

DIVERSIDAD

DICIEMBRE 2014

#9, AÑO 5

ISSN 2250-5792

Dr. AḤMAD 'ABD AL-ḤALÎM 'AṬIYYA

UNIVERSIDAD DE EL CAIRO

aorakphalsaphia@yahoo.com

Resumen

En este artículo, tratamos las relaciones entre religión, filosofía y modernidad, analizando los escritos publicados en Egipto sobre filosofía y religión en relación a la Revolución de 1952 y la de 2011. A nuestro parecer, la Revolución confirma los principios de la modernidad que la humanidad quiso hacer realidad a lo largo de la historia. Las revoluciones, en general, constituyen la encarnación de los ideales de la filosofía de la modernidad.

Palabras Clave: Revolución, Egipto, Modernidad.

(*) La traducción, corrección y edición del presente artículo estuvieron a cargo del Dr. Josep Puig Montada, Catedrático del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Complutense de Madrid.

DIVERSIDAD

DICIEMBRE 2014

#9, AÑO 5

ISSN 2250-5792

Dr. AḤMAD 'ABD AL-ḤALÎM 'AṬIYYA

UNIVERSIDAD DE EL CAIRO

aorakphalsaphia@yahoo.com

Abstract

In this article, we discuss the relationship between religion, philosophy and modernity, by analyzing the writings published in Egypt about philosophy and religion in relation to the Revolution of 1952 and 2011. In our view, the Revolution confirms the principles of modernity that humanity tried to achieve along history. The Revolutions, in general, are the embodiment of the ideals of the philosophy of modernity.

Keywords: Revolution, Egypt, Modernity.

DIVERSIDAD

DICIEMBRE 2014
#9, AÑO 5
ISSN 2250-5792

Dr. AHMAD 'ABD AL-HALÎM 'AṬIYYA
UNIVERSIDAD DE EL CAIRO
aorakphalsaphia@yahoo.com

La filosofía y la modernidad van unidas en Egipto. Los inicios de la modernidad se remontan al momento en que Egipto tuvo su encuentro con la civilización occidental, la cual contribuyó a la formación de la conciencia egipcia desde la época de Mohammad 'Ali¹. Este tenía gran interés en establecer y organizar el estado sobre unas bases civiles cuyas características había sido ya definida en occidente. Lo hizo trayendo expertos europeos o enviando becarios a Europa, para crear un estado moderno y un ejército fuerte, y para fundar escuelas de enseñanza superior. Si seguimos la trayectoria de la modernidad en Egipto, vemos que sigue a la par con los esfuerzos de la familia de Mohammad 'Ali relativos a los importantes proyectos del Renacimiento Árabe, en diversos ámbitos, entre los cuales destacan la creación de la Imprenta Amiriyya, la publicación de libros y revistas, la fundación de la Universidad Egipcia, el envío de misiones científicas para estudiar en Europa. Los trazos de la modernidad se manifestaron cuando empezó a surgir una clase media y aparecieron los primeros intelectuales. Estos rasgos definidores son una sociedad civil, basada en un régimen parlamentario, donde los diputados son personalidades de la nación y luchan para alcanzar las libertades y para sostener la democracia.

La Universidad Egipcia se abrió a diferentes sistemas y programas europeos, si bien la orientación hacia la cultura francesa predominaba en las humanidades, en el derecho y las letras, en particular en la filosofía. La mayoría de los profesores becados en el extranjero siguieron las directrices de la escuela social francesa². Esto produjo la esperada renovación, la cual tuvo lugar gracias a la polémica social entre las corrientes tradicionales y conservadoras, y las corrientes renovadoras que adoptaron los métodos modernos, como dan muestra de ello la tesis doctoral de Mahmud Fahmi sobre "El estatuto de

1 En publicaciones científicas, los nombres árabes son transcritos siguiendo unas normas convencionales del mundo académico, así tendríamos aquí Muḥammad 'Alī. En los medios de comunicación, sin embargo, los nombres son transcritos con menos rigor, teniendo en cuenta además la pronunciación efectiva. Hemos preferido esta segunda forma por su mayor difusión.

2 Las primeras misiones científicas para estudios de humanidades se dirigieron a Francia, primero fueron Mansur Fahmi, Taha Hussein y luego las nuevas generaciones, Mahmud Qasem, Mohammad Elsayyed Badawi. Su formación científica fue dentro de la escuela social francesa y tradujeron al árabe las obras principales de los dirigentes de esta escuela. Además, la mayor parte de los profesores de las universidades egipcias eran franceses. Véase el capítulo que dedicamos a la ética social en nuestra obra *La ética en el pensamiento árabe contemporáneo*, (El Cairo: Dār al-qabā', 1998), pp. 77-98.

la mujer en el legado islámico”³ y la obra de Taha Husein titulada “Acerca de la poesía pre-islámica”, y la problemática que ellos dos generaron a nivel general, en Egipto⁴.

Taha Hussein, conocido como “el Decano”, pues fue el primer egipcio decano de la Facultad de Letras; estuvo vinculado a dos profesores que tuvieron gran influencia en el Renacimiento Egipcio: Ahmad Lotfi Sayyed, líder del liberalismo egipcio y apodado “el maestro de la generación”, y Mostafa 'Abdel Razeq, el primero que enseñó filosofía islámica en la Universidad Egipcia, apodado “el gran jeque”. El primero fue Rector de la Universidad Egipcia y el segundo, jeque de la Universidad de al-Azhar. Ninguno de los dos era indiferente a la política egipcia de la primera mitad del siglo XX. Ahmad Lotfi tradujo las obras de Aristóteles, en particular, la *Ética* y la *Política*⁵. Taha Hussein compuso la obra “El sistema de los lunes”,⁶ y los dos estaban convencidos de que la filosofía griega, en particular la de Aristóteles, fueron causa del Renacimiento europeo así como del primer Renacimiento árabe y, en consecuencia, su estudio era el camino para el progreso, el desarrollo y el nuevo Renacimiento⁷. De ahí resultaron los esfuerzos de Ahmad Lotfi para fundar la política, y los de Mostafa 'Abdel Razeq para reformar al-Azhar, continuando los esfuerzos de Mohammad 'Abduh, que era su punto de partida.

Aunque ya existen unas pocas referencias filosóficas en las publicaciones egipcias anteriores a la fundación de la Universidad Egipcia, estas no están orientadas hacia la reforma política y social. Sin embargo, después de la primera promoción de la Universidad Egipcia en 1929, surgió una generación de filósofos que influyeron en la vida cultural egipcia, en un periodo importante de su historia, después de la revolución de 1929 y de la constitución de 1923. Mostafa Helmy nos informa de ello en su prólogo a la traducción que Mahmud El-Khodeiry hizo del *Discurso del método*⁸. Tras la aparición de la obra

3 Mansur Fahmi, *El estatuto de la mujer en el legado islámico*, Berlín: Dār al-Gamal; también el capítulo que le dedicamos en nuestro libro *La ética en el pensamiento árabe contemporáneo*, pp. 77-88.

4 Taha Hussein, *Acerca de la poesía pre-islámica*, 3ª ed. El Cairo: Dār al-nahr li-l-nashr wa-l-tawzī', 1996.

5 Ahmad Lutfi Sayyed, *Introducción* a su traducción de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles al árabe (del francés en traducción de Sainte Hilaire), El Cairo: Dār al-kutub al-miṣrīya, 1924, 2 vols.

6 *El sistema de los lunes*, El Cairo: Dār al-ma'ārif, 1921.

7 Ahmad Lutfi Sayyed dice en su introducción a la *Ética Nicomaquea*: “Con seguridad la filosofía de Aristóteles es el camino más adecuado para trasladar la ciencia a nuestro país y adaptarla, en la confianza de que contribuirá al renacimiento árabe de la misma manera que contribuyó al renacimiento europeo”.

8 Ver la introducción de Mohammad Sami Hilmy a la traducción de Mahmud El Khodeiry al *Discurso del método* de Descartes, El Cairo: Organización Egipcia del Libro, 1985.

Dr. AḤMAD 'ABD AL-ḤALĪM 'AṬIYYA

UNIVERSIDAD DE EL CAIRO

aorakphalsaphia@yahoo.com

“El futuro de la cultura en Egipto” de Taha Hussein, un poco antes de la Segunda Guerra Mundial, apareció la tendencia renovadora, y cristalizó una opinión pública capaz de orientar e influir. De esta generación de los primeros profesores de filosofía señalamos a Othman Amin, al que podemos considerar la continuación de la dirección reformista de Mostafa 'Abdel Razeq y cuya tesis doctoral trataba del pionero del pensamiento egipcio, Mohammad 'Abduh⁹. A la manera de Kant escribió “Hacia unas universidades mejores”,¹⁰ para reconsiderar la enseñanza superior y la función de la universidad. Su visión filosófica la definió con el término “interiorismo”.¹¹ Más adelante examinaremos su preocupación por conciliar el socialismo de la Revolución de Julio 1952 con el “interiorismo”.

En los años cuarenta encontramos dos nombres pertenecientes a la escuela de Mostafa 'Abdel Razeq que marcaron la orientación siguiente. Pertenecían a la quinta promoción de la Universidad Egipcia, la del año 1934. Son Naguib Mahfuz, quien estaba muy unido al jeque Mostafa 'Abdel Razeq y que tomó el camino de la novela para expresar la historia social y política de Egipto¹², y Tawfiq Tawil, considerado el pionero de los estudios de ética y que participó, en calidad de miembro, en los comités nacionales específicos que hicieron importantes trabajos en muchas causas que preocupaban a Egipto en aquellos tiempos¹³.

En el mismo año en que Naguib Mahfuz y Tawfiq Tawil se licenciaron, 'Abdel Rahman Badawi se matriculó en la universidad para estudiar filosofía. Él tendría una gran influencia en los estudios filosóficos en Egipto y en el mundo árabe, y también jugaría un papel notable en la política egipcia de los años cuarenta, y en la redacción de la primera constitución después de la Revolución del 23 de julio de 1952¹⁴. Su orientación política y su postura respecto a la Revolución Egipcia exigen que nos detengamos y examinemos sus esfuer-

9 'Othman Amin, *El pionero del pensamiento egipcio, Mohammad Abduh*, El Cairo: Consejo Superior de Cultura, 1996.

10 Sobre la influencia de Kant en los profesores egipcios: El jeque Tantawi Gohary basó su obra *Sueños de política y paz internacionales* en la obra de Kant *Hacia una paz perpetua*. También Othman Amin fue influido por Kant en su obra *Hacia unas universidades mejores*. Véase nuestro artículo “Kant en el pensamiento árabe contemporáneo”, en Ahmed Abdel Halim Atteya, editor, *Kant y la antología del presente*, Beirut: Dār al-Fārābī, 2010.

11 'Othman Amin, *El interiorismo. Origen de una creencia y filosofía de una revolución*, El Cairo: Dār al-Qalam, 1994.

12 Véase nuestro estudio “Naguib Mahfuz: Los primeros escritos filosóficos”, *Revista de ciencias humanas*, Universidad de Bahrein, Manama, s.a.

13 Véase Ahmed 'Abdel Halim Atiyya, *Tawfiq El Tawil y el idealismo moderado en el discurso filosófico en Egipto*, El Cairo: Dār Qabā', 2002.

14 'Abdel Rahman Badawi, *Autobiografía en dos partes*, Beirut: Al-mu'assasa al-'arabīya li-l-dirāsāt wa-l-nashr, 2000.

zos en filosofía, su visión política, y su actitud frente a los líderes de la Revolución de Julio.

Después de esta introducción, en la sección siguiente estudiaremos la pregunta que muchos se hacen últimamente acerca de la filosofía y la revolución. Formular la pregunta de esta manera supone unas respuestas preparadas. Estas respuestas van en dos direcciones, la primera, contestando a si la filosofía fue o no fue una causa de la revolución, y la segunda, si la revolución genera determinada filosofía. No obstante, esta pregunta no está dirigida a la revolución en general, sino a la revolución egipcia: ¿Cuál es la relación entre la filosofía y la revolución en Egipto? Es una pregunta difícil de contestar si no disponemos de un conocimiento de las bases históricas y sociales de las direcciones filosóficas que siguen estos filósofos contemporáneos de la revolución, de modo que podamos comprender y analizar los escritos que nos presentan. La filosofía, ¿precedió, acompañó o siguió a la revolución? ¿Influyó la filosofía, apoyó o explicó la revolución?

