

Panorama cultural

Filosofía, modernidad y revolución en Egipto

Ahmad Abdel Halim Atiyya. Catedrático de filosofía, Universidad de El Cairo

La filosofía y la modernidad siempre han estado unidas en la historia de Egipto. Para poder analizar los acontecimientos surgidos en la última revolución del país, acaecida en 2011, es necesario remontarnos a la rica tradición filosófica que siempre ha acompañado las revoluciones egipcias. Así lo hacen algunos filósofos contemporáneos de distintas generaciones, como Hasan Hanafi o Mohammad Soffar, que plantean en sus reflexiones las posibles maneras en que la filosofía puede ayudar a que la revolución se lleve a cabo de manera exitosa. Según esta línea de pensamiento, dominante en la tradición egipcia, 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, que constituye el principio de la modernidad. Esta capacidad de comunicación, en el ámbito de la ética y la política, es la base de la democracia, que se hace realidad a través de las instituciones civiles reales.

1. La filosofía y la modernidad en Egipto

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 Ali. Este tenía gran interés en establecer y organizar el Estado sobre unas bases civiles cuyas características habían sido definidas 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.

La Universidad Egipcia se abrió a diferentes sistemas y programas europeos, si bien la orientación hacia la cultura francesa predominaba en las humanidades, el derecho y las letras, en particular en la filosofía. La mayoría de los profesores becados en el extranjero siguieron las directrices del positivismo francés. Esto produjo la esperada renovación, que tuvo lugar gracias a la polémica social entre las corrientes tradicionales y conservadoras, y las corrientes renovadoras que adoptaron

los métodos modernos. Dan muestra de ello la tesis doctoral de Mahmud Fahmi sobre *El estatuto de la mujer en el legado islámico*, la obra de Taha Husein titulada *Acerca de la poesía pre-islámica* o el debate de ideas que ambos generaron a nivel general en Egipto.

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*. Taha Hussein compuso la obra *El sistema de los lunes*, y los dos estaban convencidos de que la filosofía griega, en particular la de Aristóteles, fue la causa del Renacimiento europeo así como del primer Renacimiento árabe y en consecuencia, su estudio era el camino para el progreso, el desarro-

llo y el nuevo Renacimiento.¹ De ahí vinieron los esfuerzos de Ahmad Lotfi para fundar la política, y los de Mostafa Abdel Razeq para reformar al-Azhar. Ambos continuaron los esfuerzos de Mohammad Abduh, que fue 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 período importante de su historia, después de la revolución de 1929 y de la constitución de 1923. Mostafa Helmy nos da cuenta de ello en su prólogo a la traducción que Mahmud El-Khodeiry hizo del *Discurso del método*. Tras la aparición de la obra *El futuro de la cultura en Egipto*, de Taha Hussein, poco antes de la Segunda Guerra Mundial, cobró fuerza la tendencia renovadora. 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 Abduh. A la manera de Kant escribió *Hacia unas universidades mejores*,² para reconsiderar la enseñanza superior y la función de la universidad. Su visión filosófica la definió con el término «interiorismo». Más adelante examinaremos su preocupación por conciliar el socialismo de la Revolución de julio de 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 Egipto, y Tawfiq Tawil, considerado el pionero de los estudios de ética y que participó en

calidad de miembro en comités nacionales creados para la renovación del país.

En el mismo año en que Naguib Mahfuz y Tawfiq Tawil se licenciaron, Abdel Rahman Badawi se matriculó en la universidad para estudiar filosofía. Badawi tendría una gran influencia en los estudios filosóficos en Egipto y en el mundo árabe. Asimismo, 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 1952.

2. La cuestión de la relación entre filosofía y revolución en Egipto

Después de esta introducción, en la sección siguiente estudiaremos la pregunta que muchos se hacen últimamente acerca de la filosofía y la revolución: ¿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 a la que uno se inclina es que la filosofía está ausente en la Revolución de Enero y no fue ninguno de los factores o causas 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 de 2011, y el número 31 que la revista *Awraq Falsafiya* dedicó a la filosofía y la revolución. Este número contiene aportaciones de Túnez, Egipto y Siria, también de Marruecos, Argelia y Líbano. No obstante, estos dos esfuerzos nos conducen a una segunda lectu-

1. Las primeras misiones científicas para estudios de humanidades se dirigieron a Francia. Primero fueron Mansur Fahmi, Taha Hussein y luego las nuevas generaciones, Mahmud Qassem y 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.

