

OCIDENTE EN EL PENSAMIENTO **ÁRABE MODERNO**

Nour Eddine Affaya

Colección DOSSIER- DAFTAR

ISSN: 1135- 6448

INTRODUCCIÓN

"Oriente, cuál es tu Occidente?" Esta pregunta formulada por el filósofo libanés René Habachi hace un cuarto de siglo sigue siendo de una actualidad candente cada vez que se evocan las relaciones entre el Oriente arabomusulmán y Occidente.

Cuando un árabe musulmán reflexiona sobre sí mismo o sobre el Otro a qué Occidente se refiere?Cuál es la parte del Otro que habita en él? Cómo se formula la "dialéctica identitaria" en los escritos árabes? Cómo pueden concebirse las diferentes formas de encuentros, de aproximaciones y de tensiones entre Oriente y Occidente?

El Otro está presente, aquí y ahora, puesto que la preocupación por uno mismo y por el Otro es una preocupación inherente a toda imagen, cuerpo y lenguaje. El Otro, cualquiera que sea, se traduce a partir del lenguaje y del cuerpo. La diferencia se preserva para gestionar la comunicación, difícilmente concebida a veces, entre uno mismo y el Otro; gestionar esta relación, cada vez diferente, supone un compromiso y un despertar que se inscriben en el tiempo y se reflejan en la conciencia. Cuáles son las posibilidades para conocer y reconocer al Otro y, por consiguiente, formarse una imagen de sí mismo en concreto?

Antes de aproximarnos a estas cuestiones insistamos en una evidencia: cuando hablamos del Otro no evocamos ni una entidad total, ni otro "sí" idéntico a nosotros mismos. El Otro (y aquí se trata de Occidente en calidad de diferencia cultural) forma parte de la visión que tenemos de nosotros, en cuanto que se presenta como partenaire igual o invasor, mercader o misionero, arrogante o conciliador... El Otro está presente en el espacio identitario y es, paradójicamente, objeto de fascinación y fuente de desconfianza a la vez.

Oriente - Occidente

Desde las Cruzadas hasta nuestros días ha existido en la conciencia árabe una cuestión occidental. Ésta adquiere cada vez un contenido y una denominación diferentes: puede evocar a los romanos, los francos, los cristianos, los europeos, los colonizadores... o los occidentales. Cada etapa de la dialéctica histórica de la relación Occidente- Oriente

genera su propio tipo de conflicto. Raros son los momentos de calma, de comprensión y de reconocimiento.

Para algunos "Occidente ha sufrido cuatro metamorfosis: el Occidente grecolatino, el Occidente cristiano- feudal, el Occidente de los Estados- nación y de los Imperios de Ultramar, y el Occidente atlántico y tecnoeconómico" [1].

Para otros: "Oriente y Occidente: ocupan una posición demasiado separada, incluso opuesta. Su historia está hecha de contactos, encuentros y enfrentamientos, donde cada uno se opone al otro como si no quisiera reconocerle, como si no quisiera reconocer lo que hay de común en su historia y sus culturas; una especie de miedo a ser absorbido por el Otro, como si el Otro representase una parte de uno mismo que no se quiere asumir" [2].

Occidente no ha sido jamás una entidad monolítica. Es múltiple como cualquier entidad de orígenes diferentes producto de interferencias varias en el espacio y en el tiempo.

Hablar de Occidente es hablar de una pluralidad. "Primero hay el Occidente latente en cada uno de nosotros, incluso en el Oriente árabe, que hace presión sobre nuestras conciencias con el fin de realizarse. Existe también un Occidente que está frente a nosotros, un Occidente virtual, maravillosamente apto para el diálogo si despertase a su propia autenticidad. Hay por fin el Occidente real, con su coraza de fuerza y de técnica, cuyas turbulencias no hacen más que presionarnos" [3].

Entidad múltiple y definiciones múltiples que, estemos de acuerdo o no con ellas, no han evitado que los términos Occidente y Oriente hayan sido prostituidos, repetidos sin interrupción y utilizados, en muchas ocasiones, en contextos totalmente confusos, generando de esta manera imágenes estereotipadas de uno mismo y de los otros.

Occidente, entonces, ya no se percibe como algo real y concreto, es decir, atravesado por contradicciones, paradojas y diferencias, sino que se convierte en una fuerza que genera mitos, arquetipos e imágenes, se convierte en una entidad imaginaria tanto para unos como para otros.

Cuando el Occidente real se transforma en el Occidente representado, cualquier forma de estereotipo resulta imaginable. El mismo mecanismo mental es aplicable a Oriente o a cualquier otra Alteridad radical. Occidente ha engendrado desde las Cruzadas hasta nuestros días un amplio léxico de estereotipos sobre el Islam, Mahoma y los árabes. Los árabes y los musulmanes también. Interacciones conflictivas y enfrentamientos violentos han dado a las relaciones Oriente- Occidente dimensiones de desconfianza y sospecha. La imagen del Otro se esquematiza, se empobrece a fuerza de eludir su realidad en beneficio de una representación simplificada.

Oriente ha sido desde hace mucho tiempo objeto de reflexión dentro de lo que se llamó el "orientalismo" [4].

En cambio los árabes musulmanes, a pesar de la grandeza de su civilización en la Edad Media, sólo han producido crónicas más o menos precisas de sus guerras santas contra el infiel. La riqueza y la variedad de la literatura occidental sobre Oriente no tiene

equivalente en la producción árabe musulmana en lo que concierne a las percepciones diversas de Occidente. [5]

Existe una historiografía que ilustra las diferentes etapas del yihad, existen relatos de viaje e informes de embajadores que pueden revelar ciertos aspectos de la imagen del Otro, pero una bibliografía exhaustiva, integrando el Otro como objeto de reflexión, no se encuentra.

Si los occidentales han producido a través de los siglos diferentes maneras de dividir el mundo, los musulmanes lo reparten en sólo dos partes: la tierra del Islam y el territorio de la guerra. La primera engloba todos los países conquistados por los musulmanes y sumisos a su poder. La segunda el resto del mundo.

Respecto a la diferencia de comportamiento de Occidente y Oriente en su relación mutua, Bernard Lewis constata que no se puede atribuir mayor tolerancia religiosa a los europeos. El cristiano era de hecho mucho más fanático e intolerante hacia el musulmán que el Islam con respecto al cristianismo. Las razones de este espíritu de apertura del Islam son teológicas e históricas, pero también prácticas... Para los cristianos, igual que para los musulmanes, su religión y su revelación representan el mensaje final de Dios a la humanidad. Sin embargo, la cronología impone una diferencia a sus respectivas percepciones. Para el musulmán, Cristo fue un precursor; para el cristiano Mahoma es un impostor. Tanto el cristiano como el judío tenían derecho a la tolerancia por parte del Estado musulmán, para los cristianos una actitud parecida era inaceptable desde un punto de vista teológico, ya que el Islam era una religión posterior. [6]

Hasta qué punto estas dos visiones, cristiana y musulmana, creadas en condiciones de confrontación en la época medieval, persisten todavía en la manera de percibir al Otro? El advenimiento de la modernidad no ha generado sus propias imágenes del uno hacia el Otro?

La arqueología de la visión occidental de Oriente ha sido estudiada por varios investigadores a partir de aproximaciones diferentes, incluso a veces contrastadas. Sin embargo, casi todos están de acuerdo en el hecho de que la percepción occidental del Oriente árabe musulmán todavía está poblada de imágenes y prejuicios generados por la tradición medieval y eclesiástica. Incluso la Ilustración, al margen de algunos escritos más o menos críticos, no fue capaz de crear una visión completamente nueva.

La modernidad europea, nacida a partir del siglo XVIII, ha dado otra dimensión a la cuestión de la Alteridad. Su expansionismo, guiado por una nueva voluntad de poder y predicando el dominio sobre la naturaleza y el espacio, el desarrollo económico y el progreso, transformó a Occidente en una fuerza dominante, dando forma a nuevas representaciones mutuas, tanto en Occidente como en Oriente.

Queriendo imponer sus valores y sus ideales, la Europa moderna hizo penetrar en el Ser arabomusulmán los gérmenes de su propia disolución, pasando el Ser arabomusulmán a definirse desde entonces a partir del Otro.

Cómo se presenta a Europa en el campo identitario árabe? Qué parte de Occidente es mito y qué parte realidad en la conciencia y en el inconsciente arabomusulmanes? Cómo se ha integrado al Otro en el pensamiento y el imaginario de sus élites?

A medida que los intereses europeos en Oriente se incrementan, la cuestión de la Alteridad no se concibe de la misma manera en las dos orillas del Mediterráneo. La percepción del Islam por parte de los Europeos no influenció, de una manera directa, la conciencia que tenían de su propia identidad, tanto más que esta visión no afectaba en modo alguno a la evolución intrínseca de la sociedad europea.

Si ésta ha sido la dialéctica vivida en Europa, los árabes musulmanes la asumieron de una manera radicalmente diferente: la formación de la visión de los árabes y de los musulmanes en relación a Europa era y sigue siendo orgánicamente inherente a las mutaciones internas de cada país árabe, antes incluso de que Europa entrase en juego en las polémicas religiosas e ideológicas. Sin embargo, este interés por Europa no ha generado especialistas "occidentalistas" análogos a los "orientalistas". Europa, u Occidente en su globalidad, eran una preocupación común a todas las élites arabomusulmanas, tanto si venían del mundo de la literatura y del pensamiento como de la diplomacia y de la política, hasta incluso para los hombres de religión.

La ideología árabe moderna y Occidente

Evocar el pensamiento árabe moderno, igual que cualquier otro pensamiento, es hablar de un conjunto de textos producidos y escritos por diferentes intelectuales árabes del siglo XIX y principios del siglo XX.

Toda conciencia, desde un punto de vista fenomenológico, es la conciencia de algo, es decir la conciencia de un objeto por un sujeto. Esta definición, sea acertada o inaceptable, o acaso limitada, no nos impide constatar que la conciencia árabe moderna y contemporánea, como fusión de tendencias, se ha formado en el marco de una relación confusa que la lleva a asimilar cosas sobre las que no está llamada a opinar. Es entonces cuando esta conciencia se hunde en el pasado en busca de una verdad sagrada, o canta las virtudes de un Occidente que basa su civilización en un futuro en perpetua renovación, o bien adopta una posición ecléctica que le permite afrontar con tranquilidad su pertenencia a la historia y al presente.

El campo filosófico y cognoscitivo de la cultura árabe manifiesta un claro malestar cuando trata de definirse a sí mismo y al Otro. En el pensamiento árabe moderno se entremezcla lo cultural, lo político y lo civilizacional. La historia y la ideología se interrelacionan. En el estudio de este "pensamiento" tenemos que enfrentarnos con lo que Hicham Djaït llama "la filosofía de la cultura" donde se mezclan cuestiones de tradición y de identidad, de Oriente y de Occidente.

La conciencia árabe conoció desde mediados del siglo XIX mutaciones profundas que reflejaban diferentes aspectos de los cambios reales que tuvieron lugar a lo largo de la historia. Se trataba de varios intentos de afrontar y comprender las transformaciones objetivas, sobre todo las acaecidas en la cuenca mediterránea, generadas por la historia mundial.

Mi propósito no consiste en determinar de una manera precisa la emergencia de estas mutaciones en la conciencia o enumerar los principios de lo que se ha convenido en llamar "renacimiento" árabe. Todos los investigadores están de acuerdo en el hecho de que el siglo XIX, sobre todo a partir de los años cuarenta y cincuenta, constituyó un momento crucial y determinante en la formación del pensamiento árabe moderno. Este

siglo conoció la transición del capitalismo a la expansión imperialista, con todo lo que ésta engendra como voluntad de poder y de tendencias hegemónicas.

A partir de ese momento el pensamiento árabe tenía que responder a tres tipos de desafío: hacer frente al pensamiento hegemónico de Occidente con todo lo que representa de innovador, de revolucionario y de avasallador; liberarse de imposiciones de la historia medieval y del peso de tradiciones arcaicas árabes musulmanas; y finalmente quebrantar unas estructuras económicas y sociales rígidas y subdesarrolladas.

Como reacción a estos tres desafíos, el pensamiento árabe se vinculó a proyectos reformistas: reformar la situación general, siguiendo las mutaciones de la historia occidental, reformar las creencias, el lenguaje y los regímenes políticos... de esta manera reforma se volvió sinónimo de renacimiento, de despertar, de desarrollo...