A primera vista, la lectura que a uno se le impone, es que la filosofía está ausente en la Revolución de Enero. No fue ninguna de las causas o factores de su estallido. Tampoco los filósofos participaron en la revolución ni presentaron documentos teóricos sobre ella. De hecho, no encontramos como contribuciones palpables más que un seminario que la Sociedad Filosófica Egipcia organizó en Diciembre 2011, y el número 31 que la revista *Awrāq Falsafīya* dedicó a la filosofía y a la revolución. Este número contiene aportaciones de Túnez, Egipto y Siria, también de Marruecos, Argelia y Líbano¹⁵. Por ejemplo, Mohammad Seffar escribió sobre “La filosofía y la revolución: Lectura de la lectura de Averroes”, Hasan Hanafi “La creatividad revolucionaria”, Magdi al-Guezeri, “La revolución y la filosofía, entre la concordancia y la discrepancia”, Khaled Qotb, “La revolución en la ciencia y la revolución en la política”, y Ghaydan al-Sayyed, “La revolución en la lección filosófica en Egipto”. No obstante, estos dos esfuerzos nos conducen a una lectura segunda y más profunda: la relación entre filosofía y revolución. La revolución como encarnación de la toma de conciencia de la injusticia, de la opresión, de la corrupción, y de la tiranía así como la filosofía como repositorio cultural que acumula rechazo y superación.

Vamos a analizar estos esfuerzos señalados, que se ocupan directamente de la relación entre la filosofía y la revolución, aunque esto no nos impide señalar numerosos escritos de autores próximos a la filosofía que tratan las diversas cuestiones relacionadas con la revolución. La investigación acerca de la relación entre la filosofía y la revolución en Egipto requiere no solamente examinar la Revolución

15 *La filosofía y la revolución*, número 31 de *Awrāq falsafīya* (El Cairo), 2012.

del 25 de Enero de 2011, sino también reconsiderar los escritos de los filósofos egipcios sobre la Revolución del 23 de Julio de 1952.

¿Cuál es, pues, la relación entre la filosofía y la revolución en la generación de los años cincuenta y sesenta del pasado siglo XX?

La filosofía y la Revolución de Julio 1952

Desde el principio hay que destacar que la mayoría de los escritos filosóficos sobre la Revolución de Julio no aparecieron hasta mediados de los años sesenta, es decir, más de diez años más después de aquella revolución, y de importantes acontecimientos que marcaron su camino. Los escritos filosóficos no resultaron de los seis principios dados a conocer al estallar la revolución, sino cuando se publicó el Pacto Nacional, y tenían forma de comentario al mismo. Su objetivo era apoyar la revolución y definir una orientación filosófica coincidente con el texto del Pacto. En un plazo de tiempo bastante breve, la mayoría de los que se dedicaban a la filosofía -si no fueron todos- en Egipto, presentaron sus propuestas sobre la relación entre la filosofía y la revolución, y nos precisan “qué filosofía debemos seguir”, según el título de un artículo de Zaki Naguib Mahmud¹⁶. Hubo algunas orientaciones críticas de la revolución o de rechazo a ella, o al menos a sus principios, pero que fueron pocas y no se publicaron más que después de la muerte de 'Abdel Nasser. En particular, se trata de las críticas de 'Abdel Rahman Badawi en su autobiografía, y de Fu'ad Zakariya en sus escritos acerca de 'Abdel Nasser y de la izquierda egipcia, y ambas con claras diferencias. Empezaremos por las posiciones que defendían e interpretaban la revolución, sobre todo, la de Yehya Howeidi, Othman Amin, 'Abdel Fattah El Didi y Murad Wahba.

Revolución y Neo-Realismo

Yehya Howeidi es autor de numerosos estudios acerca de la relación entre la Revolución de Julio y la filosofía, y las orientaciones políticas de la Revolución, tales como de la neutralidad positiva. Escribió sobre la neutralidad filosófica y sobre la orientación de ésta hacia Africa. Ofreció ejemplos de regímenes políticos y de sus líderes, tales como el de Secou Touré, el revolucionario africano. Insistió en que el neo-realismo, en cuanto conlleva religión, ética y valores en

16 Zaki Naguib Mahmud, “¿Con qué filosofía procedemos?” en la obra *Vida intelectual*, El Cairo: Dār al-Shurûq, 1989.

su concepción del mundo y de la existencia, es la filosofía más en consonancia con las directrices de la Revolución de Julio.

Yehya Howeidi insiste en que “nuestra filosofía es una filosofía realista” en una obra que lleva este título, dentro de su proyecto de situar en un marco filosófico general en el que discurra nuestra marcha revolucionaria. Dice: “Nuestra filosofía revolucionaria, para mí, es la filosofía realista. Nosotros somos revolucionarios realistas en la manera en que afrontamos los problemas, definimos la dirección general de la marcha y nuestra visión global de la existencia¹⁷. Howeidi nos precisa tres fundamentos del realismo filosófico: autosuficiencia de la existencia, el comienzo en el destino natural de la existencia, independencia de la naturaleza frente a la esencia individual. Howeidi rechaza la afirmación de que el realismo sitúa la esencia individual como un receptor negativo, el realismo no anula la esencia individual a costa de los objetos. Howeidi tiene gran empeño en distinguir entre el realismo filosófico y el materialismo, pues el primero no niega la religión ni los valores espirituales, y esta es la principal diferencia entre el realismo y el materialismo.

Howeidi publicó en 1965 un opúsculo titulado “La filosofía dentro del *Pacto*”, en un intento de dar un fundamento teórico a la Revolución de Julio. El *Pacto* ofrece un marco para nuestra vida: la filosofía en su comprensión original es la ciencia que profundiza en la vida, en sus raíces, y en el diseño de su cuadro general y de una visión global del mundo. El *Pacto* nos habla de la experiencia árabe que es el origen de dicho *Pacto*. Precisa el papel que debe desempeñar el hombre árabe afrontando la vida; lo define como actuando para cambiar el aspecto de la vida. Nos ofrece una teoría de la libertad, y una teoría de la filosofía científica socialista, la cual es una teoría de la historia que reconoce su determinismo e ignora la influencia del hombre en los acontecimientos. Una teoría de la lucha de clases y de la solución pacífica en la que termina, y una teoría de los valores éticos y espirituales, que sigue a nuestra realidad, pero que concuerda con las religiones celestiales y con nuestras tradiciones. Los filósofos trataron todos estos problemas en sus doctrinas; prácticamente no hay doctrina alguna que no los examine. Howeidi considera que su misión es establecer las relaciones entre las opiniones de aquellos filósofos y la del *Pacto*, con el objetivo de que la enseñanza de la filosofía en nuestras universidades no esté aislada del nuevo marco de nuestra vida¹⁸.

17 Howeidi, “Nuestra filosofía es una filosofía realista”, en *Pensamiento contemporáneo*, número 6 (agosto 1965), pp. 14-22 y en *Estudios de filosofía moderna y contemporánea* (El Cairo: Dār al-thaqāfa li-l-nashr wa-li-l-tawzī‘, 1990), p. 218.

18 Howeidi, *La filosofía en el pacto*, (El Cairo: Al-dār al-miṣrīya li-l-ta’līf wa-l-targama, 1964), pp. 8-9.

Howeidi vuelve al tema, una segunda vez, en un artículo titulado “La teoría filosófica en el *Pacto*”; en el mismo nos asegura que el *Pacto* nacional de trabajo nos ofreció una teoría filosófica completa y con una orientación clara. Por “teoría” él no entiende una doctrina filosófica completa, sino una doctrina abierta, o una filosofía abierta, que no se aísla de nuestra realidad social. Nosotros no tenemos una doctrina filosófica sino una visión de la filosofía evolucionando y abriéndose. Howeidi explica que la teoría filosófica en el *Pacto* pone de manifiesto todo lo que nuestro socialismo añadió al socialismo mundial. A partir de ahí insiste en dos cuestiones imprescindibles para fundamentar cualquier filosofía socialista realista:

- Respeto de lo real y profunda convicción de que este es el maestro del pensar, porque su ámbito sobrepasa la creencia en la dialéctica perceptible entre el pensamiento y la realidad. Dio un papel positivo al pensar, en nuestro socialismo.

- Reconocimiento del conflicto existente entre los fenómenos de la realidad, y de la controversia entre las contradicciones de esta; considerarla que no se contradice con la religión¹⁹.

En su estudio titulado “La filosofía del estado moderno”, Howeidi afirma que el discurso acerca de la filosofía del estado moderno no tiene sentido más que en el marco de la filosofía socialista. No concibe el establecimiento de un estado moderno más que en una sociedad socialista. “En cuanto a esta filosofía humanista, democrática y socialista, sobre la que se basa nuestro estado moderno, encontramos en los principios de la religión musulmana aquello en lo que se fijan las orientaciones humanistas, democráticas y socialistas”.²⁰ Después de la derrota de junio de 1967 escribió varios artículos en este sentido, por ejemplo, “La filosofía contemporánea” (*Hilāl*, julio 1967), “La filosofía de la resistencia” (*Hilāl*, agosto 1967), así como escribió “Sekou Touré, revolucionario de África” (*Al-fikr al-mu'āšir*, marzo 1968), en el marco de la vía africana hacia la revolución.

En una etapa posterior, Howeidi adoptó las ideas de Roger Garaudy, en particular después de su conversión al Islam, y tradujo al árabe su libro “Visiones del hombre”, eliminando la parte dedicada al marxismo. Howeidi quería dejar un terreno a la religión y a los valores en la llamada que hacía la revolución al socialismo.

19 Howeidi, *Hacia la realidad. Artículos filosóficos*, El Cairo: Dār al-thaqāfa li-l-nashr wa-li-l-tawzī', 1986, y *Pensamiento contemporáneo*, número de junio 1966.

20 Howeidi, “Filosofía del estado moderno”, *Pensamiento contemporáneo* julio 1968.

DIVERSIDAD

DICIEMBRE 2014
#9, AÑO 5
ISSN 2250-5792

Dr. AHMAD 'ABD AL-HALÎM 'AṬIYYA
UNIVERSIDAD DE EL CAIRO
aorakphalsaphia@yahoo.com

Murad Wahba, actual presidente de la Sociedad Afro-asiática de Filosofía, está de acuerdo con las fuerzas de la izquierda egipcia acerca del vínculo entre la revolución y el cambio social y en que el socialismo es el camino para el progreso. Piensa que la experiencia nasserista es la representación más auténtica del socialismo en el Tercer Mundo. Murad Wahba discute en su estudio “La teoría de la revolución” y su fundamentación, e insiste en la necesidad de encontrar pensadores que se ocupen de la fundamentación de la revolución aplicada a la Revolución del 23 de julio, que debe seguir la dirección socialista en lo que se refiere al cambio social (*Ensayos*, p. 283)²¹. Wahba se ocupa más de la cuestión del cambio social que de la cuestión de la libertad individual, cuestión que defienden otros, como 'Abdel Fattah El Didi. Este se inclina más hacia la posición de Jean Paul Sartre en la crítica de la razón dialéctica, mientras que Wahba se interesa más por la dialéctica y esto se manifiesta en un libro importante que publicó con el título de “Diálogos filosóficos en Moscú”. Otros estudios nos los ofrece en su libro “Ensayos filosóficos y políticos”, que es una colección de escritos compuestos en los años sesenta. Observamos la presencia del término “revolución” en todos estos estudios tales como “El revolucionario y el rebelde”, “Los jóvenes y la revolución moderna”, o “La teoría de la revolución”. Añadimos algunos estudios que abordan la experiencia de la Revolución de Julio como “El héroe en los países en desarrollo”, “El nasserismo y las ideologías contemporáneas”, y “El movimiento de la historia”.

