

SOBRE LA RÉTORICA DE LA *NAHḌA*:  
«¡ATRÉVETE A SABER!»

CARMEN RUIZ BRAVO-VILLASANTE  
*Universidad Autónoma de Madrid*

¿Existe una razón o mente oriental, semítica, y otra occidental, etc.? ¿O más bien hemos de interpretar las diferencias en los modos de razonar y exponer como *estilos y géneros* dentro de un sistema general de pensamiento para todos los seres y colectividades?

Nuestro propósito aquí, en homenaje a tan apreciado colega como Rafael Muñoz, siempre lúcido y decidido, reflexivo y vital, es continuar sus observaciones acerca de la retórica de la *Nahḍa*. Nos referimos, en concreto, a su artículo «El camino de la razón retórica en Muḥammad ʿAbduh»<sup>1</sup>, y, como nuevo texto analizado, el de Salāma Mūsà: «*Mā hiya l-nahḍa?*» (¿Qué es el renacimiento?)<sup>2</sup>.

Son muchos los elementos que diferencian ambos textos y a los dos intelectuales egipcios mencionados: Muḥammad ʿAbduh (1849-1905), de generación anterior, fue Muftí de Egipto y el principal reformista islámico de su tiempo, y la obra estudiada por el Prof. Muñoz data de 1897; Salāma Mūsà (1888-1958) fue reformista con tintes revolucionarios, laico de origen cristiano copto, y proclive a las corrientes evolucionistas y socialistas.

Pero nos parece que a ambos autores liga un similar estilo retórico general, más allá de la disparidad de sus respectivos credos e ideologías. Pensamos que la proximidad estilística proviene de lejos, de un genérico fondo literario-intelectual-lingüístico común a ambos y a otros. Es, en breves palabras, el patrimonio árabe medieval. A ello se suman sus lecturas de autores moderno-contemporáneos europeos, dentro de los cuales ocupan puestos señalados los pensadores ilustrados. Y, además, se suman, confluyendo, elementos reales, situacionales, del tiempo y sociedad en que viven.

Otra cuestión sería aquilatar el grado de consciencia y reconocimiento que cada autor tiene acerca de la peculiar conjunción de modernidad y «neoclasicismo»

que caracteriza su retórica. Me inclino a pensar que tanto los autores mencionados como otros señeros y dispares escritores de su tiempo (Ŷubrān, por ejemplo, o Tawfīq al-Ḥakīm)<sup>3</sup> utilizan este recurso de «recuperación» o *istinbāt* de manera voluntaria y consciente, aunque seguramente habría mucho que añadir acerca de las similitudes que se dan entre cada uno de ellos y determinados autores o formas clásicas, en particular. Rafael Muñoz, por ejemplo, encuentra parecidos específicos entre la razón retórica de Muḥammad °Abduh y al-Bāqillānī: «Creemos interesante el habernos detenido aquí porque este camino argumentativo nos lleva a un Muḥammad °Abduh inédito. Nadie se ha preocupado en destacar este aspecto acerca del *nazar* en nuestro autor. También ello nos muestra a un renovador del Islam que, pese a sus tendencias modernas, participa, sin darse cuenta, de los mecanismos dialécticos de Bāqillānī. Si hay coincidencia en las argumentaciones semíticas, ello prueba el parentesco de cultura y de mentalidad de dos pueblos y también muestra el paralelismo en la evolución de las ciencias jurídicas respectivas, ya que la dialéctica nace, en el Islam y en el rabinismo, del deseo de acomodar las fuentes a las nuevas situaciones jurídicas»<sup>4</sup>.

Parece sugerir Rafael Muñoz entonces, siguiendo a Gardet y a Anawati, que este uso de la retórica clásica por parte de un saber y autor modernos se explicaría porque trata de «combatir en su propio terreno» retórico el modo de pensamiento antiguo. Se trata de adaptarse al interlocutor, para luego convencerle.

