

ediciones península

HISTORIA/CIENCIA/SOCIEDAD 187

الْعَرَبُ يَتَبَرَّقُ حَلْبَنْيَ مَسْجِدُهُ الْأَكْبَرُ زَانُ بِهِ  
ذَلِكَهُ مُلْكُهُ مُوَضِّعَهُ مُرْكَبَهُ مُرْكَبَهُ  
صَفَّهُ وَالنَّاسُ قَدْ أَجْلَطُوا لَهُ



Abdallah Laroui

# EL ISLAM ARABE Y SUS PROBLEMAS

EL ISLAM ÁRABE Y SUS PROBLEMAS

historia, ciencia, sociedad, 187

Abdallah Laroui

EL ISLAM ÁRABE  
Y SUS PROBLEMAS

Prólogo de Pedro Martínez Montávez

Traducción de Carmen Ruiz Bravo

ediciones península ®

Traducido del original francés *L'Islam arabe et ses problèmes*, inédito.

Cubierta de Jordi Fornas.

Primera edición: marzo de 1984.

© Abdallah Laroui, 1984.

© por la traducción: Carmen Ruiz Bravo.

Derechos exclusivos de esta edición (incluidos la traducción y el diseño de la cubierta): Edicions 62, s/a., Provenza 278, Barcelona-8.

Impreso en Nova-Gràfik, Recaredo 4, Barcelona-5.

Depósito legal: B. 7.929 - 1984.

ISBN: 84-297-2108-8.

Quizá no resulte erróneo afirmar, aunque ello pueda parecer un tanto simplista o esquemático, que la mayor parte de los pocos conocimientos que el lector hispánico ha podido ir proporcionándose, dificultosamente, sobre problemas y cuestiones fundamentales del mundo árabe contemporáneo, le han llegado, como en tantas otras ocasiones, a partir y a través de obras escritas en francés: bien por autores originarios de ese país —caso de Jacques Berque o Maxime Rodinson, recordemos— o bien debidas a «orientales», aunque en este caso, en gran medida, de esa formación y esa expresión: en especial, el egipcio Anouar Abdel-Malek, o el marroquí Abdallah Laroui ('Abd-Allāh al-'Arwī).

Todo ello, en definitiva, no hace sino volver a plantear una complicada y vieja constante del fenómeno cultural e intelectual hispánico —¡tan singular, por descontado, y aun más en ciertos terrenos y actividades!— en cuyos entresijos y vericuetos, sin embargo, no tenemos por qué entrar aquí. Sí tan sólo, como se hace, limitarnos a señalarlo. Dejando bien sentado, además, desde un principio, que en estos casos concretos sí se trata de figuras de talla y de especialistas auténticamente prestigiosos, de indudable proyección internacional, que de sobra merecen esa, aunque sea mínima, atención. Y posiblemente sea Laroui, de los cuatro citados, el menos conocido y utilizado, más allá del siempre reducido marco de los especialistas o de los directamente interesados por estas cuestiones. La oportunidad, pues, de dar a conocer algunos de sus más recientes ensayos parece obvia, se justifica por sí misma, y es desde luego digna del mayor respeto y consideración.

Al margen de cualquier otra ponderación, e indepen-

dientemente de los juicios coincidentes o discrepantes en cada caso, con frecuencia al menos polémicos, que su obra, ya muy extensa e intensa, suscite, Laroui es sin duda alguna uno de los más importantes y representativos intelectuales árabes de nuestro tiempo, lo que quizá dicho así, de sopetón, pueda sorprender o asustar a más de uno. En especial, entre esos espíritus tan documentados y despiertos que no acierta uno a explicarse mediante qué misteriosos o arcanos mecanismos consideran estos términos: intelecto y árabe, no ya inevitablemente contrapuestos, sino radicalmente antagónicos. Quizá, excesivas sutilezas. O más bien, recalcitrantes dependencias y servidumbres a viejos atavismos y vicios inconfesables, incontrastados. En cualquier caso, censurable carencia, al menos, de la siempre conveniente y necesaria documentación directa y de primera mano.

Abdallah Laroui (Azemmur, 1923) irrumpió soberbiamente en el panorama del pensamiento árabe contemporáneo, y lo sacude de raíz, y asimismo el panorama del arabismo occidental, con un libro de extraordinaria importancia, absolutamente clave y formativo, al que hay que calificar sencillamente de un clásico, ya, del tema: *L'idéologie arabe contemporaine*, París, 1967. Observemos al menos, de entrada, que se trata de una obra de madurez cronológica, y no de un «grito juvenil». El libro, extraordinariamente ambicioso no ya sólo por el título, sino ante todo por los propios planteamientos y tratamientos que el autor efectúa, pone ya de manifiesto fehacientemente tanto la amplísima formación y vasto caudal de lecturas de Laroui como su rigurosa y personal metodología. Contó además con un adecuado prólogo de uno de los más reconocidos maestros en tales materias: Maxime Rodinson precisamente, y el aval responde al contenido.

Como siempre, Laroui hará conscientemente gala de una enorme ambición intelectual, y no se sentirá atraído ni se planteará temas menores, anecdóticos o periféricos; dará, por el contrario, en la diana de los problemas, y éste es uno de sus tantos aciertos fundamentales. La obra

de Laroui se anuncia con toda claridad, ya desde un principio, como una insobornable y muy personal reflexión sobre la crisis esencial y nudo del mundo árabe: su crisis de identidad. Planteándola ante todo en términos de alteridad, de relación y contraste con el «otro», en este caso, y como no podía ser de otra manera, con Europa, con el Occidente. Y desde luego que, al margen de cualquier otra ponderación o perspectiva de enjuiciamiento y análisis, tal planteamiento electivo está más que justificado, resultaba absolutamente necesario, y por ello encuentra el eco y el éxito esperados, congruentes, en los círculos de intelectuales y especialistas. Sirvan para dar buena muestra de ello las frases de otro intelectual marroquí, algo más joven que Laroui, y algo más «arabizado» también, Mohammed Berrada, que se afilia claramente a esta línea de pensamiento: «Estamos de acuerdo con aquellos que afirman la necesidad de referirse al “otro” en cualquier análisis cultural o ideológico, en el que se quieran aclarar totalmente las impostaciones del pensamiento, sus fuentes y la que puede haber sido su evolución.» Y el propio Berque, que no es precisamente uno de los panegiristas incondicionales de Laroui, reconoce adecuadamente, entre otras, sus «hermosas cualidades de erudición y de síntesis». Como queda dicho, Laroui escribe un libro capital, al margen de cualquier observación puntualizadora —y de seguro que cabe hacer no pocas— discrepante.

Por supuesto, que no es mi intención hacer aquí un estudio de la obra de Laroui, ni enhebrar una simple relación de su producción bibliográfica. Sí hay que dejar constancia, no obstante, de los títulos más importantes que se van sucediendo, con regularidad y bastante armónicamente, a lo largo de la decena de los setenta. Con ello, además, el lector irá empezando también a apreciar, de alguna manera, las nuevas inflexiones y nuevos horizontes que esa obra adquiere y se propone, dentro de una tónica siempre mantenida, y en muchas ocasiones acrecentada, de ambición y solidez intelectuales.

La profundización en el pasado, la indagación —tanto

documental como analizadora y valorativa— en el tejido histórico, entrañable y posiblemente iluminador como pocos —algo de lo que tan necesitados están también el pensamiento y la sociedad árabes, y bien que lo acusan así sus testigos más lúcidos y ejemplares— no podía dejar de atraer y tentar, poderosamente, a un espíritu como Laroui, tanto en su dimensión estrictamente individual como propiamente colectiva. A tal necesidad y decisión responden, básicamente, dos obras posteriores del autor: *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, París, 1970, y *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, París, 1977. Obras no menos fundamentales en el panorama de la moderna bibliografía historiográfica sobre la zona, y uno de cuyos méritos principales —aunque no carezcan tampoco de los inevitables limitaciones o excesos— consiste en servir de contrarresto y reacción sumamente adecuados y oportunos frente a tanta intencionada y harto desviada bibliografía anterior, de signo laudatorio colonialista más o menos disimulado o encubierto, que había ido acumulándose.

Al tiempo, el mundo arabófono, y muy especialmente el Oriente árabe, ha descubierto a este poderoso y personal pensador magrebí, y tal descubrimiento ha constituido un acontecimiento de evidente importancia y significado. El rigor, la metodología, la erudición casi siempre de primera mano, la altura intelectual y el dominio discursivo, la capacidad dialéctica de Laroui, no podían pasar desapercibidas, ni sin dejar su huella, en el ámbito regional árabe del Próximo Oriente, a pesar de las notorias y bastante absurdas reticencias con que también han de enfrentarse. A pesar también de la prácticamente inevitable politización con que la obra de Laroui se comenta y analiza casi siempre desde ese Oriente árabe, zona politizada e ideologizada como muy pocas del planeta. Todo ello permite que, en no pocas ocasiones, y por encima o al margen de cualquier otra valoración pertinente que el comentario en cuestión merezca, se puede hablar tanto de una línea claramente «pro-laroui», como de otra no menos clara «anti-laroui». Su *Ideología*

aparece, traducida al árabe, el año 1970 en Beirut, y obtiene amplio y diversificado comentario, en líneas generales encomiástico y sumamente favorable. Tres años después publica un ensayo muy sugerente: *al-'Arab wa-l-fikr al-ta'rijī* («Los árabes y el pensamiento histórico»). La simple discusión de este tema resulta ya apasionante, oportunísima y necesaria como pocas, y llena auténticos ríos de páginas, torrentes de polémicas más o menos violentas y enconadas, en el panorama intelectual árabe contemporáneo, hasta convertirse en uno de sus tópicos y lugares comunes. Las reflexiones y valoraciones finales que al efecto se producen, de muy desigual valor, naturalmente, y con dosificaciones asimismo muy dispares de objetividad y apasionamiento, suponen en conjunto, sin embargo, una trascendental revisión crítica de la presumible conciencia histórica árabe y no ya sólo de su pasado lato, más o menos remoto. Se trata de una pregunta inquietante, de un problema lanzado al rostro de los árabes y que les preocupa hondamente; que remueve, socava y traumatiza al intelectual y creador de nuestro tiempo, al margen de los mayores o menores asideros, aciertos o errores que en tan turbadora e inesquivable empresa, profundamente cerebral y emocional al tiempo, trascendente, decididamente ontológica y de inminencia de destino amenazado, se aporten.

Nuestro autor da a conocer, en 1974, su segundo gran libro teórico y de reflexión en francés: *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?*, que es en muchos aspectos, consecuentemente, tanto una continuación y complemento, como un replanteamiento, una superación y una radicalización parcial de su *Ideología*. Este nuevo, duro y complicado ensayo —que el propio autor, como confiesa en el prólogo, teme pueda resultar algo «inactual» de contenido— posee en nuestra opinión, sin embargo, y a pesar del incremento de un esquematismo parcial que no le beneficia en definitiva, una mayor envergadura sociológica e incidencia política, y hasta se orienta más decididamente por los aún bastante agrestes caminos —refiriéndonos sobre todo al mundo árabe— de

la antropología cultural. El lenguaje, no obstante, y aunque sigue siendo en gran parte el propio e intransferible de Laroui, no ha dejado de experimentar también significativos giros o modificaciones. Ha ganado, indudablemente, en categoría científica, en precisión técnica, en disposición lógica en todos los órdenes, pero se ha hecho también, en contrapartida, más apretado, denso y hermético, seguramente menos connotativo, menos poroso e impregnante. La *Crisis* resultó, desde luego, un libro menos deslumbrante e imprevisto, que ejerció un menor impacto y tirón sobre el lector, que la *Ideología*, aunque con ello no quiere insinuarse, ni por asomo, que se trate de una obra menos ambiciosa, importante y significativa. Por el contrario, y en muchos aspectos, la supera sin duda, y responde también a un proyecto intelectual, tanto de dimensión individual como colectiva —he aquí una de sus claves profundas y sumamente polémicas— posiblemente de mayor alcance aún. Por supuesto que en el libro había mucho del Laroui anterior, pero no es menos cierto que se encontraba también mucho de un Laroui diferente o, al menos, parcialmente transformado.

Porque, en definitiva, no sólo la profunda y angustiosa crisis del mundo árabe continuaba su proceso implacable —al parecer— de rápido y cruel deterioro, de increíble atonía, como de incapacidad última para provocar la auténtica reacción, sino que quizá también la tan esperada y necesaria «primavera» para ese mundo —como cualquier otra «primavera» para cualquier otra comunidad del llamado, púdica y cínicamente, Tercer Mundo— quedaba cada vez más lejos e inalcanzable, y todo continuaba aún sumido —¿y hasta cuándo?— en el letargo helado del larguísimo «invierno». El nuevo libro de Laroui se había ido consumando, desde luego, no sólo en el frío laboratorio o la calculadora máquina mental del pensador, sino también en muchos aspectos, inevitablemente, y ello no puede al fin disimularse aunque no se trate de un lenguaje propiamente literario, en el dolor, la soledad, y hasta la ocasional renuncia. Aunque no falten otros rasgos, apuntes, y sin duda propuestas concretas suscepti-

bles de remover, junto con la polémica o la discrepancia, una nueva base de esperanza.

A mi entender, además, es muy posible también que la propia experiencia personal, a lo largo de esos años, se incorpore a la nueva obra y en ella quede, oportunamente, reflejada. El acusado escepticismo e hipercriticismo de Laroui —o, al menos, unas determinadas maneras de reacciones escépticas e hipercríticas— resultan, por supuesto, quizá aún más evidentes, pero es muy posible que la mayor parte de los críticos y comentaristas subrayaran en demasiía, o casi en exclusividad, la actuación y presencia de estos elementos, con minimización u olvido de otros, no menos vigentes. Inevitablemente, la reflexión de Laroui, al fin y al cabo un pensador sobre problemas y cuestiones del Tercer Mundo aunque sea desde una perspectiva o situación en muchos aspectos privilegiada, pero también dialéctica y de sobra inestable, incómoda, ha de ser en gran medida la resultante de una serie, tanto ineludible como angustiosa, de tanteos, propuestas, ambigüedades y contradicciones. Más, todavía, hipótesis hacia el futuro —cada vez más acuciante— que pisada firme en el presente, aún sumamente amenazador y movedizo. Al fin y al cabo, la reflexión personal de Laroui, aun siendo eso: profundamente personal, se va perfilando cada vez con mayor claridad como uno de tantos dramas del pensador radicado en cualquiera de esas comunidades; finalmente, como el drama de un intelectual del Tercer Mundo. Tanto más arriesgado y complejo todo ello cuanto que ese intelectual pretende seguir manteniendo propuestas que él tiene por «revolucionarias», y continúa propugnando un cierto sentido de la acción militante. Los límites, dificultades y posibles resquebrajaduras de tal postura resultan desde cualquier punto de vista evidentes —y Bernabé López García, por ejemplo, en la larga recensión que dedicó a *La Crisis* puso bastantes de manifiesto, agudamente—, pero todo ello no significa, en absoluto, una hipoteca previa de la altura, del rigor y de la dignidad que la obra y la experiencia de ese intelectual merecen, ni de la alta y digna consideración, con-

gruentemente, que reclaman. Plantear la cuestión en otros términos resulta sencillamente inaceptable y desplazado. La propia crítica consciente árabe así, ponderadamente, lo reconoce. Y cuando en una revista tan significada y comprometida como *al-Mustaqb al-'arabī* («El porvenir árabe») publicada en Beirut por el *Centro de Estudios de la Unidad Árabe*, y que se acoge a un lema concreto y declarado en su frontispicio: «La conciencia de la unidad árabe. La unidad de la conciencia árabe», se comenta la traducción de *La Crisis* —volumen aparecido también en la capital libanesa, en 1978— el comentarista cierra su revisión con estas frases: «Desde mi punto de vista, yo prefiero que la operación de discusión de un gran pensador árabe, como Laroui (al-'Arwī) discurra por vía de tratamiento de sus libros básicos como una unidad intelectual metodológica. Laroui es de los pocos pensadores árabes que puede ser tratado sobre esta base.» La grandeza y categoría de su obra general se reconocen paladianamente, aun desde un portavoz tan política e ideológicamente claramente situado, y aunque el comentario, no menos significativamente, lleve por título el siguiente: «El método histórico ... por vía elitista.»

Supongo que, teniendo en cuenta gran parte de lo dicho hasta ahora, el lector no tendrá gran inconveniente en coincidir conmigo en la siguiente apreciación: la dificultad de clasificar o encasillar a Abdallah Laroui en alguna parcela concreta de la actividad intelectual y profesional. Laroui no es solamente un pensador riguroso y profundo, sino también rico y variado, sumamente inquieto y atraído por muy diversas dimensiones de la actividad mental y espiritual. En este sentido, no cae fuera de propósito recordar aquí que Laroui ha ensayado también la expresión narrativa, puramente creadora —en esta ocasión, estrictamente en lengua árabe según los datos y conocimientos de que disponemos—, y, así, es autor de dos novelas que, nos parece, incorporan asimismo bastante material autobiográfico: *al-Gurba* («La emigración», o «La expatriación»), Casablanca, 1971, y

*al-Yatīm* («El huérfano»), Casablanca, 1978. Y aunque no sea éste el lugar adecuado para pormenorizar en esa otra faceta del Laroui escritor, sí cabe al menos dejar simple constancia de ello. Y recordar también, por lo que a la primera de las dos novelas se refiere, que, como oportunamente ha puesto de relieve Abderrahmán Cherif-Chergui, constituye una meditación, defraudada, casi desilusionada, sobre las consecuencias de la independencia de su país. Y como el mismo analista argumenta, Laroui, que no se preocupa en demasía de aspectos formales y propiamente lingüísticos, se somete en esa narración a la necesidad apremiante de un doble escape: uno de índole intelectual y otro de corte psicológico. Pero en cualquier caso, como decimos, no es ese el Laroui escritor que nos interesa ahora, ni la faceta de su obra que hay que ponderar y considerar.

Desde la perspectiva que ahora esencialmente nos interesa, Laroui es también un espíritu rico y variado, como decíamos, de plurales perfiles, dimensiones e inquietudes. Con igual fundamento cabría afirmar que se manifiesta tanto como sociólogo, como historiador, como filósofo o como antropólogo. En este sentido, Laroui responde también adecuadamente a las exigencias y motivaciones de un intelectual, de un humanista de su tiempo, para quien el conocimiento interdisciplinar, la actividad múltiple y variada del pensamiento, orgánica, trabada, ponderada, la tentativa de información, análisis y explicación global, resulta decididamente una exigencia inexcusable y que acredita y legitima precisamente esa su condición de intelectual. Todo ello queda muy lejos, sin embargo, del simple alarde de erudición, de lecturas acumuladas y yuxtapuestas, carentes del adecuado y funcional ensamblaje. Y todo ello, por el contrario, resulta primordial en el pensamiento de Laroui y en sus más personales y acusadas maneras de exposición y de expresión.

No es tampoco nuestro autor, indiscutiblemente, un intelectual aséptico y marginal, aunque suela seleccionar cuidadosamente —eso resulta no menos indudable, me parece— sus formas, caminos y procedimientos de entrar

en liza, y con no menor cuidado, los propios problemas que atraen su interés y mueven su razón y su pluma. Quiero decir con todo esto, sencillamente, que en Laroui hay también un pensador político, un importante pensador político, que, como no podía dejar de ocurrir —y esta otra dimensión de sus escritos hay que agradecer y valorar también como se merece— traslada y transparenta no sólo una experiencia propia, personal, sino también de época y colectiva. En tal sentido, los escritos de Laroui poseen asimismo un alto valor testimonial, y brindan pistas e indicios inestimables —en ocasiones, con suma claridad, y en otras, con un variable ingrediente de perífrasis o circunloquio— para tratar de situar y comprender más correctamente las principales cuestiones que agitan y turban su mundo específico, cada vez más específico y centrado seguramente: el Islam árabe. El de hoy, radical e indestructiblemente vinculado, de una parte, a su ayer inseparable; de otra, a lo universal.

Quizá, en este sentido, los estudios y ensayos que componen el presente volumen resultan especialmente sugerentes e ilustrativos. Me parece que, en la mayor parte de su contenido, quedan bien patentes, o al menos suficientemente apuntadas, esa intencionalidad y tentación políticas que se han entreverado casi siempre en la mayor parte de la producción intelectual de este catedrático de Historia de la *Universidad de Rabat*, que antes estudiara en la *Sorbona* y en el *Instituto de Estudios Políticos de París*, y que ha dispensado asimismo sus enseñanzas en la *Universidad de California*. Aunque me permite seguir recordando, al respecto, que las reflexiones de Laroui no poseen solamente un valor de meditación y testimonio personales, sino también de época y colectivo, como antes he dicho. Los temas que suscita, plantea, analiza, en ocasiones valora y en otras sólo insinúa valoraciones pertinentes; frente a los cuales no deja de proponer, con frecuencia, sus opciones o réplicas adecuadas, personales, y habitualmente excelentemente racionalizadas, fundamentadas, son los temas claves que preocupan esencialmente al intelectual árabe egregio de nuestros

días. No es sólo la experiencia individual de un gran y ejemplar intelectual la que aquí se recoge y se trasluce —ni siquiera el sentido final de su posible andadura desde un «entonces» marxista a un «ahora» modernista— sino también la experiencia convulsa y angustiada —a pesar de la general «frialdad» de la exposición erudita— de toda una comunidad polifacética, ignorada, con frecuencia despreciada, en una de sus manifestaciones más actuales, rigurosas, lúcidas y valiosas. La obra entera de Laroui, en raíz y fondo, se inscribe esencialmente —como muy bien lo ha sabido recoger y expresar el título del largo estudio/comentario que Muhammad 'Azzām le dedica en un número relativamente reciente de la revista oficial siria *al-Ma'rifa* («El conocimiento»)— en una meditación transcendental, y ya desde hace tiempo, en el marco del Islam árabe contemporáneo: el formalismo de tradición y modernidad, dialéctica apasionante, dramática, amenazada, urgente, donde las haya.

Por último: es un hallazgo también, un oportuno aliante y motivo de satisfacción que la versión al castellano, desde el original en francés, se deba a la profesora Carmen Ruiz Bravo. Ella, para casos como éste, es algo más que una adecuada traductora. Su formación, sus intereses profesionales e investigaciones en el campo del arabismo, su condición de especialista también en los estudios de pensamiento árabe contemporáneo, la hacían persona especialmente capacitada para cumplir satisfactoriamente el menester. Y ello se aprecia y agradece.

PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ  
*Catedrático de Árabe*  
*Universidad Autónoma de Madrid*

Las siguientes páginas pueden parecer fuera de lugar si no se precisa desde un principio, y con la mayor claridad, la cuestión que las suscita. He pensado que la mejor forma de presentar dicha cuestión es partir de los célebres análisis de Ibn Jaldún.

Ya se sabe que éste se ocupó fundamentalmente del problema de la génesis natural de la autoridad política, en el cual vio el motor de la evolución histórica y del cual se sirvió, a modo de hilo conductor, para describir los múltiples aspectos de la actividad humana. A menudo se ha planteado si fue un historiador genial, un precursor de la sociología moderna, o el heredero de la escuela de los filósofos andalusíes. En realidad, los tres aspectos de su obra son indisociables. Su originalidad consiste en haber superado la historia tradicional, clarificándola mediante un principio organizador que tomó de la filosofía política, y luego haber liberado a esta última de su carácter metafísico, metiéndola de lleno en la realidad social. Aunque el problema de la autoridad es desde luego central en Ibn Jaldún, éste lo ha visto clarificado alternativamente —y a veces simultáneamente— desde tres perspectivas: la histórica, la sociológica y la filosófica. De buenas a primeras las imágenes así obtenidas parecen no coincidir, pero la reflexión pronto revela que unas a otras se completan, remitiéndose asimismo unas a otras.

Comencemos por la perspectiva filosófica. Ibn Jaldún niega que la reflexión sobre la ciudad ideal provenga verdaderamente del pensamiento político, pues precisa las condiciones que, a fin de cuentas, hacen totalmente superflua la vida comunitaria; el individuo perfecto que se asegura la felicidad no necesita para nada vivir en una entidad política, sea cual fuere. La literatura sobre la ciu-

dad ideal, que Ibn Jaldún considera útil y verdadera en otro plano, no puede guiarnos en nuestro intento por comprender la vida política real. A este respecto, nuestro autor emite de pasada una observación de la mayor importancia para comprender los vínculos que unen históricamente a las filosofías griega y árabe: la ética platónica, dice, en realidad es de inspiración religiosa; más exactamente aún: su verdad implica aceptar una religión basada en la idea de un Dios personal. Se deduce de ello que un filósofo musulmán inspirado en Platón concibe de modo totalmente natural la ciudad ideal como otra expresión más elaborada del califato,<sup>1</sup> y su propia misión, como de racionalizador del mensaje profético. Para él, la ciudad ideal es necesariamente una organización en la que se encarna de nuevo el espíritu que prevaleció en tiempos del Profeta. Sin embargo, lo que es verdad para la ciudad ideal no lo es, evidentemente, para entidades políticas reales. Gracias a esta conclusión irrefutable, Ibn Jaldún abre ante sí un campo de investigación inédito y fecundo que le haría célebre: la sociología política.

Ibn Jaldún, como todos los historiadores, comprueba que el sistema del califato no dura mucho y que, tanto antes como después de él, han existido numerosas entidades políticas totalmente opuestas. Concluye, pues, que el poder político es un fenómeno natural que se puede estudiar a la sola luz de la razón humana. Se plantea la pregunta de cómo nace, se desarrolla y muere la autoridad, y responde a ella consagrándose a una sociología general del poder coercitivo, del prestigio y de la riqueza. Al nivel en que se halla, Ibn Jaldún lo llama nivel de la política *racional*, entendiendo por tal la que guía a la razón humana sola, al alcance de todo individuo. Al ser universal, la política racional puede constituir el objeto de una ciencia positiva basada en principios evidentes. Es lo que acomete-

1. Se utiliza aquí el término en el sentido de gobierno islámico legítimo. Para la historia de la institución, véase el artículo *Khalifa*, por D. Sourdel, en la «Encyclopédie de l'Islam», nueva edición, Leyde, vol. VI, pp. 978-979.

te nuestro autor en la parte de la *Muqaddima* más voluminosa e importante para el lector. La política racional, que igualmente podría llamarse natural, puesto que no exige inspiración divina alguna, se divide en dos tipos: la que se propone asegurar la felicidad terrena de cada miembro de la comunidad y la que únicamente sirve al bienestar del Soberano. Ambas son racionales en el sentido de que deben sus principios únicamente a la razón humana; no obstante, aquella primera es más justa y se podría añadir que más racional, si se le da al término un sentido distinto de aquel primero.<sup>2</sup> Efectivamente, si la meta principal de la política es garantizar al soberano la continuidad en el poder, y si se considera que el valor de éste radica en el prestigio que confiere, y no en el bienestar y riqueza que asegura, aquella política es a la vez más justa y racional que la segunda.

Tratándose ya de la historia del Islam, Ibn Jaldún comprueba que todos los historiadores anteriores consideraron la aparición de la dinastía omeya como final del califato basado en la legitimidad de la herencia profética y la transformación de éste en una monarquía basada en la autoridad natural que detentaban los omeyas entre los qurayshies, éstos a su vez entre los árabes, y estos últimos entre los demás musulmanes. Comprueba que los historiadores efectúan un segundo corte, a mediados del siglo III de la hégira (fines del siglo IX d.C.), fecha en la que se asiste al ascenso al poder de los pretorianos que no piensan nada más que en poner el Estado y la sociedad al servicio de sus apetitos. Así se suceden en la historia islámica los tres regímenes ya definidos por el análisis abstracto: *a) El califato*, que es el mejor sistema de gobierno, ya que asegura al hombre, gracias a una inspiración divina, el bienestar en este mundo y la salvación en el otro. *b) Un régimen racional justo* que, basándose úni-

2. En el pensamiento islámico clásico la razón tiene un doble significado: ético (es racional lo que es justo, lo que debe ser), e instrumental (es racional lo que está conforme con los fines que se persiguen); el primero proviene de la filosofía ética platónica, el segundo del uso de los matemáticos.

camente en la razón humana, aspira al bienestar de todos en la tierra y garantiza la paz a los gobernados y un poder perenne a los gobernantes. c) Un régimen racional despótico que utiliza los medios que proporciona la razón humana para asegurar el bienestar al déspota y a quienes le sirven, sin preocuparse ni de la felicidad de los demás ni de su propio futuro.<sup>3</sup>

Los tres análisis —filosófico, sociológico e histórico— que acabamos de ver se completan unos a otros en Ibn Jaldún. Unos implican a los otros porque este autor siempre coloca en el centro de la historia a la sociología, y en el núcleo de ésta, el problema del poder. Cuestiona los acontecimientos de la historia desde el punto de vista de las leyes naturales de la sociedad, y luego ordena las leyes sociales en relación con el fenómeno central que es para él la autoridad política. Es cierto que piensa que la autoridad debería estar al servicio de un fin más elevado, que es la perfección moral del individuo; en esto es en lo que es fiel a la escuela filosófica del occidente musulmán, la de Averroes y Avempace.<sup>4</sup> Sin embargo, en lo que se refiere a la cuestión que planteamos, podemos hacer abstracción de este aspecto, aun señalándolo, y atenernos a la principal característica del pensamiento jalduní: poner la sociología en el centro de la historia, y la filosofía política en el corazón de la sociología.

Es a esta característica a la que me propongo mante-

3. Ibn Jaldún, *Muqaddima*, libro III, cap. 25 (sobre el significado del califato y el imanato). He aquí la traducción inglesa de F. Rosenthal: «(To exercice) natural royal authority means to cause the masses to act as required by purpose and desire. (To exercice) political royal authority means to cause the masses to act as required by intellectual (rational) insight into the means of furthering their worldly interests and avoiding anything that is harmful in that respect. (To exercice) the caliphate means to cause the masses to act as required by religious insight into their interests in the other world as well as in this world.» El orden de sucesión de los regímenes es aquí el contrario al adoptado en el texto.

4. Véase Muhsin Mahdī, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, University of Chicago Press, 1964, pp. 125-132.

nerme fiel al estudiar la problemática del Estado en el pensamiento árabe contemporáneo. Por problemática no entiendo, evidentemente, la parte histórica relativa al Estado árabo-islámico en época clásica y época moderna, aunque no pueda dejar de aprovechar los numerosos estudios realizados sobre este tema desde hace tiempo. Tampoco me propongo hacer una descripción sociológica del Estado árabe actual. Ya hay estudios sobre la burocracia, los partidos políticos, los grupos profesionales, las clases sociales, el Ejército... que, cada cual a su estilo, aclaran diversos aspectos del mecanismo del Estado moderno en los países árabes.<sup>5</sup> Pero, aun teniendo esto en cuenta, procuro replantear la pregunta que se hizo Ibn Jaldún y que se refiere a la finalidad del Estado, desde la historia y la sociología.

El pensamiento árabe contemporáneo no parece interesarce por esta problemática tal y como acabo de definirla; prefiere quedarse, de Ibn Jaldún, con la lección del historiador y del sociólogo, más que con la del teórico, al contrario de la línea que yo me propongo seguir. Nada impide plantear las siguientes preguntas: ¿Por qué motivo elige de este modo el pensamiento árabe contemporáneo? ¿Tiene razón al hacerlo así?

## 2

Cuando se estudia el Estado árabo-islámico del pasado, se corre el gran peligro de instalarse en lo normativo. Si se parte de la norma —por ejemplo, la que describe el *Fiqh*—<sup>6</sup> siempre se dependerá de ella, por más que luego se haga para acercarse a la realidad histórica. Toda obra

5. Citemos como ejemplo dos libros de sociología política: Manfred Halpern, *The politics of social change of the Middle East and North Africa*, Princeton, 1963; Michael C. Hudson, *Arab Politics. The Search for Legitimacy*, Yale University Press, 1977.

6. El *fiqh* es la jurisprudencia islámica basada en el Corán y la *sunna* (tradición) del Profeta. Véase el artículo *Fikh* de J. Schacht en la «Encyclopédie de l'Islam», vol. III, pp. 906-908.

que nos retrate a este Estado tal y como debe ser, según la inspiración profunda del Islam, debe ser comprendida como la expresión de la necesidad fundamental de una época, de un grupo, o de un individuo dados. Toda «constitución» deducida de principios abstractos es una ideología, como bien ha indicado Hegel tras Montesquieu,<sup>7</sup> pues la historia no espera una constitución escrita para organizarse; siempre posee en sí misma una constitución implícita. Antes que nada se trata de captar esta estructura orgánica implícita.

¿Cómo proceder? Se presenta entonces una gran dificultad: no basta con recurrir a la historia de los hechos, pues lo que entonces se obtiene es una imagen fechada, es decir, una ideología del Estado del momento: nadie, en efecto, puede afirmar que el historiador es consciente de la estructura implícita de la sociedad en que vive, aun suponiendo que sea libre con respecto a los que la gobernan —cosa que jamás es así. No obstante, se trata de una gran dificultad que se alza ante el historiador positivista que procura aprehender directamente la imagen fiel de la organización del pasado. En lo que se refiere a nuestra investigación, esto es mucho menos grave, ya que lo que nos interesa es más la experiencia del Estado que su estructura. Intentamos, pues, tener una idea, aunque sea aproximada, de la forma en que los musulmanes han vivido su relación con el poder.<sup>8</sup> Dentro de esta perspectiva, podemos recurrir legítimamente a la historiografía y a la utopía, no por separado, sino simultáneamente. La *historiografía* es el conjunto de descripciones que nos han llegado los historiadores y que tomamos tal cual, no tanto como réplica exacta de la estructura estatal, sino como

7. «A menudo se plantea [...] la cuestión de qué debe hacer la constitución. Esta pregunta parece clara, pero un examen más atento muestra que carece de sentido. Supone, en efecto, que no existe ya ninguna constitución y que sólo se tiene una agregación atómica de individuos», Hegel, *Philosophie du droit*, Gallimard, 1940, p. 214.

8. En suma, se trata de una tentativa de psicología social histórica.

idealtipo<sup>9</sup> abstracto a partir de una realidad que el historiador vivía y que nos contentamos con postular. La imagen que del Estado da la historiografía es una reflexión directa sobre el Estado, expurgada de residuos, purificada de contradicciones, armoniosamente deducida de los principios; es una abstracción hecha a partir de una realidad más compleja, pero en el sentido de esa misma realidad, porque se considera fundamentalmente justa y, por tanto, aceptable. La *utopía* es el conjunto de estructuras estatales imaginadas, no tanto en el sentido de la realidad vivida cuanto en oposición completa con ella, pues es un signo de rechazo y protesta. La utopía, por consiguiente, es lo contrario del Estado real; cada institución es como el negativo de la que existe y se denuncia. De hecho hay tanta abstracción en la historiografía como en la utopía; lo que las diferencia es que una opera en dirección a lo real mientras la otra lo hace en sentido inverso, pero una y otra señalan a ello.