M. Wahba afirma: “Las revoluciones humanas son señales en los caminos que nos muestran las fuerzas sociales que ascienden y dónde se encuentran”, y prosigue: “La nueva revolución (se refiere a la Revolución de Julio) debe ir a la par con el socialismo como método a seguir, y no como doctrina esclerotizada o una creencia rígida. Si se plantea la cuestión de saber quién es el héroe en los países en vías de desarrollo, en los países de las nuevas revoluciones, la respuesta dice que es aquel que adopta el socialismo como un método y un camino hacia el socialismo (*Ensayos*, p 202). Encontramos esto mismo otra vez en su estudio sobre el nasserismo y las ideologías contemporáneas.

El nasserismo, como nos explica, es uno de los fenómenos de la segunda mitad del siglo XX. No es expresión de un individuo más que en la medida en que es expresión de una formulación teórica de

21 Murad Wahba, *Ensayos filosóficos y políticos*, (El Cairo: Maktaba al-Anglo al-Miṣrīya, 1971), p. 283. En adelante indicaremos la página dentro del cuerpo de este artículo, *Ensayos*.

determinado recorrido. El ámbito del nasserismo es el ámbito del tercer mundo (*Ensayos*, p. 268). Esto es lo que nos asegura en su estudio “El movimiento de la historia”: “El revolucionario ‘Abdel Nasser avanzó con la transformación de la forma porque dominaba el contenido, es decir, la libertad, es decir, no se detuvo en una forma concreta. La primera forma de la libertad en la Revolución del 23 de julio es la ‘estructura de la liberación’ y significaba que la libertad realmente no es exclusiva de los oficiales del ejército, sino también de las masas populares. Su eslogan era. ‘Todos nosotros somos miembros en la estructura de la liberación’.”

Esta cuestión debe ser discutida, puesto que el rechazo de marzo (1954) a la democracia niega la existencia de la libertad en las organizaciones de la revolución. Murad Wahba enaltece la Revolución de Julio, corrobora su socialismo, pues la considera una de las revoluciones del Tercer Mundo. El héroe en el Tercer Mundo es el revolucionario socialista y su modelo es ‘Abdel Nasser, el cual nos ofreció una revolución socialista.

Este antiguo consejero de ‘Abdel Nasser ha establecido recientemente un paralelismo y una novedosa conexión entre la experiencia de El Sisi y el nasserismo²².

La libertad Existencial y el Socialismo

El diálogo y el debate acerca de la revolución y sus orientaciones socialistas siguieron siendo el eje sobre el que giran los intereses de los escritores, que coinciden en la necesidad de la orientación socialista aun cuando divergen en cuanto a su concepto e interpretación. En la mayoría de ellos se ve que afirman la necesidad de una apertura a los valores espirituales y morales y a la religión. En otros, se ve que afirman la necesidad del respeto a la libertad individual. La segunda opción está de acuerdo con lo expuesto por Sartre en su libro “La crítica de la razón dialéctica”, que transformó el existencialismo de un partido opuesto al socialismo a otro que los perfecciona. Todo se pone de manifiesto en la obra de ‘Abdel Fattah El Didi *Las tendencias filosóficas contemporáneas*.

El Didi toma como punto de partida la idea de elegir una de las doctrinas filosóficas para expresar la revolución. En “La filosofía y la revolución” dice: “Sentimos un intenso deseo de cortar una rama de la filosofía para hacer de ella un modelo vivo del pensamiento y un ejemplo claro ante las masas árabes que se mueven hacia un nuevo

22 Mûrâd Wahba, *Camino de un pensamiento (Masâr fikr)*, El Cairo: al-Hay’a al-miṣrîya al-‘amma li-l-kitâb, 2014.

mundo suyo. No cabe duda de que todos nosotros queremos ver una especie de filosofía que atravesase las mentes de los hombres, y les haga comprender con el fin de que tomen conciencia, crean y coincidan en los contenidos de la vida. Esto es a lo que aspiramos aquellos que nos dedicamos a la filosofía²³.

Los análisis de El Didi muestran la preocupación de los filósofos para encontrar una doctrina filosófica acorde con las aspiraciones de los egipcios y con sus esperanzas en las revoluciones. Asimismo se pone de manifiesto que existen numerosas reivindicaciones entre los positivistas lógicos, en particular en Zaki Naguib Mahmud y en los artículos que escribió en los primeros números de la *Revista de pensamiento contemporáneo*. Esas reivindicaciones aparecieron más tarde en su obra *Acerca de nuestra vida mental*. También aparecieron en aquellos filósofos que adoptaron el marxismo como Mahmud Amin al-'Alem en sus artículos recogidos en su obra *Batallas intelectuales*.

Por esto, El Didi manifiesta su desacuerdo con aquellos que adoptan el materialismo dialéctico y el positivismo lógico. Considera que “ambos representan una corriente contraria a la filosofía en sus verdaderos fundamentos científicos”, (*Tendencias*, p. 313). Por el contrario, piensa que el existencialismo es la nueva filosofía socialista, y se refiere a la filosofía de Sartre quien no se opuso al comunismo sino que lo hizo parte de la construcción del existencialismo socialista, como expone esto en el libro *La crítica de la razón dialéctica*. Insiste en varias ocasiones en este punto: “El existencialismo socialista ha rebatido totalmente el comunismo. El existencialismo es lo que mejor representa los socialismos internacionalistas” (*Tendencias*, p. 315). El Didi se vuelve así hacia Sartre, que pudo hacer del comunismo una de las puertas de la teoría del socialismo integrándola en una teoría general. Dice: “Cuando nuestra revolución se acerque a las realidades de la situación socialista contemporánea, veremos que las teorías más modernas que necesitan acercamiento, movilización e integración en los contenidos nacionales son las que se desprenden del sentido humanista de Sartre (*Tendencias*, p. 316)²⁴.

Sienten la necesidad que tiene la filosofía de Sartre de una entidad espiritual, que él encuentra en el interior de la teoría de la existencia voluntaria de al-'Aqqad. Mediante estas dos filosofías con sus dos aspectos, material y espiritual, alcanzaremos los dos lados del nacio-

23 'Abdel Fattah El Didi, *Las tendencias contemporáneas en filosofía*, 2ªed. (El Cairo: al-Hay'a al-miṣrīya al-'āmma li-l-kitāb, 1981), p. 212. En adelante indicaremos la página dentro del cuerpo de este artículo, *Tendencias*.

24 Sartre jugó un papel importante en nuestras vidas intelectuales y tuvo una fuerte presencia en aquella época, haciendo que muchos pensadores izquierdistas lo imitaran para sostener la causa socialista del cambio, por la que pasamos, y la causa palestina.

nalismo revolucionario, llegaremos a la filosofía y a la revolución que se encuentran mutuamente (*Tendencias*, p. 216).

El Interiorismo, Espíritu del Socialismo Árabe

'Othman Amin desvía su discurso acerca del socialismo hacia el discurso sobre el socialismo árabe y le consagra uno de los capítulos de su interpretación filosófica, que él denomina 'interiorismo' y es el esfuerzo para ofrecer una visión idealizante del universo y de la existencia. Amin enumera diez principios filosóficos que definen esta orientación socialista.

En su "interiorismo", 'Othman Amin sigue los pasos de su maestro el jeque 'Abdel Razeq, que sigue la corriente de la dirección reformista de Mohammad 'Abduh. Amin publicó un estudio que había sido su tesis doctoral, sobre el jeque el imam 'Abduh "el pionero del pensamiento egipcio". Por esto su interpretación del socialismo consiste en el espíritu de la dirección reformista y lo funda en el Islam. Dice: "El socialismo árabe es un socialismo espiritual y racional, cuya ley es el amor, su constitución es la razón y la libertad, y su objetivo la justicia social. ¿Quién duda del socialismo en el Islam? El Corán nos llama al mismo y numerosos hadices nos animan a ir hacia él (*Interiorismo*, p. 245)²⁵.

'Othman Amin adopta un punto de partida diferente del de sus predecesores. Lo que hemos expuesto antes acerca de ellos manifiesta que aspiran a negar que doctrina filosófica alguna esté de acuerdo con la revolución, tanto si adoptan una filosofía pragmatista, del materialismo dialéctico, del neo-realismo o existencialista. 'Othman Amin, el creador del idealismo interiorista, encuentra en la revolución de su líder Gamal 'Abdel Nasser una revolución interiorista y en 'Abdel Nasser un líder interiorista²⁶. El interiorismo es reproducir el idealismo filosófico, en particular tal como se manifestó en Descartes, Kant y Fichte. Dedicó uno de los capítulos de su obra, que trata de la certeza filosófica, a exponer la relación entre el socialismo y la filosofía, con el título "El interiorismo, espíritu del socialismo árabe". Empieza con unas citas tomadas de discursos de Gamal 'Abdel Nasser que señalan la importancia del pensamiento. Dice: "La mitad del camino corresponde a lo que los pensadores hacen explicando los conceptos de la revolución y de la sociedad que nosotros vamos a construir". 'Othman Amin considera que el idealismo y el realismo son las dos grandes fuerzas que configuran todo el progreso de la humanidad.

25 'Othman Amin, *El interiorismo*, (El Cairo: Dār al-Kalām, 1994), p. 245. En adelante indicaremos la página dentro del cuerpo de este artículo, *Interiorismo*.

26 *Interiorismo*, p. 244.

Dr. AHMAD 'ABD AL-HALÎM 'AṬIYYA

UNIVERSIDAD DE EL CAIRO

aorakphalsaphia@yahoo.com

Después, insiste en el idealismo en el capítulo “La conjunción entre el idealismo y el realismo en la sociedad”. Si la alianza entre lo real y lo ideal es algo necesario en toda sociedad sana, piensa que todavía es más necesaria y conveniente en la sociedad árabe socialista porque “la sociedad árabe” es una realidad positiva y visible.

Nos presenta diez principios filosóficos que definen el espíritu del socialismo árabe. En unos principios interioristas básicos se resume el significado del socialismo árabe a la luz de la conjunción entre el idealismo y el realismo, y a la manera expuesta en el Pacto árabe y en las declaraciones del “maestro de la filosofía de la Revolución”, es decir, ‘Abdel Nasser. A este le consagró uno de los capítulos de su libro en inglés sobre la filosofía islámica. A continuación vamos a examinar algunos de estos principios a continuación:

1. Actuar para eliminar el “clasismo”, es decir, esforzarse por eliminar las diferencias sociales que dividen a los miembros de la sociedad entre ricos y pobres, afortunados y desheredados, de tal modo que solamente haya una sola clase social y que todos sus miembros -excepción hecha de los viejos, los enfermos y los incapacitados- sean capaces y tengan el mandato de trabajar por sí mismos sin ocasión de explotar a otros para su interés propio o de terceros.

2. Preocuparse para que nuestra orientación hacia los principios socialistas no sea la preparación para la victoria de un determinado partido político, o la dominación de un grupo de gente sobre otro, sino un apoyo para establecer un sistema que garantice la realización de la conexión y armonía de los diversos aspectos de la actividad humana, por causa de un interés del conjunto que garantice la ayuda mutua entre los ciudadanos de la misma nación, en lugar del conflicto de intereses y de voluntades y que procure la cohesión entre los intereses, en vez del conflicto de egoísmos y del amor a sí mismos.

3. Comprender que para alcanzar este objetivo, nosotros debemos percibir en profundidad el significado de “participación” y de “comunidad”, comunión de unos hombres con otros, participación de unos con otros. Con otras palabras, comprender que si la propiedad es condición y garantía de independencia para cada uno, el único medio para hacer de cada uno de nosotros un propietario es darle una parte de la riqueza particular que le corresponde dentro de la riqueza colectiva.

4. Reconocer que la orientación hacia el socialismo supone aceptar que cada miembro de la sociedad debe ser considerado como partícipe en una gran empresa, y que su participación en ella expresa los esfuerzos y los servicios que aporta, y que los intereses obtenidos revierten a él en la proporción en que le corresponde de la ganancia general después de una justa distribución entre todos los que han contribuido a su generación.

5. Reconocer que el espíritu del socialismo exige que la libertad sea una realidad efectiva.

6. Último principio: Creer que el espíritu de estos nuevos principios socialistas satisface las aspiraciones de todo corazón generoso y los deseos de todo sano entendimiento y que, por encima de todo ello, avanza a la par con la ciencia, la religión y la historia.