2. Murad Wahba, *Camino de un pensamiento* [original árabe *Masār fikrī*], El Cairo: al-Hay'a al-miṣrīya al-āmma li-l-kitāb, 2014.

ra, más profunda, de 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. La investigación acerca de la relación entre la filosofía y la revolución en Egipto requiere no solamente examinar la revolución del 25 de enero de 2011, sino también reconsiderar los escritos de los filósofos egipcios sobre la revolución del 23 de julio 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?

3. La filosofía y la revolución de julio de 1952

Desde un 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. 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 todos— en Egipto, presentaron sus propuestas sobre la relación entre la filosofía y la revolución, para decir «Qué filosofía debemos seguir», según el título de un artículo de Zaki Naguib Mahmud. Hubo algunas orientaciones críticas de la revolución o de rechazo a ella, o al menos a sus principios, pero 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 Fuad Zakariya en sus escritos acerca de Abdel Nasser y la izquierda egipcia, ambas con claras diferencias. Empezaremos por las posturas que defendían e interpretaban la revolución, sobre todo, las de Yehya Howeidi, Othman Amin, Abdel Fattah El Didi y Murad Wahba.

3.a) Revolución y neorrealismo

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 neutralidad positiva. Escribió sobre la neutralidad filosófica y sobre la orientación de esta hacia África. Ofreció ejemplos de regímenes políticos y de sus líderes, tales como el de Séhou Touré, el revolucionario de África. Insistió en que el neorrealismo, con todo cuanto conlleva de religión, ética y valores en 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 dicha filosofía en un marco filosófico general en el que discorra la 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 existencia» (Howeidi 1965, 14-22; 1990, 218). Howeidi muestra 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 al afrontar su vida y lo define 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 tres religiones monoteístas, y con nuestras tradiciones. Los filósofos trataron todos

estos problemas en sus doctrinas, prácticamente no hay doctrina alguna que no los examine. Howeiidi 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 vida (Howeiidi, 1964: 8-9).

Howeiidi vuelve al tema, una segunda vez, en un artículo titulado «La teoría filosófica en el Pacto». En él nos asegura que el Pacto Nacional sobre el Empleo 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 que evoluciona y se abre.

En su estudio titulado «La filosofía del estado moderno», Howeiidi 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, esta se rige por los principios de la religión musulmana» (Howeiidi, 1968). Después de la derrota de junio de 1967 escribió varios artículos en este sentido, por ejemplo, «La filosofía contemporánea» (*Hilal*, julio 1967), «La filosofía de la resistencia» (*Hilal*, agosto 1967), y también «Séhou Touré, revolucionario de África» (*Al-fikr al-mu'asir*, marzo 1968), en el marco de la vía africana hacia la revolución.

En una etapa posterior, Howeiidi adoptó las ideas de Garaudy, en particular después de su conversión al islam, y tradujo al árabe su libro «Visiones del hombre», eliminando la parte dedicada al marxismo. Howeiidi quería dejar espacio a la religión y a los valores en la llamada que hacía la revolución al socialismo.

3.b) Revolución y cambio social

Murad Wahba, actual presidente de la Sociedad Afroasiática 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. En su estudio *La teoría de la revolución*, Murad Wahba 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* 1971, 283). Wahba se ocupa más del cambio social que de la libertad individual, cuestión que defienden otros, como Abdel Fattah El Didi. Este último se inclina más hacia la posición de 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 *Diálogos filosóficos en Moscú*. Asimismo, nos ofrece otros estudios en su libro *Ensayos filosóficos y políticos*, una colección de escritos redactados en los años sesenta. Observamos la presencia del término «revolución» en todos estos estudios, 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*.

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» (Wahba 1971, 202). Encontramos esto mismo otra vez en su estudio sobre el nasserismo y las ideologías contemporáneas. 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, con lo cual 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 de la estructura de la liberación» (Wahba 1971, 268).