Lo real quiere decir a la vez estructura del Estado árabo-islámico del pasado y la experiencia colectiva que de ello ha tenido la comunidad musulmana. Y si bien es difícil, como ya hemos indicado, aprehender directamente a partir de la historiografía y de la utopía al propio Estado, en cambio puede captarse a través de esas dos fuentes la psicología del individuo árabe en relación con la cosa pública. Y así, mientras que la investigación sobre las instituciones es aleatoria porque se propone alcanzar un positivo que ha desaparecido y del cual no quedan casi rastros directos, la investigación sobre la psicología colectiva que expresa (a través de una temporalidad dilatada y en un ámbito privilegiado) la experiencia del pasado puede dar resultados relativamente satisfactorios. La historiografía y la utopía actúan lentamente a través de generaciones, que se van transmitiendo los resultados que la vida imprime en la psicología colectiva, enten-

9. Sobre la noción de idealtipo, tal y como la define Max Weber, véase Julien Freund, *La sociologie de Max Weber*, P.U.F., 1968, pp. 51-61.

diéndose que ésta forma lo esencial de la psicología individual en una sociedad jerarquizada y relativamente estable. Los medios que hay para ello son numerosos: la enseñanza formal que da la mezquita, la educación formal que recibe el niño en el hogar, la educación de grupo que mantiene la zaguía...<sup>10</sup> Todas estas educaciones se completan y expresan una forma peculiar de relaciones entre gobernantes y gobernados; inculcan al individuo miembro de una familia, una cofradía o un grupo profesional, una visión particular de la política, el Gobierno y el Estado. Esta visión perdura y cobra profundidad a través de los cambios de la vida pública; luego, al integrarse en la psicología de cada cual, se convierte en factor determinante de la evolución del Estado. Llega a ser la materia prima de la política, con la que cuentan y sobre la que actúan los protagonistas de la vida pública.

Lo que nos interesa aquí es la experiencia de la política que los árabes han heredado del pasado, experiencia que es el punto de conjunción entre la realidad que se nos presenta retocada y mejorada en la historiografía, y la abstracción forjada a partir de esta realidad y contra ella, en la utopía. La utopía aclara la historiografía, mientras que ésta explica aquélla. De ambas extraemos una experiencia histórica que se expresa en una actitud colectiva resultado de la herencia de una educación multiforme.

### 3

La entidad política de que nos ocupamos aquí es árabo-islamo-asiática. ¿Qué quiere decir eso?

Apareció en la sociedad beduina del norte de la península arábiga, de la cual conservó las características tribales esenciales. A continuación, se hizo islámica en el curso

10. *Zagüía* (*Zāwiya*) significa al mismo tiempo cofradía religiosa, monasterio y logia. Sobre el papel de esta institución en Marruecos, véase mi libro *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, París, Maspéro éd., 1977, pp. 150-154.

de unos acontecimientos que tienen, indiscutiblemente, aspecto de revolución. El Islam es, en efecto, una revuelta ética contra la moralidad tribal, que se transformó en revolución política manteniendo sus premisas; la contradicción entre el Islam y la moralidad contra la cual se alzó nunca quedó reabsorbida. En una tercera etapa, tras conquistas que hicieron salir a los musulmanes de la península árabe, convirtiéndolos en herederos de los imperios universales del antiguo Oriente, la entidad política que intentamos analizar retomó la organización de estos imperios que llamamos asiáticos, ya que el propio Estado romano indudablemente se orientalizó a partir de Octavio. Por supuesto, se entiende que se trata de una evolución lenta, pero lo que los libros de historia llaman Estado árabe es el resultado de esta evolución; no es posible, desde luego, por falta de documentos históricos directos, aprehender cada etapa en su especificidad. Ni el elemento árabe ni el islámico pueden ser captados independientemente de los otros dos en tanto que institución determinante de los acontecimientos.

Vamos ahora a desarrollar esta idea antes de ver cómo guió lo esencial del análisis que efectúa Ibn Jaldún.

Por la poesía y las leyendas árabes, y por la historiografía de los pueblos vecinos de la península arábiga, sabemos que los habitantes de ésta tuvieron reyes al menos un milenio antes de la llegada del Islam. Así, a semejanza de otros grupos humanos, conocieron una evolución natural desde la familia patriarcal, el clan y la tribu, hasta el Estado, con la concomitante aparición de elementos característicos, como la propiedad privada, la esclavitud, el comercio, la moneda y la escritura. No debemos dejarnos obnubilar por la particular situación de La Meca, nudo de las vías de comunicación de la península y lugar de nacimiento del Profeta, que era gobernada por una oligarquía de mercaderes; esto no nos autoriza a creer que se hubiera olvidado la experiencia milenaria de la monarquía árabe que hubo en el Yemen y en el este y el norte de la península. Los árabes participaron así, a su manera, en esta experiencia general en la que F. Engels basó su

teoría.<sup>11</sup> El Estado en una sociedad clásica es puramente instrumental; teniendo como base la desigualdad de condición, sirve antes que nada para garantizar la paz entre todos y mantener el equilibrio que la mayoría de los clanes considera natural; el monarca que perpetúa el equilibrio —social y económico— consolida su propio poder. Este Estado es, por tal motivo, totalmente mundano: no postula nada fuera de la sociedad, de la que es simple medio de acción. Es precisamente este aspecto lo que impresionaría al Profeta Muḥammad, que reprochará al Estado árabe —en este caso el de La Meca— el que su interés se redujera al nivel del interés social —de algunos o de todos— y su visión del tiempo histórico como perpetuo mantenimiento del egoísmo y las desigualdades del presente.

El Islam fue la expresión de una revuelta profunda contra este espíritu mundano, y tal complacencia en él quiso dar al Estado un fin distinto del de la conservación de la sociedad. Se han destacado demasiado las numerosas prácticas preislámicas que encontraron sitio en el ritual de la nueva religión, pero es indiscutible que el espíritu islámico es totalmente extraño a la tradición de la *Yāhiliyya*;<sup>12</sup> pone tanto al Estado como a la sociedad —de la que aquél es instrumento—, al servicio del individuo, cuyo deber es superarse para ser digno de encarnar el ideal del que el Profeta ha sido ejemplo perfecto.

El Islam no abandona, sin embargo, el reino de los fines; no innova nada en materia de estructura, acepta retomar las instituciones del pasado y tomar préstamos de los contemporáneos que aún no son musulmanes, por lo seguro que está de que el vuelco y cambio del fin cambiaría a la propia institución. Así se toma para el nuevo Estado el modelo del Imperio bizantino, primero, y luego del persa. Se trata de la racionalización de una situación

11. F. Engels: *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, París, Éditions sociales, 1954.

12. *Yāhiliyya* designa a la vez el período de la historia árabe que precedió al advenimiento del Islam y toda doctrina que niega el carácter necesario de la revelación.

nueva creada por una vasta comunidad multirracial. Poco a poco, sin embargo, la organización prevalece sobre la inspiración, y la forma sobre el espíritu: se llama orden, justicia, paz y se proclama condición necesaria para que el individuo encarne el ideal coránico. Ahora se invierten los papeles; el Estado vuelve a tomar su independencia y preeminencia; se libera del espíritu que quería imponerle el Islam, y reencuentra, en nuevas condiciones, la mundanidad de la *Ŷāhiliyya*.

Podemos construir teóricamente tres idealtipos que llamaríamos: Estado árabe, Estado islámico y Estado asiático. Tomaríamos la sociedad tribal árabe, explicaríamos su ideología orgánica, y daríamos al aparato estatal la estructura que le hubiera convenido. Tomaríamos asimismo la ética islámica, e imaginariamos la sociedad y organización administrativas que hubieran convenido al *homo islamiens*. Tomaríamos, finalmente, el Estado asiático en tanto que conjunto institucional, y deduciríamos tanto la ideología como la sociedad que habrían armonizado mejor con él. Esta labor, por otra parte, es útil en cualquier hipótesis, y nos ayudaría a tener una idea clara de lo que es una utopía y de lo que la separa de la realidad histórica, siempre llena de contradicciones, de experiencias abortadas, de préstamos no integrados. El llamado Estado islámico clásico es precisamente un conjunto así no integrado. Jamás desaparecieron por completo ciertos elementos del Estado árabe, nunca pudo encarnarse en él el espíritu muhammadí, y tampoco perdió en él su autonomía la organización asiática. Ideología, utopía, estructura, caminan codo con codo sin integrarse ni armonizarse.

El lector contemporáneo se figura la aparición del Estado islámico como una evolución continua; es una ficción historicista, pues ningún historiador ha vivido conscientemente este proceso ni ha dado cuenta de él. La historiografía árabe ha empezado más tarde;<sup>13</sup> nos ofrece

13. No hay unanimidad entre los islamólogos sobre el principio de la historiografía musulmana; pero la fecha más antigua se

testimonios dispersos sobre esta coexistencia no armónica entre una herencia social árabe, una inspiración utópica islámica y una organización «racional» asiática, en un momento en que precisamente esta coexistencia ya no daba más de sí, como prueba la crisis profunda por la que pasa el Estado 'abbásí a mediados del siglo XI, frente a la revuelta de los *zanŷ* y la propaganda de los fatimíes.<sup>14</sup>

Cada vez que hablamos del Estado islámico, desde el siglo VII hasta principios del XIX, lo hacemos en realidad de un «complejo» árabo-islámico-asiático, síntesis que efectuamos a partir de tres idealtipos concebidos rápidamente y que, no obstante, somos incapaces de fechar con la precisión que exige el método histórico. Esto es, con razón, un grave defecto para el historiador positivista. En relación con la cuestión que aquí se plantea, el inconveniente es menos molesto, ya que nos interesamos más por el período de nueve siglos durante los cuales se desintegró el complejo en sus tres componentes, que por los tres siglos en que estuvo integrado de una forma que hoy por hoy, desgraciadamente, somos incapaces de aprehender directamente.

#### 4

¿Qué idea se ha hecho la historiografía árabe, y especialmente Ibn Jaldún, del Estado islámico? Tras haber demostrado, a su manera lógico-empírica, que el poder basado en la violencia es natural —en el sentido de necesario al hombre en sociedad—, añade que la razón misma

---

sitúa tres cuartos de siglo después de la muerte del Profeta. Véase H. Gibb, artículo *Tarikh*, en «Studies on the Civilization of Islam», Boston, 1962, pp. 108-109.

14. La revuelta de los *zanŷ* fue dirigida por esclavos negros que trabajaban en las tierras salinas del Bajo Iraq y tuvo lugar a finales del siglo IX. Sobre la dinastía fatimí y su propaganda revolucionaria, véase el artículo *Fatimides*, por M. Canard, en la «Encyclopédie de l'Islam», vol. III, p. 876.

que le ha hecho indispensable, es decir, el mantenimiento de la vida comunitaria, exige del que lo detenta que posea un método de acción, lo que se llama generalmente una política (*siyāsa*). Ésta es de dos tipos: religiosa o racional, inspirada por Dios, o únicamente resultado de la razón humana. En un corto párrafo, Ibn Jaldún resume así su idea: «El poder es de tres clases:

»1. Poder bruto, *natural*, que somete a los hombres al interés y placer del gobierno.

»2. Poder *político*, que gobierna a los hombres según la razón a fin de disfrutar de sus bienes en este mundo.

»3. *Califato*, que guía a los hombres según la *šari'a* tomando en consideración su interés en el más allá y lo que en este mundo tiene relación con ello, pues el legislador no ve los asuntos terrenos más que en la perspectiva del otro mundo.»<sup>15</sup>

Otros desarrollos nos permiten asimilar poder a Estado: el primer tipo al Estado bárbaro, el segundo al Estado civilizado fundado por un sabio, el tercero al Estado fundado por un profeta. El orden de las tres formas estatales es a la vez cronológico y ético en una visión muy específica de la historia; lo que sobreviene al final de los tiempos es al mismo tiempo lo mejor.

Tratándose ahora de política, esta actividad consciente que se propone garantizar el mantenimiento de la sociedad, Ibn Jaldún pone buen cuidado en distinguirla de la filosofía política helenizante, que describe la ciudad ideal en la cual el ciudadano no necesita una autoridad exterior que le recuerde sus deberes. Esta *siyāsa mada-niyya* (política civil) es, según él, más una ética que una política; no es falsa, es simplemente utópica; el hombre no puede alcanzarla por sus propios medios, aun pudiendo imaginarla. La política racional propiamente dicha es aquella que la razón humana puede a la vez concebir y

15. Ibn Jaldún, *Muqaddima*, loc. cit. (nota 3). Sobre la definición de la política racional, véase el cap. 52 del libro III.

aplicar; se divide en dos tipos: la que busca el interés de todos, por una parte, y la que sólo busca el interés del Gobierno; la primera garantiza el bienestar de todos, y la segunda, la permanencia del poder en uno solo.

El que coexistan ambas tipologías en Ibn Jaldún plantea algunos problemas. El Estado natural, bárbaro, ¿expresa o no una política? En caso afirmativo, ¿es la misma que la política racional del segundo tipo? El califato, ¿es también una forma de política? Si lo es, ¿se parece a la política racional del primer tipo? ¿En qué difieren exactamente los dos tipos de política racional? ¿Posee la razón un criterio para elegir entre servir el interés de todos o promover sólo el del potentado? La palabra «razón», ¿no es utilizada en el texto de Ibn Jaldún en dos sentidos distintos, uno ético y otro puramente instrumental? No es éste el sitio para responder a tales cuestiones; comprobemos simplemente que Ibn Jaldún extrae su doble tipología a la vez de la historia de los hechos y del pensamiento político del Islam, y luego la utiliza como criterio para juzgar al Estado islámico. De lo que vamos a tratar ahora es de lo que él juzgó.

El Estado árabe-islámico se basa en el poder natural, en el doble sentido de que éste es la base histórica y el soporte continuo. Esto es verdad para el Estado islámico porque es verdad para el Estado, sin más. El mensaje religioso que nace creado por el poder, refuerza a éste cuando ya se ha desarrollado a partir de una fuerza natural preexistente; tampoco transforma su finalidad, pues el enfoque ético extrapolítico es una gracia que, como todo milagro, es puramente contingente, al contrario de lo que creían los filósofos helenizantes. Del mismo modo, al contrario de la opinión que prevalece entre los legistas alfaquíes,<sup>16</sup> el orden puede realizarse en una comunidad política sin que posea ningún valor ético particular, pues no

16. Llamo «legistas» a los hombres de ley ortodoxos que, aun siendo muy punitivos sobre la aplicación de la *šari'a* en la vida privada de los individuos, se muestran muy indulgentes cara a los hombres que tienen el poder por medio del orden público.

exige una inspiración divina; puede fundarse únicamente en el interés, bien de un individuo, bien de todo un pueblo que sojuzga a otro para disfrutar de la riqueza o de la gloria. Los legistas tendrían razón al ligar justicia a Ley divina si se tratara de la armonía cósmica, pero se trata de la mera equidad que exige la vida cotidiana.

La idea esencial de Ibn Jaldún es que las entidades políticas que se sucedieron en tierras del Islam, desde la India hasta el Andalus, contienen en distinto grado los tres elementos que se acaban de distinguir teóricamente:

1. El poder natural, bruto.
2. La política racional creadora de orden y justicia.
3. El *califato*, es decir, la herencia de una parte de la inspiración profética.

Cada estado islámico singular, sea cual haya sido su grado de tiranía, ha continuado aplicando parcialmente la *šari'a*<sup>17</sup> y de ese modo ha mantenido cierto vínculo, aunque débil, con el legado de Muhammad, así como ha generado un mínimo de orden, aunque sólo fuera en la capital. Así pues, para aplicar un mínimo de ley, para garantizar un mínimo de orden, el que detenta el poder debe ser capaz de ejercer un mínimo de coacción que sólo su grupo, es decir, el ejército, puede permitirle. Ibn Jaldún no excluyó de la explicación natural al Estado que instauró el Profeta en Medina, ni colocó la victoria de este último en el activo de un poder milagroso. Ciertamente cree en el milagro moral,<sup>18</sup> en la conversión del individuo que abandona de pronto la moralidad tribal para adoptar una ética sobrenatural, pero en el plano de la historia,

17. La *šari'a* es el conjunto de preceptos que deben guiar la vida pública y privada del musulmán; ha sido codificada por los juristas apoyándose en el Corán y en los dichos y hechos del Profeta transmitidos por sus compañeros.

18. En estas páginas la palabra «milagro» siempre se toma en un sentido moral que implica trastorno inesperado en la psicología y el comportamiento de los individuos. En consecuencia, no se aplica al mundo físico.

cuando se trata de la construcción de un Estado, exige la preexistencia de una fuerza natural, que es aquí la ‘*aṣabiyya*<sup>19</sup> (fuerza de grupo) de los Banū-Hāšim entre los Qurayš, y la de estos últimos dentro del conjunto de los árabes. Así, mucho antes que Maquiavelo, afirmó sin producir un escándalo hipócrita que un Profeta desarmado siempre queda vencido.

Ibn Jaldún llega, por consiguiente, a una teoría general del Estado que, según él, se basa necesariamente en tres elementos: fuerza, organización y miras extrapolíticas; hoy diríamos interés, racionalidad, ideología. De ello se deduce que toda política conseguida es necesariamente un compuesto de coerción, justicia y ética; hoy diríamos de carisma, legalidad y legitimidad. Nuestro autor no dice que un Estado se base en uno u otro de los tres elementos, sino en los tres a la vez, por supuesto en distintos grados. Al reflexionar sobre los acontecimientos de la historia islámica llega a una teoría general que le sirve, a continuación, para explicar las evoluciones de los Estados singulares que se han sucedido en tierras del Islam.

Se ha mantenido que esta teoría es única en los anales del pensamiento árabe. Por el contrario, se puede decir más legítimamente que Ibn Jaldún no hace más que desarrollar, de un modo extremadamente riguroso, lo que estaba implícito en los juristas, historiadores y filósofos. Hay dos hechos históricos que nadie pone en duda. El primero es que el *califato* se transformó rápidamente en una autocracia que retomó la política islámica. El segundo, es que la inspiración profética subsistió, ya que de vez en cuando aparecía un gobernante que, como el de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, merecía ser llamado califa. Todos diferencian así entre *mulk*, autoridad legal, y *califato*, autoridad legal y legítima en tanto en cuanto hereda el mensaje profético. Si el califato no es una forma estatal

19. ‘*Aṣabiyya*, concepto clave en Ibn Jaldún, significa en primer lugar solidaridad tribal, espíritu de cuerpo. Sobre su riqueza y los problemas que plantea, véase el artículo de F. Gabrielli en la «Encyclopédie de l’Islam», vol. I, pp. 701-702.

parecida a las otras, si es de un orden distinto, se desliga entonces del Estado islámico histórico que, por consiguiente, es responsable de las leyes de la naturaleza tal y como se expresan en la vida social. Ibn Jaldún no hace más que desarrollar esta conclusión ya implícita en toda la literatura árabe consagrada a este tema. Describe tal o cual dinastía, tal o cual Gobierno, como cualquier jurista de su escuela, pero como tiende a justificar racionalmente sus juicios, erige una tipología que lo eleva hasta el nivel del Estado islámico, y luego descubre ahí que lo que dice es válido para el Estado en general. De golpe descubre la razón profunda de las opiniones que han mantenido, uno tras otro, legistas, historiadores y filósofos. Es lo que vamos a ver ahora.

## 5

En el Islam, los legistas escriben sobre la política dentro de un capítulo titulado «el gran imanato», que oponen al «pequeño imanato», es decir, la dirección de la oración. Uno de los escritos más conocidos en este aspecto, «la política según la *šari'a* (*al-siyāsa al-šar'iyya*)», se debe a la pluma de Ibn Taymiyya, que vivió en los siglos XIII-XIV en Siria y Egipto.<sup>20</sup> Lo que impresiona en el libro es que el autor habla poco del califato, silencio bien comprensible dada la extremada debilidad de los califas de la época.

Para Ibn Taymiyya, lo esencial en política es que el Estado aplique escrupulosamente la Ley revelada. Una posición así implica que el califato no se confunda con el Estado de la ley. Todos los legistas coinciden, por ejemplo, en que Mu'awiyya efectivamente aplicó la *šari'a*, pero muchos dudan en darle el título de califa. Se diría, en lenguaje actual, que la aplicación de la *šari'a* es una condición necesaria para que un Estado sea legal, pero no suficiente.

20. Véase H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taïmiyya*, El Cairo, 1939.

ciente para que sea legítimo. Para ello falta un elemento más. ¿Cuál?<sup>21</sup>

¿Será la búsqueda del bien común? No, porque éste se halla implícito en la noción de ley. En efecto, ésta mantiene la paz entre los individuos garantizando a cada uno sus derechos; y a menudo sucede que el Gobierno se atiende a ello. Sin embargo, se puede suponer que se quiera ir más allá intentando administrar a los administrados la máxima felicidad. Además de aplicar la ley, querrá realizar también el máximo de bien; pero, ¿de qué bien se trata? Este último se concibe habitualmente según la razón humana; si bien, ¿quién podría estar seguro de que el bien de hoy no es parcial y provisional y no se revelará mañana como fuente de alguna calamidad para otras colectividades o para las generaciones futuras? Hace falta una garantía; ¿dónde encontrarla sino en la ley revelada? Pero en eso hay que entenderse. Gazālī afirma que la *šari'a* es superior a la ley racional (*nāmūs*);<sup>22</sup> sin embargo, si se toma la primera como conjunto de reglamentos promulgados, no se tiene ningún criterio para juzgar sobre esta superioridad, y uno se encuentra de hecho en pleno círculo vicioso. Lo que es superior a la ley racional no es tal o cual regla positiva tomada en sí misma, sino el fin que se propone la *šari'a* en su conjunto y que se designa como *makārim al-ajlāq* (ideal ético).<sup>23</sup> Los legistas no utilizan en absoluto esta noción, que dejan encantados a los filósofos helenizantes; sin embargo, a la reflexión le es lógicamente indispensable.

21. H. Gibb dice: «*The passive representative of a "pacific" sharia is but the pale simulacrum of a caliph; only he is "Amir al-Muminin" who scorns the path of inactivity and compromise, and by word and deed vindicates the claims of a "dynamic" sharia against its enemies*», *Sunni theory of the Caliphate*, op. cit., pp. 147-148. El autor se equivoca en este punto; dirigir la guerra no parece ser el verdadero criterio de legitimidad entre los ortodoxos.

22. Este punto ha sido aclarado por 'Allāl Al-Fāsī, *Maqāṣid al-šari'a*, Casablanca, Dār al-Wahda, 1963.

23. *Maqārim al-ajlāq miqyās kulli maṣlaḥa 'āmma*, ibídem, p. 189.

Cuando el Estado aplica a la letra la ley en sus detalles prácticos, es legal, y por tanto tiene derecho a exigir a todos obediencia y apoyo declarado a la élite (*jāṣṣa*). Pero haciendo únicamente eso está dentro de sus límites, fiel a su definición, es el Estado de la necesidad y, en el mejor de los casos, el del bien humanamente concebido; de ese modo se desinteresa del fin que se propone la *šari'a*. En cambio, si se hiciera cargo de este fin, necesariamente se superaría, porque se convertiría en instrumento al servicio de un ideal ético, colectivo e individual. La *šari'a*, en tanto que conjunto de prescripciones positivas, es sin duda superior a la costumbre que la precedió. Pero, si no es más que esto, ¿qué permitiría decir que Muḥammad es un Profeta, en lugar de un simple legislador? El Estado que sigue la letra de la ley revelada es más ordenado, más civilizado que aquel al que sustituyó, pero no retiene nada más que la forma del mensaje, no mantiene la totalidad de la herencia del Profeta y, por lo tanto, no es un califato en sentido propio, es decir, un estado sucesor del de Medina. Lo sería si fuera más allá de la letra, si se superara a sí mismo. En efecto, la *šari'a* se propone elevar al hombre, público y privado, al nivel del ideal ético propuesto por el Profeta, que se objetiva en reglamentos que hay que abstenerse de juzgar en su especificidad; los reglamentos basan la legalidad del Estado, pero éste, si pretende el título de califato, debe también mirar hacia el ideal ético dado por el Profeta.

Lo que hay que subrayar en este análisis es el problema de la inspiración. Los legistas tienen que aceptar que ésta no depende de la buena voluntad del que goberna. Existe una realidad humana en la cual no se discrierne durante la mayor parte del tiempo ninguna inspiración extrahumana y a la cual se trata de dar una base jurídica para que los hombres puedan vivir con un mínimo de orden. Es a esta necesidad a lo que responde, en ellos, la teoría del Estado de la necesidad, que se define como la mera aplicación de las leyes positivas y que está al servicio del hombre natural, cuyo horizonte se detiene en la paz, la felicidad y el goce. Este Estado no es, evi-

dentemente, el que el Profeta instauró y legó como modelo a los musulmanes. Pero el Profeta estaba inspirado; la conclusión deducible de todo ello es que la aparición de un verdadero califato en el transcurso del tiempo es, necesariamente, un milagro.

Nos encontramos así, verdaderamente, ante una utopía en sentido estricto. Los legistas fueron muy conscientes de ello: el califato, en tanto que fin que se persigue, no puede ser negado; en tanto que realidad, no puede ser afirmado. Esta postura es lo que explica su actitud ante el Estado instituido: mezcla de oportunismo social y de utopismo fundamental.

La utopía del califato no está destinada únicamente a los musulmanes, es esencialmente universal. La *šari'a* en tanto que exigencia ética, el califato en tanto que Estado a su servicio para superar la necesidad y hacer que el hombre deje de ser sólo un ser natural, no tienen nada de específicamente islámico, todo ello es la lógica de todas las utopías aparecidas en el transcurso de la historia. El legista musulmán no pone en un mismo plano a todos los estados preislámicos o postislámicos, ni tampoco pone su confianza en algunos de ellos; los juzga inferiores al califato, que, para él, presupone una inspiración extrahumana. Su utopismo pertenece a todos los hombres que quieran superarse en un Estado que ya no se limita simplemente a perpetuarse.

Los historiógrafos, contentándose con extraer lecciones del pasado, llegan a una concepción en la que el Estado islámico histórico ya no tiene ninguna especificidad, porque, como todo Estado, posee una ley que le es propia, la *šari'a*, lo cual no impide que sea patrimonio del monarca. Aunque sea un grupo —familia, clan, tribu— quien gobierne, todo se encuentra ligado, a través de una cadena más o menos larga de intermediarios, a la voluntad del soberano, que se considera representante de Dios en la tierra, y no ya sucesor del Profeta, como el califa.

Cierto que el monarca mantiene el deber del *ŷihād*<sup>24</sup>

24. *Ŷihād* significa, a partir del siglo XI, guerra defensiva con-

y asegura el orden, la justicia y la seguridad, sirviendo de ese modo a los intereses de los gobernados. Todo lo que los legistas exigen al Estado secular se encuentra así realizado, el monarca es ya un imán legal al que todos los musulmanes tienen que obedecer. Pero, ¿cuál es el fin último? ¿Cómo se justifica en los libros de consejos dirigidos a los reyes el deber de justicia y fidelidad a las prescripciones de la ley revelada? En interés del propio monarca el orden y la justicia refuerzan y garantizan la autoridad de los gobernantes. Cuando el soberano de Nizām al-Mulk se asombra de la gran suma concedida a los hombres de religión, éste responde: «Señor, vuestro ejército os guarda de día mientras éstos lo hacen de noche.»<sup>25</sup> El fin supremo del poder es su autoperpetuación; por ello se aplica estrictamente la ley, se asocia a los hombres de religión a la política y se mantiene el *yihād*. Desde luego, el interés del monarca no es siempre únicamente material, no se agota en el mero goce; puede ser de un orden más elevado y confundirse con la prosecución del honor y la gloria. Sin embargo, siguen siendo fines mundanos; lo que le falta al sistema político que designa bastante bien el término *sultanismo*<sup>26</sup> y le diferencia del califato legítimo, es la idea ética, la voluntad de imitar al Profeta en su misión de forjar la educación moral del género humano para que el hombre se vuelva verdaderamente hombre y conozca la libertad real. En efecto, el sultanismo, aunque concede en ciertas condiciones libertades —es decir, derechos definidos— a ciertos grupos limitados, no conoce la libertad

---

tra un enemigo agresivo que viene del este (tártaros) o del oeste (europeos). Cuando siempre se traduce como guerra santa, sobreentendiendo ofensiva, sin tener en cuenta circunstancias reales, se le cambia el sentido.

25. Nizām al-Mulk fue ministro del sultán selyuquí Alp Arslán, conquistador de Anatolia, de 1063 a 1092. Es autor de una obra clásica titulada *Siyasat-Name* («Libro de la política»).

26. Recordemos que la palabra *sultān* es un sustantivo que significa poder, autoridad. El sultán es la persona que representa un poder de hecho, diferente de quien detenta el título califal, soberano titular que no es por ello necesariamente legítimo.

en sentido estricto. Ni el propio monarca es libre en esta perspectiva.

En este régimen político no se distingue al Estado de la persona del monarca. Éste es casi una abstracción porque se dice que el ejército es su mano, la burocracia su pluma, la policía sus ojos, el heredero su futuro... El Estado es la persona magnificada del monarca en tanto que éste es la encarnación del Estado. Por ello nace una separación entre el Estado y la sociedad, una separación que simboliza una serie de antítesis: *malik* (soberano) opuesto a *rā'iyya* (súbditos); *amr* (orden), a *qānūn* (ley); *sultān* (autoridad física) a *qur'ān* (autoridad moral); la misma noción de hombre está escindida en dos: el gran hombre representado por el monarca, y el hombre pequeño, que se encuentra en la sociedad. Todas estas antítesis remiten a una única dicotomía fundamental, que puede ir hasta el extranjerismo más absoluto, como cuando el monarca pertenece a una raza diferente de la de aquellos a quienes gobierna; lo cual ha ocurrido a menudo en la historia islámica.

Hay que señalar, sin embargo, que estas antítesis, *amr/qānūn* y *sultān/qur'ān* sobre todo, mantienen todavía viva la utopía de un Estado que se supera en unas miras éticas. Se puede llegar hasta la pregunta de si este sultanismo no se beneficia indirectamente de este continuo recordar que la utopía es utópica mientras el hombre natural siga siendo lo que es y que, en estas condiciones, si se quiere disfrutar del orden y de la paz, aquí y ahora, más vale aferrarse a un sultanismo justo que vincule su permanencia a la estricta observancia de la ley.

La ciudad que los filósofos árabes de inspiración helenística imaginan no es propiamente un Estado sino más bien, como ha dicho Ibn Jaldún, una comunidad de hombres perfectos que hace precisamente superflua toda organización estatal; la ley está tan interiorizada que no necesita, para ser aplicada, de una estructura coactiva exterior. Repuesta en su contexto histórico, esta posición expresa un individualismo anárquico (en el sentido original del término) que nace de la contradicción entre el uto-

pismo califal nunca hecho realidad y el Estado sultanal real que ha sometido la ley a su interés secular. Esta situación histórica es lo que mejor explica la forma especial en que los árabes han interpretado la filosofía política griega, y no un mal conocimiento de los textos o el ignorar la realidad de la *polis*, como se ha supuesto, pues un discípulo de cierta envergadura puede siempre reconstituir la lógica profunda de un sistema dado, incluso cuando recibe del mismo una versión mutilada.

Los filósofos de lengua árabe asimilaron el ideal islámico (*makārim al-ajlāq*) a la ética griega, o más exactamente helenística. En ambos casos, el deber supremo del hombre razonable es domar al cuerpo para permitirle al alma volverse hacia el mundo espiritual, que es su verdadera patria, y disfrutar así de una felicidad eterna total. Y como esta finalidad, esencial en el hombre, no se puede alcanzar en el interior del Estado que está desencaminado (*dawla fāsiqa*), en el que la ley queda sometida al capricho del monarca, el individuo razonable debe retirarse de él, ya que así tiene más posibilidad de alcanzar la felicidad a que aspira. Todos los filósofos han compartido esta convicción, incluso los que eran médicos, cadiés, o consejeros de los príncipes, o cuando tendían hacia movimientos revolucionarios. La posición extremista del andalusí Avempace (Ibn Bāŷa) no está en absoluto al margen del pensamiento de los filósofos musulmanes, como se ha dicho;<sup>27</sup> al contrario, es su expresión más precisa y consecuente. Avempace no se considera fuera del Islam, sino fuera del Estado justo de los historiógrafos, como todos los demás filósofos, y como el propio Ibn Jaldún, el realista. Para él, es este Estado el que es extraño a los propósitos fundamentales del Islam, ya que se contenta con el poder, el goce y la gloria.

Existe un elemento común entre el utopismo de los legistas, el individualismo anarquista de los filósofos y el misticismo de los *sufíes* que quieren influir en los hom-

27. E. I. M. Rosenthal, *Political thought in Medieval Islam*, Cambridge University Press, 1962, pp. 173-174.

bres mediante el ejemplo vivido. Todos se dirigen a una comunidad de hombres que superan la naturaleza humana de tal manera que ya no se distinguen la ética individual y la moralidad pública, y que por consiguiente el Estado, en tanto que personificación de ésta, ya no tiene razón de ser. Los medios son ciertamente diferentes: inspiración divina entre los primeros, razón entre los segundos; afinamiento del alma entre los últimos; pero el fin es el mismo, y se comprende que filosofía, misticismo y derecho hayan podido coexistir en Averroes (Ibn Rušd), Ibn Jaldún y tantos otros.

Esta evolución no es específica del Islam. Platón fue interpretado en un sentido individualista místico a partir del momento en que la *polis* se convirtió en una institución del pasado y que ya no era posible postular una unidad entre el bien del individuo y el del Estado. Lo que era verdadero en la sociedad helenística, nacida de la conquista macedónica, lo fue más aún de la sociedad islámica después de que el elemento turco se hiciera dominante.

La sabiduría de los filósofos de lengua árabe no es más que un aspecto del exacerbado individualismo que propagan las doctrinas místicas, y que está implícito en la ideología de los legistas. La fluidez que rodea las nociones que unos y otros utilizan —*makārim al-ajlāq*, *sa'āda abadiyya* (felicidad eterna), *tahrīr al-nafs* (liberación del alma), *iṣrāq* (iluminación)— abre paso a su lenta interpenetración. Sin embargo, la causa principal del acercamiento, y a veces de la confusión, es la experiencia histórica: el individualismo es la consecuencia vivida del utopismo y el sultanismo, como vio a principios de siglo el publicista al-Kawākibī.<sup>28</sup> En la vida cotidiana, la *šari'a*, la ley revelada, se convirtió, como la ley que fundamenta a cualquier Estado, en un conjunto de reglas convencionales, y a veces se rebajó al nivel de la costumbre que no necesita ser explicada racionalmente; separada del *fin* que le daba todo su sentido, ya no se impone al individuo

28. Kawākibī, «Obras completas» (*al-Mu'allafāt al-kāmila*), ediciones Muhammad 'Umāra, El Cairo, 1970, p. 159.

como su propia ley íntima; entonces se instala en una fisura en éste, que ya no encuentra reposo en la regulación pública, diferente de la del corazón. La felicidad ya no está en el Estado, propiedad de un hombre que ha sometido la razón para realizar sus deseos; desde entonces exige la emigración interior, el aislamiento, la vida consigo mismo.

## 6

El pensamiento político árabe concuerda con la historia estatal porque se deriva de ella en el doble sentido de que es, a la vez, crítica y justificación involuntaria de la misma; la utopía que sabe que tiene que seguir siendo irrealizable refuerza la ideología dominante que soporta el régimen. Legistas, literatos, hombres de Estado, filósofos, místicos, historiógrafos, todos afirman que el hombre debe proponerse razonablemente la felicidad en el más allá, que la *šari'a* es, como indica la etimología, vía conductora. Pero, añaden, la aplicación de la *šari'a* se ha convertido en instrumento al servicio de uno solo una vez se ha perdido de vista su fin último; no se puede asegurar la felicidad en el interior de la comunidad. Ya que el único Estado justo es el califato, que ya no existe, todo poder existente es, consecuentemente, natural y, por tanto, despótico.

La consecuencia más importante de los análisis anteriores es que ya no es posible concebir una reforma (*iṣlāh*) del Estado o una educación de los hombres políticos. Ciertamente el Islam ha conocido gran número de movimientos reformistas; un *hadīt* del Profeta dice que a principios de cada siglo aparecerá un reformista. Pero de lo que se trata es de la comunidad islámica, de lo que se trata es de hacer que ya no necesite un Estado exterior a ella misma o, lo que viene a ser lo mismo, que el monarca sea tan perfecto que se le obedezca debido al ejemplo que da y no a la fuerza que posee. En este caso, la reforma es una revuelta contra el Estado, no tanto para reforzarlo o mejorarlo cuanto por triunfar sobre él,

pues el musulmán, miembro de una comunidad, no considera que tenga que participar en una entidad política que se contente con organizar la competición por el poder y el goce.

