología musulmana era superior a la cristiana). La única respuesta válida se sitúa en el contexto de esta nueva interpretación del Islam como fe. Si no, el presente le dará siempre la razón.

fusión dependen siempre naturalmente de las condiciones objetivas. Bien puede suceder que este nuevo enunciado de la fe sea en el momento actual el objeto de las preocupaciones de algún desconocido al que espera la gloria. Entonces, una vez más, se verificará formalmente la proposición: «El Islam es para todos los tiempos», precisamente porque no se trata del mismo Islam; la palabra designa tan sólo una realidad siempre nueva⁶⁸. En este sentido, el historiador, el sociólogo de la cultura, el analista del comportamiento no tienen nada que decir; es al hombre de fe al que corresponde hablar mientras aquellos escuchan y toman nota.

⁶⁸ Aquí se ve la necesidad de un estudio analítico de la *lengua árabe*, en tanto que espejo de la eternidad. Pero ese estudio debe ser superado desde el momento mismo en que exista. Se trata de explicar por qué la lengua contribuye a la ilusión de la eternidad, y no de buscar verdaderamente lo eterno, lo trascendente, como parecen hacer los «filósofos» de la lingüística. Sabemos muy bien que gramática, teología, tradición están íntimamente ligados en Islam, y se comprende la fascinación que sienten algunos por las tendencias estructuralistas más alejadas del rigor científico; pero por ahí vuelven a encontrarse con la tradición, y no hay necesidad de dar tan gran rodeo, de pasar por el amañamiento de la lingüística contemporánea. Aun reconociendo la autonomía del estudio lingüístico, se trata precisamente de descubrir la ilusión que consiste en considerar a la lengua como espejo de la eternidad, y ese es el fondo de todos los problemas estéticos, teológicos, epistemológicos, de nuestra cultura tradicional. La nueva interpretación de que trata la nota anterior no debe partir precisamente de la lengua, de ser así se encontrará inevitablemente con la mística tradicional.

En el primer capítulo de este libro se ha tratado de la historia del pensamiento árabe en general, y de la historia del pensamiento histórico en particular. En el presente capítulo se trata de la historia del pensamiento histórico en el mundo árabe, y de la historia del pensamiento histórico en el mundo árabe en general.

II

HISTORICISMO Y MODERNIZACIÓN

El historicismo es una corriente de pensamiento que se originó en Europa durante el siglo XIX. Se trata de una corriente de pensamiento que se centra en el estudio de la historia y en la comprensión de la sociedad humana a través de la historia. El historicismo se basa en la idea de que la historia es el fundamento de la sociedad humana, y que la comprensión de la historia es la clave para comprender la sociedad humana. El historicismo se ha desarrollado en Europa durante el siglo XIX, y se ha extendido a otros países de Europa y América durante el siglo XX. El historicismo ha sido una corriente de pensamiento muy influyente en la historia y en la sociología, y ha sido una de las principales corrientes de pensamiento de la historia y de la sociología durante el siglo XIX y el siglo XX.

El historicismo es una corriente de pensamiento que se originó en Europa durante el siglo XIX. Se trata de una corriente de pensamiento que se centra en el estudio de la historia y en la comprensión de la sociedad humana a través de la historia. El historicismo se basa en la idea de que la historia es el fundamento de la sociedad humana, y que la comprensión de la historia es la clave para comprender la sociedad humana. El historicismo se ha desarrollado en Europa durante el siglo XIX, y se ha extendido a otros países de Europa y América durante el siglo XX. El historicismo ha sido una corriente de pensamiento muy influyente en la historia y en la sociología, y ha sido una de las principales corrientes de pensamiento de la historia y de la sociología durante el siglo XIX y el siglo XX.

El historicismo es una corriente de pensamiento que se originó en Europa durante el siglo XIX. Se trata de una corriente de pensamiento que se centra en el estudio de la historia y en la comprensión de la sociedad humana a través de la historia. El historicismo se basa en la idea de que la historia es el fundamento de la sociedad humana, y que la comprensión de la historia es la clave para comprender la sociedad humana. El historicismo se ha desarrollado en Europa durante el siglo XIX, y se ha extendido a otros países de Europa y América durante el siglo XX. El historicismo ha sido una corriente de pensamiento muy influyente en la historia y en la sociología, y ha sido una de las principales corrientes de pensamiento de la historia y de la sociología durante el siglo XIX y el siglo XX.

LA INTELIGENTIA ÁRABE Y EL HISTORICISMO

Somos los contemporáneos filósofos del tiempo presente sin ser los contemporáneos históricos.
MARX, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» *Obras filosóficas*, t. I, ed. Costes, p. 9.

La filosofía nace, se desarrolla, revive en la polémica; no puede salvarse del anacronismo que siempre la amenaza examinando de nuevo los viejos problemas en los mismos términos; sólo se renueva haciendo suyas las cuestiones que plantea la práctica social cotidiana, y éstas aparecen primero en forma crítico-polémica. Se ha tardado mucho tiempo en comprender que Lenin planteó importantes problemas, éticos y epistemológicos, en los breves escritos de circunstancia contra sus compañeros del partido socialdemócrata ruso durante los años 1900-1910; asimismo, tampoco se ha llegado a apreciar del todo la riqueza de los debates que dividieron al marxismo occidental en Berlín, Viena o Budapest en la época de la revolución alemana (1920-1924). Ciertamente, no suelen ser los pro-

tagonistas de estos debates los que sacan las conclusiones teóricas más enriquecedoras. ¿Quién pone hoy de relieve que las problemáticas de un Max Weber, de un J. Schumpeter, de un K. Mannheim, tan influyentes en el campo de las ciencias sociales, tienen su origen, apenas modificadas, en el planteamiento marxista de aquellos años o de un período inmediatamente anterior? Y otras escuelas de inspiración formalista no son, por así decirlo, más que los hijos naturales. Rehuir la historia, la dialéctica, el acontecimiento, ¿no es eso en efecto, desde Platón, la tentación permanente de la filosofía? No obstante, desde hace tiempo y en diferentes áreas culturales, se ha demostrado también que la renovación de la filosofía procede por lo general de una reflexión sobre la política contemporánea⁶⁹.

Si hoy buscásemos dónde se esconde la reflexión filosófica en los países árabes, desde luego que no la encontraríamos en los lugares apacibles que frecuentan los profesores de filosofía. De la misma manera que difícilmente encontraríamos una teoría de Dios entre los diversos *ulamā*, *faqīhs*, *khatībs* a los que el Estado moderno subvenciona, ni una ilustración del liberalismo entre los abogados y periodistas. Sin duda encontraremos reediciones de textos clásicos de filosofía o de teología, cursos con anotaciones, esfuerzos dignos de elogio por tener actualizada la terminología moderna, pero no el guía tan esperado para el buen entendimiento de un *Fārābī* o de un *Ibn Jaldūn* que nos impida dejarnos arrastrar por sus pesos muertos hacia el abismo del instante inmóvil. Más difícil

⁶⁹ Sobre la filosofía árabe clásica y el papel que juega en ella la inquietud política, ver el artículo documentado y preciso de Muhsin MAHDI, «Islamic philosophy», *Enciclopedia británica*, nueva edición.

aún será encontrar el remedio contra esa tendencia del corazón y de la inteligencia a separar en compartimentos estancos a los tres componentes de la cultura árabe contemporánea: la herencia griega clásica tal como ha sido interpretada por los pensadores musulmanes, el pensamiento islámico medieval, y la filosofía occidental moderna con toda la variedad de sus significados sucesivos.

Un sistema integrador vivo, capaz de extirpar el mal endémico de toda vieja cultura, el eclecticismo, que es una muerte del pensamiento, sólo se encuentra hoy en un género de escritos, los ensayos, sobre todo aquellos que tratan de la actualidad política. Nuevos *mutakallimūn*, los escritores árabes contemporáneos casi nunca llegan a la filosofía si no es a través de la polémica⁷⁰.