'Othman Amin insiste en la justicia social y rechaza la dictadura del proletariado así como la lucha de clases. Propone la cooperación, en el sentido de permitir la propiedad privada y que todo individuo tenga su parte de riqueza particular. Insiste en la justicia en la distribución, en la libertad, y en el papel de la religión en el socialismo.

El espíritu de la filosofía socialista, en última instancia, es preparar la sociedad actual para atender las necesidades originadas por las nuevas situaciones de producción e inversión, así como preparar para establecer las bases de la igualdad, de la democracia y de la justicia, de tal modo que evolucione hacia una nueva sociedad, y siempre se mueva hacia lo mejor, para conseguir la armonía perfecta entre la libertad y la cooperación, entre la riqueza colectiva y la igualdad de los ingresos individuales, entre la ética y la cultura, entre la justicia y la felicidad (*Interiorismo*, p. 244).

Apoyo al Racionalismo Crítico Socialista y Rechazo al Nasserismo

Frente a las orientaciones precedentes, que buscaban vincular la filosofía con la revolución y elegían una filosofía importante para fundamentar la revolución, fuera esta la filosofía del neo-realismo, existencialismo, marxismo, o idealismo interiorista, ahora encontramos una orientación filosófica caracterizada por su sentido crítico. Se trata de la orientación de Fu'ad Zakaria y que él llamaba "racionalismo crítico". Su apoyo al socialismo supone una severa crítica al nasserismo.

Vamos a dedicar este pasaje a explicar la posición de Fuad Zakaria respecto de la revolución egipcia, la Revolución de 1952 y más exactamente, frente a la experiencia nasserista partiendo de lo que escribió sobre "Abdel Nasser y la izquierda egipcia". Existen más escritos que ponen de manifiesto su firme convicción socialista, convicciones que encontramos en los recovecos de sus distintos libros. Nos referimos, en particular, a su obra llamada "Los aspectos intelectuales en los distintos sistemas sociales".

Zakaria escribió un extenso artículo en el que discute la relación de 'Abdel Nasser con la izquierda egipcia. Es una postura que podemos resumir diciendo que la izquierda egipcia cometió un error divini-

zando a 'Abdel Nasser, aliándose con él incondicionalmente y poniéndose a su servicio cerrando los ojos a los errores de este. 'Abdel Nasser no puso su autoridad al servicio del socialismo, sino puso el socialismo al servicio de su autoridad. La esencia del error nasserista radica en la aplicación del socialismo. Zakaria afirma que el método mediante el cual aquel aplicó el socialismo dañó más al socialismo de lo que sirvió a su causa.

Según el parecer de Zakaria, los errores de 'Abdel Nasser se concentraron en el método de aplicación del socialismo mismo. La experiencia socialista de Nasser no siempre ponía a las clases populares en su centro de interés cuando tomaba medidas. Las diferencias de clases es evidente que no desaparecieron en la experiencia nasserista²⁷. Piensa que la política exterior que tenga éxito tiene que concentrarse en un frente interior fuerte, y sobre una base popular fiel y capaz de entender sus cargas porque al menos ella ha experimentado un mínimo de vida en paz. Por desgracia, la falta de coordinación entre la preocupación exterior y la interior llegó al extremo de hacer que esta política exterior exitosa fuera impuesta “desde arriba”. No fue planificada y diseñada siendo el resultado final de la actitud de la sociedad en su conjunto frente a los problemas del mundo exterior. Si el frente interior sobre el que se basa esta política exterior (cuya dirección general es sana, de hecho) hubiera sido más fuerte, esta política habría superado fácilmente los obstáculos que se le oponían, en particular, en la segunda mitad de la experiencia nasserista ('*Abdel Nasser*, p. 26-27.).

Dado que los elementos negativos de la experiencia nasserista en cuanto al socialismo no se limitan a cuestiones materiales como la economía o el ejército, en opinión de Zakaria, sino también a elementos espirituales que para Zakaria son más graves y de más importancia porque el verdadero socialismo es un impulso de la condición humana ante todo. “Lo que no puedo imaginar -dice- de cualquier experiencia que se describa a sí misma como socialista es que esta desprecie al hombre y quiera humillarlo... Toda revolución que oprima a todos en beneficio de la sola clase dominante puede llamarse como quieran sus defensores y partidarios, excepto socialista”. La experiencia nasserista contenía los ingredientes de la opresión, sobrepasando en mucho aquellas disposiciones legales que son necesarias para proteger la revolución misma de una minoría enemiga y a favor de la masa. El hombre egipcio salió de esta experiencia cambiado en su sustancia, radicalmente diferente de lo que era antes. Esta destrucción interior del alma y la mente del hombre egipcio es, piensa Zakaria, el aspecto más negativo de la experiencia nasserista.

27 Fu'ad Zakariya, '*Abdel Nasser y la izquierda egipcia* (El Cairo: Rūz al-Yūsef, s.a.), p. 22. En adelante, citado en el cuerpo como '*Abdel Nasser*.

'Abdel Nasser consiguió unir los socialistas a su rueda y contribuyó a que la mala reputación del socialismo esté vinculada a la mala aplicación del mismo, en opinión de Zakaria. Por esto la experiencia nasserista creó una mala imagen del socialismo en los ojos de las gentes. Dicha experiencia no dio al hombre egipcio sencillo lo que la experiencia socialista exitosa da al pueblo que la vive. Cometió errores contra la humanidad de este hombre, los cuales van mucho más allá de errores inintencionados, cuales son aquellos en los que cae un régimen revolucionario en su esfuerzo para cambiar las situaciones de manera repentina (*'Abdel Nasser*, p. 44).

Según Fuad Zakaria, este socialismo regional completó la mayor parte de las estructuras formales de toda experiencia socialista: liquidación del feudalismo y del capitalismo en marcha, primero con la egiptización, luego con la nacionalización así como la creación de un sector público fuerte y amplio; todo lo que exigía el socialismo existía excepto una cosa: el espíritu del socialismo, su corazón, su esencia, esta esencia de la que carecía el pueblo egipcio.

El socialismo no tendrá futuro en este país, en un término previsible, a no ser que se lo distinga de la experiencia anterior, se expongan los errores de esta experiencia con franqueza, y se siga una política y un camino nuevos (*'Abdel Nasser*, p. 44).

A pesar de la abundante crítica que la derecha hizo a la experiencia nasserista, el análisis crítico y racional de Fuad Zakaria despertó vivo interés en la izquierda egipcia, la cual a su vez dio respuestas y ofreció análisis a lo que el filósofo había señalado. Este compuso numerosos escritos acerca de las cuestiones urgentes que agitaban la arena política egipcia, en particular haciendo crítica de las corrientes religiosas que empezaron a dominar la escena en la época de Anwar Sadat. Lo hizo en sus dos libros "El movimiento islámico entre la realidad y la fantasía" y "El despertar islámico en la balanza de la razón". En otra obra, "Los árabes y el modelo americano", criticó la sumisión política a los Estados Unidos. Lo que mejor caracterizó su postura fue su insistencia en el socialismo, a la vez que criticaba la experiencia nasserista que destruyó la dignidad del hombre egipcio y su libertad, quitando al socialismo su naturaleza humana. La crítica del nasserismo de Zakaria se distingue de la de 'Abdel Rahman Badawi, que lo atacaba por su socialismo. Es una postura distinta de las que hemos presentado.

Rechazo al Socialismo y al Nasserismo

Dedicamos esta apartado a una postura individual. Quien la adoptó al principio se inspiró en los escritos de los hombres de la revolución y contribuyó a la dirección de los acontecimientos pero luego se apartó

de ella, en especial después de las medidas socialistas rechazando la revolución y sus orientaciones socialistas. Lo más importante es que constituyó un giro en contra del nasserismo. Es la postura de 'Abdel Rahman Badawi, que se distingue de los antemencionados en lo que se refiere a su actividad política pues se había unido al partido "Egipto de los jóvenes" antes de la revolución e influyó con sus ideas en sus dirigentes.

Badawi escribió acerca de sí mismo que participó en la política nacional, siendo miembro del partido "Egipto de los jóvenes" desde 1938 hasta 1940²⁸. Después fue miembro del comité nacional del "Nuevo Partido Nacional" de 1944 a 1952 y en enero de 1953 fue elegido miembro de la comisión redactora de la nueva constitución egipcia. Esta comisión comprendía la quintaesencia de los políticos, pensadores y juristas. Contribuyó en particular a establecer los capítulos relacionados con las libertades y los deberes. La comisión terminó la redacción en agosto de 1954 pero los revolucionarios no tuvieron en cuenta el informe, las garantías de libertades ni un gobierno democrático sano. En su lugar, aprobaron la constitución de 1956 que embargó las libertades y apoyó la represión que se instauró unos años más tarde.

Quisiéramos resumir los rasgos más importantes de Badawi en los párrafos siguientes:

Primero, es un hombre político, participó en el partido de "Egipto de la juventud", luego en el "Nuevo Partido Nacional", y finalmente en los trabajos de la Revolución egipcia y en las comisiones de redacción de la constitución.

Segundo, su principal preocupación eran las libertades y el sano gobierno democrático.

Tercero, su denuncia porque los revolucionarios apoyaron la represión y no aceptaron la constitución que defendía las libertades y la confiscaron.

Cuarto, Badawi adoptó una postura fluctuante respecto de la Revolución: mediante sus escritos y actividades tuvo gran influencia, en particular en Ahmed 'Abdel 'Aziz, Gamal 'Abdel Nasser, y Anwar el-Sadat. Colaboró con la revolución en sus primeros años, hasta los decretos de nacionalización y lo que se denomina decretos socialistas, de tal modo que su postura se transformó en enemistad clara contra la Revolución y de manera más precisa, contra 'Abdel Nasser²⁹.

28 'Abdel Rahman Badawi, *Mawsū'at al-falsafa* (Beirut: Al-mu'assasa al-'arabiya li-l-dirāsāt wa-l-nashr, 1983), entrada Badawi.

29 Ahmed 'Abdel Halim 'Atiyya, " 'Abdel Rahman Badawi. Del nazismo al liberalismo", en *Riwāq 'arabī*, 18 (2000) p. 22.

Nos habla con detalle de su afiliación a “Egipto de los jóvenes” en febrero de 1938. Badawi había conocido de cerca el nazismo, tanto sus obras como sus fundamentos teóricos en el transcurso de su primer viaje a Europa, sobre todo a Múnich, en julio de 1937. Badawi contraponen el nazismo a la democracia, ensalzando al primero en detrimento de la segunda; ensalza a Hitler, del que la prensa democrática judía da una imagen que no es acorde con la realidad³⁰.

Su posición acerca de la libertad apareció en una serie de escritos que publicó bajo el título de “La filosofía de los principios políticos sobre el fascismo y el nazismo”. Estos escritos son una traducción y revelan la posición misma de Badawi, que los tradujo confiando en que la gente de Egipto reflexionara sobre estos principios y llegaran a la justa comprensión (*Autobiografía*, p. 24).

La posición que Badawi tomó en aquella época respecto de la libertad y de la democracia se ponen de manifiesto en lo que escribió acerca de la filosofía nazi, en particular la teoría del liderazgo, el principio de ascensión, el partido y el estado.

El nazismo le era más próximo que el fascismo. Las opiniones que da a conocer son muy probablemente aquellas en las que él creía cuando se afilió a “Egipto de los jóvenes”. En aquel periodo estaba en contra de la democracia de manera evidente, tal como lo reflejan los escritos sobre el liderazgo tal como lo defendía el nazismo. Lo considera la mejor forma de gobierno, doctrina que se opone a la democracia parlamentaria (*Autobiografía*, p 25).

La pregunta que surge es si la filosofía existencialista de Badawi tal como la presenta en sus primeros escritos concede algún lugar a las libertades públicas. ¿Acaso su doctrina filosófica tuvo algún papel en el desarrollo de los movimientos constitucionales? Y algo importante: ¿cuál es la relación entre la afirmación de las libertades públicas y la democracia con su doctrina filosófica individual?