Esta adaptación estilística del pensador a su público es perceptible en muchos de los escritos clásicos y modernos árabes. El pensador utiliza prioritariamente el lenguaje y los recursos comunicativos que conoce su lector, que en general posee la sabiduría popular pero carece de referencias modernas. El lector, a más de parcialmente ignorante, se percibe entre los autores de la *nahḍa* como enfermo y necesitado de guía, de tal manera que el pensador adopta las características del prudente y sabio y médico, a manera del *ḥakīm* clásico.

- 
1. MUÑOZ JIMÉNEZ, R. «El camino de la razón retórica en Muḥammad °Abduh», *Al-menara*, 2 (1972), pp. 3-24.
  2. SALĀMA MŪSĀ: *Mā hiya l-nahḍa?*, [1ª ed. 1962], 2ª ed. Beirut: *Maktabat al-Ma'ā arif*, 1974. Este libro, que he tenido la oportunidad de conocer gracias a la profesora Rosa Martínez Lillo, es una colección de artículos del autor. En concreto estudiaremos el Prólogo al libro, que lleva el mismo título. Aunque no lleva fecha en esta edición, hemos encontrado este mismo tecto seleccionado por Muḥammad Kāmil al-Jaṭīb, en uno de sus volúmenes antológicos sobre el pensamiento árabe, con fecha de 1935.
  3. Los creadores árabes son muy dados a acompañar su obra con artículos, cartas, memorias y otros textos en los que explican y, en ocasiones, justifican su opción estilística. Esta tendencia se da también en épocas más recientes: los casos de Qabbānī y Adonís son claras muestras de lo que decimos.
  4. MUÑOZ JIMÉNEZ, R. «El camino», pp. 9-10.

Pero a la hora de elegir los temas, es el pensador el que selecciona, el que acicata, propone y fustiga. Si hubiera que señalar algún tema característico del pensamiento árabe moderno-contemporáneo en su conjunto, éste sería el de la relación *crisis-renacer*. Es tan compleja, permanente, acumulada y tensa, y en cierto sentido enfermiza, que suscita problemas fundamentales de método entre los investigadores, como reconoce Laroui en su obra *Problemas del Islam árabe*, y como recientemente, aborda de manera decidida y conjunta Pedro Martínez Montávez en *El reto del Islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*<sup>5</sup>, proporcionándonos un auténtico marco coceptual y epistemológico.

Si a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX era común en Europa considerar como un enfermo al sistema otomano, en las décadas siguientes, y entre los pliegues del aparente renacer, se infiltra y extiende la sensación de que las sociedades árabes siguen aquejadas por un mal crónico, que se impone diagnosticar y tratar, como indica en el periódico de entreguerras el pensador libanés Šakīb Arslān en su obra *Lī-māḏā ta 'ajjara l-muslimūn wa-l-taqaddama gayru-hūm?*

En una cosa sí parecen coincidir unos y otros: sean cuales sean las dolencias que se padecen y sus remedios específicos, de muy poco servirán sin la colaboración activa del «paciente» que es la sociedad. Ésta ha de colaborar poniendo su voluntad y esfuerzo o sacrificio al servicio del propósito curativo, buscando continuamente la ciencia y el asesoramiento (que no la tutela) entre los más capacitados. El ascenso de nuevas clases sociales, la extensión del ideario democrático y del librepensamiento sustentan estos postulados. Los nuevos sabios están dispuestos a trasvasar a las masas amplias parcelas de autoridad y legitimidad intelectuales, en parte arrancándoselas a la antiguas «gentes de religión».

En consonancia con este punto de vista nos encontramos con numerosos escritos en los que predomina la *razón argumentativa* que tiene por objeto persuadir para que se asuman responsabilidades. Por eso encontramos interrogaciones, exhortaciones, parábolas, ejemplos que demuestren la posibilidad de lo propuesto, paradojas que exigen esfuerzo interpretativo, y otros recursos propios del razonamiento teórico.