Lógica de la primera Nahda

El largo período de lucha por la emancipación política, en el que hubo una oposición violenta y a menudo vacilante entre modernistas y conservadores, religiosos y laicos, radicales y moderados, en el que el único fenómeno estable era la permanencia de un dúo interpretado bajo la mirada vigilante y algo irónica del extranjero dominador, nos ha dejado una rica literatura polémica que apenas empieza a ser estudiada de manera metódica. Sin duda los problemas planteados —el por qué de la decadencia

⁷⁰ Nassif Nassar es bastante más filósofo en su ensayo *Nahwa Mujaṭṭama Jadid* (Hacia una nueva sociedad), Beirut, 1970, donde critica las estructuras confesionales del Líbano actual, que en su estudio sobre el pensamiento realista de Ibn Jaldūn.

cia de unos y la hegemonía de otros, el cómo del renacimiento, el sentido de la *mihna* (infortunio) de los árabes—, considerados como tales, parecían ya en su época, y lo parecen hoy más todavía, no tener vigencia. De la misma manera que una novela naturalista de El Cairo parecería a muchos lectores occidentales un pálido reflejo de un Zola reescrito por Pío Baroja, así esas largas disertaciones, consideradas en sí mismas, tendrían la apariencia de áridos resúmenes de escritores del Renacimiento o del siglo XVIII. Pero no nos limitemos a esta primera interpretación y leamos sin interrupción estudios sobre el pensamiento árabe contemporáneo, la filosofía rusa del siglo XIX, el pensamiento chino posterior a 1840⁷¹: encontraremos la misma estructura, sin el menor indicio de entendimiento previo o de influencia mutua. ¿Dónde se encuentra el foco unificador?

Es Occidente, se dirá. Pero ¿qué es Occidente cuando estos ensayos empiezan precisamente con esta pregunta, y cuando en el interior del Occidente-objeto se oculta un anti-Occidente que le sigue como una sombra? Occidente se interroga en el momento mismo en que otros le interrogan.

La similitud de la progresión (de la sucesión) de los pensamientos (más que de los pensadores)⁷² proporcionaría por sí misma abundante materia de comparación. Es más,

⁷¹ Como ejemplos: Albert HOURANI, *Arabic thought in the liberal age*, London, 1962; Hans KOHN, *Panslavism*, New York, Vintage Books, 1953; SUU YU TENG y John K. FAIRBANKS, *China's response to the West*, Cambridge, Mass., 1954. Se puede añadir también el admirable ensayo de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*. Sólo he tenido esa experiencia después de haber escrito *La ideología árabe contemporánea*.

⁷² Ver la ideología..., *op. cit.*, cap. 2 y *China's response...*, texto de Liang Chi-chao escrito en 1922, p. 267-274.

todas esas secuencias, recogidas en diferentes áreas culturales no occidentales, llevadas a su común problemática, devolverían toda su intensidad a viejos problemas siempre pendientes, que fueron planteados formalmente en el pasado y que hoy tienen tal vez más posibilidades de ser concretados.

Cuestiones particulares en primer lugar, y bastante curiosas si nos ahorramos la hipótesis del genio individual. ¿Por qué Bielski fue capaz de comprender a Hegel y no V. Cousin ni ningún inglés del siglo XIX? ¿Por qué Lessing pudo establecer las condiciones de un nuevo teatro y no Diderot? ¿Por qué Herder creó una verdadera filosofía de la historia y no Voltaire? Vayamos incluso más lejos: ¿por qué Rousseau podía entender la incomparable lógica de Hobbes y no Locke⁷³?

Cuestiones generales después y que sirven de base a las anteriores: ¿cuáles son las relaciones dialécticas de los conceptos siguientes: hegemonía, tradición, historicismo y revolución? Cuando se habla, según las circunstancias y los países, de intervención extranjera, de influencia, de presiones exteriores, de dominación, de desafío, etc., ¿se trata de grados en el desarrollo de un único fenómeno o de una superposición de fenómenos diferentes? En el caso de que la primera hipótesis sea la más acertada, ¿qué resulta de la elección de los medios utilizados: armas, mercancías o ideas? Se dice que la economía es una forma de guerra, que la libertad de comercio es una forma de agresión. Se ha dicho que Hegel estudió la economía política inglesa antes de reflexionar sobre el expansionismo napoleónico,

⁷³ Cuestión que E. Cassirer delimitaba con gran precisión en su *Filosofía de la Ilustración*, trad. Fr., Fayard, 1966, pero en el marco del análisis formal, es decir de la autogeneración de ideas.

y es verdad que no fueron los decabristas o los sabios que acompañaban a la expedición de Bonaparte quienes trastocaron las sociedades, rusa o egipcia, sino más bien los muebles ingleses. Entonces puede decirse que la intención sigue a las armas, y las ideas se infiltrarían por las vías establecidas: eso es lo que se ha creído durante mucho tiempo y se cree cada vez menos. Frente a la agresión militar o comercial, surge la tradición (algunos preferirían decir neotradición o retraditionalización); eslavismo, *brahmo saraj*, reinterpretación de Confucio por Kang Yu-wei, *salafiya*: respuestas sin duda diferentes pero que tienen una misma estructura. Al volver a examinar las viejas respuestas de Europa (todos los neo-ismos), ¿no permitiría la generalización de esta problemática volver a esas respuestas tardías su peso específico, que no es el de una verdad absoluta ni el de un error probado?

La tradición nace de la oposición a algo, a las ideas que acompañan a las mercancías extranjeras, al liberalismo desprestigiado en todas partes. El liberal no europeo ha sido tachado siempre de superficial⁷⁴, y el grito contra las «ideologías importadas» que tanto se oye en los países árabes no es nada nuevo: se oyó en Alemania contra G. Foster y en Rusia en muchas novelas⁷⁵. Es en esta oposición natural, podría decirse, donde se ha encontrado siempre la savia del historicismo. Éste, desde el principio, seguirá dos tendencias: o bien la conservación y la

⁷⁴ A. Gramsci escribe: «Se comprende el significado «nacional» aun que profundo de las corrientes conservadoras y reaccionarias en comparación con las corrientes democráticas; éstas eran como grandes llamaradas muy extendidas en la superficie, aquellas estaban poco extendidas pero eran intensas y habían arraigado profundamente».

⁷⁵ La teoría fue expuesta por Dostoyevski a propósito de Pushkin en *Diario de un escritor*, Gallimard, 1951, p. 622 y sig. Sobre Forster, ver LUKACS, *Breve historia de la literatura alemana*, Nagel, 1964.

pasividad por la sumisión a los hechos, o bien la acción y el cambio; desde el principio también, el historicismo de conservación se confundirá rápidamente con la tradición a un nivel de refinamiento intelectual más elevado sin embargo, mientras que el historicismo de acción, o de izquierda como se dice, aspirará, más allá de la interiorización de la objetividad —el clásico dominio de la naturaleza por el sometimiento a sus leyes—, a dar un salto hacia la libertad. El historicismo de acción justificará el liberalismo (lo que éste era incapaz de hacer por sí mismo) y de ese modo lo superará verdaderamente, lo que el historicismo de conservación afirmaba sin apenas realizarlo. Marx preferirá el libre cambio al nacionalismo económico, pero idológicamente reservará sus ataques más duros a John Stuart Mill⁷⁶. Lenin, aunque su opción de abril 1917 pueda hacer creer lo contrario, estuvo siempre del lado de quienes daban a la historia su importancia real frente a los señores de las frases, y lo demostró brillantemente durante la NEP.

En definitiva, lo que se desprende de la reflexión de los ideólogos árabes contemporáneos revolucionarios sobre su pasado es una reactualización del historicismo en las mismas condiciones en que se dio a conocer. Durante el siglo XIX, había dejado de tener una definición precisa; ha llegado a ser sinónimo de relativismo histórico, de evo-

⁷⁶ Entre un gran número de citas posibles, elijamos una de las más claras sobre el fundamento del historicismo tal como se entenderá aquí: «Aunque una sociedad llegue a descubrir la pista de la ley natural que rige su movimiento (...), no puede ni superar de un salto ni abolir mediante decretos las fases de su desarrollo natural; pero puede abreviar el período de la gestación y suavizar los dolores del parto». (Prefacio a *El capital*, 1867, Ed. sociales, p. 19-20). El liberalismo cree en los decretos, y el historicismo tradicionalista niega que haya necesidad de abreviar el período de gestación.

lucionismo, de teología de la historia o incluso de casuística nihilista; pero se ha perdido el sentido exacto de lo que fue y de lo que siempre puede ser en determinadas circunstancias, la lógica interna de la acción política, aun cuando un pensador de la talla de Gramsci la replantea. Los historiógrafos, los epistemólogos, los formalistas de cualquier tendencia o categoría, obsesionados por la búsqueda de «estructuras estables», pueden decretar la pobreza o la tautología del historicismo; no ven que el verdadero objeto de éste es la práctica del príncipe moderno⁷⁷.