La posición final de Badawi respecto de la libertad y de la democracia se manifiesta en lo que escribió en la parte final del primer volumen de su autobiografía, en relación con su actividad en la comisión redactora de la constitución, que aceptó, junto con su nombramiento como Consejero Cultural de Egipto en Suiza, y así mismo su postura frente a la revolución, que fue una fuente importante de inspiración para los hombres de la revolución³¹. ¿Cuál era esta posición que Badawi procuró reafirmar en lo que escribió de sí mismo en la enci-

30 Badawi, *Autobiografía*, vol. 1 (Beirut: Al-mu'assasa al-'arabīya li-l-dirāsāt wa-l-nashr, 2000), p. 46-47.

31 Véase nuestro artículo titulado “Abdel Rahman Badawi. Del nazismo al liberalismo”, p. 33. En adelante indicaremos la página dentro del cuerpo de este artículo, Badawi.

clopeia de la filosofía, y a la que se refirió antes y que repitió con detalle en el contexto de su discurso acerca de la revolución egipcia?

Badawi eligió ser miembro en la subcomisión de derechos y deberes, y en la de cuestiones electorales. Nos da detalles extremadamente importantes sobre su labor en la subcomisión de derechos y deberes. Nos explica que el mejor documento que podemos citar para fijar las libertades y los derechos en la constitución egipcia es el proyecto que la asamblea nacional constituyente de Francia adoptó el 19 de abril de 1946. Contiene una ratificación de las libertades públicas más extensas que la constitución aprobada por referéndum en octubre de aquel mismo año, la cual no contiene estos artículos sobre libertades y derechos, limitándose en su preámbulo a repetir los principios que aparecen en la *Declaración sobre los Derechos del Hombre de 1789*.

Badawi pasó de la subcomisión de libertades y deberes y de la subcomisión de asuntos electorales, a la de organización del poder, a pesar de que no era miembro de esta última, pero tenía gran deseo de participar dando su parecer sobre cómo debía ser la organización del poder en Egipto después que la comisión adoptó el régimen republicano para el país. Define su postura respecto de la cuestión planteada en marzo de 1954 acerca de si el régimen en Egipto debía ser parlamentario o presidencialista; la mayoría prefería el régimen parlamentario, pero Badawi era de los que no lo apoyaban (*Badawi*, p. 35). Este era su punto de vista entonces, pero él mismo nos explica que después de la subida al poder de 'Abdel Nasser se inclinó por el régimen parlamentario en vez del presidencialista, porque el poder del presidente de la república en un régimen parlamentario es limitado y su función puramente simbólica, puesto que es elegido por el parlamento y no directamente por el pueblo (*Badawi*, p. 37).

Estos eran los principios que Badawi dio a conocer en el contexto de su discurso sobre su esfuerzo en la comisión de redacción de la constitución, que ponen de manifiesto una comprensión profunda y precisa del significado de los derechos y libertades del hombre, a la vez que nos ofrecen una solución a esta contradicción que podemos percibir entre su apoyo a la idea de liderazgo en el nazismo -que se transformó en su preferencia por el régimen presidencialista- y su adhesión al régimen parlamentario en base a sus vivencias al principio de la experiencia revolucionaria en Egipto, que criticó duramente. Dice: “'Abdel Nasser y el consejo de mando de la revolución trajeron su constitución espuria y déspota, proclamada en enero de 1956, y confiscaron totalmente todos estos derechos y libertades y en su lugar impusieron las sumisiones que acabaron con los derechos y las libertades de los egipcios”.³²

32 Badawi, *Autobiografía*, vol. 1, p. 338.

Dr. AHMAD 'ABD AL-HALÎM 'AṬIYYA

UNIVERSIDAD DE EL CAIRO

aorakphalsaphia@yahoo.com

En el segundo volumen de su autobiografía abunda en su crítica a 'Abdel Nasser, consecuencia natural de su evolución, pasando de su ideología nacionalista, en la que creía al comienzo de su vida, a su preocupación por las libertades en el período que siguió a la Revolución de Julio, y finalmente a su crítica de esta Revolución después de su giro socialista. Esto se revela cuando a propósito de “la vergüenza de la derrota” escribe: “Con su precipitación habitual, su impulsividad irreflexiva y su falta de previsión de las consecuencias, 'Abdel Nasser le dio a Israel la ocasión favorable para atacar a Egipto”. También se ve en su escrito titulado “Sensación de vergüenza e ignominia”: “Perdí toda esperanza en Egipto: un gobernante déspota, tirano y temerario, un pueblo sin entendimiento ni voluntad, sumiso a cualquier dominador opresivo” (*Autobiografía*, p. 95). Bajo el título “La pesadilla desapareció” escribió: “El 28 de setiembre de 1970 una terrible pesadilla desapareció del corazón de Egipto, una pesadilla que lo torturó 18 años, durante los cuales el pueblo egipcio sufrió las peores torturas, padeció humillaciones profundas, y fue hundido en las derrotas más terribles, este día murió 'Abdel Nasser” (*Autobiografía*, p. 237).

Badawi rechaza las orientaciones de la Revolución socialista de Julio. Su crítica no es un ataque a 'Abdel Nasser por la falta de democracia sino por causa del socialismo. Badawi sintió animadversión por la Revolución, de la que él había sido uno de los inspiradores, cuando Egipto se cambió al socialismo.

Las posiciones filosóficas respecto a la Revolución de Julio han quedado claras, y están limitadas a dos reivindicaciones, la primera insiste en las orientaciones socialistas de la revolución, que tienden a realizar la justicia social, en la dirección conforme a la modernidad que buscaban Egipto y la Revolución de Julio, junto con el afán de muchos, al mismo tiempo, para abrirse a la religión y a los valores éticos. De ahí viene la duda en llamar a la orientación política de la revolución socialismo científico, por un lado, o socialismo árabe, o versión árabe del socialismo, por otro, y se prodigaron los escritos sobre el socialismo en el Islam, o el Islam y el socialismo.

La segunda reivindicación afirmaba explícitamente la necesidad de la libertad individual. La encontramos en 'Abdel Fattah El Didi al comienzo de su investigación sobre la filosofía de la revolución, y en Badawi en su crítica y valoración de la revolución, tanto si predominaba la vinculación de 'Abdel Nasser con la revolución sin referencia al componente militar, como si se destacaba el papel de este componente en el desarrollo de la revolución. No hay una clara percepción de la contradicción entre la organización militar de la revolución contra la reivindicación de la libertad individual, o de la contradicción fundamental entre lo militar y lo religioso, entre la revolución y los Hermanos Musulmanes. Hasan Hanafi, que fue tes-

tigo de la Revolución de Julio de 1952 y de la Revolución de Enero de 2011, ha insistido en este aspecto, que se manifiesta tanto en sus primeras obras como en las presentes. Vamos a destacarlo en los párrafos siguientes:

La Revolución del 25 Enero y la Filosofía

Si ahora nos movemos de las diferentes posiciones filosóficas respecto de la Revolución de Julio, tanto si eran favorables o buscaban un fundamento filosófico a la revolución o si eran críticas y contrarias rechazando las aplicaciones prácticas de unos principios que la propia revolución declaró -ser de orientación socialista, que insistían en la justicia social y dejaban atrás la libertad y la democracia- y pasamos a la posición de los filósofos respecto de la Revolución de Enero de 2011, o más exactamente, al papel jugado por la filosofía en la misma, vemos que la escena revolucionaria egipcia que se desarrolló en la plaza de Tahrir no esperaba que la filosofía le ofreciera unos principios nuevos para la revolución ni los filósofos satisficieron sus expectativas. Vemos que el tiempo pasado no es suficiente para tener una idea de las contribuciones de los filósofos y sus análisis, en el contexto de la revolución egipcia.

Es cierto que algunos filósofos vivos han hecho esfuerzos relacionados con la revolución tunecina. Sobre ella han escrito un francés, Alain Badiou, y un italiano, Toni Negri. El primero ve en ella unas protestas populares a favor de la libertad, el segundo afirma que es una revolución a favor de la democracia socialista³³. Sin embargo, hace falta más tiempo para poder mostrar las posiciones filosóficas relativas a la misma. Hago referencia al número de enero de 2012 que *Awrāq Falsafīya* le dedicó a la Revolución, donde se encuentran numerosas contribuciones de distintos países árabes. Nos quedamos solamente con las contribuciones egipcias y vamos a seleccionar cinco artículos, pertenecientes a tres generaciones, tratando de la relación entre la filosofía y la revolución.

La primera generación es la de los pioneros, representada por Hasan Hanafi, que ha sido testigo de las dos revoluciones egipcias, la de Julio de 1952 y Enero de 2011, y que ha participado intensamente en ambas. La segunda generación creció con la Revolución de Julio de 1952, es la generación intermedia, representada por Mohamed Seffar, profesor de ciencia política en la Universidad de El Cairo, y Magdi El Gueziri, profesor de filosofía en la Universidad de Tanta. La tercera es la generación contemporánea de los jóvenes de la re-

33 Omm al-Zayn Ben Shaykah, "Escritos filosóficos a propósito de la revolución tunecina" en *Awrāq Falsafīya*, nº 31, Cairo, 2012.

volución, que no presencié la Revolución de 1952 pero sí participé en la Revolución de Enero. De entre los escritos de esta generación hemos escogido a Khaled Qotb, profesor de Filosofía en la Universidad del Fayyum, y Ghaydan El Sayyed 'Ali, profesor de filosofía en la Universidad de Banu Sueif.

Primera Generación: Hasan Hanafi. La Religión y la Filosofía, la Creatividad Revolucionaria

Para poder conocer la posición de Hasan Hanafi acerca de la relación entre filosofía y revolución, primero debemos exponer las líneas maestras de su filosofía. Nuestra introducción será una anotación repetida en sus dos autobiografías, cuya importancia proviene del hecho que define su orientación filosófica desde el tiempo de sus estudios universitarios en Egipto y del principio de sus estudios de post-grado en París. Esta orientación parte de su anhelo de estudiar el método islámico en general y él puso algunos de sus fundamentos en sus dos tesis de doctorado. Tras su retorno a El Cairo el año 1966 prosiguió su investigación en lo que él denominó “proyecto del legado y de la renovación”.

Hanafi divide este proyecto en tres secciones que él denomina “tres frentes”. La primera, la que nos interesa, es la que él llama “la posición respecto del legado antiguo” y en ella busca una nueva lectura de las ciencias islámicas a la luz de la problemática de la época. Esta sección empieza con el estudio de las ciencias de los fundamentos de la religión y lleva el título de “De la creencia a la religión”.

Lo que enseguida llama la atención del lector que sigue la producción intelectual de Hasan Hanafi, es la presencia de “revolución” como título principal de la primera sección de su proyecto científico. Comprende ésta cinco volúmenes. La revolución también aparece como título principal en sus obras de divulgación cultural dirigidas a no especialistas, y también aparece en los ocho volúmenes publicados como “La religión y la revolución en Egipto”. Permítasenos hacer también referencia a su obra en inglés “El diálogo entre la religión y la revolución”. Todo esto pone de manifiesto que Hanafi está preocupado por la causa de la revolución y más concretamente, por la causa de la creencia y la religión, o de la religión y la revolución³⁴, tal como se ve en estas dos colecciones de sus obras.

34 Ver sus obras *De la creencia a la revolución. Ensayo de reconstrucción de la ciencia de los fundamentos de la religión*, 5 vols. El Cairo: Imprenta Madbuli, 1988. *La religión y la revolución en Egipto*, 8 vols. El Cairo: Librería Madbuli, s.a.

Religious Dialogue and Revolution. Essays on Judaism, Christianity and Islam. El Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1977.

En un ensayo inicial de autobiografía, justificando su inclusión en el volumen “El fundamentalismo islámico” dice: “Considero que esta autobiografía que escribí a modo de preámbulo del manifiesto teórico “El legado y la renovación” identifica nuestra posición respecto del legado antiguo. “El legado y la renovación”, publicado en 1980 fue un intento de reconstruir las ciencias de los antiguos, la ciencia de los fundamentos de la religión, a modo de primera introducción teórica, que es “De la creencia a la revolución”, publicada en 1988... La considero cercana al estudio del fundamentalismo musulmán, que narra el conflicto entre los Hermanos Musulmanes y la revolución a lo largo de 30 años. Mi autobiografía tiene el mismo tema, a nivel individual yo soy parte del fundamentalismo islámico en su interacción con la Revolución egipcia³⁵.