¿Existe alguna relación concreta y específica que vincule al laico y modernista Salāma Mūsà con el reformista islámico Muḥammad 'Abduh? Nos bastarían las palabras de Salāma Mūsà en este libro suyo para afirmar que así es, que toda una generación está en deuda con 'Abduh por haber sido, dentro del Islam, el principal defensor de la libertad de pensamiento. Esta sería la clave de las relaciones de «filiación» intelectual-generacional en el pensamiento árabe moderno:

«En la actualidad tenemos un problema, o más bien varios problemas filosóficos parecidos a los que se dieron en la Europa renacentista, en el primer renacimiento, el de Italia, y en el segundo, el de Francia.

5. Editada en Madrid: Temas de Hoy, 1997.

«Entre nosotros, los egipcios, han surgido renacentistas como Qāsim Amīn, que propugnó la libertad de la mujer, y como Muḥammad °Abduh, quien dijo que la palabra *zandaqa* [herejía] no es árabe, sino que es, básicamente, una deformación del latín (*harṭaqa*) [sic]»<sup>6</sup>.

«Ambos obraron así para liberarnos. El primero liberó a la mujer del velo, y el segundo liberó nuestras ideas de las ataduras. Y estos días hay que recordar a ambos.

«¿Qué diría Muḥammad °Abduh de la coyuntura actual?

«¿Qué diría Qāsim Amīn de la noticia que traen los periódicos sobre la decisión del gobierno del Líbano de nombrar a tres señoras para la Asamblea Local, y dos para la del Poder Judicial?

«Pero, más allá de Muḥammad °Abduh y Qāsim Amīn, siento que el recuerdo de Voltaire me golpea incesantemente la cabeza (...))»<sup>7</sup>.

Tal relación se percibe como más estrechamente sentida entre los pensadores egipcios, seguramente porque son conscientes del papel real transformador que tuvo Muḥammad °Abduh en la sociedad egipcia, además de su impacto en el terreno intelectual. Los no egipcios suelen remontarse (sin mencionar forzosamente a Muḥammad °Abduh) a Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī. A éste se debe el primero y gran impulso crítico y renaciente, cuyo núcleo está formado por una reflexión de discernimiento acerca del Occidente y su cultura, y cuáles son los elementos que se deben tomar, así como cuáles son los componentes que hay que evitar. Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī, como señala Pedro Martínez Montávez, es el «auténtico fundador y primer gran ideólogo y maestro del reformismo islámico moderno»<sup>8</sup>.

Tenemos, pues, esa primera línea de grandes libertadores del pensamiento: Al-Afgānī-°Abduh a la que podemos adscribir a Salāma Mūsà más o menos directamente, siempre marcando las oportunas diferencias. Con ello ya hemos apuntado, fehacientemente, la relación que los vincula y que podría sustentar genéricamente sus coincidencias de objetivo y, por ende, las de método expresivo, o sea las retóricas.

Una segunda cuestión que nos interesa es la propiamente literaria, ya que a veces notamos que en Salāma Mūsà la belleza y la cohesión del texto y el language ceden más de un punto ante el deseo de eficacia y de persuasión, o el interés por

6. No se trata de una observación exacta desde el punto de vista lingüístico. Creo que hay que entender esta afirmación, sobre todo, como un apunte acerca de lo extraño que debe resultar el concepto «herejía» en el Islam, siendo así que el «dogma», en sentido estricto, se compendia en el *tawḥīd* o unicidad de Dios.

7. «*Innī ajāfu °alā waṭanī*» («Temo por mi patria»), en las páginas 137-138, dentro del último artículo de su *op. cit.*

8. MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. *Op. cit.*, p. 39.

las noticias y mensaje que se quieren vehicular: ¿qué puesto le cabe a la literatura en *Salāma Mūsà*? o, dicho de otro modo, ¿qué puesto le cabe a la *razón estética*?<sup>9</sup>.

Veremos que el propio autor se posiciona, de manera un tanto tajante, al respecto. Para él, lo primero es la ciencia, es decir, la experimentación, después vendría la literatura o búsqueda del estilo, como un «lujo». Sólo la literatura «de mensaje» tendría cabida en unas primeras posiciones, cerca de la ciencia:

«Ultimamente se ha pensado y hablado tanto sobre el tema de la literatura y la ciencia que hemos llegado, más que a un debate, a una pelea. El que me ha enseñado a mí a escribir lo anterior y lo que viene luego es Voltaire, ese gran escritor que enseñó a Europa y difundió la libertad de pensamiento. Cuando se le preguntó en cierta ocasión que quién era el hombre más grande en el mundo dijo que Isaac Newton! [...]».