Ante la disolución dramática del "cuerpo enfermo" que era el Imperio otomano y la subida vertiginosa de las potencias europeas, las élites árabes musulmanas empezaron a reflexionar, de maneras diferentes, sobre la situación desigual creada. Recurrieron a términos dicotómicos como decadencia y renacimiento, retraso y progreso, aunque inspirándose más en claves conceptuales islamo-medievales que en referencias europeas.

La reforma tenía que referirse a todas las instancias de la existencia árabe musulmana. De la política y la sociedad al lenguaje y las mentalidades, hacía falta desmontarlo todo y reconstruirlo todo, previendo los posibles resultados de la reforma. De esta manera la corriente fundamentalista (salafí) consideraba y postulaba que la situación de la Umma (la nación) sólo se reformaría volviendo a los orígenes puros del Islam, abriendo la posibilidad del iythad (esfuerzo racional) para dar un nuevo significado a los textos antiguos y hacer que éstos correspondiesen con los nuevos avatares de la historia.

Paralelamente, otros intelectuales, impregnados por ciertas corrientes del pensamiento europeo, veían en la reforma únicamente la posibilidad de pasar cuentas con el pasado, particularmente en sus aspectos teológicos, y construir otra forma de ver las cosas más compatible con los tiempos actuales, empezando por creer primero en la madurez del hombre y en su capacidad de afrontar su destino con el trabajo y la ciencia.

Estas dos actitudes, salafí y liberal, no eran extrañas a las condiciones históricas y políticas existentes. En el fondo el retorno a un Islam puro no es más que una reacción contra una voluntad invasora que no busca sino la alienación del Ser arabomusulmán y la destrucción de los fundamentos constitutivos de su personalidad, mientras que la posición liberal árabe expresaba el momento de ruptura impuesto por la dominación extranjera y una reacción emocional rebelde contra un cierto sentimiento de inferioridad.

Por otra parte, una de las características fundamentales de la cultura árabe moderna consiste en la omnipresencia de la instancia política. Ésta rige todos los juicios de valor y de realidad en relación con la existencia árabe. La reforma no es una empresa puramente intelectual: apunta hacia la liberación de las tradiciones arcaicas y del dominio europeo. En este sentido, si la filosofía occidental moderna se ha definido por la separación entre lo político y lo religioso, entre la política y la utopía, sabiendo que

estas rupturas echaban raíces a medida que se formaba la sociedad burguesa en perfecta simbiosis con la evolución de las ciencias modernas, exactas y humanas, no deja de sorprender la ambigüedad del sistema conceptual utilizado por ciertos liberales árabes para traducir la filosofía política liberal y adaptarla al contexto árabe. Los textos de Rafa'a al- Tahtawi (1801- 1873) y de Jayr al- Din al- Tunisi (1810- 1879) son muy elocuentes en este sentido. El pensamiento del "Renacimiento árabe" no se reduce a una sola corriente o a una referencia única y homogénea, al contrario, es un conjunto de corrientes en el que destacan dos: la corriente reformista islamista y la corriente modernista liberal. Entre estas dos corrientes, varias tendencias han integrado los debates políticos e ideológicos desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días.

A pesar de las diferencias existentes en las aproximaciones y visiones, todas las corrientes y tendencias estaban obsesionadas por lo que podríamos calificar como la cuestión más determinante en el largo proceso del pensamiento árabe musulmán moderno y contemporáneo: De qué manera el mundo árabe musulmán podría definir y determinar su posición histórica respecto a lo que ocurre en Occidente?

El renacimiento en Occidente es una realidad consumada, mientras que para los árabes es todavía un proyecto inacabado, la expresión de la búsqueda de un proyecto.

Las élites árabes se enfrentaban a dos modelos radicalmente específicos: el modelo europeo con todo lo que contenía de retos científicos, políticos, económicos y militares y el modelo árabe musulmán con todo su contenido de valores y de experiencias. El primero se impone en el presente, el segundo arrastra su peso histórico. Esta doble referencia creó un gran dilema a las élites árabes musulmanas, tal como señala Mohammed Abed Al Jabri:

"Según el modelo europeo, la actitud renacentista (a nivel de discurso) les impone [a las élites] el silencio sobre su vertiente colonialista aunque esto sea imposible ya que es justamente este colonialismo europeo el que pone las trabas a su renacimiento, amenazando incluso su existencia, por lo que por consiguiente deberían oponérsele o, como mínimo, desvelarlo y combatirlo. La actitud igualmente renacentista, pero según el modelo arabomusulmán, exige por su parte el silencio sobre largos siglos de "decadencia". Pero este silencio tampoco es posible, ya que estos siglos de "decadencia" forman parte integrante del modelo, lo que requiere su presencia de una manera u otra en el mismo discurso que la ignora" [7].

La elección de un modelo supone rechazar el otro, o bien entrar en conflicto con él, es decir, con lo que está considerado como el lado negativo del modelo: el colonialismo y la represión del modelo europeo o la decadencia y la rigidez del modelo arabomusulmán. En todos los casos, el Renacimiento árabe representa la expresión de una conciencia aguda de la decadencia y del retraso histórico.

El renacimiento es, en el fondo, tener conciencia de la distancia y de la diferencia entre la realidad decadente vivida por los árabes y el renacimiento "real" tal como está encarnado por los dos modelos (europeo presente y arabomusulmán pasado). Por esta razón el pensamiento del Renacimiento árabe no forjó una conciencia de la realidad en tanto que datos empíricos y complejos, sino del distanciamiento con respecto a dos modelos percibidos de una manera casi onírica: Occidente en cuanto a futuro en continua evolución y la civilización árabe musulmana en cuanto a un pasado glorioso.

Dar un contenido al pensamiento árabe musulmán moderno es recurrir al Otro y a un doble deslizamiento imaginario: hacia un Occidente complejo, invasor y seductor y hacia un pasado descrito de una manera maravillosa, patética e idealizada.

Lo real como categoría de pensamiento es marginal. El presente sólo se percibe a través de los otros. La definición de Sí mismo es sustituida por el discurso sobre el Otro. De esta manera el estado psíquico del intelectual árabe, ya sea salafí o liberal, musulmán o cristiano, se adelanta a las realidades objetivas y las elude. Lo que ciertas élites consideraban objeto de reflexión, era una "realidad" casi imaginada, una cierta forma adornada de Europa y una idea lejana de la civilización árabe musulmana, un pensamiento generado por la violencia inherente al proyecto occidental del siglo XIX y por el retraso histórico arabomusulmán, una conciencia reactivada en relación con dos modelos de civilización: la Europa actual y el Islam de antaño, una reflexión sobre un renacimiento soñado, imaginado y no realizado que a partir de referencias normativas, rehuye la complejidad de lo real y opta por un reformismo ambivalente para superar el estado de decadencia generalizada. Éstos son los principales aspectos del pensamiento árabe moderno, dependientes del referente sufí o de la cultura liberal o ecléctica, generados por la voluntad de dar un sentido a la identidad árabe musulmana y por la búsqueda de una definición de la misma, al encontrarse el pensamiento árabe delante de un Otro invasor.

Cuál es este Occidente que vive en la conciencia de las élites árabes musulmanas? Cómo se le interpela? Cuál es la parte racional y cuál la imaginaria en el discurso árabe moderno?

Estas son algunas de las muchas preguntas que nos gustaría hacer a los escritos teóricos de dos de las más grandes figuras de la cultura árabe moderna y contemporánea: Muhammad Abduh, el islamista, y Taha Husayn, el liberal.

OCCIDENTE EN EL DISCURSO ISLÁMICO

(el caso de MUHAMMAD ABDUH)

"Quién es el Otro de los árabes? Después de haberse llamado durante mucho tiempo Cristianismo y Europa, hoy en día lleva un nombre vago y preciso a la vez, Occidente."

A. Laroui

El Otro como desafío

Tres momentos históricos, de carácter militar, político y cultural, han marcado la historia de la relación entre las orillas norte y sur del Mediterráneo, entre Europa y el Islam.

Estos tres momentos son: las Cruzadas, la caída del reino árabe musulmán de al-Andalus en 1492 y la expedición de Napoleón Bonaparte a Egipto en 1798.

Los cruzados se consideraban a sí mismos "soldados de Cristo" inducidos por el Papa a liberar la tumba de Cristo en Jerusalén; los musulmanes de la época, en cambio, vieron la penetración de las Cruzadas como una guerra de los francos contra el Islam en nombre de un ideal religioso.

La batalla de Poitiers (732) fue considerada un episodio crucial que frenó el avance de los musulmanes y conservó el Cristianismo en Europa occidental, aunque no evitó que los musulmanes impusieran su civilización, floreciente durante casi ocho siglos, en la Península Ibérica.

La revancha cristiana no tardó en producirse cuando, en 1492, musulmanes y judíos fueron expulsados del suelo ibérico. La retirada del Islam de España, doble revancha que vengaba la recuperación de Jerusalén por Saladino y la caída de Constantinopla en manos musulmanas, fue considerada como una victoria sobre los musulmanes y el comienzo de una nueva era en la historia de Europa. Anunciaba el Renacimiento e iniciaba el camino hacia el Siglo de las Luces que culminaría en las grandes revoluciones políticas, científicas e industriales que generaron un tipo de producción económica en evolución continua que desbordó las fronteras geográficas en busca de nuevos recursos y nuevos mercados.

Esa Europa moderna, con sus nuevos valores, no pudo limitarse a su marco geográfico. A pesar de sus contradicciones hizo de la expansión uno de sus mecanismos de reproducción. Y es en esta coyuntura que Napoleón Bonaparte efectúa su expedición a Egipto.

Estos tres momentos cruciales en las relaciones entre el Islam y Europa (las Cruzadas, la caída de al- Andalus y la conquista de Egipto) marcaron la conciencia y el imaginario arabomusulmán.

Acaso el Otro se percibe únicamente como un enemigo religioso que amenaza la tierra del Islam? O bien se le considera como un desafío civilizacional, que predica otro tipo de humanidad en nombre de la ciencia, el progreso y la democracia? Hasta qué punto la interpelación arabomusulmana del Otro no confunde las dimensiones religiosas, culturales y colonizadoras de este Otro?

La expedición de Napoleón Bonaparte a Egipto empujó a ciertas élites árabes musulmanas a descubrir los nuevos fundamentos de Europa. Desde principios del siglo XIX se formó una cierta imagen de la Europa liberal en la mayoría de los países musulmanes. Esta imagen hizo que aquellas élites vieran en Europa un nuevo modelo de civilización que encarnaba la fuerza, la ciencia y la libertad, y pensaron que era preciso encontrar los medios adecuados para llevar a cabo las reformas que permitieran recuperar el atraso histórico que caracterizaba la situación árabe musulmana.

Estas reformas se veían posibles desde un punto de vista que admitía la posibilidad de conciliar el progreso científico y político europeo y la fe musulmana. Este punto de vista se dio sobretodo en Egipto, donde algunos gobernantes, como Muhammad Ali (1769- 1849), se presentaban como defensores del Islam sin por ello dudar en abrirse a Europa. Con este propósito, los gobernantes agruparon a su alrededor a varios intelectuales formados en la Universidad de al- Azhar (de ciencias de la religión) como Rafa'a al- Tahtawi y Ali Mubarak (1823- 1893), que al mismo tiempo habían tenido

relaciones directas con Europa a través de misiones científicas o como embajadores, y que no habían cesado de reivindicar el modelo institucional europeo como medio para salir de la decadencia.

Entre los intelectuales musulmanes, no existía una opinión unánime sobre la posibilidad de conciliar la ciencia europea y la fe musulmana. Así Yamal al- Din al- Afgani (1839-1897), activista y militante contra la presencia extranjera y verdadero maestro de Muhammad Abduh (1849- 1905), consideraba que la identidad musulmana sólo podría ser reconstruida a condición de unificar a los musulmanes y movilizar su fuerza para hacer frente a la política británica que les amenazaba en la India y en Egipto.

A al- Afgani le sedujeron las ideas de libertad, igualdad y fraternidad, el lema de la Revolución francesa que incitaba a la gente a rebelarse contra la injusticia y el despotismo. Por esta razón expresó una gran admiración hacia el sistema constitucional e incluso hacia una cierta idea de socialismo.

En su Respuesta a los materialistas al- Afgani modificó su actitud respecto a los pensadores del Siglo de las Luces, reprochando a Voltaire y a Rousseau su concepto de la religión. Su tratado contra los materialistas lo escribió al percatarse de la influencia que tenía esta corriente en la India y en algunos países musulmanes.

