



La filosofía y las transformaciones de la sociedad marroquí

Mohamed Bilal Achmal¹

Recibido: 26 de enero de 2018 / Aceptado: 26 de marzo de 2019

Resumen. Mohamed Sabila forma parte de la destacada pléyade de pensadores e intelectuales marroquíes contemporáneos. Como muestra de su pensamiento y las problemáticas afines a toda la intelectualidad marroquí comprometida con los valores del progreso y de la modernidad, traducimos uno de sus artículos más relevantes alrededor de la filosofía y su vinculación con las transformaciones de la sociedad marroquí.

Palabras clave: Mohamed Sabila, modernidad, filosofía, transformaciones, sociedad marroquí, racionalización, tradición.

[en] Philosophy and changes in Moroccan society

Abstract. Mohamed Sabila is part of the thinkers and contemporary Moroccan intellectuals. As a sign of his thought and related issues to all Moroccan intellectuals committed to the values of progress and modernity, we translate one of its most important about philosophy and its relationship to the transformation of Moroccan society items.

Keywords: Mohamed Sabila, modernity, philosophy, transformations, Moroccan society, rationalization, tradition.

Sumario: Introducción. ¿Quién es Mohamed Sabila? Bibliografía del autor. Texto traducido. Bibliografía.

Cómo citar: Bilal Achmal, M. (2019): La filosofía y las transformaciones de la sociedad marroquí, en *Anaqueel de Estudios Árabes* 30, 39-51.

¹ Institución: Universidad Nacional de Educación a Distancia
E-mail: achmobi@yahoo.es

Introducción

Mohamed Sabila forma parte de la destacada pléyade de pensadores e intelectuales marroquíes contemporáneos. Su nombre no deja indiferente a nadie ante las problemáticas del actual Marruecos, sean de orden intelectual, político o social. Como muestra de su pensamiento y las problemáticas afines a toda la intelectualidad marroquí comprometida con los valores del progreso y de la modernidad, traducimos uno de sus artículos más relevantes alrededor de la filosofía y su vinculación con las transformaciones de la sociedad marroquí. Se trata de una lección inaugural pronunciada en la Facultad de Letras de Mequínez el día 7-11-2006 con motivo de la apertura de la sección de Filosofía en la misma. La misma lección había sido pronunciada en la apertura del Departamento de Filosofía en la Facultad de Benmsik-Casablanca, 2004.

Antes de dar paso a la traducción de dicha conferencia, haremos una breve reseña del autor y presentaremos una restringida bibliografía de su haber intelectual.

¿Quién es Mohamed Sabila?

Nace en Casablanca el año 1942. Es filósofo, pensador y ensayista. Preside la Asociación Marroquí de Filosofía desde 1998 de cuya revista *Madarat* es redactor en jefe. En 1992, obtiene su doctorado en filosofía por la Universidad Mohammed V de Rabat. Del 1976 al 1980, es Jefe de Departamento de Sociología, Psicología y Filosofía de la Universidad Sidi Mohamed b. Abdalah de Fes. De 1980 hasta 1990, ejerce el cargo de asesor para la Organización Árabe de Cultura y de Ciencias y coordinador del proyecto “Enciclopedia de las Ciencias Sociales” de la misma entidad. Desde 1985 hasta 1999, es miembro del Consejo Panárabe de Cultura. En 1990, es asesor y traductor para el C.N.J.A y desde 2000 ejerce el mismo cargo para el Ministerio de Derechos del Hombre. De 1990 hasta 2000, es miembro del Comité de redacción de varias revistas y diarios como *al-Wahda* y *az-Zaman*, director de proyecto y traductor en la Organización Islámica de Cultura y de Ciencias. Desde 2000, es miembro del Comité ejecutivo de la Organización Panárabe de Traducción con su sede en Beirut. Es colaborador infatigable de varios órganos de prensa árabe como *al-Hayat* (Londres) y *Pueblo Árabe* (París). Su principal línea de investigación es la modernidad aplicada a la sociedad marroquí, asentándola en las tendencias filosóficas modernas cuyas figuras emblemáticas, Heidegger, Althusser y Derrida, entre otros, fueron objeto de una variedad de trabajos de traducción y de reflexión. Sus primeras aportaciones al campo de la modernidad en su aspecto político fueron asociadas a sus traducciones al árabe de dos de las obras de Althusser, *Filosofía y política* (1972) y *La filosofía entre la ciencia y la ideología* (1974). Allí se ve que la problemática de la modernidad “política” estaba presente desde las reflexiones profundas de uno de los “filósofos de la sospecha”.

Bibliografía del autor

Tiene publicadas en árabe, entre otras, las siguientes obras:

1987: *Procesos de la modernidad*, ed., Okad, Rabat.

1993: *La ideología*, Casablanca; 1995, Centro Cultural Árabe, Casablanca.

- 1997: *Derechos humanos y democracia*, Tánger.
 2000: *Marruecos ante la modernidad*, ed., *az-Zaman*, Rabat; *ibíd.*, 1999.
 2000: *Por la política, para la política*, ed., África Este, Casablanca; 2001, Beirut.
 2000: *Modernidad y postmodernidad*, ed., Tubkal.
 2000: *Misceláneas*, Kenitra.
 2000: *Fundamentalismo y modernidad*, Rabat.
 2001: *Filosofía moderna: Textos selectos*, en colaboración con ‘Abdsalam Ben ‘Abdul ‘Ali, Beirut.
 2003: *En defensa de la razón y de la modernidad*, ed., *az-Zaman*, Rabat.
 2005: *El tiempo de la mundialización: más allá de la ilusión*.
 2006: *Diálogos sobre cultura y política*.
 2007: *En la condición filosófica actual*.