77 L. Goldmann, que está lejos de ser un enemigo del historicismo, lo define sin embargo de una manera convencional: «Conjunto de puntos de vista comprensivos que aceptan la necesidad de entender las realidades humanas en el contexto histórico total de una época o de una civilización —contexto que implica fines y valores—, pero que evitan incluir en los análisis teóricos un plan objetivo». Reduciéndolo así a la ideología común de los historiadores, le priva de todo significado y lo empobrece considerablemente. Pero L. Althusser tampoco va más lejos cuando escribe: «La estructura fundamental de todo historicismo: la contemporaneidad que permite una lectura separada de la esencia». (*Leer «El capital»*, t. I p. 179, con las explicaciones de la página 170). Hablando de Gramsci, J. Texier escribe: «La filosofía para la cual toda realidad adquiere nombre de historicismo». (Op. cit., p. 49). Karl Popper lo define esencialmente por su pretensión de prever el futuro de una sociedad aislándola en una totalidad cerrada. (Cf. *Poverty of historicism*, Torchbooks ed., 1964, p. 160). Cada una de estas definiciones, de adversarios o partidarios del historicismo, se sitúa en una perspectiva que es ajena al historicismo cuando se reduce a una teoría filosófica, y las críticas dejan prácticamente indemne al historicismo historizado. Lo que L. Althusser llama «esencia» se presenta en el tiempo primero como un suceso sin más, pero lo que es suceso para uno se convierte más tarde en necesidad para otro y se transforma en una esencia cuando se interioriza. Este mecanismo de valoración, que forma parte de la teoría política, está ausente en el análisis del historicismo en tanto que filosofía abstracta; la crítica pierde así su eficacia.

Repercusiones

Los ideólogos árabes anteriores a la Segunda Guerra mundial creían en la evidencia de su pensamiento y no se preocupaban mucho por ver lo que pensaban. Estaban lejos de la idea de servir de catalizadores a sucesivas generalizaciones respecto al proceso de unificación del mundo mediante una serie de antinomias resueltas. Esta visión comparativa sólo se impulsó a la inteligencia cuando hubo un centro cuya misión era estudiar todo lo que no fuese él mismo; no fue él, sin embargo, el que creó las condiciones objetivas de la comparación ya que lo mismo existía en 1880 que en 1900: a menudo era el mismo servicio el que analizaba en Londres las informaciones de Rusia, Turquía, Persia, Egipto y Marruecos, hacia 1904-1906; ¿alcanzó algún nivel de generalización⁷⁸? Los dos partes en litigio tuvieron que esperar juntas a que llegara la noche para ver volar a la lechuza de Minerva.

Fue después de la obtención de la independencia política, del acceso al poder de una pequeña burguesía provincial, de la aparición de una intelligentsia árabe «sin ataduras» de origen palestino y publicando sus obras en Beirut desde donde se difundían al resto del mundo árabe, cuando se dieron las condiciones para que los árabes

78 Uno de los resultados negativos del cambio de perspectiva en la historia colonial reciente es que no se ve muy bien el centro director. Se llega así a una cierta dispersión. El lector puede encontrar ejemplos en R. ROBINSON y J. GALLGHER, *Africa and the victorians*, New York, Doubleday, 1968.

viesen su propio pensamiento en segundo grado, es decir como ideología. Hubo un punto de referencia general que enseguida sirvió para dar un golpe decisivo al provincialismo, base objetiva del pensamiento en primer grado.

Mediante generalizaciones sucesivas y centrando todas las cuestiones planteadas en un punto único: el fracaso de todos los árabes en la misma empresa de liberación, se llegó a un nuevo planteamiento de la problemática de los primeros innovadores.

— ¿Cuál es la definición más completa del imperialismo? ¿Es uno de los elementos siguientes: dominación política, explotación económica, presión diplomática? ¿Es la conjunción de todos ellos o hay que ir todavía más lejos y afirmar que una situación hegemónica es aquella en la que un solo actor decide por todos, y a todos los niveles, desde la política hasta el comportamiento?

— ¿Cuál es el contenido de la revolución? ¿Una forma de distribuir el poder, la construcción de una economía nacional, la generalización de la cultura técnica? ¿O bien es la liberación de la sociedad y del individuo de toda limitación preconcebida, pasada o futura, hasta el punto de que la sociedad revolucionada pueda prever la acción de la otra y privarla así por adelantado de su eficacia?

— ¿Cuál es el secreto de una sociedad subdesarrollada? Más allá de una técnica ausente, de un pasado presente en exceso y de un futuro huido, ¿qué es lo que hace que en esa sociedad la palabra se vuelva vacía o demagógica? ¿No hay una contradicción fundamental entre una estructura inestable (que cambia por su propia dinámica el sentido de las palabras y de los actos) y una ideología de lo absoluto (Dios, Democracia, Independencia)? El se-

creto de una sociedad subdesarrollada ¿no es en el fondo la voluntad inconsciente de la élite de salvar su absoluto con desprecio de los individuos vivos más que la de salvar a los vivos aunque lo absoluto tuviera que ignorarse?

Es fácil ver que, tras estas preguntas, se perfila una reflexión sobre la historia como única realidad. Laicismo, liberación del pensamiento, desarrollo, todos estos conceptos y las opciones políticas que de ellos se derivan se hallan integrados en un historicismo global. Esta reacción no se circunscribe a algunos individuos solamente. La reflexión sobre la *Nahda* árabe, lo que se ha llamado la segunda *Nahda*⁸⁰, es tal vez el verdadero comienzo de un pensamiento adulto, que desafía sus propias inclinaciones y por primera vez en la historia se desarrolla fuera de la tradición, en el sentido de que no hace de su retraso un mérito. Lo que puede hacer que sea interesante para los demás es que vuelve a tratar los problemas generales mencionados en la parte precedente a un nivel más elevado y en el contexto del marxismo. Pone de manifiesto la pobreza del marxismo árabe, considerado como ideología, pero enriquece la reflexión marxológica y, por su propia experiencia, aclara en cierto modo el proceso de propiación de las ideologías.

⁷⁹ Para más detalles, ver el prólogo a la edición árabe de *La ideología árabe contemporánea*, Beirut, Dar al-Haqiqa, 1970.

⁸⁰ La fórmula está inspirada en el título de un libro de Jon KIMCHE, *The second arab awakening*, New York, 1970; fue utilizado por varios participantes en el coloquio de la Universidad católica de Lovaina sobre el mundo árabe contemporáneo (noviembre 1970). Los trabajos fueron publicados por la editorial Duculot (Bélgica).

Una segunda Nahda...

Esta reflexión empezó en realidad hacia 1963-1965, a partir de un examen de la estructura de los países árabes llamados progresistas donde anticapitalismo y anti-imperialismo no estaban reñidos con una ideología islamista. También a partir de discusiones sobre la formación, la psicología, las opciones de esa clase camaleónica que nunca ha dejado de atormentar a los pensadores sociales: la pequeña burguesía⁸¹. Un número bastante importante de marxistas, que estaban de acuerdo con las alternativas políticas de esos regímenes pero en total desacuerdo con sus afiliaciones ideológicas, tenían que enfrentarse al complejo problema de las posibilidades de cambio interno de dichos regímenes. El nudo de las contradicciones parecía situarse a nivel ideológico: ¿cómo deshacerlo? Unos vieron sólo el reflejo de una política de clase, en sí misma condicionada por dificultades insuperables en el plano del desarrollo económico; acabaron por llegar a una táctica de clase contra clase, restando importancia al aspecto na-

⁸¹ Ver los textos elegidos por A. ABDELMALEK, *El pensamiento político árabe contemporáneo*, Le Seuil, 1970. Además, Ilias MURQUS, *Al-Marksiya wa I-mas'ala al-quawmiya* (El marxismo y la cuestión nacional), *Al-Marksiya wa al-sharq* (El marxismo y Oriente), Beirut, 1970; Muh. KICHLI, *Hawl al-nidham ara'smali fi Lubnan* (A propósito del sistema capitalista en el Líbano), Beirut, 1967; A. ABDELMALEK, *Egipto, sociedad militar*, Le Seuil, 1962 (importante introducción a la edición inglesa); Mahmud HUSSEIN, *La lucha de clases en Egipto de 1945 a 1970*, Maspéro, 1969.

cional de la lucha anti-imperialista y, de ese modo, dando lugar a la terminante acusación de hacer el juego al enemigo. Otros hicieron hincapié en el elemento ideológico sosteniendo que la reducción anterior, en las circunstancias reales del mundo árabe, era una huida ante el combate ideológico que sólo podía conducir, como en el pasado, a la perpetuación de la ilusión tradicionalista y preparar el camino a regresiones aún más destructivas. Los primeros, apoyándose en cifras, demostraban que debido a la escasez económica la clase dirigente, fuera cual fuera su definición social, se mostraría tan obstinada como la burguesía clásica del siglo XIX a la hora de defender sus ganancias, incluso en contra del interés nacional. Los segundos, partiendo del lugar que ocupaban los países árabes en el mercado mundial, insistían en que la pequeña burguesía estaba condenada a reforzar sus posiciones anti-imperialistas, sus opciones socialistas, siempre que se entendiese eficazmente una lucha por la clarificación ideológica. No habiendo finalizado ni mucho menos el período pequeño burgués, concentrarse en la lucha ideológica, o más exactamente dar un aspecto ideológico a la lucha política, era en verdad rechazar un aventurismo verbal que sobreestimaba la libertad de acción de la burocracia local, cuando la presión del imperialismo hacía prácticamente imposible que aquella se inclinase por el anti-nacionalismo y que las otras clases conquistaran su independencia política u organizativa. Viejo debate, sin duda, pero que aquí se aplicaba a una situación real.