Lo que mejor caracteriza la personalidad de al- Afgani es su afán por desvelar los aspectos colonizadores de Europa. Los artículos que publicó con su compañero y discípulo Muhammad Abduh en la revista al- 'Urwa al- Wuthqa (El lazo indisoluble, editada en París en 1884) eran en su totalidad una clara denuncia de la política británica en la India, en Egipto y en el Sudán. Esta revista, que sigue siendo una de las referencias básicas sobre las ideas de al- Afgani y de Muhammad Abduh, forjó uno de los grandes principios orientadores de las élites musulmanas, la relación entre la colonización y la decadencia de los musulmanes. Toda la acción y todos los escritos de al- Afgani se centraron o en el peligro de la presencia colonial para el Islam o en las causas de la decadencia.

El Islam y el retraso histórico

Dos preguntas preocuparon a Muhammad Abduh: Cuál es el origen de la decadencia de la nación musulmana? Y cómo se explica la fuerza de Europa?

A la primera pregunta Abduh contesta inmediatamente que la causa de la decadencia no está en el Islam en tanto que sistema de valores, sino que se debe esencialmente a la aplicación errónea de sus principios. Idealizar el Islam y percibirlo en su transcendencia es la expresión de una reacción desviada contra un sentimiento de debilidad. El Islam, según Abduh, si se comprende bien y se practica de una manera auténtica, contiene todos los elementos para competir con Europa, igualarla e incluso adelantarla. No fue la nación musulmana la mayor potencia política, militar y cultural en el pasado?

El Islam no es responsable del retraso histórico árabe. De hecho, el Islam puro y auténtico, gracias a su concepción global del mundo, gracias a la perfecta armonía que predica entre lo religioso y lo temporal, y gracias a sus valores humanistas, justos y progresistas, constituye la única alternativa a la decadencia y a los retos impuestos por Occidente.

El reformismo islámico, tal como lo concebía Muhammad Abduh, no podía negar las razones que habían creado la fuerza de Europa, pero la propia estima exigía una reacción valiente contra el desafío europeo y por eso hacía falta defender el Islam contra cualquier tentativa de deformación, tanto por parte de los orientalistas como por parte de los propios tradicionalistas musulmanes.

Como no hay, a priori, razones raciales detrás del desarrollo de los europeos, también los no europeos, y por tanto los musulmanes, pueden acceder a un nivel elevado de progreso y de civilización. Los musulmanes han descuidado uno de los principales fundamentos del progreso, la ciencia. Es más, la civilización europea sólo fue posible desde el momento en que tomó prestadas de los árabes la ciencia y la cultura. Todos los reformistas creían eso, de Rafa'a al- Tahtawi a Jayr al- Din al- Tunisi, de al- Afgani a Muhammad Abduh. La civilización y el progreso de Europa eran impensables sin las aportaciones del Islam. Al- Tahtawi consideraba que la cultura europea "aunque pareciera extranjera, no era más que un saber islámico". A pesar de esta afirmación, que parece ingenua desde un punto de vista racional, al- Tahtawi estaba convencido de que el renacimiento árabe tendría lugar únicamente basándose en los modelos europeos: en política, a través de la constitución de una asamblea representativa; en economía, construyendo un sistema de producción industrializado; en educación, con la fundación de un sistema educativo moderno; en la administración, organizando un aparato burocrático flexible y racional; y en la sociedad, consiguiendo la igualdad de los sexos y un reparto justo de las riquezas.

Ésos fueron los principios que predicaron los reformadores árabes, especialmente los que tuvieron contacto directo con Europa, como Rafa'a al- Tahtawi y Jayr al- Din al- Tunisi.

Su actitud se justificaba con un doble razonamiento: primero que la shari'a (las enseñanzas del Profeta) no es contraria a la instauración de instituciones fuertes y organizadas para permitir el desarrollo y el progreso; segundo que este "préstamo" no es en realidad nada más que la recuperación de lo que era nuestro en otros tiempos. No existe ninguna razón para negarlo o ignorarlo, ya que los motivos del progreso europeo no son ajenos a la civilización araboislámica.

Éste es el razonamiento de ciertos intelectuales árabes, influenciados por las ideas de una Europa liberal, que querían conciliar los logros de los dos modelos: por un lado la fe en la fuerza de la ciencia y por otro lado la reactivación de la fuerza de la fe, con el fin de crear las condiciones necesarias para iniciar una nueva etapa de la historia árabe musulmana. Para conseguirlo se debían reformar completamente todas las instituciones temporales y romper con todo lo que ponía trabas a la voluntad humana.

Otros intelectuales, encabezados por Yamal al- Din al- Afgani, eran mucho más escépticos respecto a todo lo que provenía de Europa. Reformar es una necesidad histórica, combatir el despotismo es un deber político. Luchar contra el colonialismo es una condición existencial para la autoconservación. Todo lo que hacían los países europeos en el mundo árabe musulmán tenía como objetivo consolidar su hegemonía. Por esta razón la imitación de Occidente generaba desconfianza y escepticismo, ya que sólo reforzaba el dominio europeo. La ayuda de los países occidentales encubría una voluntad colonizadora. En nombre de la reforma y del progreso, el imperialismo realizaba sus objetivos. Ésta era la visión que el intelectual musulmán tenía de Europa a

finales del siglo XIX, creía que no podía dar nada que no respondiera a su estrategia expansionista. Los musulmanes sólo deben adoptar de Europa lo que permita la consolidación del Islam. Sólo deben adquirir los medios para defender el Islam. La fuerza de Europa radica en poseer los secretos del poder y no en su civilización. Estos secretos son los que hay que adquirir y la clave para hacerlo no es otra que la ciencia.

Los reformistas islámicos, encabezados por al- Afgani presentan la confrontación entre el Islam y Europa como una nueva fase del proceso conflictivo entre Islam y Cristianismo. La expansión europea se considera una continuación de las Cruzadas. Hay que movilizar a la élite de los diferentes países musulmanes y a las masas iletradas para solidarizarlas contra el enemigo común.

Europa se percibe como una fuerza invasora, expoliadora y dominante; es la expresión de una nueva cruzada. Es poderosa porque ha sabido explotar las adquisiciones científicas árabes de otros tiempos, pero su progreso actual no debe hacernos olvidar nuestra civilización floreciente de tiempos pasados. Recuperando los secretos del desarrollo europeo saldremos de la decadencia y tendremos un trato diferente con los otros.

Occidente y el racionalismo en Muhammad Abduh

Hay que señalar desde un principio que Muhammad Abduh no formuló una teoría coherente y sistemática. No era sociólogo, ni historiador, ni filósofo, era un reformador que quería cambiar la situación en que se encontraba la nación árabe musulmana. Sus escritos eran su aportación a la causa, buscaban convencer de la necesidad de la reforma. No obstante, si la obra de Muhammad Abduh tiene un sitio aparte entre la de los reformistas del siglo XIX, es porque supo dar una respuesta práctica y global a las cuestiones planteadas por los desafíos del Renacimiento Árabe, introduciendo el elemento religioso a partir de una visión sintética que asociaba la necesidad de aprehender los nuevos elementos de la civilización y la necesidad de conservar los fundamentos de la propia identidad. Su doctrina integra la necesidad de combinar una reforma global con la renovación religiosa, de aunar ciencia y religión, considerando su articulación solidaria como primera condición del renacimiento.

Para llegar a esta síntesis o, para algunos, a este eclecticismo, Muhammad Abduh ha tenido que polemizar con dos tipos de intelectuales: los conservadores y los modernistas.

Con los primeros porque era necesario hacerles comprender que había una concordancia entre la ciencia moderna y la religión. Con los segundos porque hacía falta demostrarles que el Islam acepta la ciencia e incita a adquirirla.

Muhammad Abduh explica el alejamiento entre la sociedad musulmana y las ciencias por la mala política civil de sus dirigentes y por la ignorancia de la verdad religiosa entre sus intelectuales.

Los diferentes problemas de la sociedad musulmana, tal como los concibe Muhammad Abduh, afectan a la nación en su totalidad, se trate de élites o de masas, de místicos o de intelectuales, de individuos o de gobernantes, la única manera de recuperar la confianza en sí mismo consiste en lograr el equilibrio entre la razón y la fe, la libertad y el orden,

la religión y los conocimientos de las ciencias modernas. Este equilibrio es capaz de destruir las estructuras que producen las condiciones del retraso histórico y la decadencia. Por esto es preciso reformar la lengua, el sistema social y las creencias; y esos cambios únicamente son posibles a partir de una reforma radical de la enseñanza en todas sus formas.

Este sentido del equilibrio marca profundamente la personalidad de Muhammad Abduh y se expresa en su concepción del Otro y de Occidente. Muhammad Abduh no encontró ningún problema en asociar las grandes fuentes de la cultura araboislámica con las referencias a autores europeos. Más aún, se adhirió a la masonería (de la cual su maestro Yamal al- Din al- Afgani y otros intelectuales de la época también formaron parte) sabiendo que esa adhesión significaba la aprobación de los grandes principios de la Revolución francesa (libertad, igualdad y fraternidad) y el alejamiento de la Iglesia del campo de la investigación científica.

Después del fracaso de la revuelta de Ahmad Urabi en 1881 su gran amistad con al- Afgani se concreta en la publicación conjunta de la revista al- 'Urwa al- Wuthqa (El lazo indisoluble) durante los años 1883 y 1884 en París. Posteriormente Muhammad Abduh vuelve a sus convicciones de reformista, optando por un trabajo de base en el terreno de la educación y de la concienciación, en vez de aventurarse en la militancia política. Es el momento en que funda una asociación clandestina cuyo objetivo es aproximar a los fieles de las tres religiones monoteístas, el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, postulando que la esencia de las religiones es una sola, la búsqueda de la verdad [8].

Occidente no le es extraño a Muhammad Abduh. Ha vivido las repercusiones de la expedición de Napoleón Bonaparte a Egipto. También ha conocido en persona algunos países europeos, Francia e Inglaterra entre otros.

Napoleón había desembarcado en Egipto impregnado de los ideales de la Revolución francesa. Además de su ejército le acompañaban varias decenas de expertos, investigadores e intelectuales. Quería instituir un sistema constitucional en Egipto e integrar a los egipcios en la dirección de los asuntos nacionales, conservando evidentemente las grandes responsabilidades en manos francesas.

Esta experiencia permitió a los egipcios desvelar las contradicciones de la presencia francesa, pues la libertad y el colonialismo son incompatibles. Para instituir las bases de la libertad, se deben enseñar el principio de la liberación, o sea que se debería enseñar a salvar al país de la dependencia del extranjero, lo cual se contradecía con los verdaderos objetivos de los franceses en Egipto.

La Francia de Napoleón introdujo a Egipto en la vía de la cultura histórica moderna, engendrando una situación de tensión entre un concepto islámico del Estado y la nación y una concepción moderna de los mismos, fruto de las revoluciones nacionales de la burguesía europea.

Un gran dirigente egipcio que comprendió este dilema fue Muhammad Ali [9]. Para él, la salvación de Egipto era un imperativo histórico. Pero esta salvación no podía llevarse a término si no se adquiría la modernidad, es decir, la ciencia. Eran imprescindibles un despegue económico, una buena administración y un ejército estructurado y eficiente.

Dicho de otra manera, hacía falta una intervención brutal para salvar a Egipto de la inercia y de las creencias retrógradas.

Muhammad Abduh no apoyaba este tipo de alternativas y, a pesar de que durante toda su vida fue contrario al tradicionalismo y de que aprobaba los grandes descubrimientos que Occidente había realizado, siguió siendo muy prudente con respecto a las consecuencias ideológicas de estos logros. Opinaba que lo malo que Oriente había recibido de Occidente era mucho más importante que lo bueno. Esta desconfianza ponía a Muh. Abduh en completa contradicción con los planteamientos de Muhammad Ali. La democracia, para enfrentarse al tradicionalismo y conseguir la adopción total de los principios revolucionarios en la sociedad y la política, debía reformar según Muh. Abduh primero el pensamiento religioso, pero sin afectar a los fundamentos de la religión.

Desde este punto de vista, ciertos investigadores señalan un cierto paralelismo entre Muh. Abduh y la escuela reformista de Herbert Spencer (1820- 1903) en Inglaterra. En la medida que las alternativas estratégicas reformistas de esta escuela se correspondían con el temperamento de Abduh, le proporcionaron argumentos para sus exigencias de reforma religiosa.

La influencia de la obra de H. Spencer y de su espíritu reformista moderado llevaron a Muh. Abduh a traducir su libro *Sobre la educación* e incluso a visitarle en Londres, a fin de intercambiar opiniones sobre la importancia de la ética y de la religión en las reformas económicas y políticas.