La experiencia histórica, tal y como la expresa el pensamiento político, conduce a una antinomia total entre el Estado que se construye según las leyes de la naturaleza y el valor: la monarquía se opone al califato, lo mismo que en otro plano el oportunismo se opone a la utopía y, en un tercero, el súbdito-esclavo lo hace al soberano libre. Antinomia que llega a dejar su sello hasta en la arquitectura urbana: la casa individual, ámbito de la libertad, da la espalda al exterior, que es el área de la sumisión a la autoridad de *un señor*.

Así se llega a la extrema antinomia: todo en la historia y el pensamiento islámico nos lleva a concluir que el Estado es distinto del valor, a saber, de la religión. Y, sin embargo, cada cual dice que el Islam es a la vez religión y Estado. ¿Qué podría significar una afirmación así? Tras los análisis anteriores se ve inmediatamente que si se llama religión a la letra de la *šari'a*, la afirmación es justa, pero entonces está lejos de expresar un ideal islámico. Si, en cambio, por religión se entiende el ideal ético del Islam (*maqāṣid al-šari'a*), esta afirmación es manifiestamente falsa, ya que este ideal en ningún momento y lugar se ha realizado en la historia, aun expresando el deseo de los musulmanes más fervientes, deseo que consideran precisamente inaccesible sin una inspiración divina.

Desde entonces, la expresión Estado islámico es en sí misma contradictoria si nos atenemos a los datos de los historiadores y a los análisis de los legistas y filósofos, tal y como los sintetizó Ibn Jaldún. En efecto, en circunstancias naturales, el Estado es siempre el terreno de la animalidad, anterior a la *fitra*, que es el acceso del hombre a un orden superior gracias a la inspiración divina por medio del Islam.<sup>29</sup> En estas circunstancias sobrena-

29. «La expresión “el Islam es la religión de la *fitra*” quiere decir que hace a las acciones de los individuos dignas de ser illa-

turales, cuando el hombre deja la animalidad, se eleva por encima de sí mismo y hace así realidad sus potencialidades espirituales; el Estado puede entonces llamarse islámico, pero ya no es natural, no representa ya la necesidad. Visto desde el ángulo del desarrollo histórico, el Islam, exigencia ética, y el Estado, organización natural, pertenecen a dos órdenes diferentes y unirlos no depende en absoluto de nosotros. Dado que el hombre natural es lo que es, la expresión Estado islámico no deja de ser antinómica; por esto es por lo que no encontramos a lo largo de la historia ninguna teoría coherente y positiva; lo que encontramos es una teoría del Estado natural basada en la fuerza superpuesta a una definición de las condiciones de legitimidad, que es una utopía consciente de serlo.

Los orientalistas dicen normalmente que el Islam es una teocracia, sin precisar si hablan de una realidad o de una utopía. Los autores *salafies*<sup>30</sup> se expresan de otro modo, aun siendo culpables de la misma confusión. El Islam, dicen, es una religión y un Estado (*dīn wa-dawla*). Lo importante, desde luego, es precisar el sentido de la conjunción, que no designa una identidad total. El Islam, en tanto que cultura histórica específica, es una religión a la que se agrega un Estado, pero nada permite sacar la conclusión de que aquélla es alma de éste, ni que éste es la realización temporal de la primera. El Estado que se ha construido en tierras del Islam puede ser una teocracia, pero basada en algo que no es el mensaje profético; éste puede proponerse una teocracia (una ciudad de Dios), pero muy distinta de la que efectivamente se ha hecho realidad. Para que la definición de los orientalistas y los *sala-*

---

madas humanas», 'Allāl Al-Fāsī, ob. cit., p. 70. Véase el artículo *Fitra*, de Mac Donald, en la «Encyclopédie de l'Islam», vol. II, pp. 953-954.

30. El *salafismo* es la interpretación apologética moderna del credo islámico frente a la crítica europea y la decadencia cultural de los musulmanes; interpretación que no coincide forzosamente con el sentido inmediato de la ortodoxia de los siglos anteriores.

*fíes* sea exacta, tendrían que probar con hechos concretos que todos los elementos de la ecuación son de orden positivo, cosa que ni los propios historiadores musulmanes del pasado han podido hacer.

Fijémonos en que el Islam no puede dar nacimiento a una religión del Estado; si éste se convirtiera, en efecto, en una persona abstracta que adoran los ciudadanos, habría una vuelta a la idolatría, contra la cual precisamente se alzó el monoteísmo islámico. Fijémonos también en que si el Estado se hubiera puesto al servicio del ideal ético islámico, si hubiera laborado por su propia desaparición, ya que una ciudad virtuosa no exige organización coercitiva, el movimiento místico no habría nacido con su institución específica —la *zagüía*—, que aspira a educar al individuo liberado de las contingencias sociales.

La lógica profunda del análisis jalduní quiere que la realización del ideal ético islámico, que implica necesariamente la desaparición del Estado como tal, exige un milagro comparable al que lo hizo posible durante un breve período de tiempo en vida del Profeta. Dada la ausencia de tal milagro, se tiene que llegar a la conclusión de que el Estado, tal y como se ha desarrollado en tierras del Islam, ha seguido siendo el de la fuerza y la dominación, aun convirtiendo a la *šari'a* en ley específica; aun siendo tiránico no es verdaderamente teocrático, como piensan los orientalistas, y es muy diferente de la *dawla* (Estado) que imaginan los *salafies*.

Para captar bien este punto, comparemos Ibn Jaldún a Maquiavelo, dos teóricos de la política realista y del Estado natural. Ambos piensan que la religión no lo fundamenta, pero que sirve para reforzarlo en ciertas circunstancias, que es su ideología, como diríamos hoy; coinciden ampliamente en los fines y medios de acción del Estado y, sin embargo, difieren en lo esencial, que a menudo queda sin expresarse. Ibn Jaldún, musulmán, cree en una ley superior al Estado; éste queda así injustificado éticamente, ya que toda ética está fuera de su esfera, y cuando se integra en ella se convierte en simple

moral,<sup>31</sup> así como la religión se convierte en ideología y la *šari'a* en reglamentación administrativa. El Estado no sólo pertenece al orden de la naturaleza desde el origen, sino que no tiene medio alguno para desligarse de ella; jamás se puede reformar realmente en el sentido ético del término. De ahí el extremado realismo de Ibn Jaldún y su tendencia a concebir la ley natural como destino inevitable; su realismo, su positivismo, su empirismo, provienen directamente de su pesimismo básico, que no va en absoluto en contra de su profunda fe en el mensaje profético.

Maquiavelo, en cambio, es un pagano para el que nada existe fuera del Estado y, con más motivo, por encima de él. La ley suprema de éste es perpetuarse y, si es posible, crecer; en tanto le exige al hombre aspirar al honor y la gloria, es de un orden que se podría llamar espiritual si se decide llamar así a todo lo que no es estrictamente natural.

Dentro de esta concepción el Estado se convierte en encarnación de la ley moral que se impone al individuo dándole una norma de vida. La moral religiosa tradicional se puede mantener, pero desde entonces pasa por la mediación del Estado, que es el único que le confiere un valor de obligatoriedad; es en tanto que ideología de Estado como se convierte verdaderamente en ética.

Una misma sociología del Estado se integra en dos visiones filosóficas totalmente diferentes. La ley natural que, en Ibn Jaldún, domina al Estado, hace ilusoria cualquier tentativa de reformarlo y moralizarlo, resultando de ello un realismo absoluto; la ley «espiritual» que lo anima, según Maquiavelo, exige un activismo incesante que conviene perfectamente a la época del Renacimiento europeo y que no va en contra de un cierto cinismo.

Ibn Jaldún, como hemos dicho, no hace nada más que expresar con lógica lo que estaba implícito en todo el pensamiento sunní a través de sus diferentes expresiones.

31. La distinción entre moral y ética es la que se encuentra en Hegel entre *sittlichkeit* y *moralität*.

Ningún pensador ortodoxo cree que el califato, gobierno moral por definición, hubiera podido aparecer naturalmente a lo largo de la historia humana: nada en los hechos positivos podía dejar prever la aparición de un 'Umar b. 'Abd al-'Azīz dentro de la dinastía omeya; ha hecho falta una ruptura imprevista en el orden normal de las cosas. Esto quiere decir, concretamente, que el califato, lejos de ser un tipo de gobierno más, significa debilitamiento del Estado, que se convierte en un concepto obsoleto. Califato (sucesión del Profeta) y *mulk* (Estado patrimonial como lo es todo Estado en esta perspectiva) son dos conceptos diferentes que designan dos planos extraños entre sí: naturaleza e historia, por una parte, sobrenaturaleza y extratemporalidad, por otra.

Se ve así cómo las razones que facilitaban a Ibn Jaldún la elaboración de una historia y una sociología del Estado son las mismas que le impedían lanzarse a una filosofía estatal, como hizo Maquiavelo. Ibn Jaldún, en los límites que el Islam le prescribía, no podía decidirse en favor de que la razón de Estado pudiese ser realmente racional, lo que para él quería decir justo. No juzgaba al Estado, no porque representase por sí mismo la ética, sino porque le era totalmente extraño. Y esta actitud era la de toda la ortodoxia islámica: Estado y comunidad (*umma*) no se contradicen, se ignoran totalmente.

## 7

El Estado árabe actual no es el resultado del desarrollo natural del que existió en época clásica y que acabamos de analizar, pues en la historia moderna de los árabes hay un corte —o más bien un accidente de recorrido— que se llama colonización europea. El Estado actual es un complejo en el que se perciben las consecuencias de dos series de hechos: por una parte, una política de reforma que ha alterado las superestructuras de la sociedad árabe y, por otra, la persistencia de buena parte de la organización, valores y comportamientos del pasado.

Desde hace siglos el mundo árabe vive bajo un Estado patrimonial puro en el que el soberano lo posee todo y exige la sumisión de todos: el Ejército es símbolo de su poder —su brazo decía— que guerrea más en el interior del país que en el exterior, los impuestos son multas arrebatadas con extorsión a los comerciantes, artesanos y campesinos, la administración sirve antes que nada para gestionar los ingresos de su tesoro y su hacienda. Así, el Estado no va en ningún momento más allá de la palabra *dawla*, es decir, apropiación exclusiva del tesoro mediante el empleo de la fuerza.<sup>32</sup>

Cuando se concreta el peligro de un embargo europeo de los territorios europeos, se intenta una reforma de este Estado sultanal-patrimonial. Esta reforma pasa por dos fases: la primera, de autorrefuerzo en el marco de una cierta fidelidad a la tradición, es autóctona por ser totalmente autónoma; la segunda, de total ordenación y explotación, se debe a los europeos, en lo sucesivo señores de la administración. Sin embargo, la ideología que justifica la política de las dos fases es la misma. Podemos resumirla así:

— Reformar el Ejército organizándolo y equiparándolo al estilo europeo, y asignándole como tarea la defensa del territorio y el mantenimiento de la paz civil.

— Crear una burocracia moderna, es decir, un cuerpo de funcionarios especializados, reclutados por concurso, regularmente retribuidos y con derecho a jubilación. Esta reforma debe fundar un Estado verdaderamente legal. Honrados durante su vida, tranquilos respecto al futuro de su familia, los burócratas deben vincularse a una entidad que represente el interés público y esté desvinculada de la persona del soberano, con un papel que se reduzca a aplicar las leyes generales a casos específicos.

32. Los dos significados originarios de la raíz *DWL* que se encuentra en el diccionario *Lisān al-‘Arab* son, por una parte, disfrute exclusivo de los bienes públicos y, por otra, el sucederse un grupo tras otro a la cabeza de una comunidad dada.

El espíritu así creado debe llevar a una concepción abstracta del Estado que el soberano no puede poseer y del cual, por el contrario, es el primer servidor.

— Codificar las leyes para facilitar el trabajo de los burócratas. Esta reforma debe también reducir el papel del *cadí*, que es tradicionalmente el juez de derecho común en tierras del Islam. Convertido en un funcionario como los demás, en adelante tendrá que aplicar una ley general que puede interpretar dentro de unos límites precisos, pero que no se debe a él y de la cual ya no es el agente exclusivo.

— Reformar los programas educativos para simplificar la enseñanza de los nuevos códigos, formar burócratas y, sobre todo, introducir ciencias indispensables para el ejército, como matemáticas, mecánica o medicina. Así pueden formarse geómetras, cartógrafos, topógrafos, artilleros, arquitectos e ingenieros, imprescindibles para un ejército moderno. Estas ciencias exigen otras ciencias auxiliares, y no sólo influyen en los militares, pues es toda la sociedad la que antes o después tiene que conocer una revolución científica y cultural.

— Reformar la fiscalidad y sobre todo aumentar la producción para financiar una política que implica gastos cada vez más onerosos. Como los ingresos tradicionales resultan insuficientes y un sistema de impuestos que se redujera a expropiar no podía ser una solución duradera, había que pensar en animar la producción para ampliar la materia imponible; así es como se llega a elaborar el despotismo ilustrado, que debe reemplazar a una tiranía explotadora y ruinosa y, por tanto, no consciente de sus propios intereses.

Como se ve, unas reformas atraen a otras para formar un conjunto coordinado. De hecho, se inscriben en un programa implícito que expresa una cierta idea del Estado. Gracias a la reforma del Ejército y de la burocracia, éste se convierte en un organismo abstracto que personifica la ley objetiva independiente de los caprichos del soberano: gracias a la educación nueva la sociedad se

laiciza y se da como fin último el conocimiento científico; gracias al aliento que da a la producción económica la política fiscal, el comportamiento de los individuos se racionaliza y se convierte en el fundamento del enriquecimiento generalizado. Se trata, claro está, del reformismo liberal. Sin embargo, en el caso de los países árabes, no hubo resultados positivos; no sólo impulsó la autonomización del Estado en relación con el soberano y lo reforzó mediante la ampliación de su base económica, sino que también engendró contradicciones sociales que, a fin de cuentas, más bien lo debilitaron.

El Estado reformado, para aumentar sus ingresos, apuesta por el incremento de la producción en el futuro; en lugar de deducir más a partir de una riqueza que disminuye, prefiere deducir menos de fortunas que se multiplican. Cálculo totalmente razonable. Únicamente el Estado patrimonial, a pesar de la teoría del sultán, señor del cielo y de la tierra, reconoce la autoridad de los clanes, corporaciones y cofradías. Ampliar la base del Estado es necesariamente reducir la autonomía de estas comunidades; si económicamente el despotismo ilustrado es más razonable que la autocracia tradicional, socialmente pesa. Por eso es por lo que hace nacer movimientos que exigen respeto a las «libertades», es decir, a privilegios hasta entonces reconocidos y que la política de reformas quiere precisamente ignorar. En el mismo momento en que el Estado se enriquece mediante la introducción de nuevos métodos de cultivo, apertura al comercio exterior, multiplicación de los medios de comunicación, se debilita política y socialmente debido a la contestación interior. Ésta empieza por interesar al sector rural o tribal, pero no tarda en generalizarse a raíz de la crisis de la artesanía y el comercio locales, que lleva necesariamente a la abolición de los monopolios y las barreras aduaneras.

Los Estados árabes que han intentado reformar según la ideología liberal, a fin de cuentas se disgregaron, y las potencias europeas pudieron ocupar sus territorios para aplicar el mismo programa de una manera más decidida.

Sin embargo, en la situación colonial, la reforma cambia de significado: en lugar de modernizar la estructura existente, es una estructura totalmente extranjera lo que se edifica por encima de la sociedad árabe. Modernización, liberalización y colonización se convierten forzosamente en sinónimos, y los resultados negativos de esta conjunción histórica siguen influyendo hasta ahora en la política y el comportamiento árabes.

A la entidad política resultante del reformismo del siglo XIX la llamaremos Estado del despotismo ilustrado. ¿Qué consecuencias tuvo la aparición de un Estado así en la utopía islámica? Nada muestra mejor la ambivalencia de ésta, en relación con la reforma, que el desplazamiento semántico que caracterizó a la palabra *islāh* con la que se la designó; en efecto, en el uso clásico, la palabra tenía una resonancia ética, resonancia que aún no ha perdido.

La política reformista aspiraba a devolver la herramienta administrativa a su destino natural, racional, que es estar al servicio del bien público. Todas las reorganizaciones que hemos citado más arriba se justificaban de la misma manera: reemplazar el interés del soberano por el de la comunidad; el Ejército, por ejemplo, tenía desde entonces que mantener el orden social más que incrementar los ingresos fiscales, a veces a costa de sangrientas revueltas. Para un clérigo musulmán no era difícil ver en ello una simple vuelta a la política «racional» según la definición de Ibn Jaldún. La principal razón del descubrimiento de ésta era, por otra parte, la necesidad de dar un sentido puramente político a la noción de justicia (*adl*): el Estado justo, racional, era en el análisis jalduní una administración que anima a los individuos a que hagan próspera la tierra (*ta'mīr al-ard*). Como esta justificación es acorde con la lógica del siglo XVIII europeo en la que se basa el liberalismo, se puede dar fácilmente un acuerdo entre liberales occidentales y clérigos musulmanes. Sin embargo, el acuerdo es táctico, provisional, y esconde una diferencia de perspectivas.

Efectivamente, la justificación racional que une a li-

berales y jalduníes no es la última palabra del pensamiento islámico: el Estado justo y únicamente justo no es el de la utopía islámica, como hemos dicho ya varias veces; mientras uno aspira a un fin únicamente humano e histórico, el otro aspira a un bien transhistórico que no se puede alcanzar sin una aspiración divina. Como tenía que ser, la diferencia de objetivos cristaliza en torno al papel de la *šari'a*.

Esta no es, en el Estado del despotismo ilustrado, la ley suprema que da su impronta a toda la vida política y es razón última de todas las medidas organizativas, desde el decreto administrativo hasta la carta constitucional; al contrario, está considerada como un conjunto de costumbres mantenidas por fidelidad al pasado y sin que se preste atención suficiente a sus consecuencias económicas, a menudo nefastas; a veces queda por debajo de la costumbre renovada y puesta al servicio de la evolución social. Es evidente que esta inferiorización refleja la situación de dominación que resulta de la colonización europea que —directa o indirectamente— ha influido en la mayor parte de los países árabes en su sistema legislativo y en la jurisdicción. Sin embargo, ésa no es la principal razón de la falta de entusiasmo que han mostrado los clérigos musulmanes de cara a la reforma liberal. Incluso si ésta hubiera triunfado totalmente —lo cual no ha sido así—, incluso si no hubiera sido impuesta y a menudo puesta en práctica por extranjeros —lo cual ha ocurrido en casi todas partes—, no hubiera ganado su favor porque no habría establecido un Estado islámico. El Estado del despotismo ilustrado, Estado racional al servicio del bien público, es superior al Estado patrimonial sultanal, todos los clérigos están de acuerdo en ello; no obstante, es un Estado de musulmanes, no un Estado islámico.

En estas condiciones, ¿podría el reformismo alcanzar su fin político-cultural, es decir, imponer una idea abstracta, laica, utilitarista, del Estado? ¿Podría tener el individuo árabe una actitud nueva en relación con los que detentan la autoridad política y reemplazar a la comunidad por el Estado como objeto primero de su fidelidad?

Según lo que acabamos de ver la respuesta es necesariamente negativa.

Añadamos, además, una observación que justifica de otra manera nuestra respuesta.

La noción racional del bien público en la que se basa el Estado del despotismo ilustrado sin duda ha acercado el orden político al económico y social, ya que la administración se pone desde entonces como objetivo el alentar la producción. Pero este acercamiento tiene lugar en el momento en que sobreviene una dicotomía de otro tipo: la mayoría de los países musulmanes ha sido administrada en el siglo XX por extranjeros que se diferenciaban en raza, lengua y religión: incluso en los países que, como Turquía o Persia, conservaron su élite autóctona, ésta imitaba tanto en todos los puntos de vista a los europeos, que se hizo prácticamente extraña a los ojos del pueblo.

El salafismo, que nació como reacción contra el reformismo autóctono de la primera fase, y el nacionalismo, que fue contrapeso de la sumisión colonial, vieron en el Estado del despotismo ilustrado un Estado extranjero, cosa que efectivamente era en muchos aspectos. Ello no les impedía reconocer sus beneficios, como hacían los musulmanes de los primeros siglos, que alababan la justicia de los reyes aqueménidas, pero no por ello la convertían en su ideal. Salafíes y racionalistas, en este punto discípulos fieles de la ortodoxia, han mantenido la primacía de la comunidad, y luego del individuo y del partido, en relación con el Estado; han seguido teniendo como ideal al califato, que opusieron a la entidad política basada en el interés «racional» y el bienestar mundial.

La utopía islámica continuó viva, con la inevitable consecuencia de desvalorizar la propia idea de Estado.

política, período que ha estado marcado por un gran número de golpes de Estado que expresan a su manera la fragilidad sociológica y económica de las estructuras estatales árabes modernas. Hemos dicho que dejaríamos a un lado este aspecto del problema para centrarnos en la herencia de la experiencia que tuvieron los árabes de las generaciones anteriores respecto al Estado y la política en general. Nada impide pensar que al menos una de las razones de la fragilidad a que acabamos de referirnos puede encontrarse ahí.

Recordamos las dos preguntas hechas al principio de este estudio: ¿Por qué descuidan los pensadores contemporáneos árabes la teoría del Estado? y ¿tienen razón al tener en cuenta su propia opción política?

Es evidente que una herencia como la que acabamos de describir ayudándonos con los análisis de Ibn Jaldún no puede por menos que dejar huella, incluso aunque el Estado árabe actual estuviera totalmente desarrollado y perfectamente equilibrado, así que ¿qué decir cuando solamente se encuentra en vías de construcción, con los avances y retrocesos que tal proceso necesariamente comporta? Sin embargo, es indispensable subrayar que las conclusiones que vamos a extraer de las páginas anteriores no pretenden tener un valor general y permanente. Únicamente indican el peso y la recurrencia que complican la tarea de modernización política que está teniendo lugar; tampoco pueden reemplazar estudios de casos concretos utilizando métodos sociológicos más experimentados. Hecha esta salvedad, demos nuestras conclusiones.

Todos los teóricos musulmanes coinciden, por así decir, en que el Estado de la época árabe clásica ha sido dominador, explotador, coercitivo, y añaden —cosa que es muy importante— que no podía ser otra cosa. Esto es lo que explica que haya sido negado por individuos que se reconocían antes que nada como miembros de una o varias comunidades locales, y por legistas que se aferraban al ideal del califato, el cual consideraban que debía ser y seguir siendo una utopía, dado que la historia es el ámbito de las leyes naturales. Se excluye así cualquier

teoría moral del Estado. De este modo, su verdadera fuerza es cuando se convierte en idea. Esta trasmutación es lo que le da plena legitimidad y le permite atravesar sin daños derrotas militares, crisis de sucesión y períodos de empobrecimiento. Los filósofos, sociólogos e historiadores que mantienen que la organización estatal es un fenómeno transitorio en la evolución social del hombre, reconocen no obstante que se trata de una evolución muy larga, que se mide por milenios, durante la cual su influencia organizadora se ciñe necesariamente a una ideología que lo trasciende y moraliza. Los legistas musulmanes de los que hemos hablado no van más allá de una teoría del Estado como organización de la necesidad; reconocen que la estructura estatal es indispensable para la vida del hombre en tanto que ser natural, es decir, en tanto que hombre animal, no en tanto que ser moral; para ellos, el individuo no sólo puede educarse, realizar en sí mismo sus potencialidades espirituales en un marco no estatal, sino que así tiene más oportunidades de llegar a ello. Desde su perspectiva el Estado no es moralizable, siempre es lo que naturalmente es: disfrute exclusivo del poder y de sus privilegios mediante la utilización de la fuerza bruta; frente a él, el individuo no tiene más que dos actitudes posibles: retirarse, para dedicarse por entero a su educación liberadora, o someterse, aceptando seguir en el plano animal. El realismo extremado de los pensadores clásicos desprovee al Estado de toda legitimidad. Las reformas de inspiración liberal no cambiaron para nada esta actitud; ésta ha quedado incluso reforzada por las críticas que los liberales, y más adelante los marxistas, dirigieron a la autocracia presentada como poder necesariamente coercitivo y explotador de un hombre o de una clase. El corte que tradicionalmente divide a gobernantes y gobernados, vencedores y vencidos, libres y esclavos, explotadores y explotados, se mantiene y hace más profundo al renovarse las racionalizaciones que lo explicitan: se sigue percibiendo el Estado como ámbito ineludible de extorsión, servidumbre e inmoralidad.

Hoy en día en el mundo árabe todo poder, indepen-

dientemente del régimen constitucional, se justifica por servir al bien común; pretende ser el instrumento racional indispensable para realizar un despegue económico, actualmente considerado como bien supremo. En realidad, al bien común se le sirve desigualmente, según los países, pero en todas partes se declara que se quiere llegar, antes o después, a primar el de los grupos organizados. Sin embargo, incluso allí donde se siente por parte de una opinión más o menos libre que el Estado está al servicio del bien común, ¿cómo se puede estar seguro de que se ha acabado para siempre con los defectos del Estado patrimonial, en el que no se controla el empleo de las finanzas públicas, se somete el disfrute de privilegios ligados al poder a la norma de alternancia entre grupos restringidos, y en donde las remuneraciones son, de hecho, gratificaciones, y los puestos administrativos, sinecuras? Nadie puede estar seguro; por tanto, no es para asombrar que el individuo árabe mantenga bajo todos los regímenes mucha experiencia del pasado, y que ésta se resuma en un comportamiento: preferir la comunidad restringida, y una idea, casi una creencia: el Estado no tiene justificación moral. Tendría que haber una experiencia política por completo nueva que durase suficiente tiempo como para que se borrase de la conciencia la desconfianza y el realismo.

¿Es eso todo lo que hay que decir? La herencia clásica comportaba, al lado del realismo, la utopía. ¿Continúa actuando así? Sí, pero de una manera renovada.

La *ecumene* islámica se encogió hasta llegar a las dimensiones de la nación árabe; pasó a ser, de comunidad religiosa, entidad político-cultural. Es a la nación árabe, cuyo destino consiste en expresarse a través de una estructura unitaria, a lo que se pide que se identifique el individuo. Los movimientos unionistas árabes no están solos en el campo político, desde luego, pero es indiscutible que la ideología unionista domina tanto que sus enemigos le rinden indirectamente homenaje cuando declaran preferir una unidad lejana, pero sólida y duradera, a la que, siendo inmediata, sería por ello mismo débil y

efímera; ello significa que la conciencia política de los árabes contemporáneos está estructurada en torno a la problemática unitaria. Es el conjunto árabe lo que constituye hoy la principal unidad de referencia e identificación, sin que ello contradiga, no obstante, el que existan comunidades restringidas; en relación a él se concibe el interés común y define la voluntad general, y sólo en su marco se imagina que emerja un hombre nuevo capaz de afrontar los desafíos del mundo contemporáneo. Es fácil ver que se trata de una simple traslación de la utopía del califato: en ambos casos el fin último es de esencia ética, pues la organización estatal es únicamente herramienta transitoria que debe servir para hacer realidad un tipo humano que es el único que se considera digno de la legítima ambición de los árabes. Al igual que la nostalgia del califato que reemplaza, la utopía unionista ocupa el puesto de teoría del Estado legítimo, y precisamente por ello impide que se aprehenda seriamente el Estado real. Pero la situación de hoy no es la de ayer: el ideólogo unionista no puede estar de acuerdo consigo mismo como lo estaba el legista de época clásica.

Efectivamente, el califato tenía que seguir siendo una utopía: la conclusión estaba incluida en las premisas; en cambio, la unidad árabe *debe* realizarse. Ayer, la inexistencia de una problemática del Estado real no era, no podía ser, concebida como defecto; hoy, el organismo estatal existente por el que obligatoriamente pasa la realización de la unidad, evoca tal problemática. La paradoja actual consiste en que la deseada unidad exige que se refuerce un aparato que, a falta de una teoría del Estado, se queda sin legitimación.

Cada esfuerzo hacia la unidad vigoriza, de modo totalmente natural, el aparato del Estado en el marco de una soberanía regional, ya que exige una burocracia más numerosa, un ejército más fuerte, una economía más diversificada, una educación más amplia. Pero en ese momento, en el plano ideológico, las doctrinas más influyentes, tanto si están en el poder como en la oposición, niegan a este aparato toda posibilidad de legitimación: el libera-

lismo y el marxismo, porque lo presentan como si fuera, por principio, el de un grupo o clase que persigue un interés material inmediato, y el *salafismo* y el unionismo porque ven en él el principal obstáculo para que se realice una entidad más satisfactoria para el espíritu y el corazón. Por eso, en el mismo momento en que se refuerza materialmente el Estado de soberanía territorial restringida, deja de ganarse la lealtad de sus ciudadanos/súbditos debido a una herencia ideológica difícilmente eliminable. Liberalismo y marxismo se adaptan a una contradicción semejante, que implican sus propios análisis, mientras que el *salafismo* adopta, como hemos visto, el oportunismo de los juristas de la época clásica. Queda el unionismo. Para él, la antinomia que implica un Estado regional que se refuerce continuamente sin legitimarse nunca es un peligro mortal; o bien debe detener el proceso de consolidación para dejar todas las oportunidades a la unidad futura, o bien justificarlo de algún modo para poderlo superar acto seguido. Desde luego que el problema no es cómodo de resolver, pero hay que plantearlo. Además, se comprueba que cuanto más evidente se hace la antinomia de la que acabamos de hablar, más se descuida, por no decir que se niega. La pregunta de qué es el concepto de Estado jamás se ha hecho en serio y como para que se pueda llegar a resultados originales. Diríase que el compromiso unitario, para ser serio, exige ceguera ante el hecho estatal.

La utopía unionista coexiste hoy con el Estado regional de un modo totalmente externo; de ahí que se dé un pensamiento político meramente declamatorio. Sin teoría del Estado, los ideólogos unionistas no perciben por qué precisamente el aparato estatal regional constituye un obstáculo para la unidad y, consiguientemente, no se imaginan en qué condiciones podría ser instrumento para la misma. Y lo que es más grave, al negarse inconscientemente a conceptualizarlo, le permiten basarse, con la conciencia tan tranquila, en la pura fuerza: quizá ésa sea la causa de la comodidad con que cada cual acepta el arbitraje de la espada en los conflictos políticos o ideológicos.

Negarse por principio a legitimarlo se convierte así, en la conciencia de la gente, en una manera de aceptar.

A diferencia de la ideología del califato, que para hacerse real esperaba un milagro, la del unionismo está decidida a encarnarse en el orden histórico, y mejor pronto que tarde. Por ello, los que la mantienen no son libres para adoptar la actitud de los legistas del pasado, es decir, considerar al Estado como un mal necesario que hay que tener a distancia en todas las circunstancias sin alabarla o denostarla, confortarlo ni minarlo. El historicismo de la ideología unionista implica aprehensión del Estado en toda su positividad, de la cual forma parte una cierta idea «moral». La teoría del Estado es así exigencia del propio compromiso unionista.

Se puede, ciertamente, negar la posibilidad de semejante teoría y mantener que, no siendo un enfoque histórico y una sociología del Estado, no cabe ninguna disciplina, que no sería hoy más que un avatar de la antigua filosofía ética. También se puede considerar que la antinomia a la que nos hemos referido es indispensable, y que cualquier teoría del Estado pronunciará necesariamente la condena a muerte de la utopía unionista, que irá a reunirse con el califato en el cementerio de las ambiciones irrealizadas. Éstas no son nuestras posturas, pero legítimamente se pueden mantener, pues al menos presuponen una cierta reflexión sobre el Estado, que no encontramos suficientemente presente en el pensamiento político árabe contemporáneo. Esta carencia, a nuestro juicio más bien voluntaria, no ha tenido hasta ahora más que resultados negativos para la sociedad y el individuo árabes. Incluso si la problemática del Estado únicamente llevase a apreciar mejor las condiciones sociales de la libertad y el desarrollo, valdría la pena afrontarlo, aunque no tuviera que mantener todas las promesas que descubrimos en ello, es decir, guiar a la ideología unionista por vías de un realismo creador.

¿Qué idea se hacían de la libertad los musulmanes? Es cuestión que a los orientalistas gusta plantear y que estaba ya en el trasfondo de la polémica antiislámica de muchos teólogos católicos y sobre todo protestantes.<sup>1</sup>

Partamos, sin embargo, de un hecho histórico concreto. Los embajadores europeos, al llevar su representación ante los príncipes musulmanes, utilizaban frecuentemente la palabra «libertad»: exigían libertad civil para las minorías, de enseñanza para los misioneros, de comercio y desplazamiento para los comerciantes, etc. Los responsables musulmanes, y especialmente los alfaquíes, no captaban bien el significado del vocablo. Cuando pedían precisiones se les replicaba: «En la libertad está el origen de nuestro progreso y poder actual.»

Citemos el testimonio del historiógrafo marroquí Ahmad al-Nāṣirī: «Sábete que esa libertad de la que hablan los europeos es sin duda invención de los ateos, porque está en contra de los derechos de Dios, de la familia y del propio hombre. En cuanto a la libertad en el sentido legal, la encontrarás definida por Dios en su Libro, explicitada por el Profeta y formulada por los juristas en los capítulos relativos a la cuestión de la prohibición (*ḥaŷr*).<sup>2</sup>

Otro historiógrafo magrebí, el tunecino Ahmad Ibn Abī-l-Diyāf, conocido por oponerse al absolutismo del Bey, escribe: «Los sabios de Europa han afirmado que la opi-

1. Subrayemos que hablamos de la sociedad islámica tradicional, anterior al siglo XIX, y que el estudio es ideológico y no sociológico. Ante todo de lo que se trata es de la idea de libertad.

2. *Istiqaṣā* (Casablanca, 1945, t. 9, pp. 114-115). *Haŷr* es la interdicción pronunciada por el juez contra el menor, el alienado, el no libre, etc.

nión es libre», y luego comenta: «Por supuesto que la esclavitud no acaba con el derecho natural del hombre, ya que no impide en absoluto que el individuo alcance la perfección moral y religiosa. Es una desgracia que sobreviene a un hombre originariamente libre.»<sup>3</sup> Otros autores, como Rifā'a Ṭahṭāwī y Jayr al-Dīn,<sup>4</sup> aunque más abiertos a las ideas de su época y habiendo viajado por Europa, traslucen una comprensión incompleta o inadecuada de la noción de libertad. Lo que nos importa aquí no es el hecho de que tal o cual autor defina con gran imprecisión la palabra, sino más bien el hecho de que la sociedad árabo-islámica no ponía detrás de la palabra el mismo contenido semántico que los europeos. En un momento en que el vocablo libertad era corriente en Europa, y la noción que expresa bastante evidente como para no exigir explicaciones, en el mundo árabe teólogos y juristas utilizaban poco la palabra *hurriyya*, que lingüísticamente le correspondía y que habían adoptado los traductores. Todos los investigadores, ya sean árabes o no, están de acuerdo en este punto.<sup>5</sup> Queda, claro está, el problema de interpretarlo.

— El vocablo *hurriyya* en árabe moderno, ¿no es más que la traducción convencional de la palabra *libertad*, tomada de cualquier idioma europeo, y de la cual ha heredado todas las connotaciones tras haberse desvinculado totalmente de la raíz semítica *HRR*?

— El concepto de libertad, ¿está tomado en préstamo de la Europa moderna de un modo total y no tiene ningún fundamento en la cultura árabo-islámica tradicional?