De su obra traducida, podemos citar:

- 1972: *Filosofía y política* de Louis Althusser, Rabat.
 1974: *La filosofía entre la ciencia y la ideología* de Louis Althusser.
 1979: *Los fundamentos filosóficos de la psicoanálisis*, ed., *al- Aman*, Rabat.
 1984: *Técnica, verdad y ser* de Heidegger, Casablanca-Beirut; 1995, Centro Cultural Árabe.
 1986: *El orden del discurso* de M. Foucault.
 1987 *Los grandes problemas de la filosofía* (en colaboración) Rabat.
 1990: *Cuestiones del pensamiento contemporáneo* (obra colectiva).
 2000 *El psicoanálisis* de Catherine Clément. *az-Zaman*, Rabat.

Tiene bajo imprenta los trabajos siguientes:

- Los fundamentos intelectuales de la cultura de los derechos del hombre.
- Transformaciones de la sociedad marroquí.

De sus aportaciones al campo didáctico, podemos citar los siguientes manuales escolares y universitarios:

- *Cuadernos filosóficos*-15 tomos- (en colaboración).
- 2002: *La filosofía moderna a través de los textos*.
- 2007: *Los esplendores de la filosofía*, 1 y 2 de Bachillerato.

Como muestra de su pensamiento y las problemáticas afines a toda la intelectualidad marroquí comprometida con los valores del progreso y de la modernidad, traducimos uno de sus artículos más relevantes alrededor de la filosofía y su vinculación con las transformaciones de la sociedad marroquí. Se trata de una lección inaugural pronunciada en la Facultad de Letras de Mequinez el día 7-11-2006 con motivo de la apertura de la sección de Filosofía en la misma. La misma lección había sido pronunciada en la apertura del Departamento de Filosofía en la Facultad de Benmsik-Casablanca, 2004.

En este artículo, el autor manifiesta la necesidad de la modernidad en la sociedad marroquí actual. La filosofía, como pensamiento racional, es su principal soporte por su espíritu crítico y perspectiva racional. Por eso es fundamental una actitud crítica

de parte de la misma ante las tendencias tradicionalistas en el pensamiento y sociedad marroquíes. Las aportaciones filosóficas del pensamiento humano son indispensables para llevar a cabo un cambio sustancial en las maneras de pensar y actuar dentro de la realidad marroquí. Sin embargo, el autor no precisa cómo es posible este cambio sustancial sin un esfuerzo preliminar de ambientar las normas del pensar crítico en la sociedad marroquí. No es suficiente decir que para que ésta consiga estar moderna hay que implantar la modernidad en su terreno social e intelectual, partiendo de una crítica fundamental de la tradición. Un trabajo majestuoso está por hacer, no solo con la tradición sino también con quienes detengan el destino político y cultural de esa sociedad. Una política cultural y social es necesaria para conseguir que la modernidad solo se alcance con estructuras materiales modernas, sino también con mentalidades modernas, abiertas a las transformaciones políticas, sociales e intelectuales tal como están manifestadas en el mundo contemporáneo. La modernidad es requerida siempre como una solución – a veces milagrosa y mágica- a nuestros problemas de subdesarrollo, pero aun no hemos realizado ninguna crítica interna de la misma. Los fundamentos filosóficos de la modernidad según el concepto occidental, están en oposición con ciertas particularidades dogmáticas de la sociedad marroquí. Están ejerciendo una fuerte resistencia para que los valores de la misma no sean integrados con normalidad en su realidad. Habrá que empezar por cuestionar esos fundamentos de la modernidad si son verdaderamente aplicables sobre dicha sociedad cuya ideología principal es la religión y las prácticas sociales surgidas de la misma. ¿Es posible una modernidad ‘islámica’ que conserva sus valores religiosos y éticos sin tener que enfrentarse a los valores modernos? ¿Es posible que las puras ciencias islámicas - teología especulativa y Fundamentos del Derecho- jueguen un papel decisivo en el largo camino de la renovación cultural e intelectual poniendo la filosofía en un segundo puesto? ¿Es de esperar a que el ‘derecho de filosofar’ según Taha ‘Abderrahman sea el lema de dicha renovación recurriendo a la ideología de la identidad islámica? ¿Es posible que el sistema político actual tolere el acceso a la filosofía como instrumento crítico y no altere sus valores cívicos a favor de la fortificación de su estado e ideología?

Estas cuestiones y tantas otras, son derivadas de una lectura metódica de la realidad marroquí en su aspiración a la democracia y al progreso. La modernidad como realidad más que una esperanza, la filosofía como instrumento crítico más que una simple materia de estudio, el cambio social e intelectual de la sociedad marroquí como una responsabilidad histórica e intelectual más que unos datos estadísticos, están y serán siempre en la atenta mirada de todo intelectual marroquí comprometido con el destino de su país. Seguramente es este el caso del autor de este artículo que presentamos su versión castellana.