La época de Muh. Abduh se caracterizó por una fuerte invasión cultural europea. El problema que se le planteaba a Muh. Abduh era encontrar una ecuación que conciliara el Islam y las exigencias de la modernidad. Cuanto más consciente era de la complejidad de su época, más consciente era también del peligro que constituía la invasión europea, no en cuanto a sus aportaciones técnicas, industriales y científicas, sino como modelo portador de objetivos ideológicos. La expansión de Europa y su dinamismo eran debidos a la substitución del poder religioso por el poder nacional temporal. El gran temor de los reformistas musulmanes, encabezados por Muh. Abduh, era el de transmitir esta idea a las sociedades islámicas.

Ésta es la razón profunda que incita a Muh. Abduh a distinguir, de una manera categórica, entre Cristianismo e Islam. Para él el Cristianismo no ha sido jamás una ideología social, mientras que el Islam sí que asocia lo temporal y las cuestiones espirituales en perfecta armonía. Según Muh. Abduh, puesto que el Islam es una religión racional, la gestión política, para los musulmanes, debe ser responsabilidad civil, y en consecuencia ninguna autoridad religiosa islámica puede intervenir en ella, a no ser para prodigar consejos y predicar el bien.

En Muh. Abduh conviven dos preocupaciones: reformar el Islam desde dentro para no interferir en la comprensión de sus fundamentos, y modernizar el pensamiento islámico con el fin de salir del retraso histórico. Estos dos objetivos exigen un trabajo profundo y de larga duración, ya que la ampliación del campo del conocimiento político y la concienciación de las masas deben inscribirse en una concepción realista del tiempo. Para él es completamente erróneo "obligar a una nación a andar a un ritmo que desconoce, o pedirle cosas que estén fuera de su capacidad de comprensión, lo que

equivale a pedirle a alguien que recapacite sobre algo que es incapaz de realizar. Nuestros compatriotas más conscientes quieren que nuestro país sea como los países europeos y, como sus intenciones fracasan, se desesperan fácilmente y creen que sus esfuerzos son en vano" [10].

A pesar de su participación en la acción política, sobre todo con Yamal al- Din al-Afgani en la época de la publicación de *El lazo indisoluble* y también con el Partido Nacional, Muh. Abduh encaminó todos sus esfuerzos a aclarar los nuevos conceptos políticos y a formar una actitud "racional" en la opinión pública a propósito de la Constitución, los poderes políticos y religiosos, la democracia, etc. Todo con el fin de demostrar que la política es un campo que requiere la intervención de la razón, aunque se deje a la shari'a la posibilidad de determinar los grandes objetivos en el terreno de la justicia.

Esta asociación entre la necesidad de utilizar el juicio racional y la necesidad de orientar este juicio por los imperativos de la shari'a generó dos corrientes a la muerte de Muh. Abduh: la primera racionalista y modernista, la segunda conservadora y retrógrada. Muh. Abduh buscaba una síntesis entre estos dos modelos para modernizar el pensamiento islámico y reformar las estructuras generales de la sociedad, pero este intento de síntesis produjo dos interpretaciones diferentes de su pensamiento que aún prevalecen hoy en día.

Por consiguiente, con Muh. Abduh, el intelectual musulmán se encuentra frente a la obligación de hacer intervenir la razón como elemento mediador entre el Corán y la época en que vive, permitiéndole de esta manera una comprensión nueva de sí mismo, de su patrimonio cultural y del otro.

Muh. Abduh fue el primero, siguiendo a al- Afgani, en definir los temas del diálogo ideológico. Al- Tahtawi y Jayr al- Din al- Tunisi percibieron las imágenes del progreso realizado por la Europa liberal pero no crearon un debate sobre lo que constituía la base de su modelo en relación con la cultura árabe musulmana. Muh. Abduh, en tanto que reformador musulmán, no podía ver Europa más que a partir de la visión que tenía de sí mismo. Y él mismo no se concebía más que a través de las imágenes que le imponía una Europa dominante en el campo de la conciencia.

Su nueva interpretación del Islam en el libro *Carta sobre la Unicidad de Dios* la motivaron las críticas dirigidas contra el Islam por los orientalistas europeos. La religión islámica puede actualizarse y ser el origen de un verdadero renacimiento, mientras que el progreso europeo, para Muh. Abduh, no es una aportación del Cristianismo, ya que esta religión desprecia las cuestiones terrenales. La prueba es que no existe ninguna relación entre la civilización materialista que encarna Europa y el misticismo de la religión cristiana. El Islam, en cambio, no es una religión exclusivamente espiritual, es una religión tanto terrenal como del más allá, y si los musulmanes han degenerado hay que buscar las causas en su comportamiento y no en la falsedad de sus creencias.

Si en su *Carta sobre la Unicidad de Dios* Muh. Abduh expone los fundamentos de sus creencias, lo hace guiado por la preocupación de demostrar que el Islam no es en manera alguna una religión fatalista y que el hombre, tal como lo concibe el Islam, adquiere por la unicidad divina dos valores fundamentales: la autonomía de la voluntad

y la libertad. Estos dos principios completan su humanidad y le preparan para disfrutar de la felicidad.

El renacimiento y el progreso de Europa fueron posibles, según Muh. Abduh, gracias a estos dos principios. La gente se puso al trabajo y los espíritus empezaron a buscar e inventar, se hicieron cargo de sí mismos, descubrieron su derecho a disponer de sí mismos y a orientar su elección según lo que les dictaba la razón.

Esto era lo que había detrás del desarrollo y el progreso de Europa, que para Muh. Abduh eran una realidad incontestable. Reconocer este hecho no impide creer que el renacimiento europeo debe mucho a los grandes valores de la cultura islámica y que ésta sea una razón determinante para reactivar, reformar y modernizar estos valores, excluyendo cualquier voluntad desmesurada de imitar a los otros.

En conclusión, se puede constatar fácilmente que Occidente, en el discurso de Muh. Abduh, no se define y percibe en su concreción y su historicidad, sino como un reto civilizacional. Su cuestionamiento reactiva en el imaginario del intelectual musulmán un conjunto de arquetipos y de imágenes sobre sí mismo y sobre el Cristianismo. Incluso si Muh. Abduh distingue de una manera conceptual entre el progreso de Europa y el Cristianismo, no hace en realidad otra cosa que justificar un sentimiento de debilidad y de frustración. Occidente es fuerte porque sus hombres han podido aprender y comprender lo que es ser libre y racional, dos principios básicos del Islam.

A la pregunta "Cómo conseguir la renovación del Islam?", Muh. Abduh responde con otra: Cómo es posible afrontar la amenaza de la civilización occidental?

Dos preguntas que se articulan orgánicamente en el discurso islámico de Muh. Abduh. Si al- Afgani fue categórico con respecto al colonialismo, el materialismo y los peligros de Europa, Muh. Abduh, en cambio, era generalmente mucho más moderado, incluso se mostraba conciliador con la presencia inglesa en Egipto en la época de Lord Cromer, lo que levantó en su contra las iras de los nacionalistas egipcios.

Durante toda su vida intelectual, Muh. Abduh no cesó de considerar el Islam una religión racional, o al menos una religión que incita a hacer uso de la razón en los asuntos sociales y civiles, por lo que cualquier reforma que busque salir de la inercia y la decadencia tiene que estar, imperativamente, basada en el principio de la iythad.

Pero cuál es el contenido que da Abduh a la razón y hasta qué punto sus contactos con los autores europeos influenciaron su sentido de la razón?

Muh. Abduh, como representante ilustre de la corriente islamista salafí, concibe todas las cuestiones de actualidad a partir del punto de vista islámico, sean éstas la democracia, el Estado, la razón, la nación, el pueblo, etc. Cuando reclama "la liberación del pensamiento", lo hace dentro del campo ideológico y epistemológico islámico anterior a la Nahda (el Renacimiento).

El mismo mecanismo de pensamiento rige su percepción de Europa y de la civilización occidental. Occidente encarna el progreso gracias a la libertad, el racionalismo y el trabajo, que son valores inicialmente islámicos. Es necesario reactivar estos principios desde dentro del Islam para acelerar el cambio y salir de la debilidad y del atraso. Pero

su actitud, en el fondo, constituye mucho más un estado de ánimo que el resultado de una concepción filosófica. Por eso Occidente se vuelve la principal causa de un verdadero sentimiento de inferioridad.

Occidente es poderoso, pero su poder es temporalmente efímero. El Islam renacerá con seguridad. El imperialismo de Occidente es la expresión de la barbarie inherente a su historia. Muh. Abduh encarna así las ideas profundas del imaginario colectivo musulmán respecto a las Cruzadas y al Cristianismo europeo.

OCCIDENTE EN EL DISCURSO LIBERAL ÁRABE

(el caso de TAHA HUSAYN)

La actitud salafí en relación con lo real, con la tradición y con el Otro queda prisionera de un "tradicionalismo retrospectivo": ve el futuro de la nación a la luz de un pasado lejano y reivindica el retorno a una Edad de Oro, la era de los cuatro primeros califas, que marcaron la historia del Islam a la muerte del profeta Mahoma.

La relación desigual que el intelectual islamista tenía con esa Edad de Oro idealizada y con Europa le situaba en una postura problemática, ya que la percepción que había elaborado del pasado araboislámico y la visión que tenía de Europa estaban cargadas de imágenes y estereotipos que no le permitían una verdadera comprensión de sí mismo, de su pasado y del Otro. Occidente era percibido a partir de un imaginario cuyos signos fundamentales conllevaban un cierto grado de desconfianza y de sospecha, justificadas estas últimas por las intervenciones agresivas que vehiculaban las relaciones de Europa con el Oriente árabe.

El intelectual árabe estaba expuesto a una doble fascinación: un pasado araboislámico glorioso y una Europa que personificaba la ciencia, el progreso y la modernidad. Esta doble atracción, divergente y contradictoria, se producía en una coyuntura caracterizada por el retraso arabomusulmán y las prácticas hegemónicas europeas.

El choque de la modernidad, el sentimiento de inferioridad ante Europa, la decadencia general... todo esto incitaba al intelectual árabe a reflexionar sobre las paradojas de su sociedad y sobre las posibilidades de modernizarla.

A excepción de la corriente islamista, que procede de la estructura arabomusulmana, las tendencias que marcaron el campo intelectual árabe estaban directamente inspiradas por Europa, tales como el liberalismo, el marxismo, el positivismo lógico, el cartesianismo, el existencialismo...

La expedición de Napoleón Bonaparte a Egipto con todo su contenido revolucionario, tanto técnica como política y culturalmente y la llegada al poder en Egipto de Muhammad Ali, que decidió reformar las instituciones egipcias siguiendo el modelo europeo, enviando misiones científicas para formar una élite local al nivel de las exigencias de un Estado moderno, crearon intelectuales egipcios que reclamaban la introducción de los modelos europeos de organización de la sociedad política y civil, como es el caso, por ejemplo, de Rafa'a al-Tahtawi.

El liberalismo de los intelectuales árabes del siglo XIX conoció dos corrientes, una que partía de un punto de vista islámico, con figuras como Rafa'a al- Tahtawi y Ali Mubarak, y otra encarnada por intelectuales cristianos que predicaban claramente un régimen político laico, que separara lo sagrado de lo temporal, inspirado directamente en las experiencias europeas. Esta corriente está representada por Shubli al- Shumayyil (1853- 1917) y Farah Antun (1874- 1922).

Taha Husayn (1889- 1973) es el heredero de los debates del siglo XIX y de principios del siglo XX entre modernistas y tradicionalistas, y representa la conciencia de un intelectual arabomusulmán atento a las grandes mutaciones que ha conocido el siglo XX.

Cómo concibe T. Husayn al intelectual dentro de su sociedad? Cuál es su posición con respecto al racionalismo y al pensamiento de la Ilustración? Cómo interpela a Occidente en sus escritos narrativos y teóricos?

Egipto, Occidente y el sueño

"Atravesar el mar y arrebatarse la ciencia a las instituciones europeas". Éste era el gran sueño de T. Husayn en 1914. Describiendo la separación de su familia y su viaje hacia el Otro, hacia esa tierra de fascinación que era Europa, dice: "Y me ves un día en un barco atravesando el mar, dejando detrás de mí, la familia y los amigos asombrados por mi aventura, completamente inconcebible con anterioridad".

El barco Ispahan llega a Montpellier en noviembre de 1914. T. Husayn pisa suelo francés y siente que es "una de las personas más felices y con más suerte" del mundo. Un joven egipcio, pobre y ciego, que soñaba con ir a Francia, se da cuenta de que su sueño se ha hecho realidad. Y entonces, de manera totalmente inesperada, la universidad que había enviado a T. Husayn a Francia en una misión científica, se ve obligada a llamar a sus estudiantes por falta de medios financieros. T. Husayn vuelve a Egipto en septiembre de 1915. La vuelta le resultó insostenible y la consideró como una verdadera catástrofe, como si fuera "conducido al cadalso".