Ganó en intensidad después de 1967. Nuevas revistas y editoriales se especializaron en la publicación de lo que podía enriquecerlo en un plano teórico o a través del análisis de casos concretos⁸². No interesa aquí el aspecto circunstancial de este debate, sino la manera en que profun-

diza, a nivel de método, en los problemas del historicismo mencionados más arriba.

Como a todos los observadores, a los árabes les llamó la atención el lado esencialmente político y, por consiguiente, social de la derrota de 1967⁸³. Enseguida, el debate abordó las razones y modalidades del retraso ideológico en relación con la estructura social y, sobre todo, con la base técnico-económica. Si este debate se desarrolló principalmente entre marxistas árabes fue porque el problema planteado les afectaba especialmente a ellos, que lo habían ignorado durante tantos años tachando a aquellos a quienes les preocupaba de idealistas impenitentes. Los evolucionistas y liberales occidentales han pensado siempre que la occidentalización empezaba en la escuela extranjera, que la tradición era la medida exacta del retraso en la propagación de la ideología demócrata-liberal⁸⁴. El proceso que los participantes en este debate hicieron a la sociedad árabe, a la clase dirigente, era al mismo tiempo

⁸² Citemos en Beirut la revista *Dirāsāt 'Arabīya* (Análisis del mundo árabe) publicada por la editorial Car al-Tali'a (Vanguardia), que existía antes de 1967; la revista *Mawaqif* (Posiciones) y la editorial Dar al-Haqiqa (Verdad) que aparecieron después de esa fecha.

⁸³ Ver el libro de Nadim AL-BAITAR, *Min al-Naksa ilā al-Thawra* (De la recaída — retirada táctica — a la revolución), 1968, que resume la mayor parte de los argumentos utilizados en los números de *Dirāsāt 'Arabīya*. Bernard Lewis, en *Foreign affairs*, t. III, 1968, que cree haber detectado un indicio de irrealismo en el hecho de llamar a la derrota de 1948 una *nakba* (catástrofe) y a aquella otra mucho mayor de 1967 una *naksa* (recaída), demuestra no haber entendido la realidad de la segunda *Nahda*.

⁸⁴ Sobre este punto concreto, los estudios sobre la occidentalización desvían el problema y lo oscurecen por unilateralidad metodológica; un ejemplo muy revelador es el libro de Nadav SAFRAN, *Egypt in search of a political community*, Harvard, U.P., 1961, en el que muchas observaciones acertadas se pierden en una conclusión superficial que responde a graves prejuicios.

el proceso del marxismo árabe, resultado de una deformación del método marxista. De ahí el natural recurso a la actitud fundamental de Lenin, que fue el primero en decidirse a distinguir entre el marxismo como método de análisis y el marxismo como fenómeno social, negándose a aceptar que todas las sociedades después de Marx tuviesen que vivir en un presente perpetuo. Repetir incansablemente a Marx significa convertirse en objeto y sólo objeto de la historia, no poder dominar ya su práctica; se trata pues de interiorizar el sistema implícito a partir del cual Marx criticaba a su tiempo. ¿Se puede, no obstante, realizar esta exigencia o estamos condenados a mantenerla en estado de axioma formal si no queremos lanzarnos a la aventurada empresa, nunca coronada por el éxito, de recuperar un *logos* en estado natural?

A decir verdad, los ideólogos árabes progresistas vuelven a encontrar por ahí el camino del historicismo: de la misma manera que Marx les sirve de manual razonado de la burguesía, Lenin resume para ellos el periodo de la hegemonía imperialista, y Mao Tse-Tung la revolución democrática nacional; creer que se puede repetir la historia en el punto en que estos pragmáticos la encontraron antes de darle una dirección irreversible es una ilusión fatal, que conduce a largo plazo a la capitulación ante la hegemonía y su contrario dialéctico: la tradición. Si pasamos revista a todas las falsas acciones del pasado, tenemos que concluir en la futilidad de todas las ilusiones (estoicas) relativas a la libertad del hombre dominado. Por supuesto, todo está en juego durante ese lapso irreductible que separa lo que se dice de lo que se hace; creer por principio en la libertad de los actores es adherirse al eclecticismo y quedar a remolque de los acontecimientos que no nos esperan, creer en la inevitabilidad de un camino ya

trazado (destacar en este caso la diversidad de las modalidades de aplicación sirve sobre todo para mantener la ilusión de la libertad) es tener una oportunidad de influir en la evolución social y es también historicismo en acto. Sólo se puede elegir entre dejar la historia al azar del comercio y de la guerra, o unificarla mediante el universalismo que requieren las circunstancias⁸⁵.

Recurrencia de la tradición

La crítica por parte de los ideólogos árabes progresistas de los pensadores que les precedieron se refiere a tres puntos fundamentales: la persistencia de la tradición, el concepto de la política, y la ideologización permanente a varios niveles del pensamiento.

¿Cómo es que la tradición, constantemente reinterpretada y valorizada, no ha perdido en absoluto su influencia al pasar de la era de la aristocracia de origen extranjero al reinado de la pequeña burguesía, pasando por la era colonial? El marxismo simplificado, como el evolucionismo colonial, fomentó la creencia en el axioma: alteremos la base y todo se resolverá en medio de la tormenta; esto

⁸⁵ Entre el eclecticismo sin lógica interna y el historicismo sin libertad aparente hay un lugar, se dirá, para la apertura metódica de la ciencia, como sostiene L. Althusser. Si acierta en varias ocasiones (*Leer «El capital»*, t. I, cap. IV y V) cuando quiere salvar la autonomía de la práctica científica —este punto, para el intelectual del tercer mundo, es en gran parte teórico—, ignora la autonomía de la práctica política que, ésta sí, es esencial para aquel. Dicha práctica impone el historicismo como una necesidad de hecho, como una «ideología natural».

ha demostrado ser ilusorio en todas partes. Sin duda no hay una sola tradición (un solo Islam) y, para hacer las distinciones indispensables, harían falta complejas encuestas de sociología religiosa que nos dirían si el Islam de tal grupo social en tal momento es una religión, una ética social, o simplemente un signo distintivo. Sin duda el análisis filológico o estructural del Islam normativo sigue mucho en cuanto a los mecanismos de su efectividad social. Pero el tiempo apremia y hay que adoptar una posición. ¿En qué se caracteriza la ideología islámica actual? Se pueden destacar los rasgos siguientes:

- una tendencia nacionalista, es decir que presenta el pasado reciente como una decadencia innecesaria y el futuro como una promesa que tarde o temprano se ha de cumplir;
- un anticapitalismo entendido sobre todo como un signo de diferenciación respecto al mundo occidental;
- un estatismo igualitarista que consolida la unidad comunitaria en sí misma indispensable para el renacimiento prometido;
- un utopismo intrínseco irreductible.

Este es el Islam que inspira a la mayor parte de la intelligentsia árabe, explícita o implícitamente, e impregna las declaraciones de los políticos de mayor prestigio. Sin embargo, más allá de estos puntos concretos que desde luego importa aclarar, está el aspecto fundamental que pasa muchas veces desapercibido por parecer demasiado evidente: es la fe en lo incognoscible (el *ghaib*). Este punto no debe seguir tratándose por preterición.

Sadiq Jalāl al-'Adhm⁸⁶ cumple esta promesa y responde al desafío. Recogiendo en un libro textos de conferencias pronunciadas antes de 1967, pero que adquirieron después de esa fecha mayor fuerza polémica, se somete plenamente a la exigencia racional. ¿Cómo procede? Se conforma con comparar lo que un musulmán culto de nuestros días debe creer y lo que aprende desde los primeros años de escuela secundaria sobre la física newtoniana, para hacer estallar el escándalo de una dualidad inherente a los corolarios y a las inteligencias. Describe con precisión y detalle la miseria intelectual que resulta de ello, el vacío de un conformismo generalizado que se extiende a toda la sociedad y que va desde el aspecto teórico de las relaciones Islam-ciencia moderna al entendimiento interconfesional en el Líbano. Llevando el análisis más lejos, en la parte de su libro que más llama la atención (un brillante estudio sobre el lugar que ocupa *Iblīs* en la escatología musulmana), demuestra que incluso la conciencia religiosa de un musulmán de hoy que haya leído la tragedia griega y los escritos de Kierkegaard no puede reflejarse sin escisión⁸⁷.