Hasan Hanafi no tan solo habla de los Hermanos Musulmanes, de la revolución o del fundamentalismo, sino también basa sus análisis en su pertenencia individual al fundamentalismo. El objetivo que define, persigue y reivindica es la reconciliación de los Hermanos Musulmanes con la revolución. Esto lo vemos claramente en su segundo ensayo para escribir su autobiografía, dentro de su obra “Preocupaciones por el pensamiento y por la nación”, donde explica su relación con las dos, diciendo: “La Revolución egipcia estalló en julio, el rey fue expulsado, y la república fue proclamada. Así se hizo realidad el sueño de una época, terminar con la monarquía y con la corrupción de los partidos políticos... Este mismo verano me dirigí a la sección de Bāb al-Sha‘rīya³⁶ de los Hermanos Musulmanes, y con otros compañeros de secundaria nos unimos a los Hermanos, nosotros, los revolucionarios. Así ingresé en los Hermanos Musulmanes el mismo año en que estalló la Revolución. Ante nosotros no teníamos más que la organización de los Hermanos Musulmanes, y nosotros éramos los seguidores de ella... la alianza entre los Hermanos y nosotros se mantuvo los dos primeros años de la Revolución. El grupo no se disolvió. Aquellos simpatizaban con el grupo. La alianza con los Hermanos Musulmanes se deshizo después del acuerdo de evacuación de 1954, conocido por la crisis de marzo. Viví el conflicto entre las dos leyes, la ley de la religión y la ley de la Revolución, la de los Hermanos Musulmanes o la de la Revolución. Intenté realizar esta alianza más tarde en “La derecha islámica” y en “De la creencia a la revolución”, para fundamentar la religión de la

35 Hasan Hanafi, “Ensayo inicial de autobiografía”, se encuentra en el volumen 6 de *La religión y la revolución en Egipto* (La doctrina islámica de los fundamentos), El Cairo: Librería Madbuli, s.a, pp. 207-208.

36 Un barrio popular de El Cairo.

liberación en la reforma³⁷.

Hanafi añade una explicación de su reivindicación, o de lo que él llama “la gran misión”: la reconciliación entre los Hermanos Musulmanes y la Revolución, entre la religión y el progreso. Esto fue después de la nacionalización del Canal de Suez, la transformación de 'Abdel Nasser en un héroe nacional y el símbolo de la liberación en el Tercer Mundo (*Segundo testimonio*, pp. 618-619).

Ya había escrito al respecto varios artículos en la columna de opinión del periódico *Al-Gumhūrīya* (La República) diciendo: “Los Hermanos Musulmanes, ¿Qué ha perdido el mundo condenándolos? ¿Qué ha obtenido el mundo de los Hermanos? “¿Cómo se puede transformar el pensamiento de los Hermanos?”³⁸ La relación entre la Revolución y los Hermanos Musulmanes es el eje de la obra de Hasan Hanafi, y dentro de su proyecto científico coloca en ésta el fundamento de “El legado y la revolución”. Se ve con claridad en su obra “De la creencia a la revolución”. A la luz de las anotaciones acerca de esta relación y que hace el propio Hanafi en sus dos autobiografías, podemos leer el conflicto que ahora se produce en Egipto entre los Hermanos Musulmanes y los militares.

La reconciliación, por lo tanto, es el objetivo de Hanafi. Tenemos que hacer dos observaciones a este propósito. La primera es que la reconciliación es una reivindicación de procedimiento que se distingue de la reforma, que es un concepto teórico. La reconciliación es una cuestión práctica, pragmática, y hasta ahora no se ha producido y por tanto es un factor de conflicto y de deconstrucción política. Su falta alimentaba la rivalidad por detentar el poder entre los Hermanos Musulmanes y la autoridad militar transitoria. Esta es la segunda observación y solamente podemos decir que los dos (Ejército y Hermanos) son como dos círculos que no coinciden y quizá estén yuxtapuestos. Son dos cosas que están claras para la posición de Hanafi. Ahora podemos pasar del examen de sus escritos sobre la Revolución de Julio al de sus escritos sobre la Revolución de enero de 2011.

Hanafi afirma que la revolución egipcia, después de la revolución tunecina, ha demostrado que la conciencia es capaz de la creatividad revolucionaria, individual o colectiva, a nivel de élite o popular, superando no solamente los modelos revolucionarios conocidos -francés, bolchevique, latinoamericano, chino, turco, de Europa del Este- sino el modelo que ella seguía desde hacía más de medio siglo, es decir la revolución de los militares llevada a cabo por los Oficiales Libres. Entre sus escritos hemos escogido unos estudios relaciona-

37 Hasan Hanafi, “Segundo testimonio de un ensayo de autobiografía” (Preocupaciones por el pensamiento y por la patria), vol. 12, El Cairo: Dār qabā', 1998, pp. 613-614.

38 Hasan Hanafi, “Segundo testimonio”, p. 645.

dos con la creatividad revolucionaria, en los cuales Hanafi ve que la revolución es creatividad, como lo son el arte, el pensamiento y la ciencia. Para él la creatividad se caracteriza sobre todo por ser una intuición repentina, inesperada, por ser un salto novedoso, y por la originalidad.

Lo resume en cuatro frases: creatividad revolucionaria, desafíos de la revolución, la unidad revolucionaria, la contrarrevolución. Vamos a explicar brevemente las posiciones de Hanafi respecto a estas cuestiones. Primero, la creatividad revolucionaria: define su creatividad por el hecho de ser colectiva, espontánea, pacífica y por sus nombres, pues se la llama Revolución de los Jóvenes, Revolución de los Protestantes, Revolución de los Manifestantes, Revolución de la Plaza de Tahrir, Revolución de los Revolucionarios. Altruista, renuncia al individualismo a favor de la comunidad, gracias a la determinación de los que primero la hicieron estallar en internet. El programa de la revolución era espontáneo: liberar al ciudadano de la opresión, castigar los departamentos de policía y la ley del estado de excepción, los juicios sumarios y los tribunales militares; garantizar al ciudadano la cobertura de sus necesidades básicas, como el pan, la vivienda, la sanidad, la enseñanza; liberarlo de la pobreza, de la humillación y de la debilidad.

La creatividad revolucionaria se manifiesta por la vía pacífica de la revolución. No se enfrentó a los agentes de la policía ni a los aparatos de la seguridad del estado sino a aquellos grupos que participaban en la revolución con varias formas de violencia. La creatividad revolucionaria se manifestó también en los nombres y períodos de la Revolución: “Viernes de la ira”, “Viernes de la partida” (de Mubarak), “Semana del desafío”, “Semana de la resistencia”. Todos expresan la determinación, la perseverancia y el rechazo a soluciones provisionales, las cuales perseguían rodear la revolución, acosarla y acabarla, pero también vengarse de ella. Los elementos que mantenían la continuidad de la revolución proceden de ella misma por vía de la perseverancia, de la cooperación, y de las cosas diarias suministradas voluntariamente, tales como los donativos de alimentos, de agua, de medicinas, y el tratamiento en hospitales de campo con aparatos médicos modernos para atender a los heridos y salvar a los mártires.

Hanafi aborda los desafíos de la Revolución en el segundo apartado de su estudio. Si la creatividad revolucionaria es la revolución en positivo, los desafíos a la Revolución son la revolución en negativo y designan los peligros, las dificultades, las prohibiciones o los riesgos de la revolución. Si la creatividad revolucionaria constituye un salto hacia adelante, los desafíos, en cambio, son un paso hacia atrás. De todas las revoluciones salieron contrarrevoluciones. Una revolución es movimiento y marcha. Ella contiene sus contradicciones internas,

es centrífuga y centrípeta, es acción y reacción. Enumera algunos desafíos de la revolución y la posición relativa a los militares se revela distinta de la que presentó en la Revolución de Julio. Los desafíos más notables son:

- 1.- La contradicción entre la revolución y el ejército. El ejército pasa de protector de la revolución a enemigo suyo.
- 2.- El ejército envuelve la revolución, apacigua su cólera con calmantes que tratan los síntomas y atendiendo algunas de las reivindicaciones.
- 3.- La avidez de poder por los militares es conocida en la historia de las revoluciones desde Napoleón.
- 4.- Cae la cabeza del régimen, pero no su cuerpo.
- 5.- Surgen contradicciones entre los mismos revolucionarios. Son familias diversas que se formaron a través de los medios de comunicación actuales, sin conocimiento previo ni experiencia política común.
- 6.- Enfriamiento del ardor y estancamiento del ímpetu revolucionarios con el paso del tiempo.
- 7.- La revolución es más bien la destrucción de un régimen que la construcción de un nuevo régimen. Destruir es fácil, construir es difícil.

Hanafi se detiene en el tercer apartado: la unidad revolucionaria árabe, que es representada, esta vez, por la unidad de las consignas: “El pueblo quiere la caída del régimen”, consigna que se extendió como el fuego en un pajar en todas las revoluciones regionales, con algunas modificaciones para adecuarse a cada caso. La reivindicación es una sola, cambiar el régimen representado en su cabeza, después que las instituciones constitucionales hayan degenerado en formales y convertido en falsas.

Finalmente, en el cuarto apartado, Hanafi trata de la contrarrevolución, a la que más tarde va a dedicar un estudio aparte. Piensa que no basta prevenir los desafíos de la revolución, también es necesario advertir de los peligros de la contrarrevolución. Los desafíos son los obstáculos o los peligros que la revolución afronta por delante, por causa de su estallido, mientras que la contrarrevolución es el asesinato de la revolución y su asedio por detrás, después de su primera victoria y de su gran éxito, cuyas causas y elementos fueron analizados.

La contrarrevolución sale de los pliegues de la revolución y se fabrica en su horno. El viejo régimen fue tomado desprevenido. Se creía que estaba seguro, pues en sus manos tenía la seguridad del estado, la policía, el partido, el poder y el dinero. Pero el cuerpo empieza a

moverse llevado de la euforia de la victoria y de la realización continuada de las reivindicaciones revolucionarias. Entonces el viejo régimen recobra la conciencia después del shock. Aquel que detentaba el poder, el dinero y la seguridad del estado no se va tan fácilmente³⁹.

*Segunda Generación: Seffar. El Escenario Revolucionario y la Antología del Presente*⁴⁰

Mohammad Seffar, profesor de ciencias políticas en la Universidad de El Cairo y que mantiene una profunda vinculación con la filosofía, trata de la cuestión de la relación entre la filosofía y la revolución a través de una lectura del comentario de Averroes a la *República* de Platón⁴¹. Narra un drama revolucionario que vive Egipto a lo largo de 18 días, cuyos sucesos no paran de sorprender. Lleva a preguntarse por el papel de la filosofía en la revolución; en su estudio él se esfuerza en situar la idea de la revolución en las tradiciones de la filosofía política.

Desde el principio, Seffar pone en una misma línea de continuidad las diferentes posiciones acerca de la idea de revolución en las tradiciones filosóficas. En uno de los extremos de la línea hallamos la posición de Aristóteles, contrario a la revolución y en el opuesto, la postura de Marx que abraza la revolución. Entre ambos extremos está la postura del filósofo alemán Emmanuel Kant, en el que se apoyará a modo de útil analítico para responder a la cuestión que se plantea y delimitar el papel que la filosofía asume en una etapa determinada, después del drama revolucionario en Egipto, y por esto distingue entre la postura intermedia kantiana y su aplicación a la realidad egipcia, apoyándose en la lectura que M. Foucault hace del concepto kantiano de la revolución. Insiste en la pregunta que Foucault considera que aparece por primera vez en este texto kantiano y que dice: “¿Qué es lo que ocurre hoy? ¿Qué es lo que ocurre ahora?” Justifica la problemática de este estudio en cuanto extrae la investigación de Kant de la ontología del presente, que se ocupa de responder a la pregunta ¿qué es la revolución? Es un intento de volver a adquirir el momento presente propio de nosotros, para crear el lugar

39 Hasan Hanafi, “La creación revolucionaria” en *Awrāq Falsafīya* (El Cairo), 31 (2012) 83-95.

40 Mohammad Seffar, “La filosofía y la revolución” en *Awrāq Falsafīya* (El Cairo) 31 (2012) 32-83.

41 Versión árabe: *al-Darūrī fī al-siyāsah* : Mukhtaṣar *Kitāb al-Siyāsa* li-Aflāṭūn / naqalahu ‘an al-‘Ibrīya ilá al-‘Arabīyah Aḥmad Shaḥlān ; Bayrūt : Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīya, 1998. Traducción española de Miguel Cruz Hernández, *Exposición de la “República” de Platón*. Madrid: Tecnos, 1985, y reediciones.

apropiado y la expresión del significado y la definición del modelo adecuado de movimiento, en este instante, que consideramos parte del mismo, nosotros, aquí y ahora.