Señalamos que el original está redactado en un árabe ‘moderno’, con matices a veces, un poco inusuales. Con sus frases largas y detalladas, la estructura de las mismas resiste demasiado a las modalidades estilísticas del castellano. En la mayoría de los casos, hemos dado lo mejor de nuestro esfuerzo para adaptarlas a las mismas, logrando una lectura relativamente clara y accesible.

Texto traducido

Desde la primera década del siglo veinte, y durante su sumisión al colonialismo, Marruecos entró en un largo proceso modernizante donde se interaccionaron dos

impactos interconexiónados: el impacto del colonialismo que produjo la falta de soberanía y la sumisión a una subordinación política, económica y cultural profunda y duradera, y el impacto de la modernización inmanente con su significación de modernización económica, construcción de fábricas, puentes, redes de tráfico, presas, introducir modernos medios de viaje y de telecomunicación, organizar ciudades, crear administración moderna e introducir sistema moderna de enseñanza. Desde entonces, la modernización no se ha vuelto a ser un ideal exterior a través de lo cual la elite marroquí aspira a sacar el país de su subdesarrollo para poder enfrentarse al enemigo exterior, alcanzar el presente y percibir la temporalidad del mundo, sino se convirtió en una dinámica interna que se interacciona dentro de la sociedad. Desde entonces, la sociedad marroquí fue atraída objetivamente por dos fuertes dinamis-mos: por un lado, por el dinamismo de la tradición con sus instituciones sociales, políticas y sus valores culturales e intelectuales erradicados, y por otro lado, por la dinámica del modernismo con sus estructuras técnicas, instituciones económicas, administrativas y sus nuevas perspectivas culturales e intelectuales. Dicho de otra manera, la sociedad marroquí se ha vuelto a ser atraída intensamente por la dinámica lenta y fiel de la memoria, de la fuerza del pasado y de su resplandor por un lado, y por la dinámica de la renovación y del cambio en un horizonte modernizante por otro lado. Es pues un proceso que se aceleró después de la declaración de la independencia con un ritmo más rápido y con un cambio claro en la naturaleza de sus protagonistas.

De la esencia de las transformaciones estructurales como éstos, se produjo cambios profundos cuantitativos y calificativos en todas las estructuras técnicas, económicas, sociales y demográficas, hasta en las estructuras políticas y culturales. Desde los principios del siglo veinte, Marruecos había entrado en un proceso genérico global, sucesivo y acelerado de transformaciones que oscilaban entre violencia suave y aguda; transformaciones que tenían sus impactos violentos que se acumulan cada vez que se trataba de desmontar las estructuras tradicionales: el sistema beduino, estructuras de parentesco, estructuras mobiliarias, formas de propiedad, jerarquía social tradicional basada sobre prestigio y nobleza así como las estructuras de comportamiento, de mentalidad y de percepción como el sistema de valores inmanentes.

En primer lugar, la modernización tomó el aspecto de un proceso objetivo caracterizado por un excesivo determinismo y violencia física y simbólica, que englobaba infraestructuras y superestructuras y que tuvo un fuerte efecto transformador:

1. La dimensión económica representada en la ampliación de las estructuras, instituciones, relaciones, valores capitalistas y expansión gradual de una cultura mercantil que convierte todo en mercancía, es decir en algo expuesto al mercado y hábil para la compraventa pues las relaciones y valores capitalistas proyectaron con ellas de manera orgánica, otro modelo relacional: la prioridad de los valores de intercambio sobre los valores subjetivos de las personas, de las cosas y de las ideas. Es la primera alteración que ejerce la estructura económica y las relaciones económicas nuevas sobre el sistema tradicional establecido sobre un concepto esencialista de las cosas, de las personas y de las ideas.
2. La dimensión técnica representada en la técnica como una cuantas maquinas e instrumentos nuevos que solo tratan con la naturaleza y la sociedad, y no que implican también una nueva visión del mundo y de la cultura que entre en

interacción conflictiva con la cultura tradicional establecida en la sociedad. Y de la misma manera que las nuevas relaciones económicas capitalistas implican e imponen una racionalización instrumental progresiva a la economía y al mercantilismo general, la técnica implica e impone también la conversión de todo al instrumento mediante sus efectos mágicos e inconscientes, una fuerte dimensión cosificante e instrumentalista.

3. La dimensión cultural: es una dimensión que no se disocia de las dimensiones precedentes. Además del contenido cultural orgánico en ellas incluido, la expansión de la cultura moderna- con su amplio sentido - y de manera especial, la cultura de las masas difundida por los medios de comunicación modernas a amplia escala, con su porción seductiva, colores, voces y alborotos, invaden la intimidad, los espíritus, las almas, las conciencias y lo imaginario tradicional; difunden, fijan y generalizan ampliamente, los valores individualistas, criterios mercantiles y cosificantes. Y desde luego, esos factores entran en conflicto con los valores fijos de la sociedad tradicional en una complicada y reciproca acción de influencia y desconstrucción; vaciar el contenido, cambio de papeles y préstamo de los aspectos del prójimo. Allí la modernidad se confunde a veces con la tradición para infiltrarse dentro de la misma imponiéndose a sí misma como valores, mientras la tradición se confunde con la modernidad para seguir en vida, renovándose y resistiéndose a todos los factores de la desconstrucción que siempre le invaden y amenazan.