Esta cuestión debe ser discutida puesto que el rechazo de marzo de 1954 a la democracia niega la existencia de la libertad en las organizaciones de la revolución. Murad Wahba enaltece la Revolución de Julio y 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, quien nos ofreció una revolución socialista. Este antiguo consejero de Abdel Nasser ha establecido recientemente un novedoso paralelismo entre la experiencia de El Sisi y el nasserismo.³

3.c) 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 lo 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. Así, afirma: «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 mundo suyo. No cabe duda de que todos nosotros queremos ver una especie de filosofía que atraviese 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 filosofía» (El Didi 1981, 212).

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 de 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 ello, 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» (El Didi 1981, 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 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» (El Didi 1981, 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» (El Didi 1981, 316).⁴

3.d) 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 sus capítulos de su interpretación filosófica, que él denomina «interiorismo» y que

3. Hasan Hanafi, «La creación revolucionaria», *Awraq Falsafiya*, 31, 2012, p. 83-95.

4. Mohammad Soffar, «La filosofía y la revolución», en *Awraq Falsafiya*, 31, 2012, p. 32-83.

es el esfuerzo para ofrecer una visión idealizadora del universo y 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 Mohamad Abduh. Amin publicó un estudio que había sido su tesis doctoral sobre Abduh, «el pionero del pensamiento egipcio». Por ello, su interpretación del socialismo se basa 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» (Amin 1994, 245).

Othman Amin adopta un punto de partida diferente del de sus predecesores. Lo que hemos expuesto antes acerca de ellos evidencia que aspiran a afirmar que ninguna doctrina filosófica está 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 interiorista (Amin 1994, 244). El interiorismo consiste en reproducir el idealismo filosófico en particular, tal como se manifestó en Descartes, Kant y Fichte. Amin dedicó uno de los capítulos de su obra, que trata de la certeza filosófica, a exponer la relación entre el socialismo y la filosofía. Este capítulo lleva por título «El interiorismo, espíritu del socialismo árabe». Empieza con unas citas tomadas de discursos de Gamal Abdel Nasser que señalan la importancia del pensamiento: «La mitad del camino corresponde a lo que los pensadores hacen explicando los conceptos de la revolución y la sociedad que nosotros vamos a construir». Amin introduce diez principios filosóficos que definen el espíritu del socialismo árabe, que se caracteriza por eliminar el «clasismo», es decir, por eliminar las diferencias sociales que dividen a los miembros de la sociedad entre ricos y pobres, afortunados y desheredados, considerándolos todos como ciudadanos de la misma nación. Otra de sus características es que procura la cohesión

entre los intereses, en vez del conflicto de egoísmos y amor propio.

Othman Amin insiste en la justicia social y rechaza la dictadura del proletariado, así como la lucha de clases. Insiste en la justicia de la distribución, en la libertad, y en el papel de la religión en el socialismo. Busca 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 (Amin 1994, 244).

3.e) Apoyo al racionalismo crítico socialista y rechazo al naserismo

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 neorealismo, existencialismo, marxismo, o idealismo interiorista, ahora encontramos una orientación filosófica caracterizada por su sentido crítico. Se trata de la orientación de Fuad Zakaria, que él llamaba «racionalismo crítico». Su apoyo al socialismo supone una severa crítica al naserismo.

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 naserista partiendo de lo que escribió sobre Abdel Nasser y la izquierda egipcia. Existen más escritos que ponen de manifiesto su firme convicción socialista, que encontramos en los recovecos de sus distintos libros. Nos referimos, en particular, a su obra *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. Podemos resumir su postura diciendo que la izquierda egipcia cometió un error divinizando 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 que puso el socialismo al servicio de su autoridad.

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 con la experiencia naserista. Fuad es crítico también con la política exterior de Nasser y afirma que descuidó la política interior, que si hubiera sido fuerte, habría superado fácilmente los obstáculos que se le oponían, en particular durante la segunda mitad de la experiencia naserista (Zakaria, 26-27).

Fuad Zakaria cree que el verdadero socialismo es un impulso de la condición humana ante todo y por ello lamenta: «Lo que no puedo imaginar de cualquier experiencia que se describa a sí misma como socialista es que desprecie al hombre y quiera humillarlo». También afirma: «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 naserista contenía los ingredientes de la opresión, sobrepasando en mucho aquellas disposiciones legales que son necesarias para proteger la revolución misma. 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 naserista.