Piensa que el empleo del concepto de Kant “la revolución como drama” como unidad analítica para conocer la naturaleza del momento presente, es la oportunidad para hablar del papel de la filosofía en la revolución en nuestro momento presente. Proyectando luz sobre la escena revolucionaria en Egipto, a través del concepto kantiano de la revolución, se ve claramente lo siguiente: un agente colectivo de nuevo tipo, que rechaza unidades habituales de análisis, como el espíritu tribal, la asociación, la clase social, la red social. Puede con su humanidad definir un objetivo que atrae secciones de diversas formaciones sociales, pero el agente colectivo no progresa, por su falta de organización y por la ausencia de una idea comprensiva o una ideología adaptada a un concepto de existencia política, social y económica nuevas.

En consecuencia, la revolución como drama está falta de un cambio profundo y de capacidad para ampliar el área del cambio, y sitúa lo que ocurre más cerca de la sublevación popular que de una verdadera revolución. A pesar de que la filosofía no jugó ningún papel instigando o manteniendo la revolución, este desafío al que se enfrenta la misma representa una oportunidad favorable a la filosofía para llevar a cabo la misión histórica de las fuerzas revolucionarias. Dicho de otra manera: si la filosofía no jugó ningún papel de vanguardia y estaba ausente del drama revolucionario, ella puede -a causa de este desafío al que se enfrentan las fuerzas revolucionarias, y a causa de su capacidad intelectual para enfrentarse con este desafío- jugar el papel de la retaguardia, teniendo presencia en la escena revolucionaria. Así, el papel de la filosofía, para Seffar, está en realizar la segunda revolución, o sea la verdadera.

Seffar se extiende hablando del papel de la filosofía como retaguardia en la revolución como drama, y piensa que hasta que la filosofía puede realizar el movimiento de la retaguardia para cumplir con la misión de profundizar y ampliar el cambio revolucionario. A nivel de la relación entre el drama del acontecimiento y el acontecimiento mismo, es necesario volver al resumen que escribió Averroes del libro de la *República* de Platón. Lo que nosotros ahora tenemos delante es lo mismo que hizo Averroes, es decir, sacar provecho del movimiento de los acontecimientos en dirección hacia el cambio, con objeto de llevar a término un proyecto científico-político, que llene el vacío intelectual y haga salir las fuerzas revolucionarias de su impase en el momento actual, volviendo a enfrentar la filosofía con el drama revolucionario después de ausentarse del mismo, aunque sea desde la retaguardia y no en la vanguardia. Este es el lugar del movimiento, al alcance de la generación que no participó en el

acontecimiento revolucionario pero pasó su vida soñando en ella, viéndola creyendo que no la vería.

Antes de tratar de los pilares de una lectura, expone una problemática que uno tiene que debatir, porque se apoya en su solución en cuanto no solamente piensa en la comprensión de la naturaleza del proyecto científico-político que Averroes propone, sino que la fijación de los límites del beneficio científico y político derivados de este proyecto, en el momento revolucionario en el que continuamos viviendo, es más importante que la preocupación teórica

La dificultad está en saber si la lectura de Averroes se desarrolla en la esfera de la utopía platónica y tradicional, y en consecuencia es simplemente un intento por parte del filósofo cordobés de sacar provecho de la circunstancia histórica para hacer una recomendación científica en base a su experiencia con la filosofía de los sabios griegos, o si Averroes sale de la utopía platónica tradicional, y en consecuencia la alegoría se convierte en posibilidad y en parte del movimiento de la historia. De modo que su lectura de un texto de Platón es un intento de formular un programa político en la arquitectura social. La importancia de la solución de esta dificultad, como nos dice, está vinculada con la posibilidad y la magnitud de beneficiarse del texto de Averroes, en el momento histórico presente, en el que vivimos, respondiendo a la pregunta relacionada con el papel de la filosofía en la revolución, aquí y ahora.

En relación con el contenido de la crítica a la situación andalusí en la época de Averroes mediante su uso de los instrumentos teóricos formados en Platón, Mohammad Seffar se extiende en las indicaciones y fragmentos que Averroes esparce en el segundo libro de su comentario. Explorando la sensibilidad de Averroes respecto del momento en el que vivía, y su crítica, encuentra expresiones tales como “estos estados⁴² existentes ahora”, o “en estos días nuestros”, o “en muchos de nuestros estados” o “en este tiempo y en estos estados nuestros” o “en los estados actuales en estos días nuestros”.

Plantea la pregunta relacionada con el rol de la filosofía en la revolución y la exposición de la narrativa de la revolución en las tradiciones filosóficas, en contraste con la narrativa de la filosofía en la situación revolucionaria. La lectura de la lectura tiene lugar a causa de la presión sobre las zonas de tensión, dentro del proyecto averroico, con el fin de superación, no de sacralización. La idea de la retaguardia -que Seffar toma prestada de Michel Foucault- es un intento de retener la filosofía en algún estatus después que la primera revolución estallara, sin la menor contribución por parte de la filosofía; pero el hecho de que los elementos juveniles se liberen en su trabajo

42 *Mudun*, literalmente, ciudades.

Dr. AHMAD 'ABD AL-HALÎM 'ATIYYA

UNIVERSIDAD DE EL CAIRO

aorakphalsaphia@yahoo.com

revolucionario, como dice, es una superación de las polarizaciones, los dualismos y los patrones casi sagrados en cuyas trampas la filosofía dejaba caer a la sociedad. En consecuencia, contribuía, intencionadamente o no, al mantenimiento de un papel muy conservador que se amoldaba a los intereses de la élite gobernante en el pasado. Opina que, por desgracia, la superación de la filosofía en la primera revolución se ha repetido en la segunda revolución; no solamente esto sino que el filosofar sigue siendo incapaz de hacer que las fuerzas revolucionarias y el sistema político, en su conjunto, salgan del impasse en el que nos encontramos.

El papel de la filosofía, tal como los acontecimientos de la primera revolución y los que le siguen de la segunda confirman es el de estar detrás, no delante y esto no debe causarnos desesperación ni hacer sentirnos traicionados. El papel de la filosofía debe ser como el del médico que inyecta el suero contrario a la enfermedad del autoritarismo que genera el cuerpo social en el momento de la explosión revolucionaria, para que se extienda por las vías posteriores, que no se pueden conocer por adelantado y que solamente se descubren delante de la filosofía. El papel de la filosofía consiste en superar el enfrascamiento en la historia filosófica y en el comentario marginal, o en combates imaginarios con este y con el otro, con objeto de llegar a la verdad interior y a la grandeza suficiente para el movimiento revolucionario que nosotros vivimos. Y esto, de manera específica, es el encuentro entre la cronología mundial y la existencia humana moderna, con objeto de corregir lo que configura nuestra existencia histórica, nosotros, aquí, ahora.

Segunda Generación: El Gueziri. La Filosofía y la Revolución entre Concordancia y Discordancia

Magdi El Gueziri, profesor de filosofía en la Universidad de Tanta, se plantea la cuestión de la revolución según su concordancia y disidencia. Expone la primera posición que denomina “concordancia” entre la filosofía y la revolución, asegurando que la filosofía no está alejada de la revolución sino que de naturaleza es revolucionaria. El sentido verdadero de la filosofía es reafirmar la independencia de la razón, su dignidad, su legitimación para plantear cuestiones, pensar de manera crítica y liberarse de las ataduras que fuerzan la divinización. La filosofía, para él, consiste en elevar lo real anárquico al nivel de la razón y de la lógica. Asimismo, significa rechazar la certeza y los presupuestos, confirmar la pluralidad de ideas y no aceptar la sacralización de una opinión única. Significa igualmente la libertad del hombre y su libertad, apoyando toda actitud ilustrado-

ra. El conocimiento filosófico, por naturaleza, es revolucionario en cuanto desde un principio se opone al sinsentido de la existencia, y esto corrobora la concordancia entre la filosofía y la revolución.

Plantea la cuestión fundamental de su estudio: si la filosofía ha abierto la vía de toda revolución, ¿acaso ha abierto el camino a la revolución egipcia, en particular? Esta pregunta nos puede llevar a buscar respuesta a estas otras: ¿tenemos filósofos en el sentido habitual como los que se encargaron de abrir la vía de la revolución a los jóvenes egipcios aquel 25 de Enero, o que abrieron la vía de la revolución de 1952? El Gueziri constata que la actividad de los que se dedican a la filosofía era prácticamente nula en el terreno político. A pesar de todo, los hubo que hicieron una defensa de sus posiciones filosóficas, fueran marxistas, liberales o religiosas, considerándolas el punto de partida necesario para el cambio pero, como sus escritos solamente la élite los conocía y leía, su influencia resultó limitada en la calle, donde el movimiento de las masas fue más efectivo, noble y sincero⁴³.

Cuando los jóvenes y el pueblo egipcios se rebelaron el 25 de Enero, aunque la filosofía no les hubiera abierto el camino hacia la revolución, la indignación y su conciencia rebelde reemplazaron a la filosofía con unas teorías, análisis y discusiones intelectuales que no llegaron a través de las élites sino a través de la viva calle, a pesar de sus complicaciones y crisis. La realidad egipcia, que parecía alejada del racionalismo, no necesitaba reflexiones de una élite dedicada a la filosofía. La realidad egipcia generó unas causas que defendieron y siguen defendiendo los filósofos. La realidad egipcia generó igualmente todos los eslóganes lanzados por el pueblo egipcio: *cambio, libertad, justicia social*. La realidad egipcia, en apariencia, estaba inerte, pasiva, alejada de todo movimiento o cambio pero ahora escapaba a la inercia de la historia con todo el dinamismo, desarrollo y progreso que conlleva. No sólo la libertad aparecía como contraria al régimen, sino también la justicia social aparecía despreciada y detestada por el viejo régimen. Además, si bien la realidad egipcia había perdido todo hilo conector con la razón y la lógica, la revolución contra ella y el cambio de ella mostraron la necesidad de aquellas. Dicho brevemente, la realidad egipcia desempeñó la función de la filosofía descubriendo las terribles contradicciones que existen entre ella y el mundo de la razón.

El Gueziri pasa, en la segunda parte de su estudio, al problema de la discordancia entre filosofía y revolución, dando algunos ejemplos que revelan esta contradicción. La revolución tiene lugar y toma cuerpo en un nuevo régimen, que se supone representa un cambio

43 Magdi El Gueziri, "La filosofía y la revolución entre concordancia y discordancia", *Awrāq Falsafīya* (El Cairo) 31 (2012) 111-127.

Dr. AHMAD 'ABD AL-HALÎM 'AṬIYYA

UNIVERSIDAD DE EL CAIRO

aorakphalsaphia@yahoo.com

cualitativo entre dos épocas. Aquí se nos plantea la dificultad de comparar el objetivo de la revolución con lo que ella consiguió en realidad, sobre todo cuando los líderes revolucionarios se desviaron de su ruta en su activismo político y de sus discursos dirigidos a las masas, y tomaron nuevas posiciones en el círculo de teóricos y revolucionarios. De este cambio resulta una discordancia entre el pensamiento revolucionario y la realidad, y aquí entra en escena la filosofía cuya función es explicar esta dialéctica. Tenemos dos pruebas en dos modelos de posiciones filosóficas ante la Revolución Francesa: la posición de Hegel y la de Nikolai Berdiayev⁴⁴.

El Gueziri concluye que a pesar de las diferencias en los puntos de partida y en las circunstancias históricas entre Hegel y Berdiayev, los dos tienen prácticamente la misma visión crítica de la misma revolución, como hecho histórico.