El resultado de esta interacción que no es exenta del conflicto y de la tensión, es la interferencia de los valores, la mezcla de las visiones, su nebulosidad, la desvinculación gradual de los viejos lazos sociales basados sobre la solidaridad y la prevalencia del espíritu y de los valores comunes [sobre la materia y los valores individualistas]. Si la especialidad de las investigaciones sociológicas exige el interés por esas transformaciones a través de unos estudios prácticos proyectados a todos los niveles de la totalidad social, para quien trabaja en el campo de la filosofía, ha de detenerse ante tres aspectos o niveles recurriendo desde luego, a una visión global:

- Al nivel axiológico: la introducción de nuevos valores tales la rentabilidad, la validez y la compatibilidad; la reducción de la importancia de los fundamentos y raíces; la ampliación de los campos de opción ante los individuos; la difusión de la idea de igualdad, de los valores libertarios de los individuos y categorías sociales (mujer y niños). Todo ello frente a los viejos valores basados sobre una jerarquía que a su vez basada sobre la importancia del capital simbólico; definir el puesto social de las personas bajo el criterio del honor; la primacía de las relaciones parentales; las moralidades de la conciencia, de la obediencia y de la lealtad; recurrir a las fatalidades. Lo que conlleva a la pura mezcla en la escala de valores, resultado de su interferencia y a veces de su contraposición. Todo ello genera un estado más cerca de lo que denominó Durkheim por “la anomia de los valores” o lo que llamó Weber por el “politeísmo como metáfora del conflicto entre las visiones y los diferentes valores”.
- Al nivel perceptivo o ampliamente epistemológico, se produce una interferencia que altera las definiciones de la percepción tradicional y moderna de los fenómenos y cree una cierta interferencia entre esencias a priori y procesos; entre origen y condiciones de la génesis; entre fatalidad y determinismo; entre

destino y libre albedrío. Ese nivel perceptivo es el más profundo de los niveles del cambio, primero por su densidad, segundo por su lentitud y tercero por la dificultad en seguir y tantear sus aspectos. Es un cambio que engendra un desequilibrio profundo en la visión y crea lo que llama el filósofo iraní contemporáneo Darius Sigan (en su obra: *La visión mutilada*) “la esquizofrenia cultural” cuyas dos sistemas perceptivas se cohabitan conflictivamente; caracterizan la psicología del individuo, su aparato perceptivo y su perspectiva moral con una profunda tensión caracterizada por la fisura o el rompe de los espejos de la tradicional visión; la nebulosidad de los espejos de la moderna visión donde el individuo vive en el ámbito de una sociedad cambiante; invadido violentamente por la modernidad; desgarrado entre dos sistemas gnoseológicos, dos visiones y dos criterios diferentes con todo lo que de ello conlleva: inquietud irreflexiva, tensión psíquica y mental inconsciente y rotura entre dos sistemas referenciales diferentes.

- El tercer nivel ante el cual el filósofo tiene que detenerse es el nivel social representado por la desvinculación relativa de los lazos sociales de solidaridad antigua en el modelo de las relaciones sanguíneas o sistema de parentesco; en el modelo de las relaciones económicas invadidas por la propiedad individual, la apropiación legal, el esfuerzo individual, la disminución de los fenómenos sociales de cooperación y apoyo, el desgaste de los valores tradicionales, la desvinculación gradual de formulas fundamentales de relaciones sociales al nivel de la cabilia, de la tribu y del clan donde lentamente se produce la transición de la primacía del capital simbólico sobre la primacía del capital monetario.

Lo que nos interesa en ese procedimiento es que nos proporciona las condiciones objetivas, legales y psíquicas para la eclosión del dinamismo de la independencia del individuo, ser consciente de su particularidad, de su responsabilidad personal, de su propio destino y de su libertad. La sociedad moderna proporciona las condiciones al hombre para librarse de los lazos y determinaciones tradicionales legadas, y le pone un abanico de opciones y una porción más grande de libertades, aunque vuelve a crearle instrumentos y maquinas de control para éstas, integrarlas y domesticarlas en pro de su propio sistema. Pero la característica fundamental que domina la dinámica de la modernidad en este caso es proporcionar las condiciones para una independencia más grande del individuo, para su autoconciencia, para su responsabilidad, y para el disfrute de una porción más grande de libertad de opción. Esa condición sociológica fundamental para la eclosión del hombre libre y responsable es la base sobre la cual se funda la concepción del individuo como sujeto activo en todos los dominios y especialmente en el dominio político como ciudadano activo y con derechos.

Este intento de diagnosticar las profundas transformaciones en la sociedad marroquí, como un proceso social de modernización, es un intento para presentar un esquema general de los procesos de cambio; especialmente al nivel de valores, de la percepción, y de la libertad, que se inspira en varias aportaciones sociológicas y filosóficas para la comprensión del modernismo y de la modernización. Todo ello partiendo de un fuerte axioma que consiste en que el filosofar –como varias veces ha aclarado el filósofo francés Paul Ricoeur - no es posible hoy en día fuera del ámbito de las ciencias humanas. Éstas últimas, provocaron un cambio genérico, primero en los conceptos y métodos para la comprensión de los fenómenos humanos; segundo en los contenidos, sentidos y significaciones de las mismas; y tercero, en la manera

de enfocarlas. Y a pesar de la visión prudente adaptada por algunas tendencias sociológicas ante la filosofía por motivos legítimos – pues la sociología quiso trasladarse de la época filosófica o época de la pre-ciencia a la época científica- la filosofía se encuentra siempre llamada a asimilar los logros de las ciencias humanas porque éstas cambiaron totalmente la visión del hombre sobre los fenómenos humanos y sociales a una visión objetiva e histórica (o historicista) lejos de todo sacramento o secreto.