Hoy, la fe es heroica o no es. Cualquiera que sea su posición personal, el autor piensa evidentemente que una renovación de la fe forma parte de la regeneración total

⁸⁶ Su libro se titula *Naq al-Firk a-dīnī* (Crítica del espíritu religioso), Beirut, Dar al-Talī'a, 1970, 2ª edición, con las minutas del proceso entablado contra el autor por el fiscal del Tribunal Supremo en base a una denuncia de asociaciones islámicas libanesas.

⁸⁷ Citando hermosos textos de al-Hallaj, *Tawasin*, y de 'Izz al-Dīn al-Maqdisi, *Tafīs Iblīs*, El Cairo, 1906, afirma que *Iblīs* (Satan) ha jugado simplemente el papel que se le reservó para toda la eternidad en el drama cósmico; así pues, debe ser rehabilitado ya que obedece a la Ley del mundo más que a un orden circunstancial. La fe tradicional resulta así problemática.

de la sociedad, mientras que el conformismo actual no es más que el símbolo del estancamiento general.

Actitud ya antigua⁸⁸, ciertamente, pero la situación nunca fue tan favorable para la interiorización de estas antinomias. El autor acusa a todos los socialistas, marxistas o no, incluso a los liberales, de haber olvidado que un movimiento libertino, ateo, deísta, precedió en Europa a la cruzada socialista, que la liberación del espíritu, del individuo, es lógicamente anterior a la liberación de la sociedad. Ignorar este aspecto o hacer como si no fuese más que una experiencia del pasado cuesta finalmente muy caro, y a todo el mundo⁸⁹.

Sadiq al-'Adhm no supera sin embargo los límites del liberalismo. Describir las contradicciones de la conciencia islámica de hoy no nos dice nada sobre el problema histórico real: los mecanismos de la recurrencia de la ideología islámica.

Nos encontramos de nuevo aquí con la cuestión de la involución sectorial⁹⁰. Los estudios metódicos sobre el periodo colonial en los países árabes no son todavía numerosos, pero la relación dialéctica entre involución y hegemonía imperialista se impone cada vez más en la in-

⁸⁸ Ver las observaciones de M. MAHDI, «Remarks on the Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs», *Si*, xxxi, p. 197-209, sobre la manera indirecta con la que los sabios musulmanes clásicos demostraban el fracaso de la teología.

⁸⁹ Desde este punto de vista, la tolerancia islámica, que se basa en el conformismo social y la literalidad jurídica, no puede seguir siendo considerada como un mérito. La *taqiya* (restricción mental), la doble verdad, se convierten en elementos negativos de nuestro pasado. El autor ha querido sin duda que su proceso tenga valor de ejemplo.

⁹⁰ La noción de involución ha sido utilizada con bastante acierto por Clifford Geertz en sus trabajos sobre Indonesia. No obstante, al centrarse en el plano socio-económico, no hace más que ilustrar las tesis de Engels sobre Irlanda.

vestigación. Anwar Abdelmalek⁹¹, por ejemplo, reemprende el análisis de la *salafiya* de Muh. Abduh (o fundamentalismo, según su terminología) y, lejos de todo prejuicio estructuralista, situándose en una perspectiva exclusivamente historiadora, redacta su libro de tal modo que Abduh parece ser la consecuencia de la política cultural de Lord Cromer. Algunos pensarán que el montaje es demasiado rápido y la demostración demasiado corta; pero a Abdelmalek no le interesan tanto las ideas de Abduh, su disposición interna, como su propagación en la sociedad, y sobre este punto concreto muchos hechos corroboran su intuición. El ejemplo hindú en primer lugar, con el que Cromer hizo su aprendizaje: ¿por qué ese auge del tradicionalismo en el subcontinente mientras que no sucede nada comparable en China, cuyo pasado tiene aún mayor prestigio? Después, en el área árabe: ¿por qué la rápida expansión del wahhabismo, del mahdismo, del sanismo, a medida que la presión extranjera se vuelve más intensa? En realidad es sólo una hipótesis, pero parece indiscutible que no se pueden seguir ignorando las relaciones dialécticas entre el cambio en la base y la respuesta «regresiva» de la ideología que lo acompaña. El marxismo, tal como se ha practicado desde hace tanto tiempo en los países árabes, ha sido víctima del evolucionismo lineal liberal, y no ha podido jugar ningún papel en la explicación del pasado árabe, que es tal vez en gran parte una sucesión de respuestas regresivas. Esta deficiencia explica sin duda muchos de sus fracasos y su estancamiento. Por esta razón, la renovación marxista de hoy se caracteriza esencialmente por haber abandonado estos hábitos de pensamiento.

⁹¹ *Ideología y renacimiento nacional: el Egipto moderno*, ed. Antropos, 1969, cap. 10 y 11.

Las perspectivas que abre un nuevo examen de la tradición no se acaban aquí.

En el plano de la práctica política, el periodo colonial fue el de un liberalismo aplicado contra el que se rebeló la tradición; el liberalismo nacional sólo podía ser así la natural justificación y el mantenimiento del *statu quo*. Teóricamente, la acción revolucionaria se limita a rectificar el retraso ideológico mediante una relativa justificación de la tradición a la vez que del liberalismo.

Esta rectificación se reduce en definitiva al postulado siguiente: el paso de tal estructura social a tal otra es inevitable, toda reactualización del pasado es ilusoria. Su valor terapéutico proviene sólo del hecho de que es asumida conscientemente. La hipótesis de la historia única es común al liberal y al revolucionario, pero sólo este último la encarna y en definitiva la verifica. El historicismo al que llegamos, que es en muchos aspectos instrumental, no es la aceptación pasiva de cualquier pasado y menos aún de su propio pasado nacional (eso es el conservadurismo organicista, cuya buena fe siempre es discutible), sino más bien la opción voluntaria de realizar la unidad del sentido histórico asumiendo nuevamente un pasado selectivo. ¿Por qué esta opción? Por economía de medios, por modestia tal vez, y sobre todo por nacionalismo en el sentido más natural de la palabra: la voluntad de imponerse a los otros por el camino más corto. Desde esta perspectiva, se ve claramente que no es el liberal moderado el realista: quiere creer en la improbable igualdad de las naciones; al nacionalista radical le preocupa poco perder su esencia (su autenticidad) con tal de afirmar su existencia.

La praxis corresponde por tanto al historicismo en acto. ¿Habrá quien se sorprenda si concluimos que, en esta situación, todo antihistoricismo adquiere un valor antipra-

xis? Un universalismo abstracto, expresado a través del economismo, la antropología o el estructuralismo, ignora la involución y por consiguiente resta importancia a la hegemonía; incluso al nivel de la historia se puede llegar a un resultado análogo si se opera con sociedades cerradas en sí mismas, como monadas, situadas sobre un mismo plano en puntos desigualmente alejados de una misma línea de salida o de llegada, y eso es lo que hacía el evolucionismo. Las sociedades escapadas hacia lo infra o lo suprahistórico se encuentran dentro del propio marxismo y tienden a perpetuar el retraso ideológico negándolo formalmente. De ahí el proceso al imperialismo cultural. A veces sorprende ver maltratado al viejo paternalismo liberal, al eurocentrismo marxista, al antirracismo estructuralista, porque no se quiere entender en qué pueden formar parte del mismo sistema hegemónico.

Una vez más, llegamos a la determinación recíproca de cuatro conceptos: hegemonía, involución, praxis e historicismo⁹², y esta reflexión no es una relectura de Marx

⁹² Se ve enseguida que los cuatro conceptos y la estructura que forman pueden trasladarse al lenguaje psicoanalítico; esto explica la fascinación que éste ejerce en los intelectuales del tercer mundo, ya que el psicoanálisis, al hablarles individualmente, parece ser más propicio para la inspiración literaria. Los textos publicados por la revista *Mawaqif* son sintomáticos a este respecto. En la novela de Abdelkebir KHATIBI, *La memoria tatuada*, Denoël, 1971, el autor juega conscientemente con los dos registros, individual y colectivo, describiendo su intento de descolonización personal. Toda crítica conceptual respecto al psicoanálisis tiene así poco peso, ya que se traduce inmediatamente al lenguaje propio de éste. Sólo la práctica puede demostrar que la evidencia de la experiencia es ilusoria, que la reducción de la estructura sociohistórica a la de lo vivido analizado abre el camino al formalismo ecléctico, que la forma que de ello resulta es estéticamente incompleta (la poesía no es más que lirismo; el drama, dúo elegíaco; la novela, noticia). Sólo puede ser un momento, aunque en algunos aspectos cautivador, de la sensibilidad humana en su camino hacia la objetividad, la prosa, la historicidad.

propriadamente dicha, operación que ya no tiene sentido después de todo lo que ha tenido lugar efectivamente en el mundo desde la redacción de *El capital*; vuelve a cuestionar, enriquece, profundiza en conceptos que forman una parte importante de la cultura occidental contemporánea.