Su sufrimiento profundo se debía, según sus propias palabras, a la marcha precipitada de la "vida luminosa" de Francia para volver a la "oscuridad" de Egipto.

El sufrimiento no durará mucho, la universidad superó la crisis financiera y T. Husayn volvió a Francia para proseguir sus estudios. Era de nuevo la felicidad total y un nuevo capítulo en la realización de su sueño.

No es exagerado afirmar que la fértil experiencia que vivió T. Husayn en Francia no había sido experimentada por ninguno de los intelectuales egipcios que le precedieron en su encuentro con Europa. La fascinación por Europa fue compartida por varios de ellos, pero todos quedaron prisioneros de una dualidad profunda, incluso de un eclecticismo declarado. Sin embargo, T. Husayn percibió, desde el principio, una visión con fisuras, pero serena, de Occidente. La civilización europea, su cultura, su progreso constituyen un modelo a seguir, especialmente en Egipto, que ya había sido considerado por el jedive Isma'il (1830- 1895) como una "parte de Europa".

T. Husayn vuelve a Egipto en 1919 impregnado de una cultura francesa tan rica como diversificada. En la Sorbona había sido alumno de grandes figuras del pensamiento tales como Emile Durkheim (1858- 1917), Ernst Bloch (1885- 1977), Pierre Janet (1859- 1947), Lucien Lévy- Bruhl (1857- 1939), etc.

Cómo concebía T. Husayn, influenciado por los grandes principios de la modernidad política y artística e impregnado por diferentes escuelas filosóficas y literarias, su papel en una sociedad atrasada, en una estructura intelectual resistente a cualquier influencia cultural exterior? Cómo podía contribuir a cambiar las mentalidades y a modernizar la sociedad?

Con estas dos preguntas determinantes se enfrenta un intelectual producto de dos escuelas muy diferentes: una, tradicional, donde se estudia la religión (la Universidad de al- Azhar); la otra, moderna, donde se adquieren, además del saber, las reglas del método. Dividido entre una estructura social e intelectual decadente y una formación progresista, T. Husayn decide transformar otro sueño en realidad: permitir a Egipto superar las causas de su atraso y difundir los principios de la Ilustración.

Taha Husayn y el racionalismo

No se trata aquí de seguir las diferentes etapas que T. Husayn recorre para formular su racionalismo. Por otra parte resulta evidente que, en el caso de este intelectual, su propuesta de racionalismo se concibe a partir de todo el saber que Europa le ha ofrecido. Desde esta concepción la visión que tiene de la situación cultural egipcia o árabe es lógicamente una visión compuesta y multidimensional.

T. Husayn cree que la civilización griega es el origen de la civilización humana moderna y antigua. Hacer la historia de esta etapa es para él escribir "sobre la historia de la razón humana y su evolución (...) hasta llegar a ser lo que ahora es" [11].

Por esta razón, al regresar de Europa, su primera iniciativa es la enseñanza de la cultura griega como portadora de los fundamentos de la razón humana.

Este tema le preocupará durante el período comprendido entre 1920 y 1925. Entre estas dos fechas publica tres libros que tratan diferentes aspectos de la cultura griega: Fragmentos escogidos de la poesía griega (1920), El sistema de los atenienses (1921) y Los dirigentes del pensamiento (1925).

Estos tres libros pretendían abarcar la razón griega en su totalidad, es decir, en todas sus manifestaciones intelectuales y culturales diferentes y variadas. Empieza por la literatura en Fragmentos escogidos de la poesía griega, sigue un texto político, El sistema de los atenienses, para demostrar la importancia de la democracia como primera condición en la formación de una sociedad moderna, y describe sus principios como originariamente habían sido expuestos por Aristóteles. La serie termina con Los dirigentes del pensamiento inspirándose en A. Comte en su percepción del sentido de la evolución histórica, donde cree que el período nómada producirá dirigentes poetas y la civilización urbana engendrará dirigentes filósofos. Este último período es el que pretende proyectar hacia su propia época, mediante personajes como Alejandro Magno y Julio César, que considera a un tiempo dirigentes políticos y pensadores.

T. Husayn resume pues la historia griega en dos etapas: "la vida griega que en un principio obedecía a la poesía para después seguir a la razón, fue el período más fértil que el hombre haya conocido en la Antigüedad" [12].

La ciencia europea moderna, según T. Husayn, vive únicamente gracias a la investigación racional que ha inspirado el pensamiento griego. Construir la razón árabe sobre nuevas bases a partir de un nuevo encuentro histórico con la razón europea y a través del retorno a las raíces de dos modos racionales, occidental y oriental, es fundar una nueva historia, asociando lo general universal y lo particular árabe. T. Husayn encuentra una justificación para esta integración dentro de la misma cultura árabe, cuando afirma que ésta no hubiese podido conocer la expansión que conoció sin abrirse a las otras culturas, especialmente a la cultura griega.

Comparando la civilización griega con la oriental, T. Husayn observa que los griegos tomaron muchas cosas de Oriente, pero que esta influencia quedó limitada únicamente a cuestiones prácticas, como el sistema monetario, los modos musicales, el cálculo, la geometría, etc. Si los babilonios observaron los astros, son los griegos los que inventaron la astronomía; si los egipcios alcanzaron buenos resultados en la geometría práctica e instrumental, los verdaderos inventores de la geometría fueron los griegos. Pero en lo que realmente destacaron los griegos fue en la diversidad de sus doctrinas filosóficas con las que, desde el siglo XI a.C., intentaron entender el mundo y explicarlo, creando de esta manera la metafísica y la ética.

T. Husayn concluye que "en la época antigua la razón humana se manifestó bajo dos aspectos diferentes: un aspecto puramente griego que venció y que ha dominado la vida humana hasta la actualidad y otro oriental que ha fracasado varias veces ante la razón griega" [13].

Con esta fórmula analítica de tipo comparativo, T. Husayn desvela y analiza los mecanismos de las dos civilizaciones. Ilustrando el valor de la cultura oriental y su influencia sobre la civilización occidental, no hace otra cosa que preparar al lector, paso a paso, para la tesis que rige su pensamiento y que él resume de la siguiente manera: "Mientras la razón griega sigue un método filosófico para comprender y explicar la naturaleza, tal como hicieron Sócrates, Platón, Aristóteles y, más tarde, la filosofía de Descartes, Kant, Comte, Hegel y Spencer, la razón oriental sigue una doctrina religiosa satisfecha de su comprensión y su explicación de la naturaleza" [14].

T. Husayn parece poseído por el problema de la razón y el racionalismo, pero no tanto como una preocupación elitista, sino como una apuesta en un proceso de cambio consensuado. Su discurso sobre la razón se formula a veces a partir de un punto de vista reformista, otras veces es el rebelde el que habla, rechazando cualquier tipo de concesión.

Se trata de una nueva apreciación de la historia y de la sociedad, que supone una determinada voluntad de enfrentamiento, de conflicto y de polémica. Esto se confirmará de una manera espectacular con la aparición de su libro *La poesía preislámica* (1926).

La distinción metódica que hace T. Husayn entre dos tipos de razón no se funda necesariamente en posiciones filosóficas que desembocan en resultados dentro del mismo sistema. La distinción se inspira en la filosofía para extenderse a la sociología y

a la política. Especificar la razón occidental por la filosofía y la razón oriental por la religión es, de hecho, querer comprender las situaciones sociales y políticas de dos mundos. De esta manera "las ciudades griegas conocieron la monarquía, la república, la aristocracia, la democracia moderada y la extremista, la influencia de las cuales en la Europa de hoy sigue siendo muy fuerte. Estas mismas ciudades conocieron la libertad de los individuos y de los grupos, mientras Oriente estaba sometido a un sistema político único, inmutable e invariable, un sistema de monarquía absoluta en la cual los grupos y los individuos pierden cualquier oportunidad de libertad" [15].

T. Husayn está preocupado por el tema de la razón como cuestión epistemológica en el marco de una teoría de la cultura que sirviera para explicar la complejidad de lo social y lo político en Egipto y en el mundo árabe.

Toma así en consideración un conjunto de cuestiones, hasta llegar a preguntarse: Cómo se puede explicar la diferencia entre Oriente y Occidente? Y por qué debe realizarse este esfuerzo de explicación?

Para responder vuelve a utilizar la frase: "la vida griega que en un principio obedecía a la poesía para seguir después a la razón, fue el período más fértil que el hombre haya conocido en la Antigüedad".

Siguiendo este razonamiento T. Husayn nos pone delante de dos sistemas cognitivos, uno fundado en la razón y el otro en la poesía. La razón produce la filosofía, que a su vez produce la libertad, que genera regímenes políticos diversos y cambiantes (monarquía - república - aristocracia - democracia); mientras que la poesía produce la visión profética, que engendra la religión, que a su vez crea la monarquía de la que resulta el despotismo.

La razón, pues, no es el pensamiento en sí, ni el saber en sí, sino un mecanismo que organiza el pensamiento y el saber. Es un sistema de reglas, de modos y de estilos de producción de la conciencia, de la praxis y del comportamiento, que se materializa en una estructura coherente, con un carácter específico y homogéneo. La razón filosófica es un sistema de libertad, un sistema para cuestionar y dominar la naturaleza, mientras que la razón poética es un sistema fatalista en su comprensión de la naturaleza y, puesto que es una razón de lo absoluto, produce en la vida social su equivalente: el poder despótico y absolutista.

La introducción de la historia de la civilización griega en la universidad egipcia tenía una finalidad precisa: confrontar lo ingenuo y lo poético de la realidad con la racionalidad y la razón filosófica para construir lo real y elevarlo al nivel de sistema racional, en correspondencia con una nueva conciencia de la historia, instituyendo con ello la libertad, la racionalidad y la democracia.

Si Hegel quería unificar el espíritu griego y el espíritu alemán, T. Husayn quería, por su parte, unir el espíritu griego con el espíritu egipcio, árabe y oriental, constituyendo el Mediterráneo el espacio común de encuentro entre ambos.

El raciocinio humano, al ser universal, representa el mejor camino para acceder a la unidad humana. T. Husayn tiende hacia esta unidad, que constituye para él el sentido de la evolución humana desde que Alejandro Magno y Julio César unificaron el mundo. La

ambición de éstos pudo integrar dos razones, la occidental y la oriental. Al imponer un sistema político único al mundo antiguo pudieron recoger la unidad racional de la totalidad de la especie humana. La misma ambición llevó a filósofos como Sócrates, Platón o Aristóteles a querer unificar la razón y formar un único género humano con medios y objetivos comunes.

En su voluntad de construir un sistema, en el seno de la cultura egipcia, basado en la razón y en la historia, T. Husayn se vio obligado a "desmontar" esta historia, que simboliza la continuidad de un mundo impregnado de religión, de lenguaje, de pasiones... T. Husayn quería integrar la tradición árabe en el patrimonio universal, aplicando las mismas reglas y métodos adoptados en Europa.

Con la publicación del libro *La poesía preislámica*, T. Husayn pasó a la ofensiva. Su intención era ir más allá del marco teórico general, aplicándolo a un ejemplo de texto árabe. En cualquier caso su decepción fue grande, porque las reacciones que suscitó la aparición del libro fueron de una enorme virulencia. T. Husayn había tocado algo sagrado, amenazaba los fundamentos de la identidad arabomusulmana encarnados en la religión y la lengua. Introduciendo el método de la duda cartesiana en el estudio de la tradición árabe, T. Husayn provocó uno de los mayores escándalos de la historia cultural moderna del mundo árabe. Se publicaron siete libros como réplica al ensayo de T. Husayn. Todo el mundo lo consideró blasfemo: los ulemas, al-Azhar, la jurisprudencia, la prensa, etc. Fue un momento espectacular, la plasmación del conflicto entre dos sistemas de pensamiento. La tentativa de T. Husayn aparecía, para el modernista, como un resplandor de luz en un paisaje sombrío. Pero la religión rechazó la intrusión de una razón distinta y el conflicto estalló.

La reacción contra T. Husayn no provino del salafismo de Muh. Abduh, que al fin y al cabo era un racionalista, sino del interior de la epistemología islámica. La ruptura fue espectacular: un intelectual iluminado predicando la introducción de la teoría de la Ilustración en una estructura inmutable, rígida, que rechazaba cualquier tentativa racionalista, especialmente si provenía de la cultura occidental.