La significación filosófica del valor y de la posición de las ciencias humanas y sociales, reside en concebir los fenómenos principales y sociales no como un *fatum* predestinado, sino como hechos que tienen sus propias estructuras, sus factores materiales y sus condiciones de creación; que están vinculados con la vida de los hombres, sus relaciones entre sí, sus conflictos, sus intereses y sus deseos.

Hay, sin embargo, un cierto grado de diferencia a la hora de enfocar el fenómeno de los cambios sociales. La sociología emplea el concepto de la modernización, mientras la filosofía se inclina a emplear el concepto de la modernidad. Ambos conceptos designan, casi el mismo hecho pero desde dos perspectivas diferentes. La modernización designa a la modernidad en su estado de acción², es decir como un proceso de cambio gradual en el horizonte de la modernidad. En cambio, la acción modernizante - vista desde el contexto de su núcleo filosófico que es la racionalización tal como está concebida en la sociología clásica especialmente en Max Weber, o lejos de ésta en las teorías del desarrollo que idean la modernización desde la perspectiva funcional y sociológica- se relaciona con tres grandes noéticas : la racionalización de la gestión económica, la racionalización de la gestión burocrática y política y la racionalización de la cultura y de la visión del mundo, superando las visiones mágicas al mismo.

La modernidad, por otra parte, es un término que designa el estado que a ella conduce el proceso de modernización. Dicho de otra manera, la modernidad es un paradigma intelectual, ideal, un estado ejemplar presuntamente integral e integrante de todos los elementos. Es un ejemplo que contiene una nueva visión de la naturaleza, del tiempo, de la sociedad y de la historia.

La filosofía marroquí hizo de la temática de la modernidad su cuestión central por diferentes grados y desde distintas perspectivas. En su “*La noción de la razón*”, ³Abd Alah al-Arwi [1933-] dice que todo lo que haya sido escrito fueron varios capítulos de una sola obra sobre la noción de la modernidad.³

De su parte, ‘Abid al-Yabiri [1936-2010] insiste constantemente que su proyecto intelectual haya sido siempre “al servicio de la modernidad”⁴. El primero insistió sobre los fundamentos intelectuales de la modernidad, mientras que el segundo se centró alrededor de la crítica racional de la tradición para exponer sus contextos ideológicos y congestivos y explorar las noéticas racionales escondidas en el mismo. Es también la misma tarea realizada por las generaciones posteriores que se dedicaron a la filosofía.

Pensar la modernidad es reflexionar sobre las grandes transformaciones surgidos en nuestra sociedad desde una perspectiva universal y no parcial. Es reflexionar sobre las grandes transformaciones intelectuales inherentes a ella. Es, en el mismo

² D. Apter: *El Estado contra el Estado*, Paris, Horizontes, p. 45.

³ ‘Abd Alah al-Arwi, *La noción de la razón*, Casablanca, 1996, p. 14 [En árabe].

⁴ Muḥammad aš-Šij, *La cuestión de la modernidad en el pensamiento marroquí contemporáneo*, Rabat, Ed. Az-Zamān, 2004, p. 131. [En árabe]

tiempo, pensar en las diferentes dimensiones intelectuales de la modernidad; en su índole universal; en el alcance de su determinación; en su relación con la tradición, con la identidad, con los fundamentos de la modernidad en sí misma como la racionalidad, el humanismo como sujeto y libertad; en su grande estrategia intelectual representada en la transición gradual en el campo cognitivo: del conocimiento especulativo y mítico al conocimiento científico-técnico; en entender la naturaleza: de la visión mágica a los conceptos matemáticos y geométricos; en comprender el hombre: de los entes espirituales a los estímulos e instintos; en la historia: de la visión estática y esencialista al devenir, del esencialismo al historicismo; es también, reflexionar sobre las consecuencias de la modernidad como ausencia del significado, de la regeneración del nihilismo y de la radiación de la cosificación.

Esta meditación filosófica marroquí en la modernidad se realiza desde la inspiración de los extendidos y diferentes horizontes filosóficos: estructuralismo, existencialismo, deconstruccionismo, fenomenología, pragmatismo, arqueología, genealogía, hasta las tendencias postmodernas. Todas esas tendencias están presentes de manera diferencial en el espacio filosófico marroquí. En el momento en que el quehacer filosófico marroquí moviliza sus esfuerzos intelectuales para asimilar y representar todas aquellas tendencias intelectuales, se siente la necesidad de estimular su sentido crítico ante esas ricas corrientes filosóficas para averiguar sus contextos, sus dimensiones ideológicas, sus vinculaciones con las situaciones internas de Occidente y las discusiones allí realizadas, con especial énfasis sobre la inspiración de su noética racional y universal capacitada hermenéuticamente.