El concepto de política

En ausencia del hilo conductor (la conciencia historicista), todo se convierte en objeto de la evolución y por tanto en víctima del retraso. El eclecticismo perpetúa el retraso ideológico, símbolo de un dominio en vías de consolidación: en sentido contrario, la hegemonía que crea el retraso perpetúa el eclecticismo. Y el marxismo no se libra en modo alguno de esta ley: de álgebra de la revolución se convierte en aritmética del estancamiento.

A la pregunta: ¿a qué se debe el eclecticismo en una sociedad dominada?, se tiende a responder cada vez con mayor frecuencia: a la falta de homogeneidad de su élite. También sobre este punto, para llegar a esta conclusión, ha habido que pasar por cierto análisis tradicional que respondió al desafío de las escuelas «elitistas» negando tranquilamente la autonomía de la política. Este análisis de inspiración economista no vio literalmente el profundo significado del fenómeno colonial o imperialista. Al poner a todas las sociedades en el mismo plano, aunque en posiciones diferentes, al negar la persistente efectividad del pasado nacional, de la tradición, de la política como gobierno de los hombres, al olvidar que la definición del

homo politicus como hombre racional es una conquista relativamente reciente, suponía que las relaciones entre economía, sociedad y política están siempre normalizadas, siendo mediatas y directas⁹³. Partiendo de lo general llegaba a lo abstracto. Cierta liberalismo europeo del siglo XX, cuando aumentaban los riesgos, llegó a una alteridad absoluta de inspiración racista; contra él, ese marxismo simplificado recobró el optimismo fácil del siglo XIX positivista. Todo grupo en el poder era acreedor a la totalidad de los atributos de la burguesía clásica, su política podía preverse así con precisión, de la misma manera que de una clase obrera, dondequiera que estuviese, se esperaba que respondiera según las normas a la incitación de su dirección política⁹⁴. Sin embargo, la experiencia demuestra que un gobierno militar no actúa como si fuese la encarnación de la pequeña burguesía, y ésta no parece tener la misma talla que la burguesía inglesa. Por otra parte, al querer reanudar incansablemente las mismas diatribas contra un orden político que evidentemente cambia sin cesar, aunque no en la dirección prevista, se ha dejado que el mérito de resolver verdaderos proble-

⁹³ Con una lógica aparente, este análisis se desprende del axioma de Marx según el cual, frente al capitalismo, todas las sociedades capitalistas están igualmente desprotegidas. Y es aquí donde se ve que el error imperdonable, cuando se intenta diagnosticar la problemática del tercer mundo, es pasar por encima de Lenin: se cae fatalmente en el liberalismo.

⁹⁴ Se puede generalizar esta crítica diciendo que la abstracción forma parte de todo historicismo aplicado. Señalemos que el caso citado en el texto es un caso límite que no se reproduce así como así. En segundo lugar, el eclecticismo, resultado de un hiperpositivismo, tampoco escapa a la abstracción. En definitiva, este peligro amenaza a cualquier «político», incluso cuando se pasea con los últimos datos de los sondeos de opinión en el bolsillo.

mas, de detectar verdaderas obstrucciones, corresponden a la ciencia política anglosajona.

Por medios muy diversos y centrando sus investigaciones en los tres puntos siguientes: estructura y formación de la élite política, mecanismo de la práctica política, «cultura» política, aquella logró introducir algo de racionalidad en lo que hasta entonces era considerado del estricto dominio del impresionismo psicológico: la pasividad popular, la corrupción, el cinismo⁹⁵. Tanto si se observa un defecto de método en la combinación del empirismo fácil y de exceso de formalización teórica que la caracteriza, como si se destaca el pragmatismo de las conclusiones siempre dirigidas hacia la posible aparición de un nacionalismo positivo y de una estructura estable, no es menos cierto que esta investigación ha sido la primera en cuestionar, de manera indirecta, el concepto mismo de política. La racionalidad política empieza por ser desligada del utilitarismo económico, los condicionamientos de la élite se hacen extensivos a la cultura y a la historia más allá del estricto determinismo de clase. Señalemos de paso que este cambio de perspectiva se debe en parte, en Estados Unidos, a una revitalización de la metodología historicista a través de Max Weber y de la sociología alemana en general. La inteligencia árabe de izquierda, recuperando el historicismo a su manera, ha terminado por plantear los mismos problemas, aunque en un contexto más teórico.

⁹⁵ Los especialistas americanos en ciencias políticas interesados por el Oriente Medio consideran que están retrasados en relación con sus colegas que trabajan sobre América latina y Asia del sudeste porque los países en cuestión les son cerrados. Los libros más sugestivos respecto a los puntos indicados en el texto son, a pesar de numerosos errores de detalle: J. WATERBURY, *Commander of the faithful*, Columbia, U. P., 1970; y Marvin ZONIS, *The political elite of Iran*, Princeton, U. P., 1971.

Iliás Murqus, en su polémica con un grupo de revolucionarios palestinos⁹⁶, expone tres tesis contra sus adversarios. Niega firmemente la determinación directa de la política por la economía y, contra este «economismo», utiliza naturalmente al Lenin de *¿Qué hacer?* Niega en segundo lugar, y como consecuencia, la ecuación equipo dirigente-pequeña burguesía, a propósito de lo cual insiste varias veces sobre el error lógico que consiste en sacar directamente de una ley general una conclusión particular abstracta que se presenta después como una realidad observada. Niega en tercer lugar que la problemática de clase pueda, en el presente inmediato, absorber (superar) la problemática nacional. Este punto es el más importante y se refiere esencialmente a un problema de hecho; de él depende toda acción política eficaz. Murqus sostiene que su posición se reduce a tener en cuenta la realidad de la hegemonía imperialista. Todo grupo, si quiere tener una posibilidad de éxito, debe concebir y poner en práctica una «respuesta» que nazca de un análisis de la situación mundial global, y esta respuesta sólo puede ser el proyecto histórico de liberación nacional. Por encima del recurso a Lenin, lo que destaca es el predominio de la profundidad histórica sobre el análisis de las relaciones sincrónicas entre grupos sociales. No es, dice, la evolución de las exportaciones de los países árabes la que, al repercutir en uno o varios grupos, permite comprender la política actual de esos países y determinar, por medio de una simple sustitución formal, otra que sería más revolucionaria; la causa más bien reside en la decisión europea de 1840⁹⁷ y en sus consecuencias ininterrumpidas.

⁹⁶ *Afwiyat al-Nadhariya fi al-Amal al-Fida'i* (El espontaneísmo de la teoría en la resistencia palestina), t. I, Dar al-Haqiqa, 1970.

Murqus recupera la profundidad histórica como elemento de la práctica política cotidiana, busca sus referencias en Lenin y, habiéndolas encontrado, no ve más allá. Pero se puede continuar su reflexión en conjunción con los resultados de la investigación anglosajona mencionada más arriba.

Ya es interesante observar que el «economismo» árabe se desarrolla en condiciones precisas, reaccionando contra el marxismo evolucionista (de los partidos comunistas tradicionales), que una negación de la historia y de la política responda a otra y que se descubra verdaderamente a Lenin cuando se trata de criticar las dos a la vez. Primera lectura real de un autor (Lenin en este caso) cuando las condiciones lo exigen y no según los deseos individuales. La lógica del leninismo se reencarna una vez más, y las discusiones entre escuelas se convierten en debates a vida o muerte.

A partir del redescubrimiento de la autonomía de la política a través de Lenin, nos encontramos de inmediato ante cuestiones nada desdeñables⁹⁸. ¿Es una casualidad que esta autonomía se consolidase primero en países de fuerte tradición historicista, cualquiera que sea el uso que

⁹⁷ Se trata de la decisión inglesa de detener la ofensiva de Muh. Ali contra la Puerta.

⁹⁸ Lenin descubre de nuevo esta autonomía con motivo de una situación que Lukacs describe así: «Cuando mayor es el desorden de una sociedad y su estructura «normal» ha dejado de funcionar correctamente, cuando mayor es la perturbación de su equilibrio socio-económico, en resumen, cuando más revolucionaria es una situación, más determinante es su (acciones de clase, espontáneas o dirigidas conscientemente) papel». (Lenin, Estudios y documentación internacionales, París, 1965, p. 59). Sin embargo, esta autonomía no es sólo un hecho empírico, enseguida es elevada al nivel de concepto y, a partir de ahí, superado el utilitarismo burgués, coincide con el historicismo.

de ella se haya hecho después? ¿Es casual que fuese recogida y analizada por A. Gramsci al reflexionar sobre Maquiavelo, quien llegaba a él, después de dar un gran rodeo, procedente de la escuela histórica alemana de Bischoff, y Croce? ¿No pueden los árabes encontrarla hoy, dando el mismo gran rodeo, expresada o simbolizada por el trío Ibn Bāja-Ibn Khaldūn-Ibn Taymiyya? En todos los lugares donde la manipulación de los hombres ha suplantado durante siglos a la administración de las cosas, la política no se deja en efecto asimilar fácilmente por la economía.