La reacción visceral contra el libro de T. Husayn *La poesía preislámica* es sintomática. Por un lado presenta un discurso directo que defiende los fundamentos de la identidad cultural de cualquier deformación, mientras por otro lado existe un discurso latente, no dicho, que se desvela en el tipo de lenguaje utilizado, pero que no se declara directamente: es un discurso que recurre a la terminología guerrera para mostrar el enfrentamiento entre Occidente y Oriente. El cartesianismo de T. Husayn forma parte de la "invasión cultural" occidental contra el Islam. El discurso del Otro sobre sí mismo proviene en esta ocasión del interior y es ahí donde comienza el drama del intelectual racionalista.

La confrontación fue tan violenta que obligó al intelectual a ceder ante la presión de toda la sociedad. Habían de calibrarse convenientemente las relaciones de fuerza: o seguir una vía reconciliadora, cambiar de tono y autoconservarse, manteniendo la presencia del discurso racionalista, u optar por una postura radical denunciando la ignorancia de las élites y el analfabetismo de las masas, y desmontando las bases de la cultura profunda, en particular la religión y la lengua.

Las insistentes reacciones en contra hicieron comprender a T. Husayn, el intelectual que había vuelto de Europa con un proyecto in mente, que era necesario tener en cuenta la cultura vivida por la sociedad, cualquiera que fuera su grado de incompatibilidad o contradicción con la razón. En consecuencia había que revisar las reglas metodológicas del libro *La poesía preislámica* y suavizar ciertos juicios, o sea rectificar el tono. El libro cambia de título y pasa a llamarse: *Sobre la literatura preislámica* (1927). Con este segundo libro termina una etapa de confrontación ya que T. Husayn elige la vía de la reconciliación entre el pensamiento y lo real, entre la razón y el texto.

En vez de confrontar la razón y la ciencia con la religión y los grupos de presión, T. Husayn opta por profundizar en una aproximación racionalista a la religión sin llegar a marginarla ni alcanzar sus fundamentos sagrados, tratando de crear una conciencia compatible basada en el compromiso.

El dilema de T. Husayn se resume en el hecho que su personalidad encarna al intelectual y al reformista social. No quiere sacrificar, en provecho de sus convicciones racionalistas, a la sociedad que quiere reformar y cambiar; pero aún menos acepta retirarse del debate, doblegándose a la presión de las élites tradicionales.

El pensador que hay en él le empuja a decir la verdad como un derecho inalienable y a llevar su análisis hasta sus últimas consecuencias, pero encuentra un obstáculo en la misma conciencia social que quiere cambiar. Y comprende que "la vida en una nación no se cambia, intelectualmente, en un lapso de tiempo... la mutación de una nación, de un modo de vida a otro, no se hace de un salto sino mediante una evolución".

El papel del conocimiento se vuelve determinante. No se pueden ofrecer a los adversarios las armas de la réplica. El saber y la educación constituyen una gran baza en la transformación de la sociedad. Dice, "hay suficiente con reflexionar sobre la vida de los franceses durante el siglo XVIII para constatar que un grupo de escritores, filósofos y pensadores que negaban la época en que vivían y que persuadieron a la gente que vivía alrededor suyo para que la negasen, consiguieron profundizar esta negación en el espíritu de los jóvenes que todavía no habían alcanzado la madurez, formando una nueva generación que provocó el fuego de la revolución (...) cambiando la vida de Francia, de Europa y de muchos otros países del mundo" [16].

La importancia que T. Husayn da al conocimiento y a la primacía de la razón, le opone, siguiendo una lógica evolucionista, la rigidez y a la opacidad de la conciencia dominante, preservada por las instituciones religiosas como al- Azhar y por la gestión del poder político.

El intelectual racionalista se siente aislado. No quiere limitarse a decir la verdad, quiere que haya cohesión entre esta verdad y la conciencia de la gente, puesto que la evolución es una realidad, "es una ley inevitable para cualquier comunidad... así pues lo más duro no consiste en su asunción o en la aceptación de la evolución, sino en su reconocimiento y su adopción como medio y como doctrina" [17].

Habría que señalar que cuando T. Husayn habla de las filosofías y doctrinas occidentales, sólo las concibe en tanto que productos de la razón, o sea como sistemas culturales coherentes a pesar de sus inconsistencias internas. Sabía positivamente que en Francia, donde vivió durante un cierto tiempo, no todos adoptaban el pensamiento

cartesiano o el positivismo de Auguste Comte y que existían corrientes de pensamiento irracionales y reaccionarias que sólo merecían ironía y refutación. Si T. Husayn considera que Sócrates, Platón y Aristóteles son los verdaderos "dirigentes del pensamiento" es porque para él Descartes, Kant, Comte y Spencer son sus continuadores modernos.

T. Husayn tenía una meta clara: introducir el dinamismo y la duda en la estancada tranquilidad de la razón árabe, agrietarla para que llegase a integrar nuevas formas de análisis y de experimentación. En todo caso, cómo se pueden alcanzar estos objetivos en una estructura intelectual dominada por el dogma y los tabúes? Hasta qué punto se pueden reconciliar la ciencia y la religión?

A pesar de tantas polémicas y debates, a pesar de haber sido forzado a seguir la vía de la reconciliación, T. Husayn es muy claro en sus respuestas: la razón, que para él forma parte de lo móvil, del cambio social, se encarna en una élite que predica la renovación y que se opone a cualquier forma de reacción desde el sentido común, el cual está vinculado orgánicamente a sus certezas y a sus prejuicios. El ejemplo de Sócrates es muy elocuente en este sentido para T. Husayn.

Lo inmóvil y estancado, en cambio, se insiere en el ámbito de las emociones y los sentimientos, y sus representantes más ilustres son los ulemas de al- Azhar. De esta manera "el desacuerdo entre la ciencia y la religión es fundamental, esencial, ya que la religión es inmóvil y estable, mientras que la ciencia se considera como la expresión del cambio y de la renovación. Es imposible que se entiendan, si no es a condición que una ceda ante la otra" [18].

Afirmar esta diferencia significa que la distancia es estructural. La ciencia tiene como referencia la razón; la religión los sentimientos. A la religión la afecta la imaginación y se deja influenciar por las emociones; la razón sólo se deja guiar por la imaginación en un grado mínimo. La única solución existente para este desacuerdo es situar la razón y la religión en un sistema político civil y democrático, que distinga entre hombres de ciencia y hombres de religión, dando a la política un espacio de funcionamiento específico. Para que el diálogo continúe en un contexto objetivo hay que separar, según T. Husayn, la religión del Estado y de la ciencia.

Después de tantas luchas y controversias el intelectual árabe termina por inclinarse a las exigencias de la lógica moderna, es decir, intenta revolucionar la razón para cambiar la realidad, iniciar una revolución cultural con el fin de llegar a una revolución política.

T. Husayn adquirió su racionalismo durante su estancia en Francia o quizás el joven estudiante ya la había encontrado en Egipto antes de viajar a Europa?

Lo que es seguro es que T. Husayn realizó su elección política y filosófica en Egipto, antes incluso de conocer directamente los grandes clásicos del pensamiento occidental. Descubrió el liberalismo y el racionalismo a través de las grandes figuras egipcias que marcaron la vida política e intelectual egipcia del siglo XIX y de principios del siglo XX: Rafa'a al- Tahtawi, Shubli al- Shumayyil, Farah Antun, Yuryi Zaydan (1861-1914), Qasim Amin (1867- 1908), Ahmad Lutfi al- Sayyad (1872- 1963)... Esta pléyade de intelectuales y políticos tradujo y presentó los textos del pensamiento ilustrado, del liberalismo europeo y de los clásicos de la literatura. Quizás de una manera somera y

poco sistemática, pero los nombres de Voltaire, A. Comte, H. Spencer o Saint- Simon no les eran desconocidos a los intelectuales y a los jóvenes egipcios de la época.

A pesar de este primer contacto con los grandes autores y pensadores europeos, la experiencia francesa fue determinante para T. Husayn en la formación de su proyecto cultural. Su racionalismo no era sólo una idea a introducir en el espíritu de la gente para que cambiase, era ante todo una práctica que debía encarnarse en las instituciones, la enseñanza, el lenguaje y los medios de comunicación, es decir, en el Estado.

Cómo forja T. Husayn su idea de Europa? Cómo la formuló en sus obras de ficción y en sus ensayos teóricos? Es Occidente un Otro radicalmente diferente en su alteridad, o pertenece a un ámbito específico de civilización del que también forma parte Egipto?

Europa como ficción

"Y qué es la muerte cuando se muere por París?" [19] se pregunta T. Husayn que asiste al desastre de París durante la Primera Guerra Mundial. Antes morir que perder París, no en tanto que capital de Francia, sino como centro "de la ciencia, de la filosofía, de la literatura y del arte" [20]. La gente huía de la guerra, abandonando el París amenazado. La universidad egipcia pidió a sus estudiantes que volvieran a Egipto o bien se alejaran de las zonas de enfrentamiento. T. Husayn rehusó irse, ya que para él una cosa era segura: "Si París se escapa de la catástrofe, yo volveré a mi vida apacible. Si la desgracia le alcanza, yo seré únicamente una pena más entre otras muchas penas" [21].

Identificación orgánica con un espacio o adopción racional del sistema de ideas que este espacio encarna? Cuánto hay de ficción y cuánto de racional en la visión de T. Husayn del Otro y de Europa?

El texto que mejor ilustra la presencia de Occidente en los escritos de T. Husayn es sin duda Adib*. Suzanne, la esposa de T. Husayn, creía que el protagonista de este libro no era T. Husayn, y que la narración no era totalmente autobiográfica. Y posiblemente sea cierto. Pero aún así, encontramos en este libro un conjunto de elementos que reflejan trazos del carácter del autor y ciertos detalles de su vida, especialmente cuando describe sus estudios en al- Azhar y en la Universidad de El Cairo y, luego, cuando narra su estancia en París durante el primer viaje a Francia.

Adib, en una primera aproximación, parece pertenecer a un tipo literario árabe que relata el dilema del intelectual puesto entre su anclaje sociocultural y la fascinación de Occidente, tipo del que son ejemplos Un pájaro de Oriente de Tawfiq al- Hakim (1898-1987) o La lámpara de la madre de Hashim de Yahya Haqqi. Pero aunque se incluya Adib en esta literatura, el libro ocupa un lugar especial, dadas la cultura de su autor y la especificidad de la visión que domina su relato.

El protagonista no es ni inocente, ni ingenuo, ni neutro. Ya sale para Europa con algunas ideas preconcebidas. Ha leído mucho antes de emprender viaje. Está a punto para sentirse atraído por esta nueva civilización y lo reconoce (posiblemente sea por esta razón que se divorcia de Hamida, su mujer egipcia, ya que no quiere ni engañarla ni traicionarla). La Europa que encuentra no es la que algunos describen como la Europa de los placeres y de la inmoralidad. Al contrario, él descubre otros aspectos de Europa:

los que manifiesta París en su resistencia contra la invasión, la destrucción y la muerte durante la Primera Guerra Mundial.

A pesar de las imágenes preconcebidas que tenía de Europa y de la incompatibilidad de estas imágenes con la realidad del combate y la guerra, el asombro y la fascinación del protagonista van más allá de la visión de la gente ingenua. Refiriéndose a su estado escribe a un amigo: "Ve hasta las pirámides y entra en la profundidad del gran templo, la vida se asfixia, el impulso de la vida se cerrará sobre ti, sentirás como si te ahogaras hasta que tu cuerpo se funda en sudor, imaginarás que llevas encima el peso de ese grandioso edificio que amenaza con aplastarte; entonces sal de lo más recóndito de la pirámide hacia el aire suave y libre. Piensa, después de todo esto, que la vida en Egipto es como la vida en lo más hondo de la pirámide y que la vida en París es la de después de haber salido de esas profundidades" [22].

Cualquier comentario sobre este pasaje corre el riesgo de interferir en la elocuencia de sus imágenes. El encuentro con la libertad, el renacer, suponen una ruptura efectiva con la pirámide, una salida de la matriz.

El protagonista ha salido al encuentro del Otro. Se ha sumergido en la vida europea hasta formar parte de ella, o por lo menos de lo que él espera de la vida europea. No quiere abandonar París, donde ha encontrado la libertad. Incluso si está amenazado por la guerra, desea que su suerte sea la misma que la de París y respetará este compromiso, aunque le cueste la vida. O acaso París no encarna la modernidad?

Al protagonista no le gusta únicamente París por su civilización, su ciencia y su filosofía; también ama a Hélène, una muchacha francesa espontánea y afectuosa, hasta tal punto que está dispuesto a sacrificar por ella sus exámenes y su futuro.