Quizás la más grande dificultad que hoy en día nos obstaculice la inspiración en las tendencias filosóficas universales es la distinción entre el grado de su universalidad y el nivel de su particularismo; entre su generalidad y el alcance de su operatividad y potencia hermenéutica aplicada a la situación marroquí sobre todo, si varias tendencias intelectuales y literarias en Marruecos están preocupadas por el postmodernismo y por la crítica de la modernidad, exponiendo el aspecto ideológico de sus grandes mitos sobre la razón, el progreso, la libertad, la felicidad y el significado. Todo ello ocurre justo en el momento en que nuestra sociedad está abierta a la modernidad, y conoce perfectamente sus productos técnicos, organizacionales e intelectuales. Lo que contribuye en la nebulización de la visión y la mezcla entre prioridades, especialmente si haya una ambigüedad fundamental en el término de “postmodernismo” que, en su versión árabe, insinúa como si el modernismo habría sido superado temporalmente por Occidente y se ha trasladado al postmodernismo lo cual es inexacto porque “la postmodernidad” es solo “modernismo a posteriori” u otra fase, otra velocidad de la modernidad donde el “postmodernismo” es la profundización de la lógica de la modernidad y el deshacimiento de su superestructura ideológica. Pero, como dice el profesor ‘Abd Allāh al-‘Arwī, siempre recibimos las ideas “sin las comprobamos adecuadamente”. El postmodernismo considera la historia como una ilusión, la sociedad una presión, la economía un bandolerismo y salvajismo, el Estado como opresión, la razón como dominación y la conciencia como una mentira... así la postmodernidad se convierte a su integral antónimo y destructor.⁵

Dichas críticas internas a la racionalidad y a ciertas manifestaciones del modernismo en Occidente coinciden con un periodo de la historia de nuestra sociedad ca-

⁵ Véase al-‘Arwī, “Fundamentación de las ciencias de la sociedad: la comparación y la hermenéutica”, *Muqadimat* (Prolegómenos), Casablanca, 35 (2006), pp. 13-14.

racterizada por la regeneración de la tradición y la elaboración de una conciencia clara de sí misma, de sus fines y de su capacidad de emplear técnicas, instrumentos, métodos, lenguaje y lógica de la misma modernidad para deslegalizarla o resistir a algunos de sus manifestaciones cuyo sentido es incompatible con su concepción ancestral de la tradición y de la identidad o enfrentado con el gusto y la ética tradicional.

Sin embargo, lo que caracteriza la escuela filosófica marroquí de clara tendencia racionalista es su negativa ante las actitudes radicales que hayan rechazado la tradición, es que no haya tomado una posición radical ante la misma, si a veces haya sido crítica con algunos aspectos negativos en ella existentes cuando niegan la renovación y la regeneración y las convierte en una estructura estancada protectora de las formas de la repetición y de la rumia. La mayoría de las tendencias filosóficas trataron la tradición como cultura profundamente arraigada; una visión del mundo; un cuadro de vida vinculado a una forma de vida tradicional; una totalidad indivisible que engloba los fenómenos externos como la urbanización, las formas de vida, las técnicas de producción y las formulas de gobierno. La vieron también como representaciones y como tal, se aloja en el lenguaje y en la cultura. Partiendo de una idea que consiste en que la modernidad, y en particular, en su dimensión cultural, no puede ser sólo interna o no lo puede ser, vieron la necesidad de verificar críticamente la tradición cultural y exponer a la luz su noética racional y sus momentos más ilustres.

La filosofía tuvo el merito de leer de manera particular el legado intelectual recurriendo a las nociones, a los métodos e instrumentos de las modernas ciencias humanas. Y desde la perspectiva de las nuevas escuelas filosóficas, lo hizo renovable en su lectura y comprensión; demostrando así que cualquier lectura interna de su contenido no será sino magnificadora, elogiadora e incapaz de valorarle adecuadamente ni tampoco diagnosticarle o criticarle si se parte de su misma cultura.

Pero ¿qué tiene que ver la filosofía con esas transformaciones acaecidas en las estructuras sociales, en los valores e ideas? ¿No es verdad que su principal papel es conocer las escuelas filosóficas en el mundo actual y hacerlas conocidas vertiéndolas al árabe? ¿No es cierto que su role esencial es tratar cuestiones “filosóficas” de orden metafísico como la verdad, el ser, la razón y el significado...ext.

La respuesta consiste en que de las importantes transformaciones que conoció la filosofía moderna, es su afán de llamar la atención sobre el presente, el inmediato y lo cambiante o según Foucault, sobre la ontología del presente. Esta preocupación por el presente en la historia de la filosofía se remonta al filósofo alemán Friedrich Hegel (1771-1831) quien fue el primer filósofo de los tiempos modernos quien presintió la modernidad y se dio cuenta de lo que estaba detrás del término de los “*Tiempos modernos*”: profundas significaciones intelectuales y filosóficas que tuvieron lugar en las sociedades europeas; manifestando que los tiempos modernos son algo completamente nuevo y cualitativamente diferente de los anteriores. Hegel fue quien puso orden en los grandes sucesos fundamentales de los nuevos tiempos en Occidente representados en el descubrimiento del Nuevo Mundo, el Renacimiento europeo y la Reforma, poniéndolos en un solo hilo unificador que designa a cambios genéricos en la historia europea. Pensando en la historia presente y viva de Europa del Siglo 19, Hegel presintió la novedad genérica e integral de los tiempos modernos. Sobre esa novedad que sucede como una “magnífica salida del sol” escribe en la introducción de su *Fenomenología del espíritu*:

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación [y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación.] (...); la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo.⁶

Hegel presintió la pura novedad de la modernidad y considero que los tiempos modernos son tiempos históricos que recojan su legalidad de sí mismos y habló de ellas como una nueva autoridad invisible que encuadra todo lo que a ella pertenece.