La experiencia naserista creó una mala imagen del socialismo a los ojos de la gente. Cometió errores en su relación con la población egipcia que van mucho más allá de aquellos errores inintencionados en los que cae un régimen revolucionario en su esfuerzo por cambiar situaciones de manera repentina (Zakaria, 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 aquello que exigía el socialismo existía excepto una cosa: el espíritu del socialismo, su corazón, su esencia, esa esencia de la que carecía el pueblo egipcio.

A pesar de la abundante crítica que la derecha hizo a la experiencia naserista, el análisis crítico y racional de Fuad Zakaria despertó un vivo interés en la izquierda egipcia, la cual a su vez dio respuestas y ofreció análisis a lo que el filósofo había escrito. Este compuso numerosos escritos acerca de las cuestiones urgentes que agitaban la arena política egipcia, en

particular criticando las corrientes religiosas que empezaron a dominar la escena en la época de Sadat. Lo hizo en sus 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 Estados Unidos. Lo que mejor caracterizó su postura fue su insistencia en el socialismo a la vez que criticaba la experiencia naserista, 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.

3.f) Rechazo al socialismo y al naserismo

Dedicamos este apartado a una postura totalmente 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, y rechazó la revolución y sus orientaciones socialistas. Lo más importante es que dio un giro en contra del naserismo. Se trata de la postura de Abdel Rahman Badawi, que se distingue de los autores anteriormente mencionados en lo que se refiere a su actividad política. En efecto, Badawi se había unido al Partido de la Juventud de Egipto antes de la revolución y había influido con sus ideas a sus dirigentes.

Badawi escribió acerca de sí mismo: «Participé en la política nacional, y fue miembro del Partido de la Juventud de Egipto desde 1938 hasta 1940. 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 del país, y 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. En su lugar, aprobaron la constitución de 1956, que secuestró las libertades y apoyó la represión que se instauró unos años más tarde.

Badawi, pues, fue un hombre político, que denunció a los revolucionarios que apoyaron la represión y cuyas principales preocupaciones fueron las

libertades y el sano gobierno democrático. Adoptó una postura fluctuante con respecto a la revolución, y sus escritos ejercieron alguna influencia en Ahmed Abdel Aziz, Gamal Abdel Nasser y Anwar el-Sadat. Colaboró con la revolución en sus primeros años, hasta la llegada los decretos de nacionalización y lo que se denominan decretos socialistas. Finalmente, su postura se transformó en enemistad abierta contra la revolución y, de manera más precisa, contra Abdel Nasser.

Badawi nos habla con detalle de su afiliación al Partido de la Juventud de Egipto en febrero de 1938. El autor 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 contrapone el nazismo a la democracia y ensalza el primero, en detrimento de la segunda. Afirma que la imagen que muestra la prensa democrática judía de Hitler no se corresponde con la realidad (Badawi 2000, 1: 46-47).

Su posición negativa sobre la libertad apareció en una serie de escritos que publicó bajo el título *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 llegara a su justa comprensión (Badawi 2000, 1: 24). En aquel período estaba en contra de la democracia, tal como reflejan los escritos sobre el liderazgo. Badawi considera el nazismo como la mejor forma de gobierno (Badawi 2000, 1: 25).

La posición final de Badawi respecto a la libertad y 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. Asimismo, cabe resaltar su postura frente a la revolución, que fue una fuente importante de inspiración para los hombres que la llevaron a cabo.

Badawi eligió ser miembro de la redacción de la Subcomisión de Derechos y Deberes, y de 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.

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 deseaba participar dando su parecer sobre cómo debía ser la organización del poder en Egipto, después de que la comisión adoptara el régimen republicano para el país. Nos explica su postura con respecto a 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, no (Badawi 2000, 1: 35). Sin embargo, él mismo nos explica que después del ascenso al poder de Abdel Nasser se inclinó por el régimen parlamentario en vez del presidencialista (Badawi 2000, 1: 37). Así, afirma: «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» (Badawi 2000, 1: 358).

En el segundo volumen de su autobiografía ahonda en su crítica a Abdel Nasser. Esto se revela muy claramente cuando a propósito de «la vergüenza de la derrota» escribe: «Con su precipitación habitual y su impulsividad irreflexiva, y su falta de previsión de las consecuencias, Abdel Nasser dio a Israel la ocasión favorable para atacar a Egipto». También se lee 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» (Badawi 2000, 1: 95).

Bajo el título «La pesadilla desapareció» escribió: «El 28 de septiembre 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; ese día murió Abdel Nasser» (Badawi 2000, 1: 237).