— Si la palabra en su sentido moderno falta en el léxico, y la noción en la cultura, ¿no significa eso que la

3. *Ihtaf* (t. 1, p. 23, Túnez, 1964).

4. Véase sobre estos autores Anwar Abdelmalek: *Idéologie et renaissance nationales* (París, Anthropos, 1969).

Ahmed Abdessalam: *Historiens tunisiens* (París. Klienksieck, 1973).

5. Véase la «Encyclopédie de l'Islam», nueva edición, artículo *Huwyya*, t. III, pp. 609 ss.

sociedad en cuestión ha ignorado totalmente lo que es un comportamiento libre?

Tales preguntas —realmente afirmaciones— las hacen los orientalistas. Su método nos parece erróneo, pero para demostrarlo debemos precisamente colocarnos en el arranque de su punto de vista. Algunos ideólogos árabes dirán que retomar la pregunta es heredar *ipso facto* la respuesta. Esta objeción sería de recibo si no fuera porque anima a ser perezosos. De hecho los no musulmanes, tanto del interior como del exterior de la sociedad islámica, pretenden que el Islam, en tanto que religión, es incompatible con la libertad, y llegan a decir incluso que la palabra *islām* significa sumisión y servidumbre. No sirve de nada responder con el desprecio; si queremos mostrarles que, así planteada, la pregunta no tiene sentido, debemos seguir el ejemplo de cualquier buen dialéctico y discutir a partir de las premisas del adversario.

## 2

Empecemos, como hacen los orientalistas y antes que ellos los comentaristas musulmanes, por echar un vistazo a la entrada *HRR* en los diccionarios de la lengua clásica. Descubrimos cuatro significados distintos:

— El primero, utilizado por los árabes preislámicos y mantenido en la literatura profana, es de carácter moral. Los numerosos ejemplos que citan los lexicógrafos sugieren nociones de nobleza, dignidad, pureza, grandeza.

— El segundo, que encontramos en el Corán y en el *fiqh*, es jurídico: el *hurr* se opone al *'abd* (esclavo).

— El tercero, utilizado sobre todo por historiógrafos tardíos es sociográfico, y se aplica a comunidades o instituciones liberadas de toda imposición.

— El cuarto, corriente entre los místicos, es únicamente de naturaleza abstracta. 'Abd al-Qādir al-Ŷurŷānī (muerto en 1078) escribe en su libro *Las definiciones*:

«*Hurriyya* se dice en mística del proceso que consiste en desligarse del mundo, de todo y de todos; conlleva varios grados.»

Se impone hacer dos observaciones: en primer lugar, que lo que más se utilizan son formas derivadas (*hurr*, *muḥarrar*, *taḥrīr*, etc.), mientras que el nombre abstracto de estado *hurriyya* sirve para distinguir al hombre libre de nacimiento del liberto;<sup>6</sup> en segundo término, que todas las connotaciones señaladas por los lexicógrafos tienen relación con los vínculos del individuo con lo que no es él mismo, tanto si se trata de otro hombre que lo domina desde el exterior como de una fuerza que le guía desde el interior a su pesar.

Así la lexicografía, monumento verbal, nos remite a otros dos monumentos: por una parte, al derecho que define las relaciones interindividuales, por otra a la moral que determina el orden de los valores.

¿Qué conclusiones se pueden deducir del testimonio lexicográfico? Todo estado de la lengua ofrece la imagen de una cultura en un momento determinado. Por ello, el análisis lingüístico tiene siempre cierto interés a condición de que no se le haga decir más de lo que razonablemente puede decir. Los orientalistas, que recurren gustosamente a ello, mantienen implícitamente que la palabra desvela automáticamente la noción buscada. ¿Tienen razón?

¿Cómo determinar previamente el campo lingüístico por analizar sin tener antes una idea, siquiera vaga, del concepto que se discute? Por ejemplo, ¿habríamos abierto el diccionario por *HRR* si no hubiéramos sabido que *hurriyya* es el término que corresponde a la idea que tenemos en la cabeza? La noción que guía a los orientalistas es, por supuesto, la del liberalismo del siglo XIX europeo. Por ello, ¿es raro que no encuentren en el léxico árabe todo lo que tienen *in mente*? Buscan en el diccionario árabe la entrada que, según ellos, corresponde más o me-

6. *Sīḥāh*, t. II, p. 628, El Cairo, 1956.

nos a la palabra que en su lengua expresa su concepción, y luego llegan a la conclusión de que el término árabe cubre un campo semántico evidentemente más restringido que el concepto occidental. ¿No es éste un manifiesto error de método? Para no caer víctimas de un razonamiento circular, ¿no tendríamos que asegurarnos de si no hay otros términos que, junto con el de *hurriyya*, cubran el campo semántico que desvela la noción abstracta de libertad tal y como hoy la comprendemos?<sup>7</sup>

Lo que ahora nos corresponde hacer es ir más allá del léxico, hacia la cultura, y luego hacia la historia concreta, en busca de otros signos de libertad.<sup>8</sup>

### 3

El léxico nos remite, como hemos dicho, a la jurisprudencia y a la moral.

Los libros de derecho islámico tratan de la libertad de comportamiento en capítulos bien conocidos que tratan de la esclavitud, la interdicción, la protección al niño, etc. Se indica en ellos claramente que la libertad personal está ligada a la integridad (*murū'a*). De un individuo no se puede decir que es verdaderamente humano salvo cuando es responsable, es decir, capaz de obedecer reglas voluntariamente. El niño, el retrasado mental y otros semejantes, hacen lo que quieren precisamente porque no son responsables; su conducta no tiene ley, sus actos no son calificables jurídicamente porque no son responsables en el sentido amplio del término. Para el

7. Vemos así cómo, mediante un simple juego de dialéctica social, una noción puede ser anterior al término que la expresa; no es verdad, pues, que pensemos únicamente con palabras.

8. Seguimos, pues, en el ámbito del signo. No se trata, para nosotros, de demostrar lo real de la libertad, lo que sería tarea imposible tratándose del pasado. Buscamos los signos, bien sea de una libertad real de la cual no queda más que un recuerdo, bien de una libertad por venir. Tratamos de escapar del léxico de las palabras hacia un léxico de signos.

derecho islámico la esclavitud o la situación de la mujer son hechos comprobables, pero no para aprobar o desaprobar. El jurista toma nota de la situación del esclavo y de la mujer disminuida en sus capacidades intelectuales y, por consiguiente, en su humanidad;<sup>9</sup> y lógicamente, reduce su responsabilidad. En cualquier caso, libertad, razón, responsabilidad y humanidad (*murū'a*) son nociones conexas. Es esta conexión lo que se expresa en la apreciación del historiógrafo Nāṣirī antes citado. Para él la concepción europea de la libertad atenta a la noción de humanidad por cuanto que: «Dios, al crear al hombre, lo honró y ennoblecio dotándole de la razón, que le aleja del vicio y dirige hacia la virtud; eso es lo que le distingue del animal. La concepción europea no tiene esto en cuenta para nada; permite al hombre abandonarse a acciones contrarias al buen gusto y al instinto natural, y ser indecente y obsceno, pues, como señor de sí mismo, no obedece a ninguna ley, igual que una bestia abandonada, si no es al dejar hacer a otro lo que él mismo ha hecho.»<sup>10</sup>

La imagen que nos da de la sociedad el derecho es la de una sociedad jerarquizada, dividida en esclavos y hombres libres; éstos, como individuos responsables y los otros sometidos a interdicción; los responsables, en hombres y mujeres; los hombres, en gobernantes y gobernados. En la parte baja de la escala se encuentra, pues, la mujer esclava, y en lo alto el soberano, quien por definición es un hombre libre, mayor y dotado de razón. Se trata de una escala de valores que va desde el menos libre al más libre, del menos apto para actuar legalmente al más, o incluso del menos dotado de razón, símbolo por excelencia de la humanidad, al que más lo está. Ser libre es por definición actuar voluntariamente según la ley y la

9. Comparar con este juicio: «La condición de las mujeres deriva de su debilidad natural.» Spinoza, *Traité de l'autorité politique*. París, 1978, p. 275.

10. Se asimila libertad a licencia y libertinaje; no es difícil encontrar diatribas semejantes en libros escritos en Europa por hombres de Iglesia contra la filosofía de las Luces.

razón.<sup>11</sup> La libertad es una cualificación jurídica que se sigue de la constatación de un hecho positivo, que es el grado de aptitud del individuo para encarnar en sus actos la razón. Esta concordancia entre derecho, razón y libertad, es el sentido profundo del '*adl*', de la justicia divina, del equilibrio en que se basa la creación.

Volvámonos ahora hacia la moral y la teología. La cuestión de la libertad humana se ve en ellas desde dos ángulos distintos. En primer lugar se plantea el problema de las relaciones del hombre consigo mismo y se hacen estas preguntas: ¿cuáles son las relaciones entre razón y alma, espíritu y naturaleza? ¿Es capaz la razón de dominar el alma y cambiar los instintos? En segundo término, se plantea el problema de la libertad humana frente al orden divino. Éste, ¿puede oponerse a aquélla? Cada escuela teológica tiene su respuesta. Pero la mayoría de los musulmanes se colocó junto a al-As'arī (873-935), que propuso una solución de término medio. Tomemos como ejemplo la opinión de Abū-Ḥāmid al-Gazālī (1059-1111), uno de los maestros de esta escuela.

Responde afirmativamente a la primera pregunta: el hombre puede vencer sus tendencias naturales, pues los propios animales, cuando están enseñados, escapan relativamente a la esclavitud de sus instintos. Entre los hombres distingue cuatro tipos que, al quedarse al nivel de lo natural, son sordos ante las llamadas de la religión: primero, el individuo ignorante, apenas humano, que es como una cantidad nula; luego, el ignorante-descarriado, que ve bien la diferencia entre el mal y el bien sin decidirse, sin embargo, a hacer éste habitualmente; luego viene el ignorante-descarriado-impío, que mantiene que las malas acciones son necesarias; finalmente, el ignorante-

11. Spinoza escribe: «Declaro que el hombre, cuanto más se deja guiar por la razón, más se halla en posesión de una libertad plena», *op. cit.*, p. 103. Esta definición es la de toda la filosofía occidental clásica; no será reemplazada por otra más que en el siglo XIX, al extenderse el ateísmo; como se sabe, es uno de los temas principales de las novelas de Dostoievski.

descarriado-impío-diabólico, para el cual hacer el máximo de mal es una virtud. Gazālī concluye así: «No se trata en absoluto de hacer desaparecer el instinto, sin el cual es imposible cualquier acción, sino únicamente de someterlo a la razón para que ésta se convierta en la guía de los actos humanos.»<sup>12</sup>

En lo que concierne al segundo problema, Gazālī afirma que el propio libre arbitrio es querido por Dios; el hombre está obligado de algún modo a determinarse libremente. En efecto, Dios es quien ha creado la mano que toma los alimentos, esa comida que hace nacer el apetito, que lleva, a su vez, a que el hombre se alimente, el conocimiento de que los alimentos matan el hambre; además, también es un sentido creado en él por Dios el hecho de que el hombre dude y se pregunte si, a pesar de todo, no habrá peligro en tomar este alimento, y concluya que no, tras deliberar. Cuando todas estas condiciones se dan, la decisión no puede dejar de producirse libremente.<sup>13</sup> Así, cuando el hombre delibera, tiene un sentimiento íntimo de libertad que no es en absoluto ilusorio, pues el resultado de su deliberación, sea cual fuere, no puede ser contrario a la voluntad de Dios por dos razones. Primero, hay un orden en la naturaleza que el Creador conoce; luego, que los hechos naturales se determinan mutuamente de una manera necesaria. Ley natural y determinismo casual garantizan al Creador ciencia y poder, y al hombre el sentido íntimo de libertad. No se puede realmente mantener que los actos humanos son ignorados por Dios, o que los conoce sólo *a posteriori*, como tampoco se puede atribuir

12. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, t. III, p. 54, El Cairo, 1939.

13. *Ib.*, t. IV, pp. 6-7. Comparar lo que dice Descartes: «Antes de que Dios nos enviara a este mundo, sabía exactamente cuáles serían todas las inclinaciones de nuestra voluntad. Es él mismo quien las puso en nosotros, y también él quien dispuso todas las demás cosas que están fuera de nosotros para hacer que tales y cuales objetos se presentasen a nuestros sentidos en tal o cual momento, con lo cual sabían que nuestro libre arbitrio nos decidiría a tal o cual cosa, y así lo ha querido; pero no por ello ha querido obligar.» *Cartas*.

al hombre el resultado de sus deliberaciones, es decir, la decisión. Pero por otra parte es innegable que el hombre es capaz de criticarse y recobrarse.

El análisis ideológico corrobora aquí el análisis léxico; en la evolución de las ideas no encontramos nada que no haya quedado consignado en la historia de las palabras. Las nociiones que utilizan el derecho y la teología se vinculan a las relaciones del individuo consigo mismo, con otro, con Dios; son de naturaleza ético-jurídica.

En cambio la noción de libertad, propagada en el siglo XIX, y que hemos heredado total o parcialmente, se refiere al hombre en cuanto ser social, miembro de un organismo productor.<sup>14</sup> El ámbito del análisis liberal, el de la organización político-productiva, no está por tanto cubierto por la noción de libertad tal y como la utiliza el Islam tradicional.<sup>15</sup>

#### 4

Nosotros distinguimos una libertad psicometafísica, a la cual se refiere el pensamiento islámico, de una libertad socio-política, que es la única que ha suscitado el interés de los liberales. Diferencia de acento y aproximación, de contenido conceptual. Hasta aquí estamos de acuerdo con los orientalistas; pero éstos van más allá y llegan a conclusiones que no nos parecen en absoluto fundadas.

La doctrina liberal plantea el problema de la libertad en el marco del Estado; éste significa antes que nada un orden legal; estudiar el cuerpo jurídico de una sociedad dada, ¿no viene a ser, entonces, como descubrir la idea

14. El problema es el de la libertad civil, no el «teológico de la libertad de la voluntad». John Stuart Mill, *On Liberty* (Penguin Books), p. 59.

15. Este ámbito está también ausente del pensamiento griego, en el que la democracia es una noción puramente jurídica, del pensamiento cristiano y del pensamiento europeo clásico. El liberalismo que aparece en tierras cristianas no se puede decir que sea verdaderamente cristiano.

que se hacía la mencionada sociedad de la libertad individual? Los orientalistas se basan en esta premisa para analizar la concepción islámica de la libertad. ¿Tienen razón? ¿Se puede limitar realmente el problema al terreno jurídico? ¿No se halla contenida la propia conclusión en las premisas? ¿No hay que ampliar el debate y plantear ciertas cuestiones que este método restrictivo forzosamente oculta?

Hemos abierto los libros de moral y teología islámicas allá donde pensábamos encontrar las ideas que *a priori* poníamos en el concepto de libertad heredadas del liberalismo. Busquemos ahora en otros sitios, bajo otras rúbricas; sigamos cada signo que, desde fuera del Estado o contra él, nos guíe hacia una problemática que interese al hecho libertario, aunque no esté la palabra *libertad*. Así planteamos la cuestión de los orientalistas sin plegarnos a su método.

Cuatro signos nos permiten ampliar el debate y descubrir un ámbito distinto del estudiado hasta ahora; se trata de comportamientos, históricamente detectados, que tienen un significado más amplio que el que generalmente les concede la historia de las ideas. Los analizaremos brevemente bajo los siguientes subtítulos: nomadismo, clanismo, piedad, mística.

#### a) *Badāwa (nomadismo)*

No nos interesa el hecho geográfico, el modo de vida en el que se basó parcialmente el Estado árabo-islámico a lo largo de su historia. Más bien aludimos al modelo, al símbolo, al ideal que evoca el nómada y que la cultura árabe ha celebrado y ensalzado en todas sus etapas. Cada sociedad árabe, en cada momento de su desarrollo, contenía nómadas en mayor o menor número; y el nómada representaba en cada momento el arquetipo de la elocuencia, del sentido de oportunidad, del valor y el honor. Ideal ilusorio, desmentido por la realidad, nos recuerdan los geógrafos incesantemente. Éstos nos afirman que el nómada

da es inculto, miserable, enfermizo, carente de todo, sometido a los caprichos de la meteorología y las costumbres del clan. Pero, ¿se trata de esto? Todos los hombres obedecen leyes; el nómada que padece los rigores del entorno no es una excepción; su privilegio esencial es no obedecer ningún orden humano, ningún reglamento convencional.<sup>16</sup>

Así, el nomadismo, como hecho natural, significa ser-vidumbre respecto al cielo, al instinto, a la costumbre; pero en tanto que símbolo, en el espíritu del ciudadano, representa abolición de todas las cadenas artificiales. El sentido simbólico toma entonces más relieve cuando surge la figura del poeta-aventurero (*su'lūk*) que se aísla de su grupo y afronta solo la naturaleza y sus peligros. La literatura árabe ha pasado por muchos estadios, a menudo ha cambiado de forma y de fondo, pero el poeta-beduino ha seguido siendo la encarnación del arabismo auténtico. Los historiógrafos modernos explican las principales peripecias de los primeros siglos de la historia islámica por causas numerosas y variadas; pero la opinión pública ve siempre en las revueltas *jāriyé*s, *šī'íe*s y *qarmaṭa*s, en todos aquellos que se negaron a obedecer a las convenciones humanas, a las leyes de un Estado despótico, los héroes del beduinismo activo. Por ser nómadas, se nos dice, es por lo que todos estos rebeldes, poniendo su orgullo e independencia por encima de todo, combatieron hasta la muerte. Nada es más significativo a este respecto que la siguiente afirmación del perfecto tipo de ideólogo urbano que era Ibn Jaldún: «Los habitantes de las ciudades, padeciendo desde la infancia a la vejez el orden político y la disciplina pedagógica, ven debilitarse su carácter y embotarse su energía. Nada de esto ocurre a los nómadas,

16. Rousseau escribe: «Hay dos tipos de dependencia: la de las cosas, que es de la naturaleza, y la de los hombres, que es de la sociedad. El depender de la cosas, que no tiene moralidad alguna, no estorba para nada la libertad ni engendra vicio alguno; la dependencia de los hombres, al ser desordenada, los engendra todos, y por ella dueño y esclavo se depravan mutuamente. *Emile en Oeuvres*, t. II, p. 52, París, Hachette, 1901.

que escapan a las leyes e ignoran todas las normas de educación.»<sup>17</sup>

Además, los ciudadanos comprobaban que los emires no sometían a los nómadas a la ley común; no les imponían impuestos ni multas, y si los empleaban, era como soldados, agentes de policía y recaudadores de impuestos, es decir, que les daban autoridad sobre los sedentarios. Así, en la mente de los ciudadanos *nomadismo* estaba siempre vinculado a privilegio. Se puede ir más lejos y decir que, si bien habitualmente los nómadas personalmente libres dominaban a los demás, en ciertos casos desempeñaban el papel de liberadores. Así, cuando se rebelaban —cosa que a menudo hacían en Iraq y en el Magreb— tenían al emir suficientemente ocupado como para que éste tuviera que tratar con miramientos a los ciudadanos; los beduinos hacen entonces de contrapeso del absolutismo.

Ciertamente, en el léxico, nomadismo no es en absoluto sinónimo de libertad; pero si lo tomamos como idea abstracta, como símbolo en el espíritu de los poetas, literatos e historiadores árabes, tenemos que llegar a reconocer que a lo largo de siglos encarnó la vida sin trabas en la que continúan soñando estos hombres.

### b) 'Ašīra (*clan*)

Llamamos «clan» a todo grupo (familia, tribu, corporación, barrio, cofradía) que proteja al individuo contra los actos de otro. El clan encarna las costumbres ancestrales y las impone al individuo, que así resulta limitado en su acción, pero, en cuanto garante de derechos inmemoriales, conocidos y reconocidos, el clan contrapesa la tiranía de los gobernantes. El individuo, educado en la tradición árabo-islámica, prefiere obedecer a la costumbre antes que a la ley sultanal: la primera, antigua y estable, parece formar parte de la propia naturaleza; la segunda,

17. *Muqaddima*, p. 222, Beirut, 1967.

siempre cambiante, expresa el capricho de un hombre. La costumbre parece formar parte de uno mismo, la ley interpela al individuo desde el exterior, exigiendo obediencia total e inmediata. En este sentido afirma Ibn Jaldún: «El orden político y educativo es contrario a la fuerza del alma porque encarna una instancia de control exterior.»

La norma clánica se opone a la ley política y, como ésta, limita la libertad individual pero, en cambio, se convierte en liberadora en la medida en que asegura derechos adquiridos y privilegios heredados.

Si únicamente nos referimos a los fundamentos del derecho islámico, sin tener en cuenta las condiciones en que se aplica, y que varían según el tiempo y el lugar, comprobamos que, efectivamente, hay un abismo entre gobernantes y gobernados, y tendemos a hacer nuestro el juicio de Hegel sobre el Estado oriental que significa libertad total para *un hombre* y servidumbre absoluta para todos los demás. Si, por el contrario, consideramos cuál es la vida cotidiana de cada individuo, inmediatamente vemos que éste jamás se halla frente a frente ante el poder. El emir, teóricamente soberano absoluto, sin concurrencia ni contrapeso, es incapaz de alcanzar al individuo saltándose las numerosas barreras sociológicas que lo protegen. Precisamente por esa razón se vio obligado a instituir la responsabilidad colectiva (*kafāf*), contraria a todas las normas coránicas. Integrado en el clan, el individuo es fuerte y se halla seguro; solo, es débil, sin defensa, destinado a ser sometido.

Como el Estado simboliza en general la servidumbre en la estructura islámica tradicional, el clan, por oponérsele, acaba por simbolizar la antiservidumbre al Estado, es decir, lo que hoy llamaríamos libertad civil. El *fiqh* no tiene en cuenta nada más que al individuo aislado, pero precisamente en eso no nos ofrece una imagen fiel de la realidad social. Oculta el clan que, sin embargo, es la base de la sociedad, como atestiguan ampliamente literatura e historiografía. Esta realidad de grupo, en el sentido lato de la palabra '*āsīra*', la captamos en el transfondo de las normas jurídicas y las decisiones de la ju-

risprudencia cuando las interpretamos a la luz de los datos de la historia concreta.

Hemos buscado la definición de lo que hoy llamamos «libertad» en el *fiqh* teórico; no era suficiente. Debíamos volvernos hacia la vivencia histórica para desvelar aquello que se opone al derecho coránico o incluso se esconde tras algunas de sus prescripciones. Hemos descubierto las múltiples facetas del clan y a través de éste se nos han desvelado un individuo y un comportamiento totalmente diferentes de lo que dejaba creer el derecho teórico.

### c) *Taqwā (la piedad)*

Ciertamente ser piadoso es obedecer una norma que no viene de uno mismo; es someterse a un orden externo y poner un límite a las propias tendencias naturales. Pero, ¿veía el musulmán desde fuera las cosas de la fe? Si lo hiciera, ¿sería creyente? Es desde dentro como debemos analizar su experiencia.

Nāṣirī afirmó, como hemos visto, que Dios había ennoblecido al hombre mediante la razón que le aleja del vicio y lo guía hacia el bien. Ibn Jaldún, por su parte, precisa que, al contrario que las órdenes políticas, las del *šar'* (ley revelada) «no disminuyen para nada la fuerza del alma, porque provienen del interior». Ambas citas nos muestran claramente que el musulmán de hace siglos, lejos de vivir la piedad como sometimiento a un mandamiento exterior, vio en ella una respuesta a la llamada dirigida a la mejor parte de sí mismo —la razón— para que dominase sus pasiones. Vivir según el *šar'* es liberar a la razón de las cadenas corporales, es elevarse desde una naturaleza inferior a otra superior.<sup>18</sup> El hombre piadoso se siente profundamente libre, de la misma manera

18. Compárese con esta frase de Rousseau: «Hacedme libre protegiéndome contra mis pasiones, que ejercen violencia contra mí; impedidme ser un esclavo y obligadme a ser mi propio dueño no obedeciendo nada a mis sentidos, sino a mi razón.» *Emile, op. cit.*, t. II, p. 299.

que algunos exclaman hoy cuando han dejado de fumar: « ¡Ah, qué sensación de libertad! », cuando de hecho obedecen una orden médica.

La experiencia de la piedad no es, empero, asunto únicamente individual; tiene por añadidura un aspecto sociológico que la transforma en verdadero proceso liberador. La piedad es una inversión socialmente rentable: permite ganar simpatías y admiración en el clan, aumentar el prestigio y, por tanto, el círculo de influencia del que la posee; da mayores posibilidades de actuación, le hace realmente más libre. De ello tenemos numerosos ejemplos en la historiografía general y local.

Podemos así afirmar que cuanto más piadoso se hace el individuo, cuanto más aprende a dominarse, mejor puede dominar su entorno social. En la sociedad árabe tradicional la piedad era una manera de vivir la libertad; no era raro que se convirtiera en uno de los símbolos de ésta.

#### d) *Taṣawwuf (la mística)*

La mística es una gimnasia mental que aspira a borrar de la conciencia todas las influencias externas: de la naturaleza, de la sociedad, del alma<sup>19</sup> para llegar a la representación de la libertad total y absoluta.

El misticismo islámico es un fenómeno urbano;<sup>20</sup> fue ganando cada vez más adeptos al tiempo que el Estado se debilitaba y que la civilización material e intelectual declinaba. Desarrollo místico y decadencia política concuerdan en recurrencia bien conocida dentro de la historia de los países musulmanes.

Lo mismo que cuando el cuerpo enfermo, mutilado, torturado hace sentir su dolorosa presencia, el espíritu intenta por todos los medios escapar hacia un mundo

19. El alma (*nafs*), opuesta a la razón (*'aql*) se concibe como el espejo del mundo a través del cuerpo.

20. La mística urbana hace juego con el amor-loco beduino (*al-ḥubb al-'udrī*, el amor udrí); la comparación entre ambos fenómenos es muy sugerente.

ideal de salvación y liberación, así también cuando la tiranía se hace insopportable el individuo adquiere una conciencia más nítida de todos los límites que se ponen a su actividad. Cuerpo, clan, ley, sociedad, naturaleza, obstáculos todos que constantemente se interponen ante él; a ello responde mediante una negativa que toma forma de abstracción, de desvinculación: abstraerse de la materia es negar el determinismo físico, abstraerse de la sociedad es hacer ineficaces las leyes, etc. Este proceso, llamado por los místicos *taŷrīd*, se corona mediante la total interiorización de la *idea* de libertad y una total identificación con la misma. Al-Hallāŷ (m. 922) pudo decir con toda naturalidad: «Soy el Verdadero (*al-Haqq*).» En el Islam, quienes han concebido la libertad absoluta son los místicos, no los teólogos o teóricos del derecho.<sup>21</sup>

Aunque la experiencia mística es desde luego individual antes que nada, constituye un logro para la comunidad musulmana en conjunto. Por una parte, el despotismo que gravita sobre la sociedad determina la aspiración del individuo, a una libertad incondicional; por otra, es el misticismo, en cuanto educación espiritual, lo que da al individuo el concepto de libertad gracias al cual puede volverse hacia lo que le rodea, verlo y juzgarlo.

La experiencia del místico forma así parte de la del nómada: aquélla encarna el ideal de una vida sin reglas convencionales, ésta da fe del sentimiento íntimo de una independencia total, incluso en el interior del Estado despotico. El beduino vive la libertad —al menos así lo piensa— sin tener conciencia de las numerosas leyes que determinan su conducta y, por consiguiente, sin concebir la *idea* libertaria. El místico, en cambio, siente profundamente su servidumbre absoluta; precisamente por eso, se figura lo que sería el contrario, y adquiere el concepto de libertad en toda su extensión. Cuanto más cerca de la

21. Varios análisis de J.-P. Sartre en *L'être et le néant* se leen como comentario de las experiencias místicas. Se comprende que Henri Corbin, traductor de Heidegger, al final se haya dedicado al estudio de Ibn 'Arabī.

nada se encuentra la libertad vivida, más tendencia tiene hacia el infinito la libertad que se concibe; si no tenemos en cuenta esta dialéctica, no podemos comprender históricamente las definiciones que leemos en los diccionarios y en los libros de derecho y moral.

La experiencia de la sociedad árabe en el terreno de la libertad es más rica de lo que deja pensar el léxico, que únicamente ha consignado el uso de juristas y literatos. Los orientalistas arabistas, que no han encontrado en este léxico la palabra que significara la noción que tenían *in mente*, han concluido con demasiada rapidez, por una parte, que el comportamiento libre era prácticamente inexistente en la vida social, y por otra que la idea libertaria estaba ausente del pensamiento.

e)

En toda sociedad existe, junto al léxico de las palabras que conserva las adquisiciones culturales, un léxico más completo de los signos que es el espejo de la historia concreta. Una rápida incursión en ese campo nos ha permitido desvelar cuatro de ellos, cada uno de los cuales expresa una institución social, una actitud ética, un ideal y una psicología específicos.

Desde luego, aunque hayamos desvelado el ideal de la libertad, o, según el lenguaje contemporáneo, la utopía de la libertad, no hemos demostrado el hecho de la libertad; cosa que, por otra parte, no corresponde a nuestra investigación. Quizá ciertos orientalistas piensen: mezquino resultado; indudablemente, tal es el pensamiento que les guiaba en sus investigaciones. Y sin embargo, de la pesquisa que hemos esbozado depende la respuesta a la pregunta que tanto les gusta plantear sobre la influencia del liberalismo occidental en la sociedad árabe. Pues bien, si esta última ya está familiarizada desde hace tiempo con la utopía libertaria, precisamente por ello ya está dispuesta a hacer suya la llamada de la libertad, venga de donde venga; el problema de las influencias se plan-

tea entonces en un contexto que podríamos denominar de armonía preestablecida.

En la sociedad árabe tradicional, Estado y libertad individual son cosas totalmente contradictorias; cuando el alcance de aquél es amplio, el de ésta es pequeño. Es un hecho indiscutible; lo que hace falta subrayar es que si el Estado es tiránico, su alcance es muy limitado, a la inversa del Estado liberal, cuyo peso sobre el individuo es, desde luego, leve, si bien controla casi todos los aspectos de la vida civil.<sup>22</sup>

Si analizamos el Estado islámico en comparación con el Estado liberal —cosa que se hace de modo inconsciente— constatamos que, efectivamente, aquél contradice desde su principio la libertad individual; pero volviéndolo a situar en su marco histórico descubrimos de inmediato que sólo controlaba una parte muy limitada de la vida social. Por lo demás, el individuo se sentía y se declaraba libre. A fin de cuentas los orientalistas se limitan a probar que el Estado islámico no es liberal en el sentido del siglo XIX; ¿acaso algún historiador dudaba de ello? En la estructura islámica tradicional la libertad política es limitada, por no decir que es desconocida; pero el campo político, que en modo alguno se confunde con el campo social, es por sí mismo muy restringido. El individuo, al no estar asediado por el Estado, puede ser libre más allá de la política.<sup>23</sup> John Stuart Mill afirma que el problema de la libertad sólo se plantea realmente en el marco del Estado moderno. Muy bien, pero esta afirmación tiene un doble sentido: de ella puede deducirse que antes de la institución del Estado moderno no había li-

22. Se trata de la realidad del Estado posterior a 1815, no de su ideología; dicho Estado era mucho más gravoso que el de la monarquía absoluta, como demostraron Burke y Tocqueville.

23. Podría decirse que se trata de una libertad bárbara, prehistórica. Pues la libertad civil es por doquier una herencia, un residuo de las edades pre-estatales. Eso es lo que Rousseau no cesa de afirmar, lo que Hegel da a entender al hablar de libertad germánica, lo que los escritores eslavófilos desarrollan a porfía. ¿Acaso no es la democracia inglesa una herencia del feudalismo?

bertad, pero también puede deducirse que el hombre sólo puede ser libre políticamente, puesto que el Estado ha llegado a ser un déspota anónimo infinitamente más tiránico que el déspota individual que se conocía de antes. Por otra parte Mill dice también: «Cuanto más democrático es un gobierno, menos garantizada está la libertad individual.»<sup>24</sup>

No es legítimo partir de un concepto bien conocido para interpretar a su luz otro que lo es mucho menos. No debemos preguntarnos qué es la *libertad* islámica ocultando las condiciones reales de su entorno, asimilando el *Estado* islámico al Estado liberal, que es un tipo histórico entre otros. ¿Acaso no es más apropiado empezar por la descripción minuciosa de la realidad social que denominamos Estado islámico basándonos en testimonios de todo tipo, en vez de contentarnos con la imagen abstracta que de él da el *fiqh*; y luego, a partir de esta realidad, preguntarnos cuáles fueron en los pasados siglos las posibilidades y las exigencias del individuo musulmán? Posibilidades y exigencias representan dos aspectos, el objetivo y el subjetivo, del mismo dato vivido. Pueden expresarse por signos o palabras heredados, innovados e incluso adoptados del extranjero; no por ello pierden la característica de estar siempre presentes en lo real social. Es entonces cuando se ve la ingenuidad de creer que si la expresión utilizada es extranjera, la noción que traduce necesariamente tiene que ser exógena.<sup>25</sup>

24. Mill, *op. cit.*, p. 62.

25. Esta lógica simplista tiene un importante papel en el orientalismo y en el pensamiento árabe amante del pasado. En cuanto se encuentra una palabra extranjera, se habla de una idea de importación. Sin embargo, de lo que se trata no es de la idea y de la palabra, sino de la realidad que denotan. La palabra puede clarificar la idea y ésta a su vez iluminar la cosa, pero ni la una ni la otra la crean. Aunque la palabra libertad no tuviera su correspondencia en árabe, su adopción no hubiera sido suficiente para crear la exigencia de libertad si ésta no estuviera ya presente en los alvéolos de la sociedad. La adopción de la palabra «burguesía» no es responsable de la aparición de una clase burguesa.

Para concluir digamos que la experiencia histórica de la libertad en el mundo árabe-islámico es infinitamente más amplia de lo que sugiere la organización estatal tradicional. El beduino pertenece a la sociedad pero escapa al Estado; sometido a leyes geográficas inmutables, mantiene viva la idea de una libertad natural. En el interior del Estado, el individuo, tras la barricada de la tribu, la familia, la corporación, etc., ignora el orden de los sultanes. El individuo todavía puede esquivar lo que queda de autoridad estatal logrando una autoridad particular basada en la piedad; también puede ignorarla por completo «desligándose de todos y de todo». En el Estado de los sultanes para concebir la libertad se precisa la negación de dicho Estado; excluida del campo político, se expresa de modo negativo en forma de utopía. Pero la utopía en cuanto tal influye a su vez sobre el comportamiento de cada uno y, a fin de cuentas, sobre todas las relaciones entre gobernantes y gobernados. Con todo, no olvidemos que el campo estatal es restringido; y cuanto más lo es, más amplio es el campo de lo no estatal.

Tal es la imagen simplificada de la situación antes de las reformas del siglo XIX. El mundo árabe, confrontado con una Europa capitalista, liberal e imperialista, conoce profundas transformaciones. Estado, sociedad e individuo cambian, del mismo modo que cambian sus relaciones mutuas. El Estado reformado intenta ampliar su cimentación en detrimento de la sociedad; el individuo siente cada vez más el peso del Estado y ya no puede apelar al clan para defender sus derechos; ése es el momento en que reclama fuertemente su «derecho a la libertad»; ése es el momento en que la palabra *hurriyya* adquiere una fuerza emocional insospechada. En la nueva situación conviene distinguir siempre entre la libertad como hecho y la utopía libertaria; la dialéctica antes recordada sigue en funcionamiento; cuanto más se restringe el hecho, más se afirma y amplifica la utopía. Nace entonces la necesidad de adoptar una terminología nueva, ins-

trumento a su vez de una ideología diferente. Los ensayistas y periodistas árabes se convierten en ardientes propagandistas del pensamiento liberal occidental. Pero el contenido de los nuevos términos está, sea como sea, ligado al proceso social. Olvidar este hecho fundamental es separar la cultura de la sociedad, la expresión de su base, es condenarse a comprenderla a la luz de los propios prejuicios.