Si tuviese que haber un intelectual que nunca debería haberse dejado engañar por la falsa antinomia clase-élite, éste sería el intelectual árabe, que vive diariamente bajo el peso del pasado y conoce por experiencia la doble determinación social e histórica. Defender la determinación directa de la élite por la clase es una ilusión, afirmar la homogeneidad de la élite y su independencia absoluta es una generalización abusiva. Un modelo más concreto y más complejo permitiría salvar la autonomía de la política, aunque en el marco de una estructura global, y demostraría la abstracción del evolucionismo liberal, del que el economismo marxista es sólo una variante, y del esencialismo conservador, que amenaza renacer de sus cenizas si se lleva demasiado lejos la tesis de la autonomía de la élite. La *intelligentsia* árabe revolucionaria puede sacar gran provecho de las observaciones de Gramsci si se esfuerza en reinterpretarlas en el sentido de la tradición política árabe⁹⁹.

⁹⁹ Es significativo que la primera traducción de este autor apareciera en 1969, *Al-Amir al-Hadith* (El Príncipe moderno), trad. Zahi Sharfan y Anis Shami, Dar al-Tali'a. 1969.

A largo plazo, este debate permitirá arrojar alguna luz sobre las condiciones históricas que permitieron el nacimiento del propio elitismo. ¿En qué circunstancias su metodología es adecuada a su objeto y puede evitar convertirse en una máquina de guerra ideológica contra el análisis de clase, como lo ha sido hasta hoy en Estados Unidos?

La doble ideologización

Involución sectorial, autonomía de la élite: dos aspectos de un mismo fenómeno de dominación, que se complementan con un tercero: la doble ideologización de las ideologías. La logomaquia (la *kalāmuliyya*, como dice Murqus) es en primer lugar un hecho social.

La ideología, en una primera acepción, al nacer directamente de la estructura, es por naturaleza inadecuada y lo será siempre. Aquella o aquellas que vienen de fuera se concretan lentamente por la acción de quienes las adoptan. ¿Mediante qué mecanismos? Lenin decía que la clase obrera recibía siempre el marxismo del exterior, aunque hay que precisar qué clase obrera y en qué sociedad. A. Gramsci reflexionaba sobre el papel de los intelectuales respecto a una clase obrera en la que algunos de sus miembros tienen todavía una concepción tolemaica del mundo¹⁰⁰. Los ideólogos árabes se enfrentan a este pro-

¹⁰⁰ «Una clase, en la que algunas de sus capas tienen todavía la concepción del mundo de Tolomeo, puede ser sin embargo la representante de una situación muy avanzada; atrasadas ideológicamente (...), estas capas están muy adelantadas desde el punto de vista práctico, es decir desde el punto de vista de la función económica y política.

blema en una situación infinitamente más complicada.

La autonomía de la élite le da una capacidad de subdivisión ilimitada, y crea una necesidad creciente de signos distintivos: las ideologías, en el sentido vulgar, se importan como las modas en el vestir. El marxismo, con todos sus matices, no es una excepción a la regla. Se puede haber por tanto un estudio de la introducción, de la propagación del marxismo como signo y, desde una fecha más o menos reciente, son marxistas los que se encargan de ello después de la experiencia de los partidos reconocidos, que eran tan autónomos en relación con la sociedad como el resto de la élite política.

Dejemos a un lado por el momento dos aspectos de este marxismo: su grado de asimilación (arabización) y su dogmatismo; digamos solamente que van en sentido contrario el uno respecto al otro y que ambos dependen de la evolución de la sociedad en su conjunto. La asimilación sólo puede hacerse, y el dogmatismo desaparecer, si el método encuentra su objeto, si la sociedad permite de alguna manera experimentar los modelos inscritos en las conciencias¹⁰¹.

Si la tarea de los intelectuales es determinar y organizar la reforma moral e intelectual, es decir hacer coincidir la cultura y la función práctica, es evidente que los intelectuales estabilizados son conservadores y reaccionarios». (*Obras escogidas*, Ed. sociales, 1959, p. 158-159) Es fácil ver aquí en qué sentido la praxis es «rectificación».

¹⁰¹ A propósito de esto, tal vez sea necesario distinguir dos clases de dogmatismo: pre y postrevolucionario, ya que entre los dos existe un período de «revisión» positiva cuando la sociedad está revolucionada. Aquí se habla del dogmatismo de Engels, no del de Stalin. Sin embargo, en ambos casos el concepto de totalidad es fundamental, como lo es en todo pensamiento historicista, y la crítica de L. Althusser va dirigida contra ese concepto, así como la de K. Popper antes que él; en un plano estrictamente teórico, el debate no tiene salida y quizá tampoco finalidad; debe resolverse en el nivel de la práctica política.

El fenómeno que llama la atención en la breve historia del marxismo árabe es que ha pasado por las tres fases tan bien conocidas: la del marxismo populista, que vio diluirse sus efectos en la ancha corriente de la utopía islámica, la del marxismo legal, en lo que se transformó la ideología de los partidos nacidos sin embargo bajo el signo del leninismo, y la del marxismo economista, que se transforma rápidamente en espontaneísmo. ¿Por qué se ha pasado por la misma experiencia de la diferenciación ideológica? Aunque importado, el marxismo no debía reproducirse necesariamente en todos sus matices y, reflexionando sobre esta similitud en el desarrollo, verificando las hipótesis leninistas, algunos intelectuales llegan al historicismo incluso a nivel ideológico. En efecto, ¿a partir de qué Iliás Murqus, que se declara marxista leninista, acusa al economismo o al marxismo liberal occidental? Ya se ha dicho que su análisis del espontaneísmo concluye en la necesidad de elaborar un proyecto histórico nacional. Ahora bien, según él, este es el de la unidad árabe. Marxistas economistas (espontaneístas) y marxistas legales(liberales) niegan en realidad este proyecto porque, al no partir de un análisis histórico, no lo ven como real, no lo conciben al final de la hegemonía imperialista¹⁰². Ser consciente de la finalidad histórica del imperialismo desde 1840 significa aceptar *ipso facto* la unidad como una exigencia de la realidad. Desde el momento en que la di-

Por otra parte, Popper reconoce que la relación entre historicismo y activismo es indisoluble. Si no se considera esencial en su reflexión la distinción entre sociedad dominante y sociedad dominada, se puede llegar efectivamente a la conclusión de que el concepto de totalidad es a la vez enemigo de la ciencia y de la libertad.

¹⁰² Ver las observaciones dispersas sobre la política colonial de la II Internacional en su libro, *Al-Marksiya wa al-sharq* (El marxismo y Oriente), Dar al-Tali'a, 1968.

imp. 2

menión histórica entra a formar parte del análisis, el objetivo unitario se perfila en el horizonte¹⁰³. Para una ideología dada, el futuro sólo está asegurado si permite concretar la esperanza de un pasado interrumpido. Si la reflexión sobre el retraso acumulado de la sociedad rusa —el desarrollo desigual en el marco del capitalismo mundial— permitió descubrir el secreto de una revolución inintermitida, la consideración de todos los obstáculos acumulados en el camino de la unidad da a la historia árabe moderna su peso, a la hegemonía imperialista su verdadero significado, y a la «respuesta» revolucionaria sus posibilidades de éxito. Llegando al final del análisis a la unidad árabe, se pueden seguir las ramificaciones: unidad, élite autónoma, sociedad desarticulada, hegemonía; el mismo sistema conceptual reaparece a varios niveles y, detrás de él, se advierte el marco historicista. Cualquiera que sea el camino seguido, se llega a él con toda seguridad.

Después de todo, de lo que se trata es de una historicización del marxismo y ese marxismo historicista parece ser el único que puede aprehender toda la realidad vivida y por consiguiente actuar sobre ella. Su aparición, en estado de exigencia racional, es sin duda el signo de un profundo cambio: que la sociedad árabe interioriza por primera vez la historicidad y de una manera positiva, no negativamente como lo había hecho tantas veces en el pasado bajo la apariencia de misticismo. Sin embargo, si se queda en mera forma teórica, no mejorará en nada la situación ecléctica cuyo significado social ya se ha visto.

¹⁰³ Aunque compartiendo la misma inquietud historicista, A. Abdelmalek, que sigue fiel a la inspiración del Wafd, no llega a la misma conclusión. Hay que proceder a un análisis más detallado que el esbozado aquí, pero parece que en este punto el rigor está de parte de Ilías Murqus.