Resumiendo, diremos que las posiciones filosóficas con respecto a la Revolución de Julio han que-

dado claras, y están limitadas a dos reivindicaciones. La primera insiste en las orientaciones socialistas de la revolución que tienden a realizar la justicia social. Esta reivindicación constituye 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. En esta época aparecieron numerosos 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 y 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 testigo de la revolución de julio de 1952 y de la revolución de enero de 2011, ha insistido en este aspecto. Vamos a destacarlo en los párrafos siguientes:

4. La revolución del 25 de enero de 2011 y la filosofía

Si ahora dejamos las diferentes posiciones filosóficas respecto de la Revolución de Julio, tanto si eran favorables y buscaban un fundamento filosófico a la revolución como si eran críticas, 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.

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 socialista. Sin embargo, hace falta más perspectiva para poder mostrar las posiciones filosóficas relativas a la misma. Hago referencia al número de enero de 2012 que *Awraq Falsafiya* dedicó a la revolución de enero de 2011, donde se encuentran numerosas contribuciones de distintos países árabes. Nos quedamos solamente con las contribuciones egipcias, entre las que destacamos las de Hasan Hanafi y Mohammad Soffar.

4.a) 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 algunas líneas maestras de su filosofía. Nuestra introducción será una anotación repetida en sus dos autobiografías, cuya importancia proviene de que define su orientación filosófica desde el tiempo de sus estudios universitarios en Egipto y sus estudios de posgrado en París. Esta orientación parte de su anhelo de estudiar el método islámico en general, cuyos fundamentos estableció en sus dos tesis de doctorado. Tras su retorno a El Cairo en el año 1966, prosiguió su investigación en lo que denominó «Proyecto del legado y de la renovación».

Hanafi divide este proyecto en tres secciones que denomina «frentes». La primera es «la posición respecto del legado antiguo», en la que 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 por título «De la creencia a la religión».

Lo que enseguida llama la atención es la presencia de la palabra «revolución» en el título principal de la primera sección de su proyecto científico. La revolución también aparece como título principal en sus obras de divulgación cultural dirigidas a no especialistas, así como en los ocho volúmenes publicados bajo el título *La religión y la revolución en Egipto*. 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 revolución, tal como se aprecia en su obra.

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 a la obra *De la creencia a la revolución*, que se publicó 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 treinta años. Mi autobiografía tiene el mismo tema, a nivel individual yo soy parte del fundamentalismo islámico en su interacción con la revolución egipcia» (Hanafi 1988b: 207-208).

Hasan Hanafi no solo habla de los Hermanos Musulmanes, de la revolución o del fundamentalismo, 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 al barrio de Bāb al-Sha'riya de los Hermanos Musulmanes, y con otros compañeros de secundaria nos unimos a los Hermanos Musulmanes, nosotros, que éramos 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 los Hermanos [...]. La alianza entre los Hermanos y nosotros se mantuvo los dos primeros años de la revolución. El grupo no se disolvió. La alianza con los Hermanos Musulmanes se deshizo después del acuerdo de evacuación de 1954, conocido como 'la crisis de marzo'. Viví el conflicto entre las dos leyes, la ley de la religión y la ley de la revolución. Intenté defender esta alianza más

tarde en *La derecha islámica* y en *De la creencia a la revolución*, para fundamentar la religión de la liberación en la reforma» (Hanafi 1998b: 613-614).

Luego añade una explicación de su reivindicación, o de lo que él llama «la gran misión», que es la reconciliación entre los Hermanos Musulmanes y la revolución, entre la religión y el progreso. Esto ocurrió después de la nacionalización del Canal de Suez, y la transformación de Abdel Nasser en un héroe nacional, símbolo de la liberación en el Tercer Mundo (Hanafi 1998b: 618-619).

Hanafi había escrito al respecto varios artículos en la columna de opinión del periódico *Al-Ġumhūriya* («La República»), en los que se pregunta: «¿Qué ha perdido el mundo condenando a los Hermanos Musulmanes? ¿Qué ha obtenido el mundo de los Hermanos? ¿Cómo se puede transformar el pensamiento de los Hermanos?» (Hanafi 1998b: 645). 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 esta 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 que hemos mencionado 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 tanto, es el objetivo de Hanafi. La reconciliación es una reivindicación que se distingue de la reforma, que es un concepto teórico. La reconciliación es una cuestión práctica, pragmática, que hasta ahora no se ha producido y, por tanto, es un factor de conflicto y deconstrucción política. Su falta alimentó el enfrentamiento entre los Hermanos Musulmanes y la autoridad militar de transición que detentaba el poder.