### III. Ibn Jaldún y Maquiavelo

Ibn Jaldún, para los investigadores serios y competentes, es el más grande pensador social surgido en el largo período que separa a Aristóteles de Maquiavelo. Muhsin Mahdī, en un excelente libro, ha desvelado el aspecto aristotélico del jaldunismo.<sup>1</sup> A nosotros nos queda por analizar el aspecto maquiaveliano.

El interés de un análisis semejante es sobre todo metodológico. Se trata de dos pensadores que pertenecen a dos civilizaciones diferentes y a veces violentamente enfrentadas; nada indicaría que se pudiera pensar que uno influyó en otro y, no obstante, a menudo llegan a conclusiones parecidas. Pero eso no es un caso único; nos encontramos varios cuando seguimos las evoluciones separadas pero paralelas de los dos pensamientos, el árabo-islámico y el europeo cristiano. ¿A qué debemos atribuir tales encuentros? ¿A una fuente común? ¿A la unidad básica del espíritu humano? ¿Al azar? Cuestión amplia y difícil. Para responder a ella en el caso que nos ocupa, analizamos brevemente los siguientes tres elementos: biografía de los hombres, condiciones en que vivieron, posición epistemológica de cada uno de ellos.

#### 1

Ibn Jaldún (732-808/1332-1406) vivió en África del norte y luego en Egipto; tan sólo conoció la Europa cristiana en ocasión de una breve embajada en Sevilla, sometida en

1. *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago University Press, 1958). Véase también el estudio sustancial de Lenn Evan Goodman *Ibn Khaldun and Thucydides*, «Journal of the American Oriental Society».

tonces a la dominación castellana. Maquiavelo (1468-1527) pasó toda su vida en Florencia y no abandonó Italia sino para breves embajadas en Francia y Alemania. El primero conoció sobre todo los Estados débiles y decadentes del Andalus y el Magreb; el segundo vivió el amanecer de un renacimiento que iría a permitir a la Europa occidental ejercer una indiscutible dominación sobre el resto del mundo. Ninguna de todas estas cosas parece aproximar a ambos hombres en el plano ideológico. Pero veamos los hechos desde más cerca. El renacimiento italiano precedió en dos siglos al del resto de la Europa occidental; el de esta última tuvo lugar en realidad a costa del primero. La Europa del norte, bárbara para los italianos, no entra en la Edad Moderna más que cuando sus ejércitos invaden la península, someten a sus Estados y se apoderan de sus riquezas. Esta experiencia dolorosa es lo que realmente marca el espíritu de Maquiavelo, como atestigua la patética conclusión de su libro *El Príncipe*. Experiencia que se halla claramente próxima a la de Ibn Jaldún, intelectual errante en busca de una situación estable, en un Occidente musulmán dividido entre Estados débiles desgarrados por rivalidades mezquinas.

Ambos hombres quisieron desempeñar un papel en la política activa y ambos fracasaron en ese empeño. La vuelta de los Médicis a Florencia tras un breve intervalo republicano aleja a Maquiavelo de las sendas del poder. Intenta entonces influir desde lejos en la actuación de los demás, pero los Médicis no piensan nada más que en comprometerle con sus amigos políticos y le encargan tareas ridículas. Ibn Jaldún quiso guiar la política del emir de Bujía y luego decidió conformar la educación del príncipe de Granada; ambos intentos terminan en prisión y en fuga.

Maquiavelo se interesó mucho por las cuestiones militares; hizo todo lo posible para que Florencia se librara de los mercenarios y formase un ejército que se creyó capaz de organizar y dirigir sobre el terreno. Ibn Jaldún trabajó durante cierto tiempo como agente de reclutamiento para los soberanos hafsis entre las tribus hi-

lálies que servían como voluntarias en calidad de fuerzas auxiliares; con ello se le hicieron familiares los problemas militares tal y como se presentaban en aquella época.

Obligado a la inacción, quizá consciente de que su ideal republicano era inaplicable en una Italia ocupada, Maquiavelo se vuelve hacia el período luminoso de la historia italiana, el de la Roma senatorial y consular, para extraer de él lecciones válidas para todas las épocas. Imitar las hermosas acciones del pasado les parece imposible a los modernos, afirma, «como si el cielo, el sol, los elementos y los hombres hubiesen cambiado de orden, de movimiento y de poder y fuesen diferentes de lo que antiguamente eran» (*Discurso sobre la primera década de Tito Livio*. Prólogo).<sup>2</sup> A los cuarenta y tres años Ibn Jaldún se retira, por gusto u obligación, de la política para dedicarse al estudio de la historia.<sup>3</sup>

De la acción a la contemplación, de la política a la historia, tal es el camino que llevó a estos dos hombres a descubrir un ámbito de conocimientos hasta entonces no explorado. «Me he decidido a abrir una nueva ruta» (p. 377), dice el florentino. «Dios me la ha desvelado [esta ciencia] sin ayuda de Aristóteles o de algún sabio de Persia» (p. 65), dice el magrebí.

## 2

Al leer las obras de Ibn Jaldún y de Maquiavelo encontramos afirmaciones prácticamente idénticas. No vamos a dar aquí relación completa de ellas; son demasiado numerosas y, además, la coincidencia en los detalles no es muy significativa. Pero ofreceremos algún ejemplo de

2. Nuestras citas siguen las *Obras completas* de Maquiavelo publicadas por Gallimard en la colección La Pleïade (París, 1962). Las que se refieren a Ibn Jaldún siguen la edición de la *Dār al-Kitāb al-Lubnānī* (Beirut, 1967).

3. Véase la autobiografía de Ibn Jaldún traducida al francés por Abdessalam Cheddadi, *Le voyage de l'Occident et de l'Orient* (París, Maspéro édit., 1980).

ellas, al menos para justificar nuestra empresa comparativa.

Lo que desde hace mucho ha impresionado a los lectores es la actitud de ambos frente a la religión, indudablemente porque hablaban sin ambages sobre la de sus contemporáneos. Maquiavelo juzga el cristianismo casi como un «antropólogo funcionalista». Pone buen cuidado en distinguir la práctica papal del espíritu cristiano, pero en sus análisis políticos lo único que ve en la religión es un método excelente para educar a los hombres y enseñarles a controlar sus instintos: «La historia romana —nos dice—, para quien la lee sensatamente, prueba hasta qué punto era útil la religión para mandar a los ejércitos, para recomfortar al pueblo, para mantener a las gentes de bien y para ruborizar a los malvados» (*Disc.*, II, 12, p. 412). Ibn Jaldún expresa la misma idea en numerosos capítulos; afirma que los beduinos no alcanzan el poder político nada más que cuando se unen en un movimiento de base religiosa, pues —afirma— sólo la fe religiosa hace desaparecer de sus corazones el orgullo, los celos, la envidia y el individualismo (*Muqaddima*, II, 27, p. 266). Más adelante afirma que el fervor religioso conforta al Estado en sus comienzos porque cimenta una voluntad común y refuerza la solidaridad tribal; un pequeño grupo puede entonces dominar a una multitud (*ibid.*, III, 5, p. 278).

Maquiavelo pone en relación pobreza y virtud, civilización y decadencia moral, lujo y decadencia política. Un Estado que padezca corrupción no puede ser salvado, aunque se le den las mejores leyes y la constitución más racional. Al admirar las instituciones de Esparta escribe: «Allí reinaba una pobreza igual, y el pueblo era menos ambicioso cuando se daban los cargos de gobierno a menos ciudadanos» (*Disc.*, I, 6, p. 396). En otro lugar dice: «No existen leyes ni constituciones que puedan poner freno a la corrupción universal, pues del mismo modo que las buenas costumbres necesitan de las leyes para mantenerse, las leyes, para ser observadas, necesitan de las buenas costumbres» (*ibid.*, I, 18, p. 429). El principal motor del devenir histórico, según Ibn Jaldún, es esta dia-

léctica entre por una parte la barbarie, la moralidad, la solidaridad y el poder y, por otra, la civilización, la corrupción, el individualismo, la servidumbre; esta dialéctica multiforme es la historia misma, cambiante e inmutable, brillante y dolorosa, aleatoria e ineludible. Los beduinos están más cerca de la virtud que los ciudadanos que, afirma, «se dan a una vida de lujo y de placer, obedeciendo a sus instintos e inclinaciones naturales; prueban todas las dulzuras de la vida, se acostumbran al vicio y al mal, y ya no reconocen el bien, hasta el punto de olvidar hasta la decencia. En efecto, hasta en sus reuniones más solemnes se les oye decir obscenidades» (*Muq.*, II, 4, p. 215).

Maquiavelo le recuerda al soberano que su poder no es otra cosa que el monopolio de la autoridad. Ya que priva necesariamente a alguno de algo, debe estar siempre vigilante, porque quien está privado de aquello que cree naturalmente poseer procura vengarse y se dedica a conspirar. El soberano debe, o bien no hacer nada que pueda dar lugar a enemistad, lo cual no parece ser frecuentemente posible, o bien tomar la delantera y golpear a todos aquellos que pudieran conspirar contra él. «Nadie que gobierne debe nunca estimar en tan poco a un hombre como para creerle incapaz de vengarse, aun con riesgo de su vida, cuando se le haya colmado de ultrajes e injurias» (*Disc.*, II, 28, p. 595). Maquiavelo dice con mayor exactitud incluso: «Entre los gestos que hacen a un príncipe odioso ante sus súbditos, el más hiriente es el que les impide tener un beneficio» (*ibíd.*, III, 23, p. 673). Habitualmente el historiador magrebí no da consejos; se contenta con describir lo real, que es precisamente contra lo que pone en guardia el florentino. A menudo se cita el capítulo 40 de la parte III, titulado: «El príncipe, cuando se dedica al comercio, da un golpe mortal a la prosperidad de los comerciantes» (p. 497).

Para Maquiavelo la guerra debe ser la actividad principal del príncipe; gracias a ella ha ganado lo que posee y gracias a ella lo puede conservar; si llega a desinteresarse de ella, a corto o largo plazo se está preparando la

ruina de sus Estados y su propio fracaso. Esto es lo que dice al soberano: «Cuando los príncipes se dan más a los placeres que a las armas, pierden sus Estados. Así que la principal razón que te los puede hacer perder es no tener en cuenta este arte; y la razón que te hará ganarlos es dominarlo» (*El Príncipe*, cap. 14, p. 332). Al describir el Estado en el tercer estadio de su evolución en el momento en que se encamina ineludiblemente a la decadencia, Ibn Jaldún escribe por su parte: «Los gobernantes engañan a sus súbditos con hermosas galas y ropajes relucientes y montan impeccablemente hermosos caballos; así crean una ilusión de fuerza, cuando son más temerosos que una mujer» (*Muq.*, III, 14, p. 302). El Estado —explica— en esta etapa de su evolución recurre a mercenarios que le defiendan, y los paga cada vez más en el preciso momento en que los hábitos de lujo exigen gastos que se llevan la mayor parte de los presupuestos ordinarios y extraordinarios. Entonces la bancarrota es una amenaza constante.

### 3

Acabamos de citar algunos juicios en que Maquiavelo e Ibn Jaldún coinciden. Hubiera sido fácil multiplicar los ejemplos, pero el interés de tales comparaciones es reducido. Dirijamos nuestra atención a otro lugar y preguntemos si los análisis del primero ayudarían a comprender la historia magrebí y si, a la inversa, la Italia renacentista podría quedar iluminada gracias a las teorías jalduníes. Sin duda que Ibn Jaldún no habría estado tan fuera de ambiente en la patria de Maquiavelo; pero dejaremos de lado la segunda parte de la cuestión y nos ocuparemos únicamente, como magrebíes, de la primera.

Ya hemos visto que Maquiavelo criticaba con severidad la utilización de mercenarios. Al comparar la Roma antigua con la Florencia en la que él vivía, afirma que ésta estaba condenada a ser sometida porque sus ciudadanos se habían acostumbrado a una vida tranquila y ya no

conocían el arte de la guerra. Los Estados italianos —pensaba— iban a perder su independencia porque ninguno de ellos había conseguido dotarse de un ejército «nacional». ¿Por qué era ruinoso recurrir a los mercenarios? ¿Por qué perpetuaba el desorden la guerra entre los mercenarios? Maquiavelo lo explica así: «Como se contentaban con llevarse el botín de los enemigos vencidos sin matarlos ni mantenerlos como prisioneros, éstos volvían a atacar al vencedor en cuanto que el que los tenía empleados disponía de tiempo para proporcionarles de nuevo caballos y armas; por otra parte, se abandonaba a los soldados el botín y las contribuciones, y los príncipes vencedores no podían recurrir a ello para hacer frente a los nuevos gastos, sino que tenían que recurrir a sangrar al pueblo que, como único fruto de la victoria, veía que sus jefes estaban cada vez más dispuestos a presionarles desmesuradamente. En suma, se había descendido tanto que todos, vencedores y vencidos, necesitaban dinero fresco si querían soldados, unos para equiparlos, otros para recompensarles; sin equipo, aquéllos no podían combatir; sin recompensas, éstos no querían. Así resultaba que el vencedor sacaba poco provecho de su victoria y que el vencido sufría poco por su derrota, pues siempre tenía tiempo para reponerse, mientras que el otro nunca estaba en situación de proseguir con sus éxitos» (*Historias florentinas*, VI, p. 1229). Esta descripción, ¿no es aplicable a las guerras en que Ibn Jaldún estuvo presente personalmente y que describe detalladamente en su «Historia», guerras sin tregua ni resultados, que se hacían por medio de mercenarios, marīnies, 'abdāl wādīes y hafṣies? ¿No son los mercenarios de Maquiavelo estos hilālīes que combatían alternativamente para unos u otros según las circunstancias e intereses del momento? Ibn Jaldún culpa a los hilālīes de la ruina del Magreb, condenándolos en cuanto nómadas; ¿no habría que culparlos más bien por ser mercenarios?<sup>4</sup>

4. No es que vaya a cambiar el resultado, entiéndase bien, pero sí cambiará nuestra visión de la historia magrebí si vemos

Maquiavelo viajó como embajador a Francia, donde vio una monarquía unificada gobernada por leyes a las que el rey se somete el primero y que son la salvaguarda del Parlamento. ¿Por qué se ha dividido Italia en principados tan numerosos?, se pregunta; responsabiliza a los papas: «El temor a un príncipe poderoso les hace favorecer a uno más débil para luego, a su vez, temerlo en cuanto ha crecido, e intentar rebajarlo por temible», dice (*ibid.*, II, 10, p. 1013). Los emires del Occidente musulmán, ¿no seguían la misma política con los jefes del ejército y las tribus? ¿Por qué se perpetuó el sistema tribal en el Magreb, si no porque permitía mantener la división y el equilibrio entre diferentes fuerzas sociales?

El espíritu de partido y el fragmentarismo que expresa y refuerza a la vez no son exclusivos del campo; también existen en las ciudades, como bien indica Ibn Jaldún (*Muq.*, IV, 21, p. 672). Maquiavelo ofrece un ejemplo verdaderamente trágico de ello. «En la ciudad de Pistoia dos niños, primos entre sí, jugaban; no tardaron mucho en discutir. Uno se va a ver a su padre entre lloros, y éste le consuela y aconseja que vaya a excusarse ante su tío. Este último ve en este gesto de humanidad una señal de desprecio y, preso de un acceso de cólera, agarra al niño, le corta la mano y lo devuelve diciéndole: "Vete y dile a tu padre que las heridas se curan con el hierro y no con las palabras." Así empieza una disputa familiar que no tarda en dividir a toda la ciudad en dos partidos enemigos. Las hostilidades se mantuvieron sin resultado decisivo; el jefe de uno de los partidos fue a pedir ayuda a un patrício florentino; su adversario hizo lo mismo con otro, y así se ve a Florencia y a toda la Toscana divididas a su vez. Personas sensatas creyeron obrar bien recurriendo al papa; y éste intervino, en efecto. Pero entonces de nuevo quedó dividida toda la Italia del norte como en el período de la guerra entre güelfos y gibelinos» (*Hist. flor.*, II,

---

en los hilálíes antes que nada a mercenarios. Lo que mantendrá nuestra atención entonces serán problemas *políticos* relativos a la estructura del Estado, y no problemas sobre el modo de vida.

XVI, p. 1020). Esta historia, ¿no podría ser magrebí en todos sus detalles? Las guerras de *leffs*, ¿no empiezan a menudo por discusiones entre niños o mujeres? ¿No es un ejemplo iluminador de esta famosa fragmentarización que algunos atribuyen al clan y al espíritu de cuerpo, cuando simplemente está expresando la lógica de cualquier actividad política cuando no existe ningún contrapeso instituido por la ley?

Los ejemplos que acabamos de dar, que muestran que podemos inspirarnos en explicaciones como las de Maquiavelo para hacer inteligibles algunos aspectos del pasado magrebí son, desde luego, limitados y unilaterales. Pero son más demostrativos que los dados en el párrafo anterior porque remiten a un plano superior de generalidad. Revelan un parentesco más profundo entre Ibn Jaldún y Maquiavelo. Planteamos así una pregunta: ¿En qué se basa este parentesco?

#### 4

Vamos a economizar explicaciones desde un principio: una influencia subterránea de Ibn Jaldún en Maquiavelo, que es posterior a él, sería pura casualidad. Nos quedaremos en cambio con otras dos hipótesis: la existencia de una fuente común y el parecido de las circunstancias históricas.

Es cierto que Aristóteles ejerció gran influencia en Ibn Jaldún y en Maquiavelo. Pero, ¿qué Aristóteles? ¿Qué aspecto de su pensamiento llevó a ambos hombres hacia terrenos no explorados dentro del estudio de la historia y la política? Repetidamente se ha insistido en que Maquiavelo no leía el griego y en que los árabes no han tenido el texto original completo de la *Política*. Estos dos hechos indiscutibles no constituyen, sin embargo, objeción insuperable para lo que vamos a decir. Efectivamente, política y moral están gobernadas por los mismos principios; ninguno de los dos hombres cuyas ideas comparamos hubieran tenido el genio que les concedemos si no hubieran

sido capaces de reencontrar la primera a partir de la segunda. No obstante, el aristotelismo era la cultura de base de todos sus contemporáneos; por sí mismo no habría bastado para hacerles descubrir lo que nadie, ni antes ni a su alrededor, era capaz de ver o explicar; por consiguiente, hay que ir más lejos. Digamos ya desde ahora que Aristóteles fue efectivamente el instrumento de los descubrimientos jalduníes y maquiavelianos, pero no en cuanto moralista y teórico de la política, sino como lógico y metodólogo de las ciencias.

Vale la misma observación para lo referente a la identidad de las circunstancias históricas. Ambos vivieron peripecias comparables en países en donde reinaba la misma situación de ruina y guerra. Pero, como ya han dicho varios, la aparición de un genio no se debe sólo al medio, ni éste explica la conjunción de ideas entre dos genios. Debemos buscar lo que tenía de específico el enfoque de Ibn Jaldún y de Maquiavelo. Sin duda, no eran los únicos que querían comprender su entorno histórico, pero sí lo eran en el punto de vista desde el cual lo abordaban; por otra vía volvemos pues al problema de la *lógica*.

Lo que es común a estos dos hombres es que utilizan la misma lógica para comprender dos situaciones que resultaban comparables; el parecido de los datos de base es de hecho una simple ocasión.

Viniendo de sociedades diferentes, teniendo ideas distintas, llegan a las mismas conclusiones porque recurren a un mismo método, porque —diríamos hoy— tienen el mismo postulado epistemológico.

Antes de proseguir con el análisis, hallamos una objeción de principio que a menudo vemos en la pluma de los orientalistas.

Fácilmente se está de acuerdo en que Ibn Jaldún y Maquiavelo han vivido las mismas aventuras en circunstancias comparables, han efectuado los mismos juicios sobre

los hombres y han sido formados por el aristotelismo. Pero, dicen algunos, no tiene mucho sentido compararlos, pues pertenecen a civilizaciones absolutamente diferentes. Hamilton Gibb, en un artículo célebre, ha recordado con frecuencia que Ibn Jaldún era antes que nada un musulmán ortodoxo mālikí, cuya principal preocupación era, como Māwardī, Bāqillānī y Gazālī anteriormente, reconciliar el califato con las realidades de la dictadura militar.<sup>5</sup>

Desde un punto de vista historicista puro la objeción de Gibb es muy grave; los argumentos que hemos adelantado hasta ahora no bastarían para justificar nuestro propósito, desde luego. En efecto, junto a juicios y análisis que se pueden aplicar a la situación magrebí, encontramos en Maquiavelo conceptos que un espíritu musulmán no capta sino por aproximación. He aquí un ejemplo: «Si se hubiera querido conservar la libertad en Roma en medio de la corrupción hubiera bastado que, así como en función de la alteración de costumbres había modificado sus leyes, así también cambiase sus formas constitucionales» (*Disc.*, I, 18, p. 430). Las nociones de libertad, ley, constitución que Roma heredó de la *Polis* griega, son evidentes para el florentino, ciudadano de una urbe fundada por Roma; en su caso hay una innegable continuidad histórica, ideológica y lingüística. Esta continuidad le falta, naturalmente, a Ibn Jaldún quien, frente a las nociones que acabamos de mencionar, toma dos actitudes: o bien las reduce a los conceptos del *fiqh* y les hace perder su originalidad, o bien las subsume en las categorías de la política racional (*siyāsa 'aqliyya*), tan cara a los neoplatónicos musulmanes, y les hace perder su sentido preciso.

Comparar algunos cabos sueltos, análisis parciales o juicios subsidiarios es algo de escasa envergadura; la única comparación esclarecedora es la que toma en consideración las estructuras de conjunto, los ideales, los objetivos lejanos.

5. *The Islamic framework of Ibn Khaldun's Thought* (1933), incorporado a *Studies on Islamic Civilization* (Boston, 1962), pp. 166-175.

¿Qué propone Maquiavelo? Los comentaristas mantienen distintas opiniones acerca de este punto; nadie sabe exactamente si fue un demócrata convencido y consecuente, si terminó por convertirse al despotismo o bien si fue a la vez una y otra cosa. Pero todos reconocen que, a pesar de sus accesos de oportunismo, permaneció fiel a dos metas fundamentales; quería que Florencia mantuviese sus libertades; quería que un príncipe italiano digno de este nombre pudiese unificar al máximo los territorios de la península para ser capaz de expulsar a los bárbaros. Se podría discutir interminablemente sobre el sentido exacto de las palabras «libertad» y «unidad», pero nadie pone en duda que se dan bastante en la obra maquiaveliana y ocupan en ella un lugar central.

Y ¿qué ocurre con Ibn Jaldún? Al comienzo de la *Muqaddima* se pregunta para qué le puede servir la ciencia de la cultura (*'ilm al-'umrān*) que se propone edificar; se pregunta también por qué los antiguos, que tantas ciencias fundaron, descuidaron ésta. Según él, en efecto, no sirve nada más que para juzgar la veracidad de los relatos históricos. Una disciplina cuya paternidad reivindica orgullosamente y que procura distinguir de las disciplinas connexas, no es para él en definitiva más que una propedéutica, una ciencia auxiliar de la historia que debe seguir siendo fiel a las normas establecidas. Mediante una interpretación sutil, ciertamente se le puede dar a la *'ilm al-'umrān* jalduní una función más noble; pero lo que pasa es que su autor no pretende más que establecer reglas de veracidad para juzgar los testimonios sobre los acontecimientos del pasado. No repudia el ideal del califato, pero no se interesa en absoluto por los medios para restablecer o perpetuar lo que subsiste; se contenta con describir el proceso natural del poder para a fin de cuentas poder decir: este testimonio es improbable, este juicio es insensato.<sup>6</sup>

6. Es lo que dice Ibn Jaldún para justificar su propósito; no estamos obligados a creerle bajo palabra de honor. Pero no es este punto lo que nos interesa aquí; lo esencial es poner de re-

Así, que un abismo parece separar los objetivos de ambos hombres. Análisis parciales y afirmaciones tópicas se acercan hasta confundirse; vueltos a poner en su marco general, ligadas a la meta final de cada uno de los dos autores, ¿no toman significados totalmente diferentes? El pensamiento de Ibn Jaldún gira en torno a cuatro nociones fundamentales: naturaleza (*ṭabi'a*), sociedad/cultura (*'umrān*), solidaridad (*'asabiyya*), poder (*mulk*); el de Maquiavelo en torno a otras cuatro: fortuna, política, energía (virtud), libertad; cada uno de estos dos conjuntos conceptuales remite a un mundo bastante particular.

## 6

Ibn Jaldún escribe: «Veo que el Oriente musulmán conoce la misma decadencia que el Occidente, aunque en menor grado, dada la opulencia mayor que conoció anteriormente. El universo entero parece apresurarse a responder a una llamada secreta; se fija y se contrae» (*Muq.*, introd., p. 53). Se dirá que eso es un lugar común, pero viendo la cantidad de veces que tal idea vuelve a la pluma del autor, se diría que le es cara y que responde a una tendencia profunda dentro de él.

Ibn Jaldún aparece, en efecto, en el momento en que se clausura un período muy caracterizado de la historia magrebí; aquel en que termina la era imperial y empieza una verdadera Edad Media. Eso le permite extraer un rasgo y sacar una conclusión; todo lo que le rodea está, como él dice, fijado, encogido, es decir, con esa pasividad e inmutabilidad que caracteriza a la naturaleza. ¿Qué tiene de asombroso que explique los acontecimientos históricos como hechos naturales?: poder, lujo, civilización, gloria, decadencia, ruina, etc. Son cosas naturales y nada más que naturales. Para explicarse algunas peripecias se nos ocurre pensar en motivos individuales, en razones

---

lieve dos actitudes opuestas: activista en el italiano, contemplativa en el magrebí.

contingentes, en errores; Ibn Jaldún toma la delantera y nos recuerda que la verdadera razón no puede ser más que un elemento de la cadena ininterrumpida de causas naturales. Cuando se encuentra con milagros indudables, se apresura a decir que son por definición transhumanos y que, consecuentemente, no deben servir para explicar hechos humanos. Ciertos comentaristas afirman que, a decir verdad, no era ni un determinista ni un positivista; claro, ya que era un musulmán ortodoxo. Aunque él reconoce que en el vasto dominio de la creación coexisten determinismo y no determinismo, también afirma que en lo que respecta al campo que él estudia, el de la sociabilidad humana, reina una causalidad natural total. Por eso es por lo que procura desechar el milagro y lo sobrenatural. Entre tantos asertos tajantes como expresan su convicción determinista contentémonos con citar sólo uno: «El poder es la consecuencia de la solidaridad de clan; no resulta por azar, sino según la necesidad y el orden que caracteriza al universo» (*ibid.*, III, 28, p. 358).

Por creer en un determinismo absoluto, Ibn Jaldún niega todo valor a las pseudociencias adivinatorias y toda eficacia a las políticas reformistas que intentan revigorizar un Estado decadente. A primera vista es una posición ilógica; si todo está determinado, al menos todo puede ser previsto aunque no pueda ser evitado. En realidad hay que distinguir a este respecto aspecto objetivo y aspecto subjetivo, punto de vista divino y punto de vista humano, predestinación y adivinación; el error viene de cambiar constantemente de perspectiva. Ya en el ámbito en que reina el determinismo causal todo es previsible porque todo está determinado para Dios, no para el hombre; y esto es aún más cierto para el conjunto de la creación, en donde lo determinado y lo no determinado están uno junto al otro. Pero lo que más importa es el aspecto psicológico del problema. ¿Por qué se ha vinculado tanto el hombre a la adivinación? ¿Es por conocer lo ineludible? No, es para desvelar lo inesperado, para ver cómo se le anuncia la buena nueva. Lo que hace posible la adivinación es la creencia en el azar. Se podría concebir esto

como una simple ignorancia de todas las leyes que determinan un acontecimiento, pero en este caso volveríamos a caer en lo que decíamos más arriba: para poder adivinar hay que tener el Saber absoluto.

El hombre pobre sabe que probablemente jamás será rico, pero espera que el adivino le diga que va a encontrar un tesoro. El viejo rey sabe que no tendrá heredero; pero quiere creer que el astrólogo le anunciará precisamente un milagro. Los hombres creen en las pseudociencias porque quieren ser sorprendidos. Pero para Ibn Jaldún, más ortodoxo que todos los ortodoxos, no hay sorpresa posible; el presente es prefiguración del futuro; si un hecho nos parece milagroso es porque hemos sido incapaces de verlo en germen bajo nuestros ojos. Aunque para captar todos los gémenes de los acontecimientos, todas las causas invisibles, habría que tener el Saber de Dios, de una manera u otra, y adquirir esto es el único milagro verdadero sobre la tierra. «No olvides nunca —dice Ibn Jaldún— que ninguna técnica permite desvelar el porvenir; sólo llegan a ello algunos raros iniciados que consiguen liberarse de la tiranía de los sentidos y penetrar en el mundo de los espíritus»<sup>7</sup> (*ibíd.*, prólogo, p. 198).

Ibn Jaldún tampoco cree en la posibilidad de remontar el curso del tiempo y, más concretamente, de reformar un Estado envejecido. Si el hombre pasa naturalmente, forzosamente, de la fuerza a la debilidad, de la barbarie a la civilización, de la austeridad al lujo, etc., el Estado dinástico (*dawla*) pasa también por etapas, recorre edades sucesivas, como el individuo; intentar llevarle a

7. Determinismo y previsibilidad están ligados al entendimiento divino; el hombre, para prever debería tener un saber absoluto, lo que no puede llegar a suceder más que por inspiración divina. Además al hombre, al no tener el poder de Dios, no le serviría de nada la previsión. El determinismo fundamenta la comprensión del pasado, no la preforma de un futuro imprevisto. Este punto de vista, a pesar de todo, no es contrario a la ciencia descriptiva, ya que se basa en las relaciones entre hechos presentes; la ciencia no prevé; desvela la estructura de una realidad presente.

sus comienzos es tan fútil como querer rejuvenecer a un anciano. Evidentemente, un individuo puede mantener una buena salud mediante una vida ordenada, el ejercicio y la dieta; pero en ningún caso puede retrasar este envejecimiento; tampoco el Estado puede perdurar mucho tiempo, y aunque alguien lo pretendiera, no encontraría jamás la fuerza de sus comienzos.

Ibn Jaldún se interesa exclusivamente por las causas que se siguen de la naturaleza de las cosas; quiere analizar, no prescribir; no da consejos, no hace reproches; llega incluso a criticar a los que creen poder reformar un Estado corrompido (III, 46, p. 520). Dice bien que la civilización presupone la política (III, 51, p. 540); pero mirando desde más cerca uno se da cuenta de que para él se trata de dos caras de una misma realidad. Ser un político es, en definitiva, comprender las leyes del desarrollo social. La sociología subsume así a la política.

Llamó a su obra principal *Kitāb al-‘ibar* («Libro de los ejemplos»). ¿Quiso añadir un libro pragmático a tantos otros sobre el mismo tema? ¿Quiso enseñar a los hombres políticos mediante los ejemplos del pasado cómo evitar obstáculos y reparar errores que a menudo condenan al fracaso a muchas empresas loables? <sup>8</sup> Más bien parece que Ibn Jaldún utiliza una palabra convencional para expresar una idea que le pertenece propiamente. No se propone ejemplos para imitar, sino más bien *muestras* para juzgar y *estimar* los hechos. Al pasar del ejemplo moral al criterio lógico, pasamos del mundo de los acontecimientos al de las leyes. En el sitio de lo inesperado tenemos la recurrencia (*tawāṭur*); de ello resulta que la causa en Ibn Jaldún es de naturaleza sincrónica; es una relación de concomitancia entre realidades presentes; jamás es el motivo de lo que va a venir (Introducción, 6.<sup>º</sup> preliminar,

8. «‘Ibra was the bridge which in his mind crossed from historical events to their nature and causes, and back to the events. Hence Ibn Khaldūn’s use of ‘ibra becomes almost synonymous with reasoning (naṣar) and understanding (fahm), and with the explanation of historical events through the understanding already achieved by reasoning.» Muhsin Mahdī, *op. cit.*, p. 71.

página 208). También ahí se ve a la sociología disolver la historia de los hechos.

Así se aclara el papel primordial que desempeña en las explicaciones jalduníes la '*asabiyya*, solidaridad de clan o más generalmente espíritu de grupo; recurre a ella porque es objetiva, porque sí debe a la biología y no debe casi nada a la voluntad humana. Espíritu de grupo, poder posesivo, sociabilidad, política... son conceptos íntimamente ligados; ante el análisis, cada cual se disuelve en el otro, siendo casi expresiones diferentes de una misma realidad.<sup>9</sup>

El mundo de Ibn Jaldún es circular, del mismo modo que su lógica es totalizadora. Hombre de una etapa de la historia árabo-islámica que él creía final, se volvió hacia un pasado que, al no ser ya vuelto a vivir por nadie ni revivificado por las ambiciones de los hombres, se fija y transforma en historia natural. No es para asombrar que vea en ello la consumación de una fuerza natural que nace, se desarrolla y luego se agota y muere. Hace de manera muy natural, y hay que decirlo, una *anatomía*,<sup>10</sup> y descubre en ella relaciones estables que le permiten juzgar los testimonios humanos sobre el pasado; no espera nada más. La sociología de Ibn Jaldún convierte así en fútil la historia a la que debería servir. Esta conclusión aclara con nueva luz toda su trayectoria. Al no poder, y luego no querer actuar, ya no se propone nada más que comprender el pasado, siendo para él el futuro a la vez opaco e insondable.

## 7

Con Maquiavelo entramos en un universo de movimiento, energía y gloria. Si el historiador magrebí, tras

9. Cuando explica cada hecho social, en cualquier nivel de la evolución humana, Ibn Jaldún vuelve a tomar todos los elementos anteriores; nunca segregá a la cultura de la naturaleza, al hombre del animal; la explicación en él es total y circular.

10. La lógica de Ibn Jaldún es puramente deductiva; la inducción de los físicos está casi totalmente ausente de ella.

una amarga experiencia, se convirtió en un contemplativo, el escritor italiano siguió siendo fundamentalmente un juzgador. Para él, como para sus modelos antiguos, Polibio y Tito Livio, la fortuna es un personaje real. En sus momentos de debilidad llega hasta a pensar que dirige todos los asuntos del mundo; pero la mayor parte del tiempo no le concede más que una mediana eficacia. «Para que nuestro libre arbitrio no se acabe —dice— creo que puede ser verdad que la fortuna es dueña de la mitad de nuestros actos, pero que nos deja gobernar aproximadamente la otra mitad» (*Príncipe*, XV, p. 365). «El hombre que menos se extravía —sigue diciendo— y encuentra el éxito, es aquel cuya marcha encuentra circunstancias favorables; pero entonces, como siempre, no hace más que obedecer a la fuerza de su naturaleza» (*Disc.*, III, 9, página 641). Así, dos fuerzas gobiernan los asuntos del mundo: la fortuna y la naturaleza humana; cuando coinciden, se da el éxito, y cuando se oponen, se da el fracaso. Cuando el hombre emprende una empresa, el éxito nunca lo tiene garantizado, pero eso no debe impedirle lanzarse a ella resueltamente.