Esas grandes transformaciones acompañadas de novedad y desconstrucción, y de lo que de ellas resulta como sacudidas y escisiones, engendran inquietudes y preocupaciones que Hegel veía que eran “la fuente de la necesidad a la filosofía”. El fundamento de esa necesidad – según Hegel- es la necesidad de la modernidad de tomar conciencia de sí misma; de su fuerza; de sus fundamentos normativos; puesto que la filosofía está invitada a pensar su tiempo e interpretarlo en ideas. Hegel llega incluso hasta el extremo de decir que es imposible para la filosofía, conseguir el concepto a través del cual pueda percibirse a sí misma fuera del concepto de la modernidad.⁷ Y a él se debe el merito de presentar el primer diagnóstico filosófico de la modernidad que es- según el mismo- la subjetividad humana como libertad y pensamiento.⁸

La filosofía como reflexión sobre el presente o como discurso sobre la modernidad con sus dos significaciones, temporal e intelectual, la hallamos hoy en Michel Foucault (1926-1984) quien investigó en un estudio sobre la filosofía de la ilustración (el año 1983) las raíces de la vinculación de la filosofía con el momento y con el presente. Allí explica que su vinculación personal con una tradición crítica que considera que la filosofía es un pensar en lo momentáneo, en lo instantáneo o en lo que él mismo llama por ontología del presente o del actual.⁹

La filosofía en cuanto pensamiento global en el presente, está calificada más que otras ciencias particulares que adopten análisis categoriales y generalicen visiones singulares (por causa de las necesidades y determinaciones metódicas), a unificar todos los hilos del dinamismo de las transformaciones, solicitar el alcance de su legalidad y exponer la significación filosófica detrás de esas transformaciones. Es allí el momento de su fuerza.

Aunque el muy esperado búho de la filosofía vino muy tarde después de que nos haya rechazado y rehusado, celebramos hoy el retorno del ave de Minerva que vuela con sus alas sobre las nuevas Facultades (Facultad de Letras de Benmsik en Casablanca; Facultad de Letras de Kenitra; y hoy en la de Mequínéz). Por eso estamos invitados a reflexionar sobre las razones de la emigración de Minerva y su rehúso lejos de nosotros, incluso en las razones de su rechazo, alejamiento y corte de sus plumaje sea en nuestra historia árabe e islámica o en nuestra historia marroquí. Esta-

⁶ [G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1966, p. 12].

⁷ J. Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, Galimard, 1988, p. 19.

⁸ *Ibid.* pp. 19-20.

⁹ Foucault: ¿Qué es la ilustración?: *Dichos y escritos*, Tomo IV, pp. 679-688.

mos invitados a reflexionar profundamente sobre el siniestro de la filosofía y de la razón tanto en Oriente árabe e islámico como en Occidente árabe musulmán.

Si el desastre de la filosofía en Oriente está muy conocido empezando por la crisis de los muʿtazilíes hasta la actitud de Abu Hamid al-Gazali (450-505 de la hégira-) ante la filosofía y de éste hasta Averroes (520-595 de la hégira), en Marruecos, existe una tradición opuesta a la filosofía y a la razón. De sus máximos aspectos, el desastre de Ibn Rushd; el circular del Jalifa almohade Yaʿqub al-Mansur sobre la prohibición de la filosofía acusando quienes lo cultivaban de “embarcadores en los mares de la ilusión, cuando componen libros (...) de nefastos significados y hacen creer a la gente que la razón es su balance y la verdad es su razonamiento”; amenazándoles al final: “Tenéis cuidado de esa banda por vuestra fe como la tenéis ante los venenos propagados en los cuerpos. A quienes se les haya encontrado guardado un tratado de este género, la hoguera será su castigo y el destino de sus autores y lectores junto con los cuales, será torturado”.¹⁰

En el año 1203 de la hégira, el sultán Muḥammad Ibn ʿAbd Alah publica también un *dahir* [decreto] donde invita a los maestros de *al-qarawiyyin* a la sencillez y a la claridad alejándose de los difíciles compendios de la filosofía y de la lógica: “Quien quiera dedicarse a la teología especulativa (*kalam*), a la lógica, a la filosofía, a los libros de los místicos extremistas, y a los libros de cuentos, que lo haga en su casa, con sus amigos quienes no saben que no saben. Cualquiera que se dedica a ello en las mezquitas estará castigado, y no inculpa sólo a sí mismo”.¹¹

La prohibición de la filosofía es parte de nuestra estructura cultural árabe musulmana, pero Marruecos tiene su particularidad al respecto, pues se encuentra en el extremo árabe del mundo islámico en frente a la cristiandad. Marruecos permaneció como una pantalla receptora del pensamiento procedente de Oriente. Por su situación geográfica, permaneció un adversario defensor, y no estaba hacedero de ideas. Su lejanía del centro y su enfrentamiento con la cristiandad le convirtieron en la patria del pensamiento religioso, lingüístico, defensor, repetitivo y rumiante; basado sobre compendios y comentarios y no hizo caso de excepción en ningún momento de su historia.