Hanafi afirma que la revolución egipcia, después de la revolución tunecina, ha demostrado que la conciencia es capaz de reinventarse, ya sea de forma 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 esa misma revolución seguía desde hacía más de medio siglo. Hanafi afirma 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, novedosa y original.

Hanafi define además la creatividad revolucionaria como colectiva, espontánea, pacífica, altruista. Es un concepto que 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. Trataba de 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. La creatividad revolucionaria se manifestó también en los nombres y semanas de la revolución: «Viernes de la ira», «Viernes de la partida» (de Mubarak), «Semana del desafío» o «Semana de la resistencia». Todos expresan la determinación, la perseverancia y el rechazo a soluciones provisionales, las cuales perseguían rodear la revolución, acosarla y acabar con ella, pero también vengarse de ella.

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 es un salto hacia delante, los desafíos son un paso hacia atrás. De todas las revoluciones salieron contrarrevoluciones. Una revolución es movimiento y es marcha. Contiene contradicciones internas, es centrífuga y centrípeta, es acción y reacción. Los desafíos más notables pueden venir de la contradicción entre la revolución y el ejército. El ejército pasa de protector de la revolución a enemigo suyo. La avidez de poder de los militares, conocida en la historia de las revoluciones desde Napoleón, es otro desafío. También surgen contradicciones entre los mismos revolucionarios. Con el tiempo, se produce un enfriamiento del ardor revolucionario.

Hanafi se detiene en el tercer apartado, dedicado a la unidad revolucionaria árabe, que es representada, esta vez, por la unidad de las consignas. Una de ellas, «El pueblo quiere la caída del régimen»,

se extendió como el fuego en todas las revoluciones regionales con algunas modificaciones para adecuarse a cada caso. La reivindicación es una sola: cambiar el régimen después de que las instituciones constitucionales hayan degenerado en formales y se hayan convertido en falsas.

Finalmente, en el cuarto apartado, Hanafi trata de la contrarrevolución. Piensa que no basta con prevenir los desafíos de la revolución, sino que también es necesario advertir de los peligros de la contrarrevolución. La contrarrevolución sale de los pliegues de la revolución y se fabrica en su seno. El viejo régimen fue cogido desprevenido. Se creía que estaba seguro, en sus manos tenía la seguridad del Estado, la policía, el partido, el poder y el dinero. Pero el cuerpo empieza a moverse llevado por 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 fácilmente.

4.b) Mohammad Soffar: el escenario revolucionario y la ontología del presente

Mohammad Soffar, 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 Platón. Narra el drama revolucionario que vive Egipto a lo largo de 18 días, cuyos sucesos no dejan de sorprender al mundo. Se pregunta por el papel de la filosofía en la revolución, y se esfuerza por situar la idea de la revolución en las tradiciones de la filosofía política.

Desde el principio, Soffar pone en una misma línea de continuidad las diferentes posturas acerca de la idea de revolución en las tradiciones filosóficas. En cada uno de sus extremos hallamos las posturas de Aristóteles, contrario a la revolución, y de Marx, que la abraza. Entre ambos está la postura del filósofo alemán Emmanuel Kant, en la que se apoyará a modo de herramienta de análisis 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. Para ello, distingue entre la postura intermedia kantiana y su aplicación a la realidad egipcia, apoyándose en

la lectura que Michel Foucault hace del concepto kantiano de la revolución.

Soffar 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 esto en que 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 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, Soffar ve un agente colectivo de un nuevo tipo, que no tiene nada que ver con las unidades habituales de análisis como el espíritu tribal, la asociación, la clase social, la red social. Este agente colectivo puede definir un objetivo que atrae secciones de diversas formaciones sociales, pero después no progresa por su falta de la organización, y por la ausencia de una idea comprensiva o una ideología.

En consecuencia, la revolución como drama necesita un cambio profundo y ampliar el área de ese 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 revolución representa para la filosofía una oportunidad de llevar a cabo la misión histórica de las fuerzas revolucionarias.