Si tiene que haber una segunda «verdadera» *Nahda* —que a veces se describe como una dinamización (*tathwir*) del pensamiento árabe—, este marxismo debe concretarse en estudios profundos sobre el mecanismo de la ideologización, sobre la élite y sobre la base económica como elemento del sistema mundial, y en cada etapa el análisis de las relaciones sincrónicas debe subordinarse a la filiación genética, pues lo que ha originado conceptos totalmente abstractos como los de capitalismo nacional, burguesía nacional, democracia nacional, es un estructuralismo sin profundidad, nueva expresión del evolucionismo liberal. La concreción de ese marxismo historicista está al final de una larga lucha ideológica, para ofrecer a la sociedad árabe una imagen total y convincente de su presente y de su pasado.

Mediante esta acción, la sociedad se modernizará, la élite se integrará en la sociedad, la ideología se concretará: el camino hacia la legitimidad política está así trazado. Y se recupera además un sentido de la praxis, un tanto olvidado, que es la «realización» por la acción política de un sistema semántico que, a su vez, sirve de apoyo al objetivo político. Cuando ese marxismo se convierta en la lógica interna de lo que la sociedad árabe diga de sí misma, ésta habrá asimilado a través de la lucha ideológica las experiencias definitivas del utilitarismo, del liberalismo, del historicismo¹⁰⁴, se creará un «logos político»

¹⁰⁴ A. Gramsci escribe: «La filosofía de la praxis es el «historicismo absoluto», es el pensamiento que se vuelve absolutamente mundano y terrestre, un humanismo absoluto de la historia». (*Op. cit.*, p. 171). Antes había explicado el papel de los intelectuales en la reforma moral e intelectual de la clase avanzada desde el punto de vista práctico. Toda la experiencia reciente de la intelligentsia árabe revolucionaria parece ser una ilustración de este análisis.

que sólo entonces permitirá la aplicación real del programa político del que se habla desde hace tanto tiempo: reforma agraria, democracia, independencia nacional.

Pero si se trata solamente de la historización del pensamiento, se dirá, ésta podría efectuarse en cualquier sistema, incluso teológico. H.A.R. Gibb invitó a los *ulama* a la práctica histórica y no se le entendió. En realidad, ni los jeques ni los liberales pueden historizar su pensamiento¹⁰⁵, porque los primeros niegan el retraso y los segundos la desigualdad ineluctable en el desarrollo de las naciones. Sólo lo harán cuando la sociedad haya asimilado el historicismo por la obstinada lucha ideológica de los marxistas. Después de todo Sādiq al-'Adhm trabaja quizá, sin quererlo precisamente, en la renovación del pensamiento religioso.

Historicismo y realismo

Este historicismo en acto, redescubierto por la intelligentsia árabe revolucionaria, ¿tiene algún significado distinto del local?

El historicismo, tal como acaba de verse a través de los análisis precedentes, es, en contra de lo que suele cre-

¹⁰⁵ Ejemplo de esta incapacidad, en lo que se refiere al jeque, en Muh. AL-BAHI, *Al-Fikr al-Islāmī al-Hadīth wa silatuh bi al-Istī'mār al-Gharbī* (El pensamiento islámico moderno y sus relaciones con el imperialismo occidental), Beirut, Dar al-Fikr, 5ª ed., 1970; y respecto al liberal Hasan SĀB, *Tahdīth al-Fikr al-'Arabī* (Modernización de la mentalidad árabe, Beirut, 1970. Los dos libros son sin embargo interesantes.

se, la forma más positiva del universalismo. Todas las corrientes del pensamiento positivista, de corte liberal o marxista, dan constancia de la universalización por la técnica y el comercio mundial, y no ven las involuciones (desigualdad de desarrollo entre las sociedades y en el interior de una misma sociedad): de ahí su incapacidad para integrar en su visión la reacción, se llame romanticismo o nacionalismo¹⁰⁶. En este marco, el historicismo se reduce a la filosofía de la práctica de la historia, y tal vez habría que llamarlo definitivamente historicismo; teoría de la pasividad, justifica las diferencias folklóricas de las vías de desarrollo y prepara el terreno a la total alteridad que devuelve la unidad al ámbito de lo infrahistórico (infancia de las sociedades, del individuo o del espíritu) o la proyecta hacia sueños supraterrrestres (carrera a las estrellas o muerte cósmica).

El otro historicismo se descubre en la práctica política, cuando la élite hace una opción ideológica precisa: la de la rectificación de la dicotomía ideología-estructura. Reflexionando sobre el fracaso liberal, reivindicado o padecido pasivamente por el historicismo y a menudo simbolizado por grandes catástrofes nacionales —Iéna, Novara, Port-Arthur, etc.—, se fija el objetivo: el modelo de lo que fue eficaz en otras partes, abstraído por el ideólogo, va a ser recuperado y concretado de nuevo. Es el momento

¹⁰⁶ El análisis cultural anglosajón relaciona tradicionalmente romanticismo, historicismo y nacionalismo, bajo la influencia de la experiencia alemana. No es éste el caso del análisis francés tradicional (a excepción de los estudios, por desgracia demasiado breves de Eric Weil); el resultado es una restricción del sentido del historicismo y del romanticismo. Ver R. GIRARDET, *En torno a la ideología nacionalista*, R. F. S. P., 1965, p. 423-445; H. LEFEBVRE, *El romanticismo revolucionario*, N. R. F., oct. 1957, p. 644-672.

en que el hombre de la praxis dice: no tengo más que una alternativa, la de rehacer lo que tuvo lugar haciendo abstracción de sus causas particulares. Las diferencias folklóricas se mantienen sin duda (lengua, tradición culinaria, música, canto, etc.), pero apenas influyen en el proyecto nacional. Al reproducir el modelo, el hombre de la praxis objetiva el historicismo: la vía unitaria del desarrollo histórico, la verdad general dada únicamente en y por la historia. Cualquiera que sea la importancia que el filósofo de la historia o el historiador de la filosofía decidan en abstracto: la historia no tiene sentido. Es el hombre de la praxis el que, al adoptar una ideología que aspire a la universalidad, resuelve el problema dejando a los filósofos la única tarea de interpretar sus actos.¹⁰⁷

El historicismo no es así más que otra cara del realismo, el que tiende al equilibrio duradero entre los individuos, los grupos y las naciones. En efecto, ¿no es la «realidad» un momento del esquema de análisis y del programa de acción por el que hay que pasar?¹⁰⁸

Sin embargo, muchos creen que el único fundamento de la universalidad es la lógica abstracta, la de la ciencia. Recordemos que grandes nombres del historicismo llegaron a conclusiones totalmente opuestas y sólo se respondió a sus observaciones con exclamaciones de asombro.¹⁰⁹ Se dirá que toda esta lógica inspirada en Hegel, también él enemigo de la mecánica newtoniana, no es más

¹⁰⁷ Esto era ya válido para la propagación de las religiones.

¹⁰⁸ Se encuentran numerosos ejemplos en la vida de los grandes revolucionarios. Esto es también cierto en lo que se refiere a Ilias Murus y el conflicto sobre Palestina.

¹⁰⁹ Ver, sobre G. Lukacs, las observaciones de C. LICHTHEIM, *Studies in the philosophy of history*, Harper Torchbooks, 1965, p. 174. Sobre Gramsci y sus «asombrosos» puntos de vista, ver J. TEXIER, col. Filósofos de todos los tiempos, Seghers, 1966, p. 77.

que un juego de palabras. Cada cual es libre de pensarlo a condición de no olvidar que hay otro juego correlativo y no del todo inocente, el de los conservadores, árabes o no, que oponen al marxismo historicista la evidencia de la lógica matemática negándose a aceptar que un acuerdo universal en este sentido ocultará las desigualdades y no servirá para paliar en modo alguno la amargura y la rebelión. También es un juego aquel que consiste en buscar al hombre más allá del hombre en las leyes del sueño y de la retórica. El mundo es un sueño divino y ese sueño está en el verbo. Todas las mezquitas, todas las grutas, todas las caravanas del vasto mundo del Islam se han estremecido ante esta afirmación febril, y toda nuestra ciencia, durante siglos, no fue más que un esfuerzo por hacer explícito el *Ism* (nombre) divino.¹¹⁰

El único remedio que se ha encontrado hasta ahora contra el demonio interior de todo intelectual árabe es el historicismo. Devaluarlo es para nosotros una forma de agresión cultural.

¹¹⁰ Ver, sobre este punto esencial de la historia cultural de los árabes, el sugestivo artículo de Mushim MAHDI, «Language and logic in classical Islam», *Logic in classical islamic culture*, G. von Grunebaum ed., Wiesbaden, 1970, p. 51-83.