Pero desde la creación de la escuela moderna marroquí en el siglo pasado, la filosofía volvió a tomar parte importante en el sistema educativo moderno, desempeñando un destacado papel en la iluminación de las mentes y la apertura de las perspectivas sobre el mundo actual. Después de la independencia, la filosofía estaba vinculada, en la docencia como en la producción [intelectual], con la lucha política para el cambio. Fue el sostén y la fuente intelectual de las fuerzas que reivindicaban el progreso en nuestra sociedad. Sin embargo, esa vinculación le causó el repudio de algunas fracciones tradicionales y ciertos focos del Poder. Así se eliminó el “Instituto de Ciencias Sociales”. La filosofía se quedó restringida a ciertos límites y desde el año 1981, se la eliminaron de las nuevas facultades recién creadas.

El retorno de la filosofía a la Universidad marroquí hoy en día es el retorno del espíritu a sí misma; porque su esencia como institución moderna que encuadra el conocimiento, es difundir el pensamiento moderno e irradiar la modernidad cultural. Y ese retorno es la expresión de una necesidad social y cultural; una toma de con-

¹⁰ Muhammad Galab, *La filosofía musulmana en Marruecos*, Asociación de la Cultura Islámica, 1948, pp. 64-65.

¹¹ ʿAbd Alah Gennun, *an-nubug al -magribi fi al- adab al-arabi* (El genio marroquí en la literatura árabe), Dār al-kitab al-lubnani, p. 275, en Mustafa Muhsin, *La sociología del discurso escolar*, DES, 90/91, Facultad de Letras, Rabat, p. 101.

ciencia por el papel ilustrativo de la filosofía; de su misión en la elaboración de una conciencia modernista marroquí de la modernidad y de sus fundamentos filosóficos; de la transición del pensamiento de la repetición, de la rumia, de la transmisión, de la memoria y de la narración al pensamiento del análisis, de la argumentación, de la crítica; y de las dogmas y verdades a priori y prefabricadas, al pensamiento crítico armado con métodos y conceptos modernos; de los cercados dogmáticos guardados por las fuerzas conservadoras y tradicionales consciente de sí misma, al extender el círculo de lo pensable para que incluya, no sólo el círculo de lo marginado, de lo olvidado y de lo oprimido, sino para que se incorporen algunas grandes cuestiones dogmáticas y metafísicas antes debatida desde el punto de vista filosófico, por la audacia de muchos filósofos musulmanes.

La filosofía marroquí, fruto de la incorporación de nuestra sociedad a la modernidad universal, recibe su vida de esas audaces tradiciones intelectuales en nuestra historia árabe y musulmana; de su vinculación con nuestra realidad; de su reflexión en las transformaciones de la sociedad; de su interés por las cuestiones públicas. Es eso lo que hace viva la filosofía porque si ésta se deshace de la sociedad, si le da la espalda y si se aísla en debates abstractos sin vínculo con la historia viva, también será negada por la sociedad, y nadie se interesaría por llevarla de nuevo a la escuela, a la universidad y a la plaza pública.

La filosofía no es un lujo intelectual ni tampoco un exceso racional. Es razón y razonamiento, pensamiento y meditación; expresa la necesidad de una sociedad en fase de cambio, dividida entre su pasado y presente; una sociedad que necesita reflexionar sobre las grandes cuestiones planteadas por el pensamiento humano, como la modernidad y la modernización; los grandes cambios sociales; los valores, la razón; la significación; la verdad; la técnica; la intercomunicación; la mundialización y otras cuestiones que parece que la filosofía, al lado de otras ciencias humanas, está calificada para reflexionar sobre las mismas desde una perspectiva global e histórica.

Fuente: <https://web.archive.org/web/20140407183924/http://www.mohamed-sabila.com:80/maqa11.html> [Último acceso el 9 de febrero de 2019].

Bibliografía

- Al-^oArwi, ^oAbd Alah., *La noción de la razón*, Casablanca, 1996 [En árabe].---, “Fundamentación de las ciencias de la sociedad: la comparación y la hermenéutica”, *Muqadimat* (Prolegómenos), Casablanca, 35 (2006), pp. 13-14.
- Apter, D., *L'état contre l'état*, Horizons, Paris, [1988]
- Aš-Šij, M., *La cuestión de la modernidad en el pensamiento marroquí contemporáneo*, Rabat, Ed. Az-Zaman, 2004. [En árabe]
- Foucault, M., ¿Qué es la ilustración?: *Dichos y escritos*, Tomo IV, [Versión castellana de Jorge Dávila, *Actual*, N^o. 28, 1994, pp. 1-18].
- Galab, M., *La filosofía musulmana en Marruecos*, Asociación de la Cultura Islámica, 1948.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Galimard, 1988. [Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1993]
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1966.
- Muhsin, M., *La sociología del discurso escolar*, DES, 90/91, Facultad de Letras, Rabat.