Acto seguido, nos ofrece el punto de vista de Georges Sorel sobre la revolución. Parte de su obra *Réflexions sur la Violence* (1908)⁴⁵, en la cual insiste en el papel de la violencia en el movimiento de la Historia; la Historia no se somete ni a la razón ni a la lógica sino a los conflictos de la gente, a sus intereses y caprichos. El Gueziri cree que si advertimos el verdadero significado de la violencia en Sorel, también podremos comprender su visión de la Revolución Francesa, que consideraba uno de los mejores ejemplos, míticos, que tuvieron un impacto en la historia moderna y contemporánea de Europa.

De Sorel pasa a Marcuse para ofrecer su visión respecto de la revolución. Comprueba que, al contrario de Raymond Aron, Marcuse -denominado el *filósofo de los jóvenes* durante la revolución de los estudiantes en Francia- confirma la fatalidad y la necesidad de la revolución.

Después de esta amplia exposición sobre los filósofos de la revolución, El Gueziri vuelve a la cuestión principal, la filosofía y la revolución en Egipto. Encuentra que una vez ocurrida la revolución del 25 de Enero de 2011, resulta difícil decir que ella consiguió en el breve plazo de tiempo que transcurrió desde entonces hasta la fecha de su artículo (2012) todo aquello a lo que aspiraba en cuanto a valores y principios, tales como la libertad y la justicia social. De hecho, ella consiguió mucho, pero los grandes principios llevan su tiempo para llevarse a cabo. Solamente la esperanza en la continuidad del espíritu revolucionario es lo único capaz de llevarnos hasta aquello que soñamos.

44 Nikolái Aleksándrovich Berdiáyev (Kiev, 1874 - París, 1948) fue un filósofo ruso, cuyas convicciones religiosas y su oposición al autoritarismo, zarista o comunista, marcaron su obra y su vida.

45 *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Dice en este artículo: “A lo largo y ancho de toda la tierra de Egipto, las causas de la libertad, del cambio, de la justicia social, que son causas filosóficas de primer grado, se transformaron en un movimiento de masas y en un programa de acción para acabar con un régimen corrupto y déspota”.

Tercera Generación: Khaled Qotb. La Revolución en la Ciencia y La Revolución Política

Khaled Qotb, especialista en filosofía de la ciencia y en epistemología, trata del estudio de la revolución dentro de la ciencia. Al principio, precisa que el concepto de revolución en la ciencia ha adquirido gran importancia, concepto reconocido hoy en los medios académicos. Se habla de “concepto de revolución” en la ciencia como un concepto cognitivo que tiene sus principios y sus estructuras. Se pregunta “¿Cuál es el impacto de la revolución política, como la Revolución Francesa y el nacimiento del marxismo en la manera de proceder de los sabios, de los filósofos y de los historiadores, que creen en las revoluciones científicas?”.⁴⁶

Muestra que hay investigadores en el terreno de la filosofía contemporánea de las ciencias que buscan los lugares de encuentro entre las revoluciones sociales y políticas, y las revoluciones que tienen lugar en la ciencia, los conceptos, las características, los objetivos y los resultados. Investiga si los acontecimientos políticos que conducen a cambios rápidos en la estructura social podrían tener el mismo efecto en las concepciones y conceptos de las ciencias; si hay una convergencia entre las revoluciones políticas y las revoluciones científicas y si hay una relación de influencia entre las dos revoluciones.

Qotb reconoce que hay una diferencia radical entre las dos revoluciones, diferencia que viene de los objetivos que cada una persigue, y advierte que el intento de unir los dos conceptos daña la misma ciencia. En ello reside la importancia de la “discordancia” cognitiva, considerada como introducción necesaria a toda revolución que esta-

46 Al principio de su artículo Qotb expone el concepto de revolución científica según Thomas Kuhn, que originó un vivo debate entre los filósofos de la ciencia. Para Kuhn, la revolución es una transformación y una reconstrucción conceptuales. Kuhn trata la revolución desde el punto de vista cognitivo, y no mediante un análisis de los mecanismos que actúan sobre la ciencia desde fuera. Kuhn establece un paralelismo entre la revolución política y la científica. Cuando la revolución política estalla, un sector crítico de la sociedad se da cuenta de que las instituciones ya no son capaces de resolver los problemas que ha creado el medio que aquellas desarrollaron originalmente. Esta reflexión vale para las revoluciones científicas: un sector de la comunidad científica advierte que el modelo de ciencia ya no es apto para resolver los problemas que el medio plantea.

lla en la ciencia, porque busca bloquear y denunciar cualquier intento ideológico para unir la revolución política con la revolución en la ciencia o para movilizar la revolución por objetivos políticos. Ve que la discordancia o disidencia cognitiva confirma que la revolución en la ciencia difiere radicalmente de la revolución política, tanto en el plano epistemológico como en el plano de los conceptos o de los métodos o en relación con el objetivo y la finalidad. La ciencia siempre busca concepciones y métodos objetivos, descarta la subjetividad, busca alcanzar un objetivo elevado que es un objetivo humanitario; adherir la revolución en la ciencia a la revolución política no es más que una tentativa ideológica que tiende a difamar la ciencia del conocimiento científico⁴⁷.

Tercera Generación: Ghaydan. La Revolución en la Lección Filosófica Educativa

En su artículo acerca de la revolución en la lección filosófica en Egipto, Ghaydan El Sayyed 'Ali insiste en la estrecha relación que hay entre filosofía y revolución; en primer lugar, en el intelecto. Ve que la revolución se forma intelectualmente en la misma definición de la filosofía.

La revolución aparece en la génesis de la definición de filosofía, ya que existe un paralelismo entre el sentido de la filosofía y el sentido de la revolución. Si aceptamos que filosofía es valorar el poder de la razón, es una revolución en contra de la mentalidad de la brujería y del delirio, y si aceptamos que es una elevación de los métodos demostrativos, es una revolución contra las maneras de la brujería y la invocación. Si la filosofía significa la revolución contra los poderes de la política y de la religión, es una revolución contra la injusticia, la opresión y la falsa sacralización. Este espíritu revolucionario se inculca en el manual escolar que lleva por título *Principios de filosofía, de lógica y de pensar científico* y que se utiliza al comienzo de la enseñanza secundaria en Egipto.

Ghaydan aborda el tema de la revolución y de las teorías filosóficas en el programa de filosofía del ciclo de enseñanza secundaria en ese país. Elige los temas de la justicia, del deber, de la conciencia, de la globalización y de la libertad, e insiste en que la filosofía es por esencia una revolución en contra del radicalismo estéril, pues tolera el diálogo fundado en la razón y en la diferencia de opiniones. La filosofía anima a los adversarios a dialogar y a discutir con palabras y razonamientos, en vez de acusaciones mutuas o de batirse con ar-

47 Khaled Qotb, "La revolución en la ciencia y la revolución política" en *Awrāq Falsafīya*, 31 (2012) 128-144.

mas. La filosofía acepta el diálogo y fomenta la comprensión, alienta la iniciativa creadora y abre el horizonte de la creatividad.

Ghaydan constata que la revolución del 25 de Enero estalló contra la corrupción y la destrucción que se habían legalizado de manera descarada, contra el impasse político que se originó en el horizonte de la vida política egipcia, después que las fuerzas políticas oficialistas fueron bloqueadas, del fraude declarado en la elecciones y, en consecuencia, no había posibilidad de hecho legal pues, en términos filosóficos, los términos del contrato social fueron violados, en cuanto el contrato social era un acuerdo entre los miembros de la sociedad y una élite elegida para gobernarla⁴⁸.

Ghaydan se hace esta pregunta: “¿Acaso la revolución fue secuestrada y todo se terminó? ¿Hay todavía una posibilidad de establecer el carácter civilizado del estado egipcio y salvar Egipto de la campaña de los beduinos? (Se refiere a los que confunden religión y política, que consideran que la democracia es pecado porque significa el gobierno del pueblo, ya que el gobierno pertenece a Dios exclusivamente, y que los liberales y los laicos son ateos que hay que apartar y que si ellos no se arrepienten, deben ser combatidos como los disidentes que Abu Bakr⁴⁹ combatió)”.

Se pregunta también: “¿Existe todavía una posibilidad de que nuestro Egipto retorne bajo la luz de la libertad y de la civilización?”. La respuesta es positiva, ciertamente. La revolución egipcia no va a ser secuestrada porque su carácter civilizado es más fuerte, porque la fuerza histórica, cultural e ilustradora es enorme, y porque los jóvenes no aceptarán el regreso de la dictadura ahora bajo una vestimenta religiosa, puesto que el pueblo egipcio, aunque religioso por naturaleza, tiene una religiosidad natural y moderada que no acepta el extremismo y no admite que se le dicte forma alguna de religiosidad.

De entre sus conclusiones destacamos:

1-La filosofía y la religión son dos conceptos paralelos y si filosofía es elevar el valor de la razón, es una revolución contra la mentalidad de las ilusiones y del delirio, contra la injusticia y la falsa sacralización.

2-La filosofía aspira a unir los programas escolares y las revoluciones. Los jóvenes de esta revolución no atendieron a estas dis-

48 El Sayyed 'Ali Ghaidan, “La revolución en la lección filosófica egipcia”, *Awraq Falsafīya*, 31 (2012), pp. 145-161

49 Abū Bakr al-Ṣiddīq, suegro de Mahoma, fue el primer califa del Islam, entre 632 y 634, y tuvo que sofocar varias revueltas contra su autoridad y el nuevo estado islámico.

cordancias entre la cultura de la sociedad (que vivía en un medio paternalista) y la revolución contra este “padre” (corrupto) y su destronamiento, llevándolo ante los jueces siguiendo las teorías de la justicia, de la libertad y de la igualdad.

3-Tanto la filosofía como la libertad creen en la justicia, la igualdad y la rebelión.

4-La filosofía es tranquila y racionalista, pero tiene una carga emocional, que conlleva el espíritu de aventura.

5-La filosofía no quiere comprender solamente el mundo, sino también cambiarlo. El pensamiento filosófico, a pesar de moverse en el mundo racional, se transforma rápidamente en una fuerza efectiva que se abre al mundo real.

A modo de conclusión

Al principio de este artículo, tratábamos de la religión entre la filosofía y la modernidad, para analizar los escritos publicados en Egipto sobre filosofía y religión. A nuestro parecer, la revolución confirma los principios de la modernidad que la humanidad quiso hacer realidad a lo largo de la historia. El racionalismo, el progreso, la ciencia, la Ilustración, la humanidad, la libertad, la democracia, la sociedad humana fueron objeto del pensar filosófico. La revolución es, en general, la encarnación de los ideales de la filosofía de la modernidad.

Examinamos la modernidad filosófica, tal como la exponen el racionalismo crítico comunicativo, que insiste en la posibilidad de hacer realidad los valores de la modernidad, y de añadirles una dimensión muy importante, a saber, el carácter comunicativo que recibe del extenso desarrollo de la filosofía contemporánea y que deriva del llamado “giro lingüístico” (*linguistic turn*). Hoy en día, la lengua es el eje común a la mayoría de las filosofías del momento, que han ratificado el concepto de comunicación entre los individuos y la élite en las sociedades. No es posible la modernidad sin comunicación ni diálogo ni discusión. Aquí debemos lanzar el concepto de filosofía del diálogo o de ética del diálogo, y la ética del diálogo es el principio de la modernidad.

Solamente si recurrimos a las investigaciones filosóficas de Jürgen Habermas y de Carl Otto Appel, así como de sus discípulos en Europa y en Estados Unidos, seremos conscientes de que la comunicación, en el ámbito de la ética y de la política, es la base de la democracia, que se hace realidad a través de las instituciones civiles reales. Aquí llegamos a la esencia ética y política de la relación entre

DIVERSIDAD
DICIEMBRE 2014
#9, AÑO 5
ISSN 2250-5792

Dr. AHMAD 'ABD AL-HALÎM 'AṬIYYA
UNIVERSIDAD DE EL CAIRO
aorakphalsaphia@yahoo.com

filosofía y revolución, y la modernidad es el puente de comunicación entre ellas. A partir de la filosofía y de la comunicación se puede desarrollar el discurso relativo a la modernidad y la revolución.

Fecha de recepción: Diciembre 2014

Fecha de aceptación: Diciembre 2014