Este texto literario podría parecer la expresión del sufrimiento de un oriental seducido por Occidente. Incluso se podría interpretar de manera que satisficiera a los defensores de la autenticidad, si se considera a Hamida como una metáfora que representa a Egipto, y a Hélène como símbolo de Francia (Acaso no descubre, antes de enloquecer, que Hamida es mucho más afectuosa que Hélène, por la cual lo ha sacrificado todo?). Es posible interpretar Adib a partir de este punto de vista, considerándola una novela que trata de la crisis de identidad y la alienación que la occidentalización puede producir.

Ambivalencia o ruptura existencial? Probablemente lo esencial para el protagonista es que ha amado profundamente a Francia, pero conserva el apego a su tierra natal, a su Egipto. No está dividido entre dos amores, el de Egipto y el de Francia, ya que llega a veces a rechazar los dos, sobretodo cuando olvida el lenguaje de las emociones y de los sentimientos y hace intervenir la razón. No soporta la humillación ni la falta de libertad en su país, pero tampoco acepta la locura asesina encarnada por la guerra ni la aridez que caracteriza las relaciones personales en Europa. La guerra no es la única razón por la que se desmarca de Francia, es también la crisis del individualismo y la exageración en el uso de la libertad que vuelven la gente solitaria, "todos con prisa y todos melancólicos".

La crisis, tal como se describe en Adib, no refleja la ambivalencia de Oriente y Occidente, engloba toda la existencia humana, incluyendo el problema del equilibrio de lo humano. Para el protagonista lo más importante es aferrarse a la libertad como valor

inigualable. Esta libertad la ha encontrado en Occidente. Su país ha sido privado de esta libertad, y por esta razón "la situación de Egipto es triste en realidad". Por otro lado considera que la manía del libertinaje o la práctica exagerada de la libertad sólo desembocan en un desierto espiritual y sólo producen personas solitarias y aisladas. Por esta razón, en cualquier situación, Hamida sigue siendo mucho mas afectuosa con él que Hélène.

Nos encontramos frente al dilema del corazón y la razón? Acaso la elección de uno supone la eliminación del otro? Hasta qué punto el arte puede ser una respuesta a esta división existencial?

Entre un Oriente que no reconoce la individualidad de la persona y un Occidente que ejerce su individualismo hasta el sufrimiento, el protagonista no encuentra ni soluciones ni salidas reconfortantes. Se sumerge, conscientemente, en un mundo imaginario desprovisto de contradicciones. Su locura final constituye una huida hacia adelante, una huida hacia un mundo donde se encuentra solo contra el mundo.

[[exclamdown]]Pesimismo manifiesto! Cómo podemos aceptar este posicionamiento en T. Husayn, él que siempre había luchado contra el despotismo, la ignorancia y el subdesarrollo? A falta de otras alternativas, se puede imaginar el pesimismo como conclusión para un militante de la libertad?

Tres años después de la novela Adib, T. Husayn escribe El futuro de la cultura en Egipto. El protagonista de Adib no quería separar Oriente de Occidente y escoger una de las dos entidades, y se oponía a esta elección. Tampoco aceptaba la solución fácil, que consistía en seleccionar lo útil en uno y otro y rechazar lo nocivo. Persistía en buscar una síntesis entre Oriente y Occidente. Y encuentra el método y el camino en lo que él llama la "cultura humana".

Egipto, Europa y el Mediterráneo

T. Husayn encarnó en su persona al ensayista y al novelista, al periodista y al pedagogo... No escribía solamente para responder a fantasmas o preocupaciones subjetivas, sino para presentar un proyecto. Su obra generó controversias, sus libros provocaron escándalos. Después de La poesía preislámica y varios otros libros, T. Husayn escribe El futuro de la cultura en Egipto (1938) y genera un debate que no se limita a Egipto, puesto que provoca reacciones de los intelectuales en todo el mundo árabe. En ese libro T. Husayn es muy claro y categórico: Egipto es, desde tiempos antiguos, una parte del Mediterráneo y, desde el siglo pasado, parte de Europa en todo lo que se refiere a la vida intelectual y cultural.

La educación, la enseñanza y la difusión de la cultura son los objetivos principales de este libro. Al leerlo sorprende la densidad de sus expresiones, su riqueza cultural, como si T. Husayn condensara todas sus ideas y su experiencia intelectual.

Si Adib presenta las diferentes imágenes de Occidente en una narración novelesca, El futuro de la cultura en Egipto apela al razonamiento y a la explicación demostrativa. A pesar de la prudencia del estilo, las tesis de T. Husayn son claras y transparentes.

La primera cuestión que plantea es la siguiente: Pertenece Egipto a Oriente o a Occidente? [23]

Oriente y Occidente no son aquí entidades geográficas, sino culturales. La pregunta se plantea de la siguiente forma: "La razón egipcia, en su concepción, su percepción, su comprensión y su juicio sobre las cosas es oriental u occidental? Dicho de otra manera: La razón egipcia a quién comprende más fácilmente, a un chino o japonés o a un francés o inglés?" [24]

Esta cuestión es primordial para T. Husayn y debe aclararse antes de reflexionar sobre qué fundamentos construir la cultura y la enseñanza.

Cuál es este Occidente al que T. Husayn interpela con todas sus fuerzas y cuál es el sitio de Egipto en esta concepción?

En primer lugar su imagen de Occidente no se limita a la Europa moderna. Para T. Husayn esta imagen procede, históricamente, de la Grecia antigua, evocada con particular elocuencia en sus escritos. Grecia fue para la humanidad una fuente de pensadores y un paraíso perdido. Los que vivieron en la época de Alejandro Magno tuvieron la suerte de vivir momentos históricos, piensa T. Husayn. La civilización griega encarnaba la razón y la libertad, principios en contradicción con los fundamentos de las civilizaciones del Extremo Oriente.

La Grecia de la filosofía y la ciencia, de la razón y la libertad, encontró su desarrollo completo y su resultado final en la Europa moderna que ha sabido sobrepasar sus equivocaciones y sus carencias, sobretudo políticas. Europa ha desarrollado la filosofía y la ciencia y ha creado una nueva conciencia de la libertad del individuo en los tiempos modernos. Para conseguirlo han tenido que existir sus mártires y sus víctimas, como es el caso de Sócrates en Grecia. Pero la filosofía de Voltaire, de Montesquieu, de J.J. Rousseau... ha hecho de la libertad una de las bases de la nueva humanidad. Ésta puede triunfar allá donde Grecia fracasó, es decir, puede separar a la ciencia de la religión, al Estado de la Iglesia.

Según T. Husayn, la filosofía griega tendió a realizar la unidad de la especie humana, tal como fue encarnada por Alejandro Magno, discípulo de Aristóteles. "Los franceses llevaron consigo la idea de la revolución a toda Europa. Desde el inicio de su revolución hasta finales del siglo XVIII la difundieron en Oriente a través de la expedición francesa, transmitiendo de esta manera las ideas inherentes al pensamiento de la revolución francesa: los derechos del hombre, su dignidad y la igualdad de las personas [25].

La Europa moderna es en cierta manera la continuadora de la Grecia antigua que ocupó el continente europeo sembrando antiguas semillas: la conciencia nacional, la libertad individual, la democracia política, la libertad de pensamiento y la investigación científica...

Pero, Ha heredado también Europa los aspectos negativos de Grecia?

T. Husayn afirma que la Europa moderna ha generado impulsos destructores que se traducen en las guerras y en el colonialismo, y que ha vivido "dos catástrofes" mundiales donde los hermanos se han enfrentado como enemigos.

Lo paradójico es que, a pesar de los principios del Siglo de las Luces, cuando se trata de elegir entre el interés nacional y el interés humano, los estados herederos de los griegos optan por el primero. Igual ocurre con el colonialismo, que es la expresión de la tiranía de los intereses europeos. "Europa ha invadido países que sólo querían vivir una vida serena. Sus ataques han permitido la dominación del mundo europeo sobre el mundo araboislámico que antes nunca había sido sometido al poder europeo y que había podido mantener contra las invasiones de los cruzados medievales una resistencia extraordinaria" [26].

Peor todavía, este egoísmo nacional transforma el mundo moderno, la realización más grandiosa de Europa, en un drama para la vida humana. El descubrimiento y la experimentación de la bomba atómica durante la Segunda Guerra Mundial es una ilustración trágica de la paradoja occidental.

Si la independencia de los Estados- nación y la competencia entre ellos ha sido la fuerza de la Europa moderna, es esta misma fuerza la que ha engendrado mortíferas guerras entre países europeos y la que ha provocado el expansionismo colonial, creando dramas en la vida de pueblos inocentes. Si la libertad de pensamiento ha permitido el progreso científico y el desarrollo humano, parece que esta misma ciencia, si no está orientada por una ética, únicamente puede generar fuerzas destructivas y desastrosas.

En El futuro de la cultura en Egipto T. Husayn insiste de una manera determinante en la importancia de adquirir fuerza material y, especialmente, el ejército. Considera que Egipto, una vez recuperada su independencia (después del tratado de 1936) necesita un ejército fuerte para preservarla.

T. Husayn propone un programa completo para reconstruir una sociedad egipcia moderna. Además de conseguir una fuerza militar, hay que garantizar la independencia económica, la independencia científica, artística y literaria, la independencia intelectual y psíquica y, por último, un sistema democrático que garantice la libertad interior.

Para acceder a este nivel de independencia es imprescindible adquirir los medios necesarios, y existe una única forma de acceder a ellos, "seguir el paso de los europeos, proceder como ellos para que seamos sus interlocutores y participemos en su civilización en lo que tiene de bueno y de malo..." [27].

Todos aquellos que niegan o discuten esta alternativa sólo pueden ser impostores según T. Husayn. Lo que resulta extraño "es que seguimos esta vía y respetamos esta doctrina en nuestra vida práctica y cotidiana, pero la negamos en nuestro lenguaje, en nuestras creencias y en nuestro fuero interno" [28].

Para encontrar la fuerza y la independencia habría que adquirir los medios occidentales ya que son "estos medios los que han permitido a las naciones europeas y americanas ser libres interiormente e independientes exteriormente, dignos con ellos mismos y con los otros" [29].

Egipto tiene bazas culturales inestimables. La razón egipcia es auténticamente mediterránea. Ha conocido interferencias y relaciones interculturales profundas con el pensamiento griego desde la época de Alejandro Magno hasta ahora.

Por esta razón el egipcio debe comprender que entre él y el europeo no existe "ninguna diferencia racional, fuerte o débil" [30], así como debe comprender que el Oriente que evoca R. Kipling (1865- 1936) en su famosa máxima, "el Oriente es Oriente, el Occidente es Occidente, y casi nunca se encontrarán", no puede aplicarse ni a él, egipcio, ni a su patria, en todo lo que refiere a la vida intelectual y cultural en todos sus dominios.

La decadencia del mundo islámico se debe a la dominación de los turcos. Egipto, que asimiló durante diez siglos el patrimonio griego, también puede asimilar el patrimonio islámico. Y si Paul Valéry (1871- 1945) considera que la razón europea es el producto de la filosofía griega, de la civilización romana (en política) y del mensaje cristiano, la razón en Egipto es el producto de la civilización griega, de la jurisprudencia romana y de la religión musulmana. Esto en la Antigüedad, ya que actualmente las relaciones entre Egipto y Europa constituyen los fundamentos esenciales de nuestra vida material.

No debemos temer por el Islam si tomamos prestadas las adquisiciones de la civilización europea. No queramos ser copias deformadas de los europeos, ya que existen muchas diferencias entre ellos y nosotros. La ciencia moderna nació en Europa después de un largo combate contra el clero, mientras que el Islam no ha conocido nunca clero alguno. Y si el Islam aprendió mucho de los persas y de los griegos, no hay ninguna razón, hoy en día, por la que no pueda aprender de los europeos.

La imagen de Europa en la conciencia de T. Husayn se encarna en la razón griega, la ciencia moderna y el orden. Dice: "Es verdad que la civilización europea es materialista en sus diferentes aspectos. Ha conseguido, desde este punto de vista, un éxito fascinante, se ha orientado con la ciencia moderna, y después con las artes aplicadas modernas y con las invenciones, que han cambiado la faz de la tierra y la vida del hombre. En todo caso sería totalmente falso decir que esta civilización materialista tiene como fuente únicamente la materia. Es el fruto del espíritu fértil y productor, del espíritu vivo que se une a la razón para alimentarla, desarrollarla y empujarla a la reflexión y después a la producción..." [31].