Toda construcción humana termina por caer en ruinas; ésa es la lección de la historia en Maquiavelo. Si la república romana, que fue el mejor sistema político concebido por el hombre, quedó deshecha y si los romanos, que fueron los más virtuosos de los hombres, fueron vencidos, ¿cómo creer en la perennidad de las instituciones humanas? No obstante, Maquiavelo no cesa de aconsejar tanto a los príncipes como a los jefes republicanos que actúen enérgicamente. ¿Por qué? Porque precisamente lo que cree es que la concatenación de los acontecimientos se debe a la fortuna, no a una necesidad natural cualquiera.<sup>11</sup> Si un Estado está condenado a la decadencia por una especie de decreto de la naturaleza, efectivamente el

11. Ibn Jaldún separa tajantemente ambos mundos, el de la no determinación y el de la determinación. En Maquiavelo se interpenetran. En ello se podría ver la consecuencia de la oposición entre dos visiones: politeísta en el segundo, monoteísta, por el dualismo, en el primero.

mal es irremediable; en cambio, cuando la culpa del fracaso la tiene la fortuna, se pueden corregir los errores, y siempre es posible un nuevo intento. Aquí es donde Maquiavelo se diferencia más de Ibn Jaldún; piensa también que es difícil, *quizás* imposible, reformar un Estado corrompido. Escribe: «Hace falta que los principios de las religiones, las repúblicas o las monarquías tengan en sí mismos la vitalidad que les convierta en primera autoridad, en su fuerza primera. Y como este principio se desgasta con el tiempo, es inevitable que el cuerpo sucumba si nada interviene para reanimarlo» (*ibid.*, p. 607).

Como las acciones humanas están sometidas al mismo tiempo a la voluntad y a la fortuna, para que lleguen a un determinado resultado hace falta que el hombre lo quiera a cada instante con todas sus fuerzas. Si desespera, si se deja ganar por la pasividad, la fortuna se hace dueña del terreno; entonces los asuntos del mundo se dirigen irremediablemente hacia la corrupción y la ruina. La *virtù* (palabra tan rica e intraducible como el término *'asabiyya* en Ibn Jaldún) es el vigor y perseverancia en aplicar las decisiones que se han tomado; cuando la voluntad posee esta peculiar cualidad es cuando puede medirse a la fortuna y hacerla retroceder, siquiera sea momentáneamente. De todas maneras la *virtù* no se dedica más que a fines que pertenecen a este mundo; por supuesto que no se trata de apariencias y frivolidades, de placeres de los sentidos, sino del honor y la gloria. Por esto cree Maquiavelo que la ética cristiana ha embotado el vigor italiano. «Nuestra religión —afirma—, al habernos mostrado la verdad y el único camino de salvación, hace que apreciemos menos la gloria de este mundo. Por el contrario, los paganos, que tanto la apreciaban, que a menudo hacían de ella el bien soberano, ponían en sus acciones infinitamente más fuerza y energía» (*ibid.*, páginas 519-520).

Maquiavelo acentúa incesantemente el papel de la energía individual: las repúblicas se mantienen libres mientras tienen jefes energéticos; los principados se conservan y crecen mientras tienen al frente príncipes ambiciosos y

activos. Italia no será libre ni estará unificada si no tiene la suerte de tener a un hombre de talento cuya única meta sea crear por el medio que sea un Estado italiano poderoso comparable a las grandes monarquías de Francia y de España; Florencia no volverá a ser una ciudad libre si sus ciudadanos no se deciden a armarse y a prescindir de los mercenarios que los defienden; he aquí el testamento político de Maquiavelo.

Indudablemente estamos tocando el motivo principal de que las explicaciones de Maquiavelo sean tan frecuentemente psicopolíticas y tan raramente socio-económicas. Al ver en el mundo humano un terreno de enfrentamiento entre el azar y la voluntad individual, no se interesa nada más que por los que deciden por los demás, y les aconseja tomen la iniciativa y vuelvan contra el azar su propia ley; aumentar el número de acciones, diversificarlas, es, en efecto, desorientar a la fortuna.

En Maquiavelo, según dicen varios comentaristas, coexisten el desinterés del historiador y el arrebato del profeta; nadie pensó nunca en decir lo mismo de Ibn Jaldún.

## 8

Llegamos a la teoría de los ciclos, tan extendida en la literatura histórico-política antigua que se considera como la parte filosófica por excelencia de cada obra de esta época. Semejante teoría existe tanto en Ibn Jaldún como en Maquiavelo; pero lo que más nos interesa es la forma que toma en cada uno de ellos. Digamos desde ahora que está más íntimamente ligada al pensamiento del primero, partidario de la necesidad, que al del segundo, que cree en la casualidad.

Para Maquiavelo el Estado es, para empezar, una república popular basada en la justicia y la virtud. Cuando las costumbres del pueblo se corrompen, lo que se instala es la anarquía; para salir de ella, el pueblo se da a sí mismo un rey. Justo desde el principio la monarquía se transforma en tiranía; entonces la minoría todavía vir-

tuosa se rebela y crea una república aristocrática. Después de un tiempo más o menos largo, ésta se vuelve a su vez tiránica; entonces es el pueblo quien se rebela. Todavía impresionado por los perjuicios del despotismo, establece una república popular que acaba —concluye Maquiavelo— por volver «a la licencia, pasando por todos los grados que la habían seguido, de la misma manera y por las mismas razones que hemos indicado. Tal es el círculo que están destinados a recorrer todos los Estados» (*ibid.*, p. 386).

Maquiavelo tomó esta teoría del historiador Polibio, que la había heredado de los filósofos griegos. Habla de ello en sus comentarios a Tito Livio, pero no la utiliza para analizar la historia de Florencia, ni extrae de ella ninguna conclusión para los consejos que da a los príncipes. Ha mantenido la idea de decadencia inevitable de cualquier régimen político; pero, como hemos observado, eso no le impide creer en la libertad humana, ni animar a los hombres de Estado a que tomen la iniciativa en todos sus actos. Por último, no duda en afirmar sus preferencias por el régimen mixto en el que el príncipe, la aristocracia y el pueblo se repartan equitativamente el poder. Guichardin, más realista, ve bien que se trata de un punto de vista racionalizador.

La teoría de los ciclos, simple residuo del pensamiento antiguo, no desempeña un papel central en la doctrina de Maquiavelo que, aun sin ella, mantiene toda su fuerza y riqueza.

Pero no ocurre igual en Ibn Jaldún; la teoría de los ciclos es en él tan fundamental que la encontramos al menos en cinco formas diferentes. *a)* El ciclo más general es el de la *historia*, que va desde la barbarie de los pastores nómadas hasta las artes y las ciencias de las grandes ciudades pasando por la cultura de los campesinos; la civilización urbana, tras haber llegado a su apogeo y vivido una época más o menos larga de grandeza, refinamiento y prosperidad, entra en decadencia, cae en ruinas y vuelve al nivel de la barbarie primitiva, pasando la antorcha a otros grupos humanos. *b)* En este cuadro gene-

ral cada *civilización* recorre un ciclo que le es propio y que comprende cinco fases: fundación, logro, expansión, vejez, renovación. *c)-d)* En el plano político el *Estado* recorre un ciclo de tres fases: juventud, cuando los grupos que forman la élite se reparten igualmente el poder; madurez, cuando uno de los grupos se libra de los otros, fuerte con sus clientes y libertos, y monopoliza autoridad, riqueza y honores; vejez, cuando la '*asabiyya* (espíritu de grupo, voluntad colectiva) se disuelve, cuando se pierde el vigor original en medio del lujo y el refinamiento, cuando el Estado se vuelve propiedad de los pretorianos. Estos ciclos se solapan y apoyan mutuamente: la evolución del espíritu de grupo se halla en el origen de la del Estado que, a su vez, encarna la de la civilización y la historia.<sup>12</sup> *e)* Finalmente Ibn Jaldún nos presenta un quinto ciclo en el cual la sucesión cronológica da paso a una clasificación ética. El poder es al principio un hecho natural que emana de pulsiones inherentes al hombre y necesarias para su supervivencia. Cuando la civilización reemplaza a la barbarie, el poder se racionaliza, dándose como fin, no ya la satisfacción de los deseos individuales, sino la utilidad general. En una tercera fase, la verdad racional es iluminada por la Revelación; entonces la política alcanza un estadio de legitimación perfecta. La historia nos proporciona ejemplos de estas tres formas de política, basadas respectivamente en la fuerza, la razón humana y la verdad revelada. Ibn Jaldún las clasifica según un criterio

12. El hombre es activo por naturaleza; el fin de esta actividad es edificar una cultura por medio del Estado; el conjunto de culturas edificadas forma la historia; en estos términos generales se podría resumir la doctrina de Ibn Jaldún. Algunos quizá piensen que la modernizamos demasiado. De hecho, se propuso una teoría general de la cultura, incluso si su conocimiento de las civilizaciones no islámicas era insuficiente. Por consiguiente, tenemos que traducir sus términos clave mediante conceptos abstractos; '*asabiyya*, más allá de cohesión tribal, quiere decir voluntad política; '*umrān*, cultura, etc., justificándose esto aún más por cuanto que Ibn Jaldún añade en cada análisis un nuevo matiz a cada uno de estos términos clave. La *Muqaddima* es una amplia investigación terminológica,

moral. En la realidad el poder natural viene en primer término, pero por eso mismo es moralmente inferior, ya que se aplica a una humanidad que apenas merece este nombre por estar casi desprovista de razón y gracia. Cuando el hombre se sustraer a la animalidad y llega a concebir la utilidad pública, basa la autoridad en la razón que le asegura la felicidad en este mundo. Finalmente, al recibir la revelación, vive bajo una ley que le garantiza bienestar en este mundo y la salvación en el más allá; la autoridad es entonces plenamente legítima.<sup>13</sup>

La teoría jalduní de los ciclos es, como se ve, más diversificada que la legada por la tradición greco-latina; sólo la parte que se refiere al espíritu de grupo y el Estado es estrictamente comparable a lo que leemos en Platón, Aristóteles y Polibio. Además se armoniza con el espíritu de la doctrina de Ibn Jaldún. Éste, al apoyarse en un determinismo causal absoluto, se niega a creer que un Estado después de llegar a la ruina pueda ser resucitado, o que una civilización pueda revivir tras una decadencia. Para él, el esperar un *mahdī* (mesías) árabe es una pura ilusión pues el pueblo árabe, en sentido estricto, ha perdido hace tiempo la cohesión y la voluntad colectiva indispensables para constituir y mantener un organismo político. Un pueblo está compuesto por grupos distintos: cada uno a su vez impone su autoridad a los demás, agota su energía y luego desaparece definitivamente de escena; la humanidad está formada por pueblos diferentes: cada uno, por turno, ejerce preponderancia sobre los demás, construye una civilización específica y luego cede el sitio a otro sin esperanza de volver. En este marco la teoría cíclica se impone casi por sí misma; es lógicamente plausible si es que no está basada históricamente. Maquiavelo, por su parte, que ha visto volver a florecer en la Italia de su tiempo el arte antiguo, que cree que la *virtù* puede triunfar sobre el infortunio, no necesita para nada

13. Gibb se basa en esta parte del análisis para negarle a Ibn Jaldún toda originalidad y para impedir todo acercamiento a autores no musulmanes.

tal teoría. Habiéndola encontrado en las fuentes antiguas, la adopta limitándola estrictamente a las formas de organización política, sin concederle ningún influjo ni sobre el destino general de la civilización ni sobre la energía de cada individuo. Bien sabía que la república romana, consular y senatorial, había desaparecido para siempre; no obstante, estaba convencido de que podía revivir en tanto que idea, y que algunos políticos podían encarnar de nuevo la energía excepcional de sus jefes.

## 9

Está claro, tras lo que acabamos de decir, que lo que aparentemente aproxima al jurista musulmán y al funcionario florentino —familiaridad con la herencia griega, experiencia comparable de la vida— es con mucho menos importante que lo que les separa —culturas diferentes, ideales opuestos. A causa de esta absoluta heterogeneidad es difícil decir cuál de los dos es más moderno. Ciertas actitudes y pensamientos, en el primero, parecen tradicionales, ligados al monoteísmo y la trascendencia, pero, en cambio, redescubiertos por los modernos, fueron extremadamente fecundos; otros parecen modernos, en el segundo, y, sin embargo, en el uso se han revelado como estériles. No se puede decir precisamente qué es lo que le hace crear al hombre los milagros de la invención, si la creencia en el libre arbitrio o en el determinismo, si el optimismo catastrófico o el pesimismo heroico.

Si siguiéramos a Gibb tendríamos que detenernos aquí, dejar a cada uno de estos dos hombres monologar o dialogar con sus correligionarios y no hacer que se encuentren, como en Dante, en algún limbo imaginario. Parecidos, coincidencias, recortes, serían ilusiones o casualidades sin demasiada significación. En lugar de adoptar esta solución cómoda, ¿por qué no volver al análisis esforzándonos por llegar a las raíces de lo que nos confunde, seduce o irrita?

Que hay que superar el nivel de los hechos, es algo

que ahora está claro. Más allá de la biografía y la filología, debemos entrar en el terreno epistemológico. ¿Qué es lo que determina el espíritu de cada uno de nuestros pensadores antes de fijar su atención en un dato de la historia y de la política?

## 10

Volvamos a la lógica de Aristóteles.

El paso decisivo dado por Ibn Jaldún y Maquiavelo, cada cual en el marco de su tradición cultural específica, es el rechazo total y absoluto de la *utopía*. El pensamiento platónico, que confunde ser y deber-ser, hecho e idea, razón y virtud, era dominante en las sociedades de ambos. Ellos lo conocían perfectamente e incluso retomaban por su cuenta algunas de sus exigencias, pero no habrían conseguido delimitar un ámbito en el que los asuntos humanos podían constituir el objeto de un estudio racional, si no hubiesen empezado por rechazar *in toto* sus premisas idealistas. Ibn Jaldún afirma en efecto: «Cuando los filósofos hablan de ciudad virtuosa (*madīna fādila*) y de política civil (*siyāsa madaniyya*), estudian las condiciones que harían superfluo cualquier gobierno» (*Muq.*, p. 340). El objetivo que él tiene es, por el contrario, analizar las condiciones que hacen indispensable a un gobierno para la supervivencia del género humano. Maquiavelo expresa la misma actitud de una forma diferente: «Mucho gente —dice— se ha imaginado repúblicas y principados que jamás se han visto ni conocido, pues hay tal distancia entre la forma en que se vive y la forma en que se debería vivir, que el que deja lo que se hace por lo que se debería de hacer, más que a preservarse, aprende a arruinarse» (*El Príncipe*, *op. cit.*, p. 335). Sin este primer paso, sin esta decisión antiutópica, ni el uno ni el otro hubieran descubierto un nuevo campo epistemológico.

El segundo paso, tan indispensable como el anterior, fue el de utilizar la lógica formal en el estudio de la vida

histórico-política. Ibn Jaldún comienza a menudo los capítulos con la fórmula «la división racional exige...», mientras que Maquiavelo teme pasar por presuntuoso porque, al estudiar la materia política, «la divide de manera distinta a los demás» (*ibid.*, p. 335). Ciertamente los platónicos, filósofos y teólogos, utilizaron la lógica formal, pero era para analizar entidades ideales; por el contrario, logógrafos griegos y hombres de letras (*kuttāb*) árabes describieron la realidad del hombre sin ninguna idealización, pero al mismo tiempo sin hacerle pasar por ningún tratamiento racional. La característica de Ibn Jaldún y de Maquiavelo es el que, cada uno en su marco cultural, superaron esta dicotomía metodológica entre análisis ideal y descripción fáctica.<sup>14</sup> Al superar lo real empírico, ¿qué objeto proporcionaron a la nueva ciencia que crearon, llámense historia reflexiva, sociología o filosofía histórica?

Su posición se distingue mediante la siguiente regla: los actos humanos no son el resultado de la razón, pero pueden ser tratados racionalmente; no son fundamentalmente racionales, lo que pasa es que pueden ser racionados. Dicho de otro modo, la razón no es el motor de la historia, motor que le comunicaría fuerza y movimiento —esto no puede venir nada más que de la vida, de la animalidad—, es su ornato, lo que le da su hermoso aspecto y, en definitiva, su único valor distintivo. Posición diferente de la de Platón, pero también de la de Aristóteles, que despreciaba la historia y que no se interesaba nada más que por el estudio de la naturaleza, y de Tucídides, que tan sólo al final de su empresa descubrió la irracionalidad de la historia.

Ya definido el objeto de su ciencia, nuestros dos autores descubren que hay una *naturaleza* y una *norma* bien determinadas. Su *naturaleza* consiste en ser el resultado

14. Se dice a menudo que uno y otro separaron moral y política; en realidad éstas se hallaban, antes de ellos, simplemente yuxtapuestas; lo que realmente hicieron fue hacer que una encarnase en otra. Si ante los ojos de algunos no han moralizado la historia, por lo menos han historizado la moral.

de la voluntad, no del intelecto; en el ámbito de la política y de la historia, es decir de la acción colectiva, ésta se halla sometida a aquélla. Citemos únicamente dos pasajes: «El poder y la soberanía —dice Ibn Jaldún— son hechos relativos, relaciones entre dos realidades que dependen la una de la otra. El soberano es por esencia el que tiene un pueblo que gobernar; y gobernar, según la naturaleza del hombre, es constreñir y obligar a los demás» (*Muq.*, p. 333). ¿Qué futuro espera a una república bien constituida pero pequeña?, se pregunta Maquiavelo. Y responde: «Si no ataca a sus vecinos será atacada por ellos, y este ataque le inspirará deseos de conquistar y le obligará a ello, a su pesar. Cuando no tuviera enemigos en el extranjero, los vería nacer en su seno, pues es una desgracia inevitable para todas las grandes ciudades» (*Disc. II*, 9, p. 567).

La política, pues, es esencialmente el hecho de obligar; es también el de monopolizar la fuerza y la autoridad. Ibn Jaldún señala que un soberano demasiado bueno pierde primero su prestigio y luego su trono (*Muq.*, p. 334). ¿Qué es preferible para un príncipe: ser amado más que temido, o al revés?, se pregunta Maquiavelo. Contesta: «Que habría que ser una y otra cosa, pero como son difíciles de casar, es mucho más seguro hacerse temer que amar si sólo tiene que haber una de las dos» (*El Príncipe*, p. 339).

Finalmente la política es el arte de hacer creer en las apariencias y las ilusiones. Desplegad vuestra fuerza, exhibid vuestra virtud, aconseja Maquiavelo incesantemente a los gobernantes, pues el pueblo —piensa— cree siempre fácilmente en la realidad de lo que ve. Ibn Jaldún expresa la misma idea diciendo: «El espíritu de grupo falta a veces completamente, ocupando su sitio el fausto y el brillo» (*Muq.*, p. 521).

Así, ambos pensadores, el magrebí y el italiano, descubren que el poder, en el que se encarna la voluntad de grupo en un cierto nivel de sociabilidad, es apropiación, intimidación y fasto. Ésa es la expresión racional de un dato natural; el poder es una abstracción cuyo contenido

real no es otra cosa que el instinto animal. Este lenguaje es totalmente extraño para los consejeros de los príncipes que escribían los libros llamados *Espejos de reyes*. Ibn Jaldún y Maquiavelo eran muy conscientes de esto que les diferenciaba de dichos autores; cada vez que se les presentaba ocasión para ello, llamaban la atención sobre el hecho de que ellos proporcionan pruebas, mientras que sus predecesores proporcionaban simples ejemplos. Ibn Jaldún juzga así a Abū-Bakr al-Ṭurṭūšī (1059-1126), autor de una obra de este género titulada *Sirāy al-mulūk* («La lámpara de los reyes»): «Al no haber tirado en la dirección buena, ha errado el blanco; al no haber concebido lógicamente su tema, lo ha tratado imperfectamente. Clasifica cada problema bajo un subtítulo, luego se pone a citar las tradiciones del Profeta y las opiniones de los grandes juristas que se refieren a ello sin justificarlas racionalmente ni desvelar su verdad profunda... Es un montón de citas, una suma de homilías» (*ibid.*, p. 66).

Esto se refiere a la naturaleza o esencia de la política; en cuanto a su ley, el análisis racional nos demuestra que se debe a una relación *dualista*. Historiógrafos y consejeros de reyes comprueban que los relatos históricos giran alrededor de muchos protagonistas; por ello creen que el poder puede estar repartido entre varios. Ibn Jaldún y Maquiavelo, al elevarse por encima de los hechos, delimitando racionalmente el campo de la política, ven inmediatamente, cada cual en su propio lenguaje,<sup>15</sup> que el poder exige, para existir, que la sociedad esté dividida en dos, y únicamente dos, partes. Sin el concepto de polarización es inconcebible una racionalización de la política; y cuando se racionaliza la política, la sociedad se divide entonces de una manera más nítida en dos campos antagonistas; se trata de un proceso a la vez mental y social; una cosa exige la otra y al mismo

15. Lenguaje indudablemente impreciso según las normas de la terminología contemporánea, pero que no deja ninguna duda sobre sus tendencias reales.

tiempo la hace aparecer más nítidamente en la realidad. Colóquense los datos históricos según la lógica formal y la sociedad aparecerá forzosamente dividida en dos grupos enemigos; rechácese una concepción semejante de la sociedad, y resultará imposible tener una visión racional de la política y de la historia.<sup>16</sup> Así se comprende el papel esencial desempeñado en el desarrollo intelectual de ambos hombres por la reflexión sobre el fenómeno de la guerra: no se trata ni de un antojo ni de una casualidad de la vida, sino el fundamento de su pensamiento, pues en la guerra el hecho de la polarización es evidente, cegador.

Ibn Jaldún parte de una definición abstracta y tradicional del hombre; pero para éste no es una encarnación armoniosa, sino más bien una instancia conflictiva. El primer dato es, pues, la dialéctica del par conciencia-insíntito. De ahí que nuestro autor se eleve de un nivel de conciencia y de organización a otro, determinando cada vez los dos polos de contradicción. Descubre, por ejemplo, en la creación del Estado, la contradicción entre dos espíritus ofensivos, dos voluntades, o más exactamente entre una voluntad consciente de sí misma y otras aún adormecidas; la evolución social proviene en este nivel también de un dato empírico: la desigualdad entre los subgrupos que forman el grupo dominante como —afirma él— en la química, en que no se produce ninguna combinación si los componentes no presentan alguna diferencia, por muy mínima que sea; y añade: «El hombre es 'por naturaleza animal orgulloso y dominante; se reserva el derecho a ser obedecido y seguido; puede llegar hasta a divinizarse, pues eso también está en su naturaleza» (*ibid.*, p. 294). Toda la *Muqaddima* es una descripción detallada de los pares de contradicciones que se suceden una a otra: nómadas-ciudadanos, virtud-lujo, barbarie-civilización, energía-decadencia, etc.; el motor de

16. Aquí razón es entendimiento, lógica deductiva, la misma que será utilizada en el siglo XVIII para crear la economía política, la política contractualista, la psicología asociacionista, la moral utilitarista, la fisiología mecanicista, etc.

la evolución cíclica es siempre el conflicto entre dos elementos opuestos que encarnan fundamentalmente el instinto y la conciencia.<sup>17</sup>

Por su parte, Maquiavelo presenta la vida política como una serie de confrontaciones entre príncipe y pueblo, nobles y plebeyos, gruesos y flacos, altas y bajas corporaciones, poblaciones civiles y mercenarios, etc. ¿Qué vale más —se pregunta— ganar el poder apoyándose sobre la nobleza o sobre el pueblo? Responde que para llegar a él hay que apoyarse en los nobles porque, al ser poco numerosos, pueden fácilmente quedar todos satisfechos; pero que para conservarlo hay que ganar la confianza del pueblo, pues «los hombres —explica— son de tal naturaleza que cuando reciben un bien de aquellos de quienes esperaban un mal, se sienten más obligados a ellos que de otro modo» (*El Príncipe*, *op. cit.*, p. 318). Poco importa el valor de esta explicación psicológica; lo que hay que destacar es que el autor no se imagina ni por un momento una situación en que el príncipe se pueda llevar bien a la vez con la nobleza y con el pueblo; debe elegir, pues la política siempre se juega sólo entre dos.

Lo que en definitiva acerca entre sí los escritos de nuestros dos autores es esta regla de la dualidad que se les revela en cuanto racionalizan las acciones humanas en tanto que consecuencias necesarias del instinto. Más tarde se impone esta regla a otros pensadores, a los teóricos de la economía, de la guerra, del juego, y acaba por generalizarse, por tomar forma matemática y por ser la base de una «ciencia general de la acción». Por este motivo sigue teniendo utilidad para nosotros el leerlos. Además de lo que nos enseñan sobre su tiempo y su universo cultural, lo que nos fascina en ellos es su visión del hombre como animal político-social. Mientras el mundo histórico siga siendo la palestra en que tiene lugar el

17. Pero esta dialéctica no tiene nada que ver con la de Hegel; los conceptos de síntesis y superación están ausentes de ella. Prácticamente no se supera nunca la contradicción entre instinto y conciencia.

combate por el poder, mientras el poder se reduzca a apropiarse de los bienes ajenos y a constreñir y engañar a los demás, seguiremos aprendiendo de ellos. Uno y otro fundaron una ciencia nueva, llámesela como se la llame, que reemplazó la historia moralizante y la ética teórica. Es un logro que les garantiza una gloria duradera, pero se trata de un hecho del pasado. Sin embargo, no los leemos como hombres del pasado, sino como hombres del presente, cosa que sólo se explica porque en el plano epistemológico seguimos siendo prisioneros de sus definiciones, y el ámbito que ellos delimitaron sigue siendo aquel en el que hay que situarse si se quiere analizar y comprender la política.

## 11

Comparar las descripciones, análisis y juicios de dos pensadores a los que el tiempo, el medio, la tradición, la religión y el idioma separan, nos ha parecido que tiene un alcance limitado, a pesar de que las semejanzas son a primera vista numerosas y de gran impacto. Ha sido al colocarnos en el plano de la epistemología cuando hemos descubierto que tenían una postura común que les dictaban juicios prácticamente semejantes sobre los actos humanos sin obligarles, sin embargo, a adoptar el mismo ideal socio-político.

Al tratarse de dos pensadores verdaderamente originales, capaces de teorizar su práctica intelectual, hemos podido detectar la raíz de su acuerdo fácilmente. Pese a la oposición de sus ideales, Ibn Jaldún y Maquiavelo se encontraron porque decidieron rechazar el utopismo, separar el ser y el deber-ser y utilizar la lógica formal para clasificar y analizar los actos del hombre instintivo.<sup>18</sup> Aquí no desarrollaremos la racionalización a la que uno

18. Ibn Jaldún y Maquiavelo afirman que sin el instinto no habría ni acción, ni voluntad, ni cambio, ni historia. Querer comprender la historia sin partir del instinto es como esperar basar la economía en algo que no sea la necesidad.

y otro procedieron; para concluir, nos contentaremos con indicar el resultado y los límites.

La racionalización, jalduní o maquiaveliana, es teóricamente insuperable: he aquí el resultado esencial. Superar el jaldunismo<sup>19</sup> es contraseña carente de sentido mientras el motor de la evolución social sea el espíritu de grupo, por no decir de *gang*; relativizar el maquiavilismo es hipocresía pura mientras la sociedad, por más ideales que pretenda, exige una actividad especializada cuyo fin es obligar a los otros aparentando persuadirlos. Los mismos Ibn Jaldún y Maquiavelo ya señalaron que su análisis es válido mientras el hombre está más cerca del animal que del ángel. Sin duda somos hoy mucho menos pesimistas que ellos, pero es porque somos menos exigentes, pues desde entonces hasta ahora el espíritu de grupo no ha perdido nada de su eficacia.

Esta racionalización tiene también un límite: Ibn Jaldún y Maquiavelo no son, a pesar de las apariencias, contemporáneos nuestros. Han proporcionado un esfuerzo intelectual absolutamente notable sin haber podido, no obstante, desligarse por completo de su medio respectivo; uno y otro creen en los milagros, en los prodigios, ven en las catástrofes signos dirigidos al hombre. Pero el primero cree menos en ello que el segundo, como era de esperar. Al hablar de las visiones oníricas, dice: «Gracias a palabras mágicas (*hālūmāt*) he podido tener visiones extraordinarias que me han desvelado lo que quería saber sobre mí mismo. Pero no hay que creer que se puede hacer nacer a voluntad tales visiones; estas palabras únicamente preparan el alma para recibirlas, y cuanto más se prepara uno, más se facilita la realización de lo que se espera» (*Muq.*, p. 184). Maquiavelo, por su parte, escribe a propósito de un tema connexo: «Ignoro de dónde viene eso, pero miles de ejemplos antiguos y modernos

19. En tanto que teoría de la acción histórica, no en tanto que método de investigación en la ciencia de la historia. El método de Ibn Jaldún tiene de hecho un papel secundario en la práctica de los historiadores contemporáneos, incluso si se especializan.

prueban que nunca ocurre un gran cambio en una ciudad o un Estado sin que haya sido anunciado por adivinos, revelaciones, prodigios o signos celestes. Quizá pase que el aire, según opinan algunos filósofos, está poblado de inteligencias que, estando dotadas para predecir el futuro y movidas a compasión de los hombres, les advierten mediante signos para que se pongan en guardia contra el peligro que les amenaza» (*Disc.*, I, 56, p. 499-500).

Ibn Jaldún y Maquiavelo no son hijos del siglo xx, ni siquiera de los tiempos modernos. Aunque no son *espíritus* medievales, en el sentido que dan a esta expresión los historiadores de las ideas, ciertamente son hombres de una Edad Media. Quizá precisamente por esta causa es por lo que han descubierto una regla de la sociabilidad humana cuya ley padecemos, que todavía ahora no podemos ignorar ni superar. Decir que la historia es obra del hombre es como no decir nada si no se ve lo que mueve a éste, o sea el instinto de propiedad, de dominio y de vanidad. Al descubrir la misma verdad, nuestros dos autores terminaron por efectuar los mismos juicios sobre el hombre, la sociedad, la política y la historia. Y es por haber ellos descubierto esta verdad, que tan claramente han expresado, por lo que nuestra actitud hacia ellos es ambigua. Los admiramos, estamos orgullosos de su obra, pero no los amamos<sup>20</sup> porque no nos gusta la realidad que describieron con una desvinculación que sobrellevamos mal y que, sin embargo, es la condición de su originalidad.

Ellos crearon una ciencia del hombre negando la utopía, pero ésta se vengó de ellos, pues también forma parte de esa realidad a la que tanto apego tenían. Ella los convirtió en maestros a los que se escucha sin darles las gracias, de los que se saca beneficio sin reconocerles. No es la menor de las numerosas desgracias que jalonaron sus vidas tristes y atormentadas.

20. Ibn Jaldún plantea un manifiesto problema a los árabes, como Maquiavelo a los italianos. Al magnificar a estos autores, ¿se engrandece también a las naciones que los vieron nacer, o se las empequeñece?

El tema que tengo que tratar es tan amplio que no puedo abordarlo más que en un plano muy general. Si me permitiera entrar en detalles para situaciones locales o individuales, no podría decir nada de una cierta consistencia. Tampoco discutiré la noción de crisis, pues ello me llevaría a hablar de un tema completamente distinto. Tomaré el término en el sentido más banal, el que denota la inexistencia de una opinión mayoritaria sobre cierto número de problemas nacionales importantes. Crisis del pensamiento árabe significa para nosotros, al comenzar esta investigación, incapacidad de los intelectuales árabes para dar *un* diagnóstico y, partiendo de él, *una* terapéutica al conjunto de dificultades que conoce hoy su sociedad.

Primero trataré de caracterizar esta crisis y luego de buscar sus causas antes de proponer una teoría sobre ella; concluiré poniendo en relación la teoría propuesta con la actualidad vivida.

#### 1

El mundo árabe conoce actualmente una situación de desgarramiento intelectual, consecuencia de una evolución que se precipita desde mediados del siglo XIX. Recorremos sus principales etapas.

La primera crisis ha sido la de la ideología islámica tradicional, crisis que los orientalistas han estudiado mucho y que los ideólogos árabes continúan reinterpretando. Los primeros han destacado el carácter incompleto de la reforma (*islāh*) que propugnaron hombres como Muḥammad 'Abduh y Raṣīd Riḍā, mientras que los segundos

insisten en el pragmatismo y concordismo de las soluciones propuestas. A partir de esta fecha ya no podemos hablar de un Islam tradicional; el *salafismo* es en realidad un neo-Islam, y como todos los *neo-ismos* más refleja las preocupaciones del presente que transmite fielmente la tradición heredada. Demos un único ejemplo: el ayuno del Ramadán es, desde el punto de vista de la ortodoxia tal y como la expresa al-Gazālī, por ejemplo, signo de sumisión total y absoluta al orden de Dios; hoy está universalmente justificado por consideraciones médicas. El Islam oficial es en la actualidad diferente tanto de la práctica popular actual como de la teología ortodoxa de antes.

La segunda crisis fue la del liberalismo árabe que apareció inmediatamente antes de la Segunda Guerra Mundial. Mientras los salafíes estaban fascinados por las escuelas del triunfante siglo XIX —positivismo, evolucionismo, ciencismo, constitucionalismo—, los ideólogos de la siguiente generación extraen la lección de los fracasos sucesivos del liberalismo, tanto en el interior como en el exterior de los países árabes. En la medida en que Europa se había identificado con la ideología liberal, la desintegración de ésta marca ante los ojos de los liberales árabes la decadencia de aquélla. La respuesta a esta crisis fue doble: por una parte, una reafirmación del neo-Islam en forma del movimiento de los *Hermanos musulmanes*, quienes, aun aplicando el método de los salafíes, procuraron eliminar toda influencia exterior y pusieron la cuestión social en el primer plano de sus preocupaciones; por otra parte, una apertura al marxismo, que a menudo se desarrolló a la sombra de una clase burguesa que emergía. Sin embargo, lo que dio un golpe de gracia al liberalismo árabe fue el fracaso que sufrieron en Palestina en 1947-1948 regímenes cuya organización se inspiraba en el parlamentarismo europeo.

La tercera crisis, la del socialismo árabe, siguió a la guerra de junio de 1967. Para muchos intelectuales árabes el naserismo era una verdadera filosofía que proponía una vía autónoma entre el desacreditado liberalismo y el co-

munismo ignorado o rechazado. Aunque hablaron de una *naksa* (recaída, fallo, accidente en ruta) estaban lejos de experimentar la derrota de Naser como un simple revés táctico. Partiendo de los problemas diplomáticos y militares, intentaron descubrir las causas sociológicas, culturales y psicológicas de la derrota. De este replanteamiento radical emana toda una literatura que se llamó *adab al-naksa* y que condujo a una polarización de la *intelligentsia*. Algunos han visto en la derrota del régimen naserista la prueba de que todo tipo de organización social que se deja influir, del modo que sea, por una ideología exterior, pierde *ipso facto* la postura de lealtad de las masas árabes e irremediablemente se debilita. Es la escuela de la autenticidad (*asāla*) que, en contra de lo que se podría pensar, no está formada únicamente por salafíes y Hermanos musulmanes, sino que cuenta entre sus mejores teóricos a antiguos liberales, naseristas e incluso a antiguos marxistas. Se trata de una reacción *indigenista*. Otros intelectuales pensaron, en cambio, que el socialismo naserista fracasó, no porque estuviera influido por el extranjero, sino porque no era bastante socialista y revolucionario. Y así se formó una izquierda marxista activista que seguidamente entró en contacto con los movimientos izquierdistas internacionales.