Dicho de otra manera: como la filosofía no jugó ningún papel de vanguardia y estaba ausente del drama revolucionario, puede, a causa de este desafío al que se enfrentan las fuerzas revolucionarias, y a causa de su capacidad intelectual para enfrentarse a este desafío, jugar el papel de la retaguardia, y tener presencia en la escena revolucionaria. Así, el papel de la filosofía, para Soffar, consiste en realizar la segunda revolución, o sea, la verdadera.

Soffar se extiende hablando del papel de la filosofía como retaguardia en la revolución como drama y piensa que para que la filosofía pueda realizar el movimiento de la retaguardia para cumplir con su 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 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 selle el vacío intelectual y haga salir las fuerzas revolucionarias de su impasse en el momento actual. 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.

Soffar toma prestada la idea de la filosofía como retaguardia de Michel Foucault. Es un intento de retener la filosofía en algún estatus después de 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 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. Así contribuía, intencionadamente o no, al mantenimiento de un papel muy conservador que se amoldaba a los intereses de la élite gobernante en el pasado.

Soffar opina que, por desgracia, la superación de la filosofía en la primera revolución se ha repetido en la segunda revolución, y no solamente eso, sino que la filosofía 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, consiste en estar detrás, no delante, y ello no debe causarnos desesperación ni hacernos sentir traicionados.

La filosofía debe superar el enfrascamiento en la mera 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.

5. A modo de conclusión

Al principio de este artículo, tratábamos de la relación 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 y 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 expone 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 de 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 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 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.

Bibliografía

- ABDEL HALIM ATIYYA, A., «Abdel Rahman Badawi. Del nazismo al liberalismo», *Riwāq 'arabī*, 18, 2000.
- ABDEL HALIM ATIYYA, A., *Tawfiq El Tawil y el idealismo moderado en el discurso filosófico en Egipto*, El Cairo, Dār Qabā', 2002.
- ABDEL HALIM ATIYYA, A. (ed.), *La filosofía y la revolución*, *Awrāq falsafīya*, 31, El Cairo, 2012.
- AMIN, O., *El interiorismo. Origen de una creencia y filosofía de una revolución*, El Cairo, Dār al-Qalam, 1994.
- AMIN, O., *El pionero del pensamiento egipcio, Muhammad Abduh*, El Cairo, Consejo Superior de Cultura, 1996.
- BADAWI, A.R., *Mawsū'at al-falsafa*, Beirut, Almu'assasa al-'arabīya li-l-dirāsāt wa-l-nashr, 1983.
- BADAWI, A.R., *Autobiografía en dos partes*, Beirut, Almu'assasa al-'arabīya li-l-dirāsāt wa-l-nashr, 2000.
- BEN SHAYKAH, O., «Escritos filosóficos a propósito de la revolución tunecina», *Awrāq Falsafīya*, 31, Cairo, 2012.
- EL DIDI, A.F., *Las tendencias contemporáneas en filosofía*, Cairo, al-Hay'a al-miṣrīya al-'amma li-l-kitāb, 1981.
- FAHMI, M., *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'Islamisme*, Paris, F. Alcan, 1913.
- HANAFAI, H., *Religious Dialogue and Revolution. Essays on Judaism, Christianity and Islam*, El Cairo, Anglo-Egyptian Bookshop, 1977.
- HANAFAI, H., *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.
- HANAFAI, H., *La religión y la revolución en Egipto* (al-Dīn wa-l-thawrah fi Miṣr, 1952-1981), 8 vols., El Cairo, Librería Madbuli, 1988a.
- HANAFAI, H., «Ensayo inicial de autobiografía», en *La religión y la revolución en Egipto*, vol. 6, El Cairo, Librería Madbuli, 1988b.
- HANAFAI, H., «La creación revolucionaria», *Awrāq Falsafīya*, 31, El Cairo, 2012, p. 85-95.
- HOWEIDI, Y., *La filosofía en el pacto*, El Cairo, Al-dār al-miṣrīya li-l-ta'rif wa-l-tarḡama, 1964.
- HOWEIDI, Y., «Filosofía del estado moderno», en *Pensamiento contemporáneo*, julio 1968.
- HOWEIDI, Y., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, El Cairo, Dār al-thaqāfa li-l-nashr wa-li-l-tawẓīf, 1990.