El mensaje de T. Husayn es claro: reactivar las raíces griegas de la razón egipcia e integrar las adquisiciones de la modernidad, que en forma alguna es extraña a esta razón. Se trata de una nueva toma de conciencia, de un retorno a los orígenes. Egipto fue, es y será siempre mediterráneo. Y forma parte de Europa porque tienen un patrimonio en común: la civilización helénica. Para que Egipto vuelva a su propio sí, y para que llegue a ser un interlocutor en igualdad con Europa, el camino y el método a seguir es la adquisición de la modernidad tal como ha sido creada por el Occidente liberal.

Éstas son las principales ideas de T. Husayn en relación con el racionalismo y Occidente. No hay duda de que este intelectual quería que Egipto adoptara un proyecto a la medida de su grandeza histórica. Por este motivo llama la atención el impulso utópico de sus escritos, ya que Grecia, tal como él la describe, y su nueva imagen

europaea no son, por así decirlo, más que una utopía inventada por él: mucho más bonitas, evidentemente, de lo que nos muestran la realidad y la historia.

Se trata casi de una "ciudad ideal" que cuenta con un sistema democrático igualitario que garantiza a todo el mundo los medios necesarios para desarrollar la ciencia y la creación; donde se adquiere una cultura noble en la escuela y fuera de ella, para producir ciudadanos fuertes y libres que a su vez forman una sociedad fuerte y libre. En esta ciudad, la ciencia juega su papel a favor del desarrollo, y la religión ejerce su influencia sobre la vida material y espiritual, a condición que la política no intervenga en manera alguna sobre la ciencia y la religión, para que ninguna domine a la otra y cada una de ellas pueda desarrollarse y enriquecerse.

Gracias a este equilibrio preciso entre la materia y el espíritu, la nueva ciudad se ahorra los "desvíos" que corrompieron Grecia y Europa. Egipto es más apto que otros países para ser esta ciudad ideal, tanto por la grandeza de su historia, como por la riqueza de su cultura. Esto evitará el desprecio y el racismo que T. Husayn reprocha a Occidente. Egipto no cuenta con esclavizar a los otros, Egipto quiere difundir estos valores nobles en el mundo entero para realizar, por fin, el sueño de una verdadera unidad humana en un mundo de paz y fraternidad.

Dice T. Husayn: "Así, pues, veo el árbol de la cultura egipcia desarrollado, con sus raíces hundidas en el suelo, con sus ramas extendiéndose hacia el cielo de Egipto y sus hojas diseminadas por todos lados. Protege a todos los países de alrededor con su sombra, dando a sus gentes frutos exquisitos que contienen la inteligencia para el corazón, el alimento para el espíritu y la fuerza para el alma" [32].

A qué mundo pertenece esta ciudad? Al mundo de la razón o al de la utopía?

Sea en sus obras de ficción o en sus ensayos teóricos, el estilo de T. Husayn está envuelto en metáforas e imágenes. El cartesiano que había aplicado las reglas del método a la literatura preislámica, no puede, sin embargo, compartir la opinión de Descartes sobre la imaginación: "una fuente de errores y de falsedades". T. Husayn jamás estará de acuerdo con la condena de esta facultad humana. A pesar de su fervor racionalista y su tendencia a identificarse con ciertas imágenes de Occidente, T. Husayn conservará siempre el tono del artista y la percepción del esteta.

Por todas estas razones, y a la luz de las fuerzas activas que trastornan por un igual al mundo árabe y a la orilla norte del Mediterráneo, T. Husayn sigue de actualidad.

No me gustaría terminar sin dar la palabra a uno de los grandes intelectuales del sur de Europa, conocedor de la cultura árabe pasada y presente. Dejo a Jacques Berque la tarea de testimoniar la amplitud del proyecto de T. Husayn: "Dotar a Egipto de un clasicismo moderno, amigo de la razón helénica; fundar, hasta un cierto punto, un Islam mediterráneo, o más bien restablecerlo; proyectar Egipto en el mundo sin hacerle perder nada de su identidad; transformarse en el heraldo de la razón histórica entre los árabes... y el hombre, como hombre y como artista, estuvo a la altura de este proyecto" [33].

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA DE MUHAMMAD ABDUH:

A. En árabe:

- Obra completa (en árabe), al- Mu'assasa al- 'arabiyya li- l- dirasat wa- l- nasir, Beirut.

B. En inglés:

- Muhammad Abduh, Riyad al- rayyis li- l- kutub wa- l- nashr, Londres, 1987, 155 pp.
- The theology of unity, Books for Libraries, Nueva York, 1980, 164 pp.
- The unknown works of Mohammad Abdo, Riad El- Rayyes, Londres, 1987, 160 pp.

C. En francés:

- Rissalat al Tawhid - Exposé de la religion musulmane, traducción de B. Michelet y Cheikh Moustafa Abdel Razik, Librarie Orientaliste, París, 1925 (reimpresión en 1965), 147 pp.

BIBLIOGRAFÍA DE TAHA HUSAYN:

A. En árabe:

- Obra completa (en árabe), Dar al- kitab al- lubnani, Beirut, 1973.

B. En inglés:

- A man of letters, The American University in Cairo Press, El Cairo, 1994, 140 pp.
- An Egyptian childhood, The American University in Cairo Press, El Cairo, 1990, 85 pp.
- A passage to France, E. J. Brill, Leiden, 1976, 165 pp.
- Leaders of thought, Imp. Khalife, Beirut, 1932, 141 pp.
- The call of curlew, E. J. Brill, Leiden, 1980, 130 pp.
- The dreams of Scheherazade, General Egyptian Book Organisation, El Cairo, 1974, 96 pp.
- The future of culture in Egypt, Octagon Books, Nueva York, 1975, 164 pp.
- The stream of days. A student at the Azhar, al- Maaref Printing & Publishing House, El Cairo, 1983, 210 pp.
- The sufferers: stories and polemics, The American University of Cairo Press, El Cairo, 1993, 154 pp.

C. En francés:

- Adib ou l'aventure occidentale, Editions Clancier- Guenaud,

París, 1988, 223 pp.

- Au- delà du Nil (selección de textos), Gallimard - UNESCO, París, 1977 (reeditado en 1990), 280 pp.
- De l'emploi dans le Coran du pronom personnel de la troisième personne comme démonstratif, Impr. J. Weill, París, 1928, 19 pp.
- La grande epreuve: Uthman, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1974, 158 pp.
- L'appel du karaouan, Dar al- Maaref
- Liban, Beirut, 1963, 210 pp.
- La philosophie sociale d'Ibn- Khaldoun, A. Pedone, París, 1918, 222 pp.
- L'arbre de la misère, Dar al- Maaref, El Cairo, 1964, 261 pp.
- La traversée interieure, Gallimard, París, 1992, 209 pp.
- Le livre des jours, Gallimard, París, 1983, 286 pp.

D. En castellano:

- Los días: memorias de infancia y juventud, Castalia, Valencia, 1954, 294 pp.

E. En otros idiomas:

- *Dni*, Izd- vo vostochnoi lit- ry, Moscú, 1958, 230 pp.
- *Kindheitstage in Ägypten [al- Aiyam]*, M. Hueber, Múnich, 95 pp.
- *Weltburger zwischen Kairo und Paris: Erzählung*, Edition Orient, Berlín, 1989, 169 pp.

BIBLIOGRAFÍA PROPUESTA

- Abdelmalek ANOUR, *La pensée politique arabe contemporaine*, Ed. du Seuil, París, 1970.
- Muhammad ARKOUN, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et Larose, París, 1984.
- Albert HAROUNI, *La pensée arabe et l'Occident*, Ed. Nanfal, París, 1991.
- René HABACHI, *Orient, quel est ton occident?*, Ed. du Centurion, París, 1969.
- J. P. CHARNAY, *Les Contre- Orient, ou comment penser l'autre selon soi*, Ed. Sindbad, París, 1980.
- Thierry HEUTSCH, *L'Orient imaginaire*, Ed. de Minuit, París, 1988.
- Mohammed Abed JABRI, *El discurso árabe moderno* (en árabe) Dar al- tali'a, Beirut, 1985.
- Abdallah LAROUÏ, *L'idéologie árabe contemporaine*; Ed Maspero, París, 1967.
- Abdallah LAROUÏ, *La crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme?*, Ed. Maspero, París, 1974.
- Abdallah LAROUÏ, *Islam et modernité*, Ed. La Découverte, París, 1987.
- Bernard LEWIS, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, Ed. La Découverte, París, 1984.
- Edward SAID, *L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, Ed. du Seuil, París, 1980.
- Hicham SHARABI, *Los intelectuales árabes y Occidente* (en árabe), Dar al- nahar li- l- nashr, Beirut, 1978.

Notas

1. J. P. CHARNAY, *Les Contre- Orient, ou comment penser l'autre selon soi*, Ed. Sindbad, París, 1980, p. 20.
2. Gilbert GRANDGUILLAUME, "Orient- Occident: des espaces partagés", en *Maghreb- Machrek*, n. 123, 1989.
3. René HABACHI, *Orient quel est ton Occident?*, Ed. du Centurion, París, 1969, p. 7.
4. Thierry HEUTSCH, *L'Orient imaginaire*, Ed. de Minuit, 1988.
5. Bernard LEWIS, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Ed. La Découverte, París, 1984.
6. B. LEWIS, op. cit., p. 283.
7. Mohammed ABED AL JABRI, *El discurso árabe contemporáneo*, (en árabe), Dar al-tali'a, Beirut, 1982, p. 19.
8. Uthman AMIN, *Raid al- fikr al- misri wa- l- imam Muhammad Abduh*, Maktaba anglo- misriyya, 1965, p. 48.
9. Muhammad Ali había aprendido francés y su biblioteca contenía obras de J. J. Rousseau, H. Spencer, L. Tolstoi... (Albert HOURANI, *Al- fikr al- 'arabi fi- 'asr al- nahda*, Dar al- nahar li- l- nashr, Beirut).
10. Muhammad ABDUH, *Obras completas* (en árabe), tomo 1, p. 298.
11. Taha HUSAYN, *Obras completas* (en árabe), t. 8: *Qadat al- fikr* (*Los dirigentes del pensamiento*), Dar al- kitab al- lubnani, Beirut, 1973, p. 175.
12. Taha HUSAYN, íd., p. 193.
13. Taha HUSAYN, íd., p. 191.
14. Taha HUSAYN, íd., p. 193.
15. Taha HUSAYN, íd., p. 193.
16. Taha HUSAYN, *Obras completas* (en árabe), t. 11: *Khisam wa- naqd* (*Controversia y crítica*), Dar al- kitab al- lubnani, Beirut, 1974, p. 633.
17. Taha HUSAYN, íd., p. 633.
18. Taha HUSAYN, *Obras completas* (en árabe), t. 12: *Min ba'id* (*De lejos*), Dar al- kitab al- lubnani, [Beirut, 1974], p. 169.
19. Taha HUSAYN, en *Au- delà du Nil*, textes choisis et présentés par J. BERQUE, Gallimard, París, 1977, p. 82.

20. Taha HUSAYN, íd., p. 83.
21. Taha HUSAYN, íd., p. 84.
22. Taha HUSAYN, *Obras completas* (en árabe), t. 13: *Adib*, [Dar al- kitab al- lubnani, Beirut], 1983 (2[[ordfeminine]] edición), p. 626.
23. Taha HUSAYN, *Obras completas* (en árabe), t. 9: *Mustaqbal al- thaqafa fi- Misr (El futuro de la cultura en Egipto)*, Dar al- kitab al- lubnani, Beirut, p. 17.
24. Taha HUSAYN, íd., p. 17.
25. Taha HUSAYN, *Taqlid wa- taydid (Tradición y renovación)*, Dar al- 'ilm li- l-malayin, Beirut, 1984 (3[[ordfeminine]] edición), p. 56.
26. Taha HUSAYN, *Taqlid wa- iyihad (Tradición e interpretación)*, [Dar al- 'ilm li- l-malayin, Beirut, 1984 (3[[ordfeminine]] edición)], p. 54.
27. Taha HUSAYN, *Obras completas* (en árabe), t. 9: *Mustaqbal al- thaqafa fi- Misr (El futuro de la cultura en Egipto)*, Dar al- kitab al- lubnani, Beirut, p. 54.
28. Taha HUSAYN, íd., p. 54.
29. Taha HUSAYN, íd., p. 59.
30. Taha HUSAYN, íd., p. 35- 36.
31. Taha HUSAYN, íd., p. 76.
32. Taha HUSAYN, íd., p. 495.
33. Jacques BERQUE (ed.), *Au- delà du Nil*, Gallimard, París, 1977, p. 42.