Una cuarta crisis, la del arabismo, se produjo bruscamente en 1978. La firma por parte de Egipto de un tratado de paz separado con Israel, el traslado de la sede de la Liga árabe a Túnez, la división de los Estados árabes en dos grupos antagónicos, etc., son otros tantos replanteamientos de datos y principios que hasta entonces parecían evidentes a todos. Comunistas marxistas y fundamentalistas musulmanes, algunos de los cuales eran en realidad autonomistas antiarabistas, se habían visto obligados hasta entonces a abrazar las consignas de los nacionalistas árabes por lo mucho que correspondían a los sentimientos de las masas. Cuando el presidente Sadat decidió proseguir una política estrictamente egipcia y animó una campaña de prensa destinada a justificar la nueva orientación, los no-arabistas, en Egipto y en otros sitios,

levantaron cabeza; los sucesos del Líbano y de Irán no hicieron otra cosa que acelerar el movimiento.

La crisis que vive el intelectual árabe es, pues, consecuencia y reasunción de numerosas crisis pasadas. El Islam de que tanto se habla hoy es un neo-Islam que es más una ideología político-social que una teología o una práctica social; esto no deja de plantear un problema de interpretación al orientalista, que no conoce verdaderamente bien más que la ortodoxia, y al viajero, que no ve más que el Islam popular. El liberalismo y el marxismo han perdido a ojos de la *intelligentsia* árabe el carácter de universalidad que era lo único que justificaba su pretensión de suplantar la ideología tradicional: en efecto, no se ven liberales o marxistas puros. Así, ningún sistema heredado, ya sea de origen árabe o no, se mantiene en su integridad. Cada intelectual está buscando una solución original por lo extendida que está la convicción de que la originalidad es la condición de la eficacia. Aún no se ha materializado la esperanza de autenticidad, y si algunos lo pretenden, como en Libia, no llegan a convencer a los demás.

Insistamos en una característica de la crisis. Hemos analizado, si bien de una manera muy esquemática —es cierto—, una evolución intelectual, pero no hemos dejado de citar hechos socio-políticos. Los autores árabes no discuten más que de subdesarrollo, contradicciones sociales, dificultades pedagógicas, identidad cultural, etc. La crisis intelectual es el reflejo, a veces instantáneo, de peripecias diplomáticas y militares internacionales, interárabes o locales, en las que se mezclan inextricablemente causas endógenas y exógenas. Además, la expresión intelectual de esta crisis social siempre es problemática: raramente desemboca en soluciones positivas. Así pues, la perspectiva es la del observador político y cuando se convierte, en condiciones favorables, en la del partidario que propone un programa político, el diagnóstico es forzosamente superficial.

Si tuviéramos que detenernos en este punto del análisis podríamos preguntarnos por qué hablar de crisis del

pensamiento y no simplemente de crisis de la sociedad árabe.

Al tratar de distinguir las condiciones de las causas de la crisis *intelectual* árabe, debemos mantener en la memoria precisamente estas preguntas: ¿Crisis de la sociedad? ¿Crisis del pensamiento? ¿Crisis de los pensadores árabes?

## 2

Antes de que hubiera un pensamiento árabe tuvo que haber individuos que pensaran. Debemos ocuparnos de su origen, de su formación, de su posición en la escala social, de sus condiciones de trabajo, de sus ambiciones. En una palabra, todo estudio objetivo de los escritos árabes exige previamente una sociología de los autores.

Las ideas expuestas en la parte que antecede han sido extraídas de un género especial, muy en boga entre los escritores y el público. Este género es el *ensayo*, que tiene como objeto el devenir de la comunidad árabe sirviéndose de la adquisición de disciplinas modernas como la sociología, el psicoanálisis, la antropología, etc. Es un género mixto, si no espúreo, diferente de la literatura y de la filosofía puras, así como de la ciencia propiamente dicha.

Los sabios árabes, profesores de universidad e investigadores, están enormemente especializados. Nada en sus escritos es específico de la sociedad árabe. Si hablan de crisis, es la de la física del siglo xx tal y como la expresaría cualquier sabio occidental, ruso o japonés. Algunos de ellos se dejan influir por los ensayos de los que hablamos, pero eso en tanto que ciudadanos, no como sabios. Lo mismo ocurre con los filósofos en sentido estricto: la crisis de la que discuten es la de la modernidad: crisis del positivismo, crisis del humanismo, y discuten en tanto que discípulos del positivismo lógico, de la fenomenología, del existencialismo, etc. Para encontrar en ellos lo específico, hay que interpretar la elección que efectúan a su vez entre las diversas interpretaciones de las escuelas

mencionadas. En cuanto a la literatura, expresa la crisis de la sociedad o la del lenguaje, pero no la teoriza. La novela, y sobre todo el relato realista, describen con más o menos acierto los diversos aspectos de una realidad desestructurada, mientras que en la novela experimental, y sobre todo en la poesía, la crisis histórico-social se simboliza mediante una sintaxis desarticulada. A esto quiere servir la lingüística contemporánea.

Se ve así que una parte importante de la producción escrita árabe no tiene como tema el hecho de la crisis. Ciertos especialistas de la literatura o de la filosofía pueden, si quieren, negar que el pensamiento árabe atraviese cualquier tipo de crisis; dirán que ésta simplemente expresa, ya sea la problemática de la modernidad, ya las dificultades de la sociedad.

Para encontrar un pensamiento totalmente obnubilado por la idea de la crisis, nos tenemos que volver hacia los ensayos que no son ni de literatura, ni de filosofía ni de ciencia. Los ensayistas árabes —la palabra será utilizada a continuación siempre en el sentido que se acaba de definir— no son conscientes de la crisis de la sociedad únicamente, sino que están en crisis ellos mismos; diagnostican una enfermedad exterior a ellos y le prescriben remedios, pero además la viven de una manera peculiar. Analizar lo que dicen a este respecto no basta; también —si es que no antes— hay que desvelar lo que son. El problema de la *intelligentsia* árabe no es, para quien quiera estudiarla objetivamente, de orden ideológico, sino principalmente de orden sociológico. Sólo así podemos asegurarnos de que esta *intelligentsia* describe la realidad sin deformarla, que expone los problemas sin exagerarlos, que puede realmente influir en la sociedad y desbrozar los caminos del futuro. Si se descuida tal presupuesto, ¿cómo distinguir, en términos de influencia histórica y social, entre una lección universitaria y una novela, un tratado teológico y un ensayo de actualidad? Una gran tirada, o un éxito escandaloso, no son índice suficiente de ello.

Así se plantea el problema de la *intelligentsia* que pro-

duce los ensayos que tratan del devenir árabe, y que vive una crisis a la vez histórica, social y psicológica. Tenemos que estudiar la formación de este grupo social. Veamos los parámetros de esta formación.

El primero y más general interesa a todas las sociedades contemporáneas: las ideologías han perdido su fascinación, ninguna puede pretender ya universalidad. Liberalismo y marxismo, sea cual sea la etiqueta bajo la que están, ya no se practican como realmente universales; es patente el egoísmo nacional, o en los hechos o en los dichos. Este parámetro, aunque exógeno, ejerce una profunda influencia, ya que la mayoría de los cuadros universitarios árabes están formados en el extranjero.

El segundo es el de la división del mundo entre norte y sur: uno de ellos no puede gozar de prosperidad, siquiera sea sectorial y momentánea, sin crear al otro graves dificultades. El Tercer Mundo atraviesa una crisis multiforme que sólo se puede calificar de histórica. Este parámetro tampoco es específico del mundo árabe, pero su importancia se experimenta a dos niveles. Por una parte, le impide al intelectual árabe especializarse: escribir únicamente de educación es superficial, pero ampliar los debates hasta incluir las condiciones históricas es condenarse a no prescribir remedios concretos. Por otra parte no permite a dicho intelectual darse una identidad cultural precisa: por ejemplo, ¿es sirio?, ¿árabe?, ¿musulmán?, ¿tercermundista? Al ser los problemas los mismos, la ambigüedad es inevitable.

El tercer parámetro es la fragmentación de la patria árabe en varias entidades desiguales y heterogéneas. Este estado de cosas es positivo en ciertos aspectos: es una garantía de independencia, ya que no todos los mercados se cierran a la vez a la producción del intelectual árabe. Pero el aspecto negativo prima mucho más: riqueza material, diferenciación social, desarrollo cultural mantienen relaciones que sociólogos y antropólogos no habían previsto. Los problemas se plantean indefinidamente y se adoptan las mismas soluciones según vaya adquiriendo posición dominante tal o cual parte del mundo árabe. Se

resucitan artificialmente escuelas de pensamiento desacreditadas hace mucho, del mismo modo que un solo individuo mantiene posiciones diferentes por razones no siempre confesables. Marasmo o regresión cultural no se explican de otro modo.

El cuarto es la heterogeneidad de las élites locales. Ningún país árabe ha vivido una revolución social radical; en todas partes se interpenetran élites antiguas y nuevas sin que ninguna esté totalmente segura de su legitimidad. En ningún sitio existe una ideología verdaderamente nacional; la ideología oficial simplemente sirve para ocultar la falta de legitimidad. Además, la élite que es por todas partes heterogénea, no lo es de la misma manera: aquí es la élite nueva la que es mayoritaria; en otro sitio, es la antigua. El cuerpo de los ensayistas refleja a su vez esta situación: una misma idea no tiene la misma influencia en todos los países, y un mismo autor no es comprendido de la misma manera. En estas condiciones se comprende que el ensayista rehúya lo concreto, pues al atrincherarse en lo abstracto es aceptado en todas partes.

El quinto y último parámetro se refiere a la diversidad de métodos educativos. En cada país árabe coexisten institutos tradicionales y modernos; a su vez, estos últimos no obedecen en amplia medida a reglas idénticas. Cada universidad árabe tiene vínculos privilegiados con tal o cual institución extranjera que le inspira sus métodos y programas. ¿Por qué es significativo este hecho? El ensayo, como hemos dicho, es un género híbrido que toma su propio contenido de las diversas ciencias sociales contemporáneas. Pero cada una de ellas sufre el influjo de una tradición nacional: existe una sociología de tipo francés y otra de tipo anglosajón, una historia de tipo alemán y otra de tipo ruso, etc. Un ensayo, como no es un tratado filosófico ni una exposición científica, deja mucho margen a lo implícito que determina la perspectiva de análisis. Pero, ¿qué es esto implícito sino el conjunto de prejuicios nacionales que el ensayista árabe ha absorbido en la universidad extranjera donde ha asistido?

Los cinco parámetros anteriores determinan la forma en que la *intelligentsia* árabe reflexiona sobre la crisis de la sociedad, en su idioma, su pensamiento, su comportamiento, su imaginario. Cuando habla, *dice* la crisis en un lenguaje particular; cuando *teoriza*, hace su historia y, por tanto, escribe su autobiografía; así se entremezclan crisis de la sociedad y crisis de la *intelligentsia*. En los ensayos que escribe, ¿qué es lo objetivo y qué lo subjetivo?

Por tanto, se plantea un problema de método. La sociología de la *intelligentsia* árabe nos pone en guardia contra una lectura ingenua: antes de lanzarnos a un análisis de lo que escribe, nos hace falta encontrar una metodología. Hablar de una crisis propiamente intelectual es, en última instancia, sugerir que existe un problema de método.

### 3

El ensayista árabe expresa la crisis, es decir, que describe y a veces analiza una situación objetiva y subjetivamente bloqueada. ¿Llega a dar una teoría de ella? Quiero decir, una explicación causal convincente que por una parte permita frivolarizarla, hacerla extraordinariamente humana, y por otra prever su superación. Yendo más allá, ¿siente necesidad de la teoría tal y como se ha definido? Con mucha frecuencia, no. El ensayista confunde en una misma aprehensión descripción y análisis, diagnóstico y terapéutica; así trivializa a su manera la crisis, al tomarla como un hecho del que no hay por qué asombrarse, sino mostrar que es un momento necesario en el desarrollo de la humanidad. El punto de vista se queda en empírico, y ésa es la causa por la que los ensayos árabes ofrecen a primera vista tan gran diversidad de tendencias.

La corriente tradicionalista exige volver a la cultura auténtica, al renacer de las virtudes que permitieron a los grandes antepasados ser lo que fueron; cuenta con la educación y el proselitismo para hacer que nazca una nueva moral y una nueva psicología colectiva.

La corriente política reivindica el restablecimiento de la libertad de pensamiento, publicación, organización y manifestación, para volver a dar al individuo iniciativa, y a la sociedad cohesión, fuerza y capacidad de inventiva.

La corriente social habla de igualdad y justicia, e invita al Estado a que luche eficazmente contra la corrupción, el nepotismo y el lujo ostentoso.

La corriente nacionalista pone su esperanza en la fusión de las entidades estatales dentro de un único y gran Estado que por eso mismo sería fuerte y respetado.

La corriente científica llama la atención de los dirigentes sobre la necesidad de reformar el sistema de enseñanza y de cambiar las prioridades de desarrollo para dar a la ciencia y a la tecnología el puesto que les corresponde.

Si se tienen en cuenta únicamente las soluciones propuestas, se pueden identificar aún más corrientes. Pero no sería difícil mostrar cómo todas estas corrientes remiten en realidad a tres, según el ámbito en que cada cual quiere actuar prioritariamente: psicología, organización política, base económica. Muy a menudo, los ensayistas no son conscientes de esos fundamentos comunes debido a la enorme identificación de cada cual con la solución que preconiza: autenticidad, libertad, socialismo, unidad, tecnología.

En este nivel empírico no se puede negar que los intelectuales árabes ejercen una notable influencia: algunos participan en el poder, otros le inspiran. Los resultados no siempre son concluyentes, cierto, pero en justicia no se les puede achacar la responsabilidad única de ello.

Existe la costumbre de dar nombres a estas corrientes ideológicas; ¿verdaderamente merecen este calificativo? En una primera aproximación, indudablemente sí; pero si se las analiza en profundidad, inmediatamente se comprueba que son demasiado numerosas como para ser eficaces, demasiado transitorias como para marcar durablemente a la sociedad y, sobre todo, demasiado poco elaboradas conceptualmente como para hacer avanzar el

pensamiento. A menudo resultan apresurado conjunto de ideas antiguas y modernas que quieren justificar *aprioris*. Tales ensamblajes de ideas sin fundamentos lógicos pueden y deben ser objeto de una teoría que sí que merecería ser llamada ideología.<sup>1</sup>

A partir de estos datos, ciertos críticos han llegado a la conclusión de que los árabes no poseen actualmente una ideología que les sea propia, es decir, un conjunto de propuestas político-sociales lógicamente deducidas de una filosofía de la historia y movilizadoras en profundidad de la sociedad; las «ideologías políticas» serían simples programas empíricos cuya realización queda confiada a un aparato de Estado mantenido por un residuo de fe tradicional.

Desde luego que se podría afirmar que existe una ideología implícita que fundamenta estos programas políticos, y que es el *nacionalismo árabe*. No obstante, este nacionalismo no es sino otra forma de decir la crisis histórica que viven la sociedad y la *intelligentsia* árabes. Nacionalismo y crisis no mantienen entre sí relaciones de causa a efecto; uno y otra son dos caras de una única y misma realidad. De la misma forma que en los ensayos árabes encontramos un enfoque histórico, y no una teoría, de la crisis, encontramos un enfoque histórico, y no una teoría, del nacionalismo.

Tales observaciones son evidentemente inaceptables para aquellos que no definen con precisión el término «ideología», y que son muchísimos.

Pero existe entre los ensayistas árabes una minoría que desde 1967 ve la situación en los términos que acabamos de describir. Mantiene que los árabes modernos no tienen una ideología orgánica movilizadora. Más concretamente, por una parte creen que el credo tradicional no puede ocupar el puesto de tal ideología a largo plazo, y por otra, que el nacionalismo vivido pasivamente debe criticarse si es que un día ha de llegar al nivel teórico exi-

1. Es lo que he tratado en mi libro *La ideología árabe contemporánea*.

gido por la situación. De hecho en el interior del movimiento arabista, del baasista y del naserista es donde han nacido tales preocupaciones. Una ideología orgánica nacional debe ser total y teóricamente fundamentada y auténtica por definición —aquí ideología se toma en el sentido de idea-fuerza. Mientras muchos ensayistas se contentan con demostrar que es urgente, otros afirman explícitamente que exige la elaboración de una teoría de la crisis primero, de una teoría de la historia luego, y finalmente de una filosofía del ser.<sup>2</sup>

Si el problema de la teoría se plantea de una forma tan aguda, es porque el analista está buscando un método que le permita distinguir los diferentes niveles de la realidad física, social y psíquica. Entonces se vuelve de manera totalmente natural hacia la ciencia y, efectivamente, los primeros pasos en esta dirección se ven acompañados de una verdadera adoración de la ciencia: todo se puede comprender, todo se puede resolver con tal de que asimilemos la ciencia contemporánea, dice el ensayista. Pero aquí se trata de teoría, no de ciencia aplicada. El ensayista no tarda en encontrarse con la epistemología; entonces descubre la crisis de la modernidad, esta vez conscientemente, por vía de la crítica racional.

Así, el problema del método —o el de la epistemología— se encuentra al cabo de cualquier esfuerzo que se proponga elaborar racionalmente la teoría de la crisis y llegar a una ideología nacional destinada a superarla. Querría detenerme un momento para juzgar acerca del impacto de una investigación así sobre la cultura árabe contemporánea. He dicho que los ensayistas que reflexionan concretamente sobre la crisis son una minoría en relación con el conjunto de los escritores árabes. Entre esta minoría sólo hay un pequeño grupo que llegue a explicitar cuestiones de método y de teoría. Sólo ellos ligan el carácter inacabado de las reformas político-sociales al pragmatismo de los problemas político-culturales. Si bien su

2. Véase Nadīm Al-Bayṭār: *al-Īdiyūlūyīyya al-inqilābiyya* («La ideología trastocadora»). Beirut, 1964.

influencia no está a la altura de su exigencia intelectual, lo que sí es cierto es que son los únicos que dan a la crisis árabe un sentido universal.

Hasta ahora he intentado expresar una postura que me parece que es común a los ensayistas árabes más exigentes e informados. Quisiera seguir en la misma dirección dando un punto de vista personal.

Historia, sociología, politología, economía, antropología son disciplinas en que la preocupación por comprender está íntimamente ligada a la voluntad de actuar, hasta tal punto que los que han empezado con ellas han sido a menudo políticos frustrados. Si estas disciplinas exageran su objetividad, pierden su utilidad; si mantienen relaciones privilegiadas con la acción, plantean al positivismo problemas inéditos, quizás insuperables.

Método privilegiado de las ciencias sociales, así entendidas, es el comparativismo *histórico*. Pero entonces se plantea el problema del marco de comparación. Lo que distingue efectivamente a Ibn Jaldún de Maquiavelo y de Marx no es el objetivo —todos procuran hacer más eficaz la acción humana—, ni la actitud metodológica —todos quieren captar desde muy cerca la realidad social—, es más bien la referencia. Añádanse al primero los ejemplos de la ciudad antigua y de las comunas italianas que utilizó el segundo, y se tendrá la base teórica del materialismo marxista. Reflexionar sobre la realidad social para extraer de ella leyes capaces de guiar la acción de los hombres es necesariamente comparar entre sí hechos históricos; de ahí que se vea la importancia fundamental del concepto de historia universal.

¿En qué marco hay que recoger los hechos por comparar? Algunos toman sus ejemplos de la historia de todas partes y en cualquier época, mientras que otros se limitan a un solo ámbito o un solo período. Todos buscan la verdad de la historia y, en consecuencia, tienen la no-

ción de universal, pero unos tienen una concepción *extensiva* o positiva, y otros una concepción *intensiva* o mística. Llamemos a los primeros *universalistas* y a los segundos *particularistas*.

Los ensayistas árabes discuten desde hace veinte años acerca de las relaciones que hay entre autenticidad (*asāla*) y contemporaneidad (*mu'āṣara*) y se dividen en dos escuelas antagónicas. Aparentemente todos utilizan hechos, tanto árabes como no árabes, tanto pasados como presentes; pero al mirar atentamente los presupuestos que justifican los juicios de unos y otros descubrimos que cada grupo se refiere a una noción específica de historia universal. Para los partidarios de la autenticidad, los autenticistas, la referencia es la vida del Profeta Muḥammad y la de sus Compañeros, mientras que para los contemporaneístas, lo es la revolución democrática. El debate gira en torno a lo universal, concepto a la vez lógico e histórico, que gobierna todas las opciones del individuo, desde la filosofía a la política. Si dura desde hace tanto sin resultados tangibles, es porque sobre este punto fundamental rara vez se hace una elección totalmente explícita.

Partiendo de este supuesto podemos reinterpretar la historia intelectual árabe reciente. Los salafíes se opusieron a los liberales, los Hermanos musulmanes a los comunistas, los socialistas árabes a los socialistas científicos, en nombre de un universal verdadero concretado en un período del pasado árabe contra un universal aparente deducido de un conjunto de acontecimientos heteróclitos. No sería falso decir que el debate actual señala una profundización teórica en relación con los anteriores debates, y que así se despeja el camino para que el intelectual árabe haga por fin la elección definitiva.

Pero si las confrontaciones del pasado no encuentran su fundamento lógico más que hoy, eso quiere decir que los problemas entonces planteados estaban mal analizados. Se comprende que, al estar mal identificados los males de la sociedad, éstos no podían ser realmente curados y que, como no se podía formular una ideología nacional

movilizadora, se ha mantenido un pensamiento tradicional mal retocado y amalgamado con recetas políticas empíricas.

Así, la crisis del pensamiento árabe contemporáneo consiste primero en que no se ha desvelado el fundamento lógico de los debates desde el siglo XIX, y luego en que el debate actual —entre partidarios de la autenticidad y de la contemporaneidad— no llega a resolver el problema de lo universal y, finalmente, que esta confusión impide la eclosión de una ideología nacional movilizadora. No obstante, queda por precisar un punto de capital importancia.

El intelectual, incluso cuando plantea el problema de lo universal, no responde a él. Éste es, en mi opinión, el núcleo de la crisis. Tanto si se califica a sí mismo de modernista como de partidario de la autenticidad, el ensayista árabe, tras dar la descripción, análisis y teorización, duda, se contradice y se calla; esto se ve especialmente cuando trata de cuestiones urgentes como la de la lengua, la ciencia o la tecnología.

Se podría decir que esto no tiene nada de sorprendente, ya que el concepto de universal es problemático, y que la vacilación del ensayista árabe no hace nada más que reflejar la crisis de la modernidad. Esto es indiscutible, y precisamente a partir de esta comprobación (tampoco ninguna filosofía contemporánea llega a conclusión)<sup>3</sup> justifico mi elección de la modernidad proponiendo las siguientes tesis:

— El ensayo árabe, al ser un conjunto de juicios sobre hechos históricos, exige que se elabore el concepto de historia universal.

— La noción de autenticidad, opuesta a la de contemporaneidad, implica una determinación *mística* de lo universal.

— El concepto concreto de universal está sacado de la

3. En efecto, las obras de Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Sartre, etc., están inacabadas.

historia positiva; por tanto, no se deduce de una manera abstracta; más bien se plantea como algo previo a la acción.

— La racionalidad de la acción histórica —o praxeología— no está sometida a las reglas de la racionalidad abstracta.

Al no poder desarrollar aquí ninguna de estas tesis, simplemente diré que al dar a la historia y a la racionalidad una definición concreta, es decir, extraída de los acontecimientos positivos, justifico la elección decisiva —lo moderno contra lo tradicional, lo universal contra lo exclusivo, lo positivo contra lo místico—, planteando en primer lugar la práctica; al hacer esto voy contra muchos hábitos profundamente arraigados.

Querría insistir en un aspecto de esta teoría: tiene lugar en tres registros:

— Intenta describir las contradicciones socio-históricas de la sociedad árabe.

— Intenta descubrir la lógica que preside la forma en que el pensamiento árabe refleja estas contradicciones.

— Aspira a justificar racionalmente su propia trayectoria.

Es a la vez socio-crítica, ideocrítica y autocrítica.

Se puede decir que esta teoría diluye la crisis árabe en la de la modernidad o incluso que aquélla se comprende a la luz de ésta. Las categorías de auténtico y contemporáneo pierden su pertinencia en beneficio de la de *adecuación* a lo real.

Termino yo también con una nota problemática, pero de todas formas haciendo una elección; a título personal, entiéndase bien, lo cual tiene pocas consecuencias. Hay que ser totalmente moderno para notar que la modernidad es problemática y aceptarla a pesar de todo, ya que la tradición no lo es menos, aunque pretenda ignorar que es una neotradición.

¿Qué ocurre con la vuelta al Islam, tan cara a los periodistas y a los árabes no musulmanes?

Ya he dicho que se trata de un neo-Islam que lleva en sí, aunque sea en germen, las exigencias de la modernidad. Responde a ellas a su manera, sin tener conciencia clara de ello; así llega a algunos resultados en el plano práctico, pero en el plano intelectual no abre ninguna vía nueva.

Este neo-Islam está activamente presente desde mediados del siglo XIX. Su refuerzo en los últimos diez años no es más que una faceta del cambio acontecido en las relaciones interárabes. Los países que eran tradicionalmente el centro de la cultura árabe y que incluían importantes minorías no musulmanas, ya no son los más ricos. Los otros, enriquecidos recientemente, tienden a justificar ideológicamente su predominio y no encuentran nada mejor que poner por delante el neo-Islam.

Por lo que se refiere al método, éste, ideología de justificación política, no innova. ¿Cómo es, entonces, que seduce a las masas, incluida la juventud? La causa, a mi modo de ver, es que las ideologías universalistas se cuestionan en todas partes; el resurgir de la tradición es efectivamente un fenómeno mundial. Fijémonos, sin embargo, en que —y esto me parece importante— el neo-Islam, incluso allá donde reina sin competencia, no cambia nada de los aspectos modernos de la sociedad, la educación y la economía. Con el pretexto de que no es hostil a la técnica, la deja desarrollarse con total libertad, sin ver lo que hay en su espíritu que le es totalmente extranjero.

El neo-Islam es el reflejo de la crisis histórica que vive la sociedad árabe, sin ser en ningún momento solución a la misma. Los verdaderos problemas que se derivan de esta crisis los plantea la otra corriente, y son las dificultades de ésta, de las que prioritariamente hemos tratado, las que constituyen la fuerza de la corriente neoislámica.<sup>4</sup>

4. Ni qué decir que no hablo aquí del sentimiento propia-

Resumamos, para concluir, lo anteriormente desarrollado.

Si definimos el pensamiento árabe contemporáneo como el conjunto estructurado de las ideas presentadas por los ensayistas que reflexionan sobre el devenir árabe, encontramos que refleja:

— La crisis histórica de la sociedad, es decir, la desestructuración nacida de la confrontación con el capitalismo occidental moderno.

— La incapacidad del intelectual árabe para elegir la lógica de la modernidad por no estar justificada según las reglas de la racionalidad abstracta.

— La actitud problemática de este mismo intelectual hacia la sociedad en que vive, cuyo ritmo de cambio lento rechaza, pero a la cual no propone más que sus propias antinomias.

Así, la crisis es triple.

Por lo que se refiere a la crisis social los ideólogos árabes ofrecen catálogos de problemas y soluciones en todos los niveles de la realidad. Se justifica cada reforma sin que el conjunto lo sea: ése es el defecto del eclecticismo tantas veces criticado. Orientalistas e investigadores árabes se contentan, a menudo, con volver a tomar estos repertorios introduciendo en ellos un orden formal y, por supuesto, sin encontrar en ello nada específicamente árabe, de tanto como el mundo se ha transformado en un «pueblo global».

Sin embargo, al analizar estos repertorios se llega a identificar problemas tan estratégicos como el de la lengua, el derecho familiar y la democracia; estratégicos en la medida en que se descubren por inducción al partir de los problemas de detalle y que, a su vez, permiten reencontrar estos últimos por deducción. Éste es el segundo as-

---

mente religioso; eso plantearía a mi juicio problemas de muy distinto interés que aquellos, socio-políticos, que plantea el neo-Islam.

pecto de la crisis. Efectivamente, estos problemas estratégicos se ocultan por parte del ensayista árabe, tanto si es partidario de la autenticidad como de la contemporaneidad. Este último muestra claramente la necesidad de adoptar la lógica de la modernidad, pero precisamente cuando llega a estos problemas hace concesiones al ecletismo. Confrontado con la elección decisiva, exige que todo se desarrolle según las leyes de lo verdadero y de lo falso, y como la acción histórica obedece a una lógica más aleatoria, el intelectual árabe se deja aprisionar dentro de la estéril antinomia: modernizarse es traicionarse, seguir fiel a sí mismo es morir para la historia. Si se decide a responder es a costa de la realidad; si termina por actuar es sin referirse a ninguna teoría; es una actitud que constituye la fuerza del tradicionalismo. Los fracasos del movimiento unitario árabe se pueden explicar alternativamente por la falta de realismo y de legitimación. La política unitaria, bajo la responsabilidad de los ideólogos modernistas, ha ido a dar, alternativamente, en cada uno de estos dos escollos.

Llegamos al tercer y último aspecto de la crisis. La actividad del intelectual árabe se agota dentro de una contradicción en la cual se instala, de la que hace tema de un drama que canta, analiza y describe incansablemente. Se agita sin ayudar a cambiar a la sociedad; ésta, por su parte, no cambia lo suficientemente rápido como para ponerle delante de un gran hecho consumado que volvería caducos tanto su drama privado y sus antinomias como su problemática; los pequeños hechos consumados que trae consigo la tecnología pueden ser fácilmente asimilados o negados.

Decidamos primero en qué nivel debemos colocarnos para tratar el tema propuesto: ¿El del hombre de la calle? ¿El del periodista, político, viajante de comercio? ¿El del intelectual especializado en relaciones interculturales? Cada nivel exige no sólo un método de investigación particular, sino que determina los problemas que hay que plantear y las soluciones que contemplar.

En el siguiente texto he elegido tratar la cuestión desde el punto de vista del intelectual porque, por una parte, es el que conozco mejor y, por otra, es el más fácil de transformar.

El intelectual es un gran consumidor de imágenes culturales que hereda de su tradición nacional, de su medio social, de los *media* de su país; en este sentido no se diferencia del resto de su pueblo. Pero en ciertas condiciones puede alterar mediante su actividad cultural las imágenes recibidas, o incluso crear otras nuevas; entonces se convierte en un agente de cambio. Aquí nos interesa en tanto que crítico de imágenes heredadas y creador de imágenes inéditas. Por intelectual entiendo simplemente el hombre cuyo trabajo es manipular las ideas.

Para precisar en qué nivel me coloco, doy dos ejemplos que últimamente han llamado mi atención. El primero es una película comercial francesa que se llama *Le professionnel*, cuyo argumento trata de las relaciones franco-africanas y no tiene nada que ver con el Próximo Oriente. Sin embargo, en una escena en que el protagonista busca en un gran palacio al jefe del gobierno africano al que debe matar, empuja por descuido la puerta de una *suite* principesca, y ¿qué ve el espectador?: Un grupo de árabes vestidos de blanco y sentados en el suelo comiendo al estilo beduino. La escena no dura más que algunos segundos;

no añade nada a la acción de la película; por lo tanto está destinada a actuar sobre el inconsciente del espectador y denota que el europeo de los años ochenta está literalmente obsesionado por la imagen del árabe rico en petrodólares. Imágenes así se encuentran a decenas en novelas policiacas, tebeos, folletines de televisión, etc.; se podría hacer con ello una antología que proyectaría una clara luz sobre el inconsciente europeo. Por supuesto que se podría elaborar un catálogo no menos significativo por parte de los árabes.

El segundo ejemplo es un libro sobre arquitectura universal publicado en varias lenguas europeas. Al contrario que otras obras sobre el mismo tema, el libro de que hablamos no es un simple resumen de la historia de la arquitectura occidental, desde la Grecia antigua al siglo XX, al cual se contentan con añadir algunos breves capítulos sobre las arquitecturas exóticas, orientales o africanas. La arquitectura china, al ser la elaborada en época más antigua, se trata en primer lugar; la del Islam, que alcanzó su apogeo en los siglos XIV y XV, se coloca entre Bizancio y el Renacimiento. El contenido es rico, la ilustración es abundante y variada; se trata desde luego de una obra buena. Así que, ¿no hay nada más que decir? Para saberlo planteamos la siguiente pregunta: si la Liga Árabe hubiera concebido un proyecto similar, ¿hubiera producido el mismo libro? Desde luego que no. ¿En qué estribaría la diferencia? Esta es la cuestión que quiero plantear en las páginas siguientes. Mi texto se refiere al segundo ejemplo, no al primero. Me pregunto qué significa el hecho de colocar el capítulo sobre la arquitectura islámica entre Bizancio y el Renacimiento, y no ¿qué es lo que se pretende mostrando, sin venir a cuento, a unos árabes sentados en el suelo en la *suite* de un lujoso hotel?

Europa, arabeidad (*Urūpā*, 'Urūba); cada término se refiere aquí a una tradición cultural en cuya formación concurren geografía, economía, psicología, organización estatal, lengua, religión, sin que ninguno de estos elementos haya sido nunca el único determinante. La arabeidad,

tal y como se entiende aquí, no es única ni esencialmente desierto, nomadismo, familia patriarcal, poligamia, lengua árabe o Islam. Al igual que Europa no es sólo un clima templado, un sistema económico capitalista, una democracia parlamentaria, un residuo greco-latino o un substrato cristiano. En uno y otro caso se trata de una tradición cultural elaborada a través de los siglos mediante la acción conjugada de datos irreversibles. Siglo tras siglo se combinan estructuras constantes y acontecimientos contingentes irreversibles para formar dos tradiciones muy individualizadas.

## 2

Subrayemos inmediatamente un hecho histórico: estas dos tradiciones culturales se conocieron siempre, para bien o para mal, eso poco importa aquí. Historiadores y filósofos han mostrado desde hace mucho que Europa tomó conciencia de sí oponiéndose al Islam árabe y que el arabismo actual ha nacido por confrontación con Europa, primero cristiana y luego mercantilista. Esto quiere decir que la presencia de aquél lleva a ésta a una vía que no habría seguido si el primero no hubiera existido, y eso en todos los planos: desde la teología hasta el arte culinario, desde la poética hasta la estructura urbana. Por referencia a una noción matemática diré que se trata de una situación de *complementariedad*. ¿Es, pues, una herencia meramente negativa? No únicamente. Pero antes de buscar lo que puede comportar de positivo subrayemos que se trata de un aspecto imborrable de las relaciones euro-árabes. El devenir de los árabes y los europeos, tal y como se conciben hoy, es el resultado de una interdependencia que ha durado un milenio.

La complementariedad euro-árabe así definida ha tenido tres efectos importantes que todavía actúan en la sociedad y en las conciencias; los describiré, sucesivamente, bajo las siguientes rúbricas: identificación, solidaridad, ambigüedad.

### a) *Complementariedad*

Supongamos que un problema con el que se enfrentan dos sociedades antagonistas comporta teóricamente dos soluciones, *a* y *b*; supongamos además que una ya ha utilizado la *a*, y que la otra tiene obligatoriamente que contentarse con la *b*. La primera elección puede ser fruto del azar, pero la segunda es a la vez libre —pues cada sociedad puede dejar sin solución el problema que afronta—, y determinado, puesto que la otra posibilidad se excluye, no por motivos intrínsecos, sino sólo con el fin de diferenciarse.

Formulación abstracta de un hecho que considero decisivo. Tengo la convicción de que el hecho de la complementariedad ha estado presidiendo las opciones hechas en el curso de un milenio por árabes y europeos en terrenos tan variados como la teología (trinitarismo contra unitarismo), metafísica (inmanencia contra trascendencia), estética (figuración contra abstracción), arte militar (infantería contra caballería), arquitectura (casa abierta contra casa cerrada), urbanismo (calles octogonales contra calles concéntricas); y eso sin citar el vestido, el arreglo, la cocina, la actitud que cada cual puede aún detectar a primera vista.

En cada uno de estos ámbitos, geografía, estructura social y política, influencia de los pueblos vecinos, etc., sin duda han desempeñado un papel, pero si se va más allá de los datos fácticos para tratar de desvelar la lógica que presidió la elección de tal o cual configuración intelectual, artística o social, o más aún su mantenimiento incluso cuando cambiaron las condiciones que la hicieron nacer, se percibe entonces que la situación de complementariedad, según nuestra terminología, ha sido el elemento decisivo. A uno le basta con volverse hacia las sociedades que estuvieron más en contacto con el Oriente árabe, como España o Bizancio, para darse cuenta de ello inmediatamente. Otra prueba, indirecta, es que las soluciones *a* y *b*, siendo ambas posibles, sean descubiertas en ambas sociedades, pero siendo una mayoritaria en una

de esas sociedades, y minoritaria en la otra, y viceversa.

¿Por qué este tipo de relación? Porque las dos sociedades actúan en un mundo de límites cerrados: para ambas el mundo civilizado se limitaba a la cuenca mediterránea. Europa salió de este universo cerrado a partir del siglo XVI, mientras que los árabes se encontraban doblemente encerrados por la dominación colonial. Retengamos de este dato histórico el punto siguiente: la complementariedad significa que la tradición cultural, árabe y europea, es el resultado de una sucesión de acontecimientos irreversibles pero *fortuitos*. Nada estaba escrito previamente en ninguno de los elementos supuestamente constantes: geografía, estructura social, espíritu de la lengua, etc. La evolución ha derivado de una situación que ha durado tanto como para adquirir una apariencia de eternidad.

Pero ahora que la situación colonial ha terminado, ¿está cerrado el mundo todavía para unos y otros? ¿Es que los problemas siempre implican dos soluciones, y solamente dos? En una palabra, ¿es que árabes y europeos siguen representando unos para otros algún peligro? Siempre se puede *decidir* que es todavía así por fidelidad al pasado o por ceguera voluntaria, pero en ese caso lo mismo sería no dialogar.

#### b) *Identificación*

Es indispensable identificarse con un modelo para que madure una personalidad, nos dicen los psicólogos. Europeos y árabes se han definido culturalmente mediante una serie de identificaciones contradictorias que, por una parte, han obedecido a la ley de la complementariedad consolidándola y, por otra parte, no necesitan ser verídicas para ser eficaces.

Corrientemente se cuenta la historia como una sucesión de duelos: griegos contra persas, romanos contra cartagineses, bizantinos contra árabes, franceses contra sarracenos, eslavos contra tártaros, castellanos contra andalu-

síes, españoles contra otomanos. El europeo ha adquirido su identidad cultural identificándose muy en primer lugar con los griegos y los romanos y, por tanto, oponiéndose a los persas y cartagineses. Sean cuales fueren las diferencias de rito y dogma entre católicos y ortodoxos, el europeo lamenta hasta hoy incluso la caída de Bizancio y, por mucha hostilidad que separe a germanos y eslavos, los primeros están agradecidos a los segundos por haber detenido a tártaros y turcos antes de rechazarlos hacia Ásia. Ningún europeo aceptaría la tesis de que la toma de Andalucía por castellanos y aragoneses no fue más que una conquista colonial. Mediante el mismo método los árabes, identificándose con los cartagineses, pueden llegar a persuadirse de que al tomar posesión de la Península Ibérica no hacían más que recuperar aquello de lo que los romanos se habían apoderado indebidamente a costa de los púnicos.

Que un celta escocés pueda creerse hijo espiritual de la Roma imperial y que un beréber norteafricano se crea hijo espiritual de Aníbal, ¡son verdaderamente la prueba de la eficacia de las identificaciones míticas! De hecho se trata de una definición por negación: el europeo niega lo que viene del este, y por consiguiente lo cartaginés, y no puede hacer otra cosa que identificarse con el romano. Lo mismo ocurre con el árabe, pero en sentido inverso.

Hoy en día la historia positiva se descarga poco a poco de mitos semejantes; muestra en cada caso que son origen de simplificaciones abusivas. Las civilizaciones no se heredan en línea directa. Identificarse con cierto pasado no exige que éste sea continuo. El pasado de la humanidad no se reduce a un duelo entre dos entidades eternas cuyos nombres son Oriente y Occidente. En la geopolítica actual los árabes representan el Oriente para Europa, pues vistos desde China son el Occidente de Asia.

### c) *Solidaridades*

La conciencia política oscila hoy entre el par tradicional Oriente-Occidente y el par Norte-Sur, cuyo creador es el antiguo primer ministro de la India Jawaharlal Nehru. Es el resultado de un largo proceso que empezó cuando europeos y árabes musulmanes fueron a buscar, lejos del Mediterráneo, su lugar de confrontación, aliados entre los mongoles, turcos, chinos, y luego a África y América.

Actualmente el fundamento de la solidaridad entre los países industrializados del Norte es de naturaleza política, económica y comercial; la cultura no tiene papel destacado en ello. Lo mismo ocurre con las relaciones que ligan a los árabes con sus compañeros de la conferencia islámica y la de los no alineados. El aspecto cultural sólo se recuerda cuando uno llega a asombrarse de la presencia de Japón entre los occidentales y de la Turquía kemalista en la organización islámica. Entonces se lee que cultura, finanzas y comercio no dictan unas mismas agrupaciones. Para comprender la poesía de los trovadores, santo Tomás, Dante, la caballería o el arte de Matisse, se requiere una cierta familiaridad con la cultura árabe, no con la de Japón; igualmente la comprensión de Gazalí exige un grado de conocimiento de la teología cristiana, no de las mitologías africanas y asiáticas.

Sería ingenuo querer borrar las solidaridades económicas actuales postulando antiguas afinidades culturales, puesto que aquéllas no son, en definitiva, más que efectos lejanos de éstas en el marco de la relación de complejidad. Para salir de este marco habría que cambiar de perspectiva.

### d) *Ambigüedad*

Una situación existencial impone la necesidad de definirse oponiéndose. De ello deriva por una parte una doble serie de identificaciones que conduce al par Oriente-Occidente, y por otra la búsqueda de solidaridades que

termina por colocar por delante otro par, el Norte-Sur. A lo largo del proceso lo que desde luego no cambia es la necesidad de identificarse por oposición a otro. Poco importa la identidad real de éste; basta con que represente al otro. Su imagen es, pues, necesariamente ambigua.

Durante mucho tiempo el árabe ha desempeñado el papel de aquel por oposición al cual se afirma el europeo; ha sido para éste sarraceno, a la vez musulmán, oriental, invasor, nómada, saqueador y corsario. Recordemos las transposiciones de sentido en las principales lenguas europeas en palabras como moro, *barbaresque*, turco... Para el árabe el europeo es a la vez el cristiano, el colonizador, el comerciante ávido, el materialista disipado..., se ha hablado bastante de la utilización de las palabras *rūmī*, franco, *giaur*, etc.

Árabes y europeos saben que existen excepciones en la imagen que se forjan unos de otros, que existen, por ejemplo, árabes cristianos y europeos anticolonialistas, pero eso no cambia en absoluto la imagen heredada, pues ésta está determinada por la necesidad de hacer que otro desempeñe su papel de otro; papel que se sabe que forma parte de uno mismo, que se rechaza y que se exterioriza para negarlo mejor. No es éste lugar para extenderse sobre el tema, pero se podría ilustrar fácilmente recordando algunos momentos de expansión de los árabes fuera de su península y de los europeos fuera de su *finisterre*.

¿Se puede superar hoy esta ambigüedad fundamental en la representación que árabes y europeos se forjan unos de otros? Toda sociedad que quiera escapar de la anomia y la decadencia quizá necesita, en ciertos momentos, crear una representación de su contraimagen, pero este papel no tiene por qué ser asumido por ellos, cualquiera lo puede asumir, y parece que árabes y europeos ya no están condenados a hacerse unos a otros este servicio indispensable; les pueden reemplazar otros.

La situación que se acaba de describir brevemente habría cambiado si la expansión otomana no se hubiera producido en el continente europeo y si la contraofensiva europea no hubiera tomado forma de colonización direc-

ta. Por esta razón, se ha resucitado y hecho más honda la lógica de la profundidad en varias ocasiones. No es asombroso que sus efectos se noten hasta nuestros días en las conciencias aunque el mapa geopolítico del mundo se haya transformado.

Volvamos por un instante a nuestro libro de arquitectura. Los autores se han propuesto, evidentemente, ser objetivos, pero desde nuestro punto de vista el resultado no es nada satisfactorio. Mientras que se consagra un capítulo al gótico alemán y otro al gótico inglés, uno al Renacimiento francés y otro al Renacimiento español, y se distingue cuidadosamente la arquitectura religiosa armenia de la de Bizancio, se dedica un solo capítulo a la arquitectura islámica. En un caso se señala bien la evolución en el tiempo y la diversificación en el espacio; en el otro, en cambio, se subraya la unidad y continuidad, aun más que en las páginas reservadas a la China y a Japón. ¿A qué se debe esta diferencia? ¿A falta de espacio? ¿A pobreza de documentación? ¿A escasez de especialistas? Me parece que la razón profunda es un *a priori* que forma parte de la conciencia cultural europea: si el arte occidental es evolución, desarrollo, diversificación, el arte musulmán, por contraste metodológico, debe ser estabilidad, repetición, monotonía, siendo no sólo lo complementario y atípico, sino también el vástagos brillante y estéril de la evolución. ¿Simple confección u opción epistemológica? Ésta es la pregunta que, en definitiva, nos plantea este libro y a través de él toda la producción orientalista.

### 3

Numerosos críticos atacan al orientalismo por los vínculos, pasados o presentes, con la Iglesia militante y el imperialismo. ¡Hechos, lamentablemente, indiscutibles! Muchos orientalistas han tenido como objetivo, efectivamente, desvalorizar la ética islámica, el espíritu árabe, y por ese medio justificar indirectamente la dominación política de la Europa imperialista. Pero este aspecto no me

parece el más significativo. Toda ciencia social se presta de un modo u otro a la utilización política. ¿No se ve en una misma sociedad que la sociología industrial, por ejemplo, sirve a la vez a los patrones y a los sindicatos obreros, y que los estudios hechos por las minorías étnicas sobre ellas mismas pueden beneficiar a los políticos de la mayoría?

El orientalismo plantea un problema más sutil. El arábista se especializa y, por tanto, se mantiene con dificultad al corriente de la evolución de las ciencias humanas; pasa años aprendiendo una lengua muy diferente de la suya; pero la lengua no es más que un medio que debe estar al servicio de un método, pero éste es lo que falta. Existe un verdadero método que data del siglo XIX, pero si es insuperable en filología, está caduco en todos los demás terrenos. En cuanto que el orientalista deja la edición crítica de textos y se lanza a una interpretación, abraza los prejuicios más superados de su sociedad. Para él el árabe es ante todo el otro; quiere comprenderle en y por su alteridad; y como este concepto es un *a priori* disfrazado de constante, no puede servir de principio explicativo. Con toda justicia se puede decir que es el orientalista el que, con su método, mantiene la lógica de la complementariedad y la confrontación, pues nada, dentro de su formación, permite superarlo. No se ponen en tela de juicio ni su buena fe ni su buena voluntad; cuanto más subraya la diferencia más parece aceptarla y respetarla, pero ese liberalismo tan apreciado en los países anglosajones es un obstáculo que impide la comprensión y la comunicación.

El orientalismo tiene una concepción antievolutiva de la historia, que pretende descubrir en la sociedad que estudia, cuando lo que nos parece es que la impone. Para él los acontecimientos del pasado árabe son repetitivos, y expresan una única y misma configuración. Es innegable que los acontecimientos se repiten en la historia árabe, pero para el orientalista es un dato a consignar más que un fenómeno que explicar; dato que es el reflejo de elementos estables como raza, clima, religión. Así se habla-

rá de las dificultades del desierto y la tribu y de las constantes del semitismo y el monoteísmo. Se ha podido pensar que las ideas de un Goldziher o un Renan derivaban de la ideología de un siglo positivista; de hecho provienen de un método, aparentemente historicista y sutilmente antihistoriador, que es hoy el de la antropología segmentarista.

Así, se ve fácilmente en qué puede prestarse a manipulación la ciencia de los orientalistas. Al negar toda evolución, al fijar en el álbum de la eternidad a la especie llamada árabe que determinan el medio, la raza, la estructura social y la fe, el orientalista parece decir a los hombres de acción: *ved cómo hay que comportarse con una especie semejante si queréis llegar a tal o cual fin*. El aspecto de manipulación deriva de la propia lógica de fijación, ya que promete prever inmediatamente las reacciones del objeto que se quiere manipular. Numerosos fracasos han mostrado, ciertamente, los límites del método, pero siempre renace en múltiples centros de estudio, primero porque los antiguos lo transmiten a los nuevos, y luego porque la especialización es una excusa para no mantenerse al tanto de las revoluciones epistemológicas de las ciencias humanas, y finalmente porque estos hombres están financiados por hombres de acción que exigen resultados que sólo este método parece asegurarles.

El orientalismo no puede ser un puente entre las sociedades árabe y europea, más que si acepta disolverse en tanto que institución especializada, reformándose según las necesidades en un cuadro pluridisciplinar. Mientras tanto cada una de sus ramas deberá fundirse en la ciencia social que le corresponde a fin de renovar sus objetivos y métodos.

Quizá se diga: está hablando usted de una tendencia que ya sólo está representada por gente escapada de la administración colonial. Las siglas han cambiado, claro está, pero ¿qué pasa con la mercancía? ¿Puede seguirse llamando especializado el orientalista si su objeto de estudio ya no es el Oriente eterno?

¿Se da en los países árabes una tendencia al occidentalismo? La pregunta es aparentemente inocente, pero ¿qué significa en realidad?

Observemos primero que mientras en Europa únicamente conocen la cultura árabe los especialistas, cada árabe culto está de hecho más o menos occidentalizado; desde el momento en que se abre a la ciencia moderna absorbe una cierta imagen de Europa; absorción inconsciente y, por tanto, no crítica. En estas condiciones el occidentalismo de hecho de los árabes significa menos un estudio desligado de la cultura europea que la valoración y apropiación de algunas de sus partes. Mientras que el orientalista quiere habitualmente describir, y rara vez comprender, y casi nunca adquirir, el occidentalista árabe busca ante todo modelos.

Este cuadro de conjunto tiene, claro está, excepciones. Los filósofos cosmopolitas del siglo XVIII se inspiraron en algunos aspectos de la civilización árabe; hoy artistas y filósofos intentan renovarse tomando temas y motivos del Oriente árabe. Pero se trata de una minoría que llama la atención precisamente porque es original, ya que no aberrante. Entre los árabes existe también, al lado del occidentalismo de hecho, un contraorientalismo que, al tiempo que se propone destruir los efectos de la propaganda denigrante, efectúa el diagnóstico del espíritu europeo a través del de los orientalistas. Que esto sea legítimo o no, es otro asunto.

Pero existe un occidentalismo de hecho que es el fundamento ideológico de la occidentalización, aspecto determinante de la vida pública de los árabes contemporáneos. No obstante, la cuestión antes apuntada no se refiere a esta realidad evidente. Los orientalistas europeos, que tienen los ojos fijos en los *ulemas*, a los cuales consideran únicos representantes auténticos de la cultura árabe, y cuya falta de curiosidad hacia Europa es innegable, afirman que no existe grupo árabe de estatuto oficial que corresponda al suyo, y extraen de ello orgullo corporativo

y una razón de ser. Uno de ellos me dijo un día: ¿Dónde está la obra definitiva en lengua árabe sobre san Agustín? Debo confesar que se trata de una cuestión a la que no encuentro en la actualidad respuesta sencilla y convincente.

Grandes obras del pasado —las de al-Bīrūnī, Ibn Fuḍlān e Ibn Baṭṭūṭa, sobre todo— demuestran fehacientemente que la cultura árabo-islámica ha producido hombres capaces de describir con simpatía y objetividad una cultura diferente de la suya. Ciertas obras del siglo XIX sobre la civilización material de Europa impresionan por su cuidado y por la ecuanimidad y la penetración, si es que no es precisión de conocimientos, de sus autores. Leer el libro de al-Bīrūnī sobre la India inmediatamente después de haber estudiado una investigación de antropología contemporánea es una experiencia muy significativa, pues sobre el terreno se deduce que la preocupación por la objetividad que caracteriza a ambas obras se basa en un sentimiento de superioridad cultural muy acusado.

Los autores citados ocupaban en la sociedad de su época el puesto que hoy ocupan sociólogos y ensayistas, es decir, de quienes, ante los ojos de los orientalistas, están demasiado influidos por Europa como para ser auténticos. No conceden importancia más que a la opinión de los *ulemas*, esperando que se desarrolle en ellos una nueva actitud. Espera, a mi juicio, vana.

En efecto, los *ulemas* no piensan poder innovar en relación con Ibn Ḥazm e Ibn Taymiyya; definen a Europa por el cristianismo y a éste por el trinitarismo y la inmortalidad. Si se objeta que Europa no es sólo el cristianismo, y éste no es sólo la inmortalidad, no extraen ninguna consecuencia porque relativizar la definición del cristianismo se convertiría para ellos en relativizar su credo, cosa que está excluida. Los orientalistas, ocupando aquí indebidamente el sitio de la Iglesia, esperan de los *ulemas* unas palabras que, me temo, no llegarán. Si tienen tan en cuenta la opinión de este grupo, ¿no será porque comparten sus presupuestos metafísicos?

Queda el siguiente problema: el orientalismo es una actividad especializada en Europa. ¿Por qué no hay en la sociedad árabe una especialización que se corresponda con ella? Ciertamente se puede replicar que si conocer la lengua árabe es para un europeo una verdadera inversión que debe ser explotada en un trabajo muy individualizado, conocer el francés o el inglés era una rareza en los siglos XVIII y XIX en los países árabes, pero ya no lo es y, por consiguiente, ya no puede dar lugar a una especialización. Pero más allá de este problema corporativo existe otro puramente cultural. En efecto, la aprehensión total y crítica de una sociedad por otra exige que ésta posea una teoría social que supere a aquélla, integrándola. El orientalismo se creó cuando la sociedad liberal, tal y como era concebida por la filosofía de las Luces, se concebía como futuro de la humanidad entera. La crisis del liberalismo es la verdadera razón de la incapacidad del orientalista para renovarse. En los países árabes, un occidentalista real exige, para nacer, una doble superación: el superar el pensamiento liberal y el superar la crítica anti-liberal nacida en la misma Europa. Tarea bien ardua si no se contenta uno con la solución fácil que ofrece el individualismo anarquista.

Dejemos aquí este problema tan irritante que se refiere a la epistemología de las ciencias sociales, y destaquemos el mero hecho de que existe un discurso europeo sobre los árabes y otro árabe sobre los europeos, y que ambos no emplean el mismo lenguaje: resulta así que cada una de las dos sociedades se hace una idea falsa de la otra. ¿Cómo remediarlo?

Mi intención, desde luego, no es describir una situación insuperable, sino más bien llegar a un máximo de objetividad para no ser víctima de soluciones ilusorias. El tema es amplio y difícil, y no he hecho otra cosa que iniciararlo. Dicho esto, ¿a qué conclusiones hemos llegado?

El tipo de relaciones que se acaba de analizar deja

huellas profundas en el inconsciente colectivo. No sirve de nada ponerse unos objetivos grandiosos que no se pueden alcanzar más que a largo plazo. La acción secular de poderosos grupos —Iglesia e *intelligentsia* liberal por una parte, *ulemas* e ideólogos nacionalistas por otra— no se puede borrar en unas cuantas reuniones que mantengan un puñado de hombres de buena voluntad. Vayamos más lejos y preguntémonos si creer en la realidad de un *contratipo* no es indispensable para la toma de conciencia de la identidad cultural de un grupo dado. Si la respuesta es afirmativa, árabes y europeos no verán el comienzo de una nueva era en sus relaciones mutuas más que si unos dejan de representar el *contratipo* de los otros. Ya he dicho que esto es lo que me parece que pasa en la actualidad.

Pero nuestro problema no tiene únicamente un aspecto práctico, sino que también se refiere a la relación que mantiene cada sociedad con su tradición cultural. Ésta, como hemos dicho, resulta de una serie de identificaciones con los acontecimientos y personajes elegidos en el archivo de la memoria de la humanidad. Cuando la crítica positiva corrompe estas identificaciones mostrando cuán arbitrarias y míticas son, ¿no corre riesgo de verse alterada la identidad cultural del grupo? En una situación de complementariedad el otro es ambiguo precisamente para que el sí se pueda definir nítidamente; en cuanto que el otro está concebido en sí mismo y por sí mismo, es el sí el que se convierte en problemático. Se ha visto que eso les pasaba a algunos orientalistas. ¿No se trata de un verdadero desarme moral? Aunque este dilema inquieta poco a los europeos, se encuentra, con razón o sin ella, en el primer plano de preocupaciones de cierta *intelligentsia* árabe; y lo que se llama renacimiento islámico no es sino la manifestación más bulliciosa de ello.

¿Hay que definirse siempre a través del otro? Para afirmarse, ¿hay que negar necesariamente al otro? La pregunta no tiene sentido, me parece, más que en el marco de una metafísica sustancialista. En una filosofía del devenir la definición de sí puede ser positiva sin pasar forzosamente

mente por la negación del otro. Se encuentra la misma dialéctica, pero en lugar de oponer el sí a otro, se confronta el yo presente con el yo pasado o futuro.

Europa ha hecho suya la filosofía del devenir desde hace ya cierto tiempo. En su parte más actual se define en relación con su propio pasado: historia, sociología, ciencia política, etc., no cesan de comparar feudalismo y capitalismo. Sin embargo, por una parte Europa no es homogénea, continúa en varios campos definiéndose en relación al árabe que desempeña el papel del otro durante un milenio; por otra parte, como ya hemos visto, no se aplica la noción de devenir más que a sí misma; ése es incluso el fundamento del orientalismo que describe la cultura árabe como dato invariable que el espíritu europeo *moderno* se apresura a asimilar a su propio pasado, de donde resultan tanto el evolucionismo como el eurocentrismo.

En cuanto a los *ulemas* e ideólogos nacionalistas árabes, se niegan a superar el sustancialismo. Definirse por referencia a la evolución propia, que como mucho puede no ser más que la sombra de una evolución más general, les parece que es como renegar. Observemos, de todas formas, que esta posición teórica no comporta consecuencias concretas: los árabes no sólo cambian, sino que hacen todo por cambiar, incluso si el cambio tan deseado en el plano de la economía y la política se desvaloriza no menos ardorosamente en el plano de la cultura. Es éste un comportamiento contradictorio que se halla en la base de una dinámica que el extranjero toma fácilmente por inestabilidad.

La situación de complementariedad en las relaciones euro-árabes se puede convertir en algo plenamente positivo si cada uno basa la conciencia que tiene de sí mismo en una historia comparada verdadera. Nada más fácil, se dirá. Basta con abrir los libros de historia, incluso en el nivel universitario, para darse cuenta de que se está muy lejos de eso. ¿Qué europeo, cuando tiene tiempo para reflexionar, no hace suya la pregunta de Gibbon?: ¿Qué habría brotado de la humanidad si en Oxford se enseñara

hoy el *hadīt*? O más concretamente, ¿qué le habría pasado? La respuesta está lejos de ser evidente, como creía sin duda el anticlerical Gibbon.

Nada refleja mejor la dificultad de llegar a una historia comparada digna de este nombre que la postura de los europeos hacia la ciencia experimental, de la cual tienen el monopolio desde el siglo XVII. Una historia realmente objetiva y serena del espíritu científico relativizaría este monopolio, tanto en las condiciones en que aparece como en las causas por las que se mantiene. Pero en este punto concreto, capital por muchos conceptos para el futuro de las relaciones euro-árabes, existe en todos los niveles un indiscutible bloqueo. Solamente los *ulemas* rechazan la lógica del futuro.

Se llega así a algo elemental éticamente: tratar al otro como uno querría ser tratado. Pero en el plano de la cultura es esta regla, precisamente, la más difícil de poner en práctica, pues siempre pone en tela de juicio las evidencias en las que se funda cada tradición cultural.

## 6

Todo racismo es sustancialismo y todo sustancialismo en las ciencias sociales lleva por un camino u otro a un racismo disimulado. Para escapar a él el único medio es cambiar de perspectiva, es decir, aceptar reconocer que la cultura de otro, lejos de ser un destino, es el resultado momentáneo de un devenir. La cultura árabe no siempre se reduce, y en todas partes, al harén, al *ŷihād*, al nomadismo, al monoteísmo simplificador, como tampoco la de los europeos se reduce al escepticismo burgués y a la avidez capitalista. Tal o cual aspecto pueden simbolizar bien en cierto momento una cultura dada, pero ésta no está condenada a no superarlo o desbordarlo nunca. Es su inspiración lo que la determina en cada momento, y no sus símbolos pasajeros. En esta perspectiva me parece que existe una posibilidad de reconocimiento entre dos culturas incluso complementarias.

La historia ha establecido entre árabes y europeos relaciones especiales. ¿En qué sentido?

Hasta el siglo XVIII Europa tuvo un orientalismo de combate. Con la filosofía de las Luces éste cede paso a otro que, mediante el estudio de las sociedades de Asia, dio lugar a la filología histórica y a la mitología comparada, y mediante la descripción de las culturas polinesias, amerindias y africanas sentó las bases de una ciencia nueva: la etnología. De esta actividad intelectual se derivó una definición moderna de Europa. Ésta ya no es hoy la primera potencia del mundo, pero por su posición en el comercio internacional, por su creatividad científica y tecnológica, tendrá relaciones de intercambio con todos los grandes conjuntos culturales; intercambios de hombres, de ideales, de normas, y no sólo de mercancías.

La situación de los árabes es diferente. Hasta ahora no han dialogado realmente más que con la Europa cristiana, incluso cuando esta última había dejado de concebirse en términos puramente religiosos. Ciertamente fueron los primeros en conocer de cerca a indios, chinos, eslavos y africanos, pero eso era durante el período de su ascendente político, antes que iranios y turcos les cerraran el horizonte de Asia. Desde entonces se han quedado frente a frente con una Europa que los propios europeos ya no reconocen. Así, la decadencia política se vio acompañada por un retraimiento intelectual que la colonización no hizo más que agravar. Hoy los árabes deben abrirse a todas las culturas, lo cual implica salir del ámbito mediterráneo. ¿Relaciones especiales con Europa? La geografía y la historia las imponen a los árabes. ¿Relaciones exclusivas? Eso sería perpetuar las circunstancias de la decadencia árabe. Cuando hoy dialogamos con los otros, es a través de la cultura europea; nuestro enriquecimiento exige contactos directos con los que nos plantean cuestiones sobre el hombre y el universo diferentes de aquellas que nos legó nuestra tradición.

Las relaciones euro-árabes obedecen y obedecerán a dos determinantes: son especiales porque la historia las ha hecho así; no pueden ser exclusivas porque ni la realidad ni el interés lo permiten. Unas relaciones de complementariedad se convierten naturalmente en relaciones de confrontación si el cuadro de referencia no cambia. Aquí se trata de abrirse a la universalidad: para los europeos es una adquisición que hay que conservar; para los árabes, un programa que hay que llevar a cabo.

Árabes y europeos pueden inaugurar entre sí relaciones especiales en un sentido positivo, a condición de tener un elemento común en sus respectivos proyectos culturales. Lo calificaría con una sola palabra: es el rechazo del exclusivismo.

En efecto, a pesar de sus riquezas acumuladas, Europa se arriesga a encerrarse en sí misma con las innumerables consecuencias negativas que ello comporta. Necesita mantener lazos muy diversos con el mundo exterior, en cuya primera posición se colocan los árabes. Éstos, por su parte, apenas han salido de un *repliegue* del cual la colonización no ha sido más que un último momento; necesitan un compañero para multiplicar sus vínculos con el mundo entero. Para unos y otros el exclusivismo es un grave peligro.

El proyecto común inmediato es, por supuesto, de naturaleza económica. Algunos países conocen una prosperidad cuyo carácter frágil y pasajero miden; quieren hacer de ella la base de una economía diversificada que les garantice un mínimo de actividad en el próximo siglo. Los europeos pueden ayudarles en este sentido permitiendo a su propia economía mantenerse y mejorar sus logros. Ya existe en torno a este proyecto una cooperación financiera y una complementariedad comercial que, sin duda, no tardarán en transformarse en cooperación de producción. Pero mirado desde más cerca, este proyecto no está destinado a acabar con ciertos monopolios —industriales, comerciales, tecnológicos— que parecen ser bas-

tante irracionales a largo plazo aunque sean remunerativos a corto plazo. El monopolio, ¿no es sinónimo de exclusividad en el plano de la producción?

Parece así que se podría dar a la cooperación euro-árabe como tema general la lucha común contra el espíritu de exclusión.

## Bibliografía resumida

- ABDELMALEK, Anwar, *La pensée politique arabe contemporaine*, París 1970.
- ABDELMALEK, Anwar, Abdel Aziz Belal et Hasan Hanafi (editores), *Renaissance du monde arabe*, Bruselas 1972.
- AMIN, Samir, *Le mouvement unitaire arabe*, París 1976.
- ARKOUN, Mohammed, *La pensée arabe*, París 1975.
- AZMEH, Aziz al-, *Ibn Khaldun. An Essay in Reinterpretation*, Leyde 1982.
- BERQUE, Jacques, *Egypte. Impérialisme et révolution*, París 1967.
- Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Coloquio de Burdeos), París 1957.
- CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique, tome 1*, París 1964.
- DJAÏT, Hichem, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, París 1974.
- DJAÏT, Hichem, *L'Europe et l'Islam*, París 1978.
- FAZLU, Rahman, *Prophecy in Islam*, Londres 1952.
- FYZEE ASAF, A. A., *A Modern Approach to Islam* (2a. edición), Nueva Delhi 1981.
- GARDET, Louis, *L'Islam. Religion et communauté*, París 1970.
- HOURANI, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Oxford 1962.
- HOURANI, George, *Islamic Rationalism*, Oxford 1971.
- KERR, Malcolm, *Islamic Reformism: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley y Los Ángeles 1966.
- IQBAL, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought of Islam*, Lahore 1930.
- LAHBABI, Mohammed-Aziz, *Le personnalisme musulman*, París 1964.
- LAROUI, Abdallah, *L'idéologie arabe contemporaine*, París 1967.
- LAROUI, Abdallah, *La crise des intellectuels arabes*, París 1974.
- MAHDI Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Londres 1957.

- MAHMUD, Zaki Najib, *Tajdid al-Fikr al-'Arabi* (Le renouvellement de la mentalité arabe), Beirut 1971.
- MIÉLI, A., *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leyde 1938.
- NASR, Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, Londres 1966.
- ROSENTHAL, Erwin, *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge 1962.
- ROSENTHAL, Franz, *The Muslim Concept of Freedom prior to the XIXth Century*, Leyde 1960.
- RODINSON, Maxime, *Marxisme et monde musulman*, París 1972.
- SAID, Edward W., *Orientalism*, Nueva York 1979.
- SHAKIR, Mustafa (editor), *Azmat al-Tatuwwur al-Hadari fil Watan al-'Arabi* (La crisis cultural en la evolución árabe moderna), Kuwait 1975.
- TURNER, Bryan, S., *Weber and Islam. A Critical Study*, Londres 1974.

Prólogo de Pedro Martínez Montávez . . . . .	5
<b>I. Islam y Estado . . . . .</b>	<b>17</b>
1. Planteamiento del problema . . . . .	17
2. La experiencia política árabe en época clásica. Historiografía y utopía . . . . .	21
3. El Estado árabo-islámico clásico. Sus tres elementos constitutivos . . . . .	24
4. El Estado clásico en Ibn Jaldún . . . . .	28
5. El Estado clásico en los legistas, historiógrafos y filósofos . . . . .	33
6. Antinomia entre Islam y Estado. Crítica de los términos Estado y teocracia islámicos .	41
7. Las reformas de los siglos xix y xx. El Estado del despotismo ilustrado . . . . .	46
8. El Estado regional árabe y sus contradicciones . . . . .	52
<b>II. Islam y libertad . . . . .</b>	<b>59</b>
1. <i>Hurriyya</i> : la palabra y la cosa . . . . .	59
2. <i>Hurriyya</i> en el diccionario . . . . .	61
3. <i>Hurriyya</i> en los libros de derecho y moral .	63
4. El hecho de la libertad y sus signos . . . .	67
a) <i>Badāwa</i> (nomadismo) . . . . .	68
b) <i>Asīra</i> (clan) . . . . .	70
c) <i>Taqwā</i> (la piedad) . . . . .	72
d) <i>Taṣawwuf</i> (la mística) . . . . .	73
e) . . . . .	75
f) . . . . .	78
<b>III. Ibn Jaldún y Maquiavelo . . . . .</b>	<b>81</b>
1. Semejanzas biográficas . . . . .	81
2. Juicios comparables . . . . .	83

3. Fragmentarismo en Maquiavelo . . . . .	86
4. Presencia de Aristóteles . . . . .	89
5. La objeción de Gibb . . . . .	90
6. Ibn Jaldún y la causalidad absoluta . . . . .	93
7. Maquiavelo y la fortuna . . . . .	97
8. La teoría cíclica . . . . .	100
9. Encuentros epistemológicos . . . . .	104
10. Realismo y polaridad . . . . .	105
11. Límites del jaldunismo y del maquiavelismo. Revancha de la utopía . . . . .	111
 IV. <i>Islam y crisis de cultura</i> . . . . .	115
1. Crisis intelectual . . . . .	115
2. Crisis del intelectual . . . . .	119
3. Crisis de método . . . . .	123
4. Necesidad de la opción . . . . .	127
5. El Islam y la crisis . . . . .	131
 V. <i>El Islam y Europa</i> . . . . .	135
1. <i>Urūpā / 'Urūba</i> . . . . .	135
2. Situación . . . . .	137
a) Complementariedad . . . . .	138
b) Identificación . . . . .	139
c) Solidaridades . . . . .	141
d) Ambigüedad . . . . .	141
3. Orientalismo y anti-evolucionismo . . . . .	143
4. Occidentalismo, occidentalización y <i>ulemas</i> . . . . .	146
5. Contra-tipo y equilibrio psicológico . . . . .	148
6. Racismo y sustancialismo . . . . .	151
7. Relaciones especiales y exclusivismo . . . . .	153
 Bibliografía resumida . . . . .	155

**'Abd Allah b.Muhammad al-'Arwy (Laroui)** nació en Azemmour en 1933. Estudió en la Sorbona y en el Instituto de Estudios Políticos de París. En esta ciudad se licenció en Historia y en Lengua y Civilización Árabes, hasta obtener el doctorado en Historia. Fue consejero en el Ministerio de Asuntos Exteriores en Rabat (1960-1962), lector en el Instituto de Estudios Islámicos en París (1962-1964) y ha sido profesor en las Universidades de Rabat, de California, en Los Angeles y en Harvard. Es autor de los libros: La ideología árabe contemporánea (1967), L'histoire du Maghreb (1970), Los árabes y el espíritu histórico (1973), Les origines sociales et culturelles du nationalisme marroquí (1976), El concepto de libertad (1981), El concepto del Estado (1981) y A propósito de la cultura y de la historia (1983).

La obra entera de Laroui, en raíz y fondo, se inscribe esencialmente en una meditación transcendental en y desde el marco del Islam árabe contemporáneo: tradición y modernidad, testimonio personal e investigación rigurosa se aúnan en este volumen para ofrecernos el repaso actual y comprometido, la valoración arriesgada de una cultura en efervescencia renovadora. El libro es asimismo una revisión crítica de la conciencia histórica árabe y, no sólo de su pasado más o menos remoto, puesto al descubierto por este brillante y personal pensador magrebí. Islam y Estado, Islam y libertad, la personalidad de Ibn Jaldún, crisis cultural, Islam y Europa... son algunos de sus temas.