«Esto es lo que me llevó, al iniciarse la polémica sobre si es mejor la ciencia o la literatura, a preferir la ciencia. Porque en nuestro renacer actual la necesitamos, ya que es instrumento de civilización. Y no hay civilización sin fuerza y ciencia. Podemos dejar para después «el lujo intelectual», o sea la literatura tal y como la entienden: *Macbeth*, *El Rey Lear*, que no va a pasar nada. Ya tenemos bastante lujo intelectual, del bueno y del malo, con Abū Tammām, Ibn al-Rūmī, al-Mutanabbī y Abū Nuwās. Y si hace falta literatura, que sea literatura de combate y mensaje, cosa que no es la literatura de Shakespeare»<sup>10</sup>.

En los años treinta precisamente se llegó en Egipto a un debate o casi confrontación en torno a la literatura. La literatura debía estar al servicio de una serie de causas inmediatas, urgentes. Y lo que algunos concebían como urgente era desarrollar el sentido pragmático y realista, la fuerza de la voluntad, la cohesión y solidaridad, y el conocimiento de la historia. Entre éstos se encontraba *Salāma Mūsà*.

Yo considero que como mejor cabe entender este tipo de «contraposiciones» o «polémicas» entre extremos (moderno/antiguo; ciencia/literatura, etc.) es desde el punto de vista de la retórica cultural, y no sólo desde la especulación lógica. Son sistemas de discusión amenos, populares, que suscitan rivalidad, pasión y curiosidad, y que recuerdan a las «*munāzarāt*» o «*mufaḍḍaliyyāt*» medievales. Se pueden tomar totalmente en serio o con parcial ironía, tanto por parte de los «líderes» del debate como por sus seguidores. En realidad por algunos de sus aspectos

9. MUÑOZ JIMÉNEZ, R. *Op. cit.*, p. 9: «Cabría distinguir en la Retórica la razón argumentativa de la razón estética. En ese caso, si bien la primera tiene la intención de descubrir la verdad, la segunda lo único que intentaría sería producir belleza». Por nuestra parte, creemos que esa disyunción es, sobre todo, operativa en un plano retórico, pero que en toda obra literaria que se precie de tal se da una conjunción lograda y singular entre ambos aspectos.

10. *Innī ajāfu*, p. 25.

más parecen una prueba de personalidad, de inteligencia, de habilidad, y un estudio de reacciones y solidaridades, que un mero ejercicio teórico. Se hallan más cerca de la estructura de un juicio (defensor y fiscal) que se presenta a un jurado (popular) que de un tratado redactado por un jurista. Desde un punto de vista estrictamente lógico y formal pueden presentar redundancias y giros sorprendentes y bruscos, hacen ver como totalmente excluyentes términos parcialmente compatibles, etc. Este modo de discusión (que actualmente tanto se sigue en los programas de debate televisivo, al menos en España) está profundísimamente arraigado en la literatura y en el pensamiento árabes contemporáneos y, a mi modo de ver, resulta imprescindible comprenderlo para entender el verdadero alcance y sentido de muchos de sus textos.

### ¿QUÉ ES RENACER?

Estamos renaciendo. Y se impone entender en qué sentidos. Lo que no cabe es quedarse como espectadores, sino pasar a la acción y contribuir a ese renacimiento, viviendo sus tendencias de futuro. Renacer supone contar con riqueza, fuerza, cultura, salud y juventud. Pero del mismo modo que esa riqueza puede ser de falsa moneda, también puede ser engañoso e irreal todo lo demás.

Así sucedió con Psamético, faraón que gobernó Egipto entre los años 666-712 a.C. y «fundó» la XXVI dinastía, es decir que puso sus bases en el sentido de que repelió a los enemigos, fijó unos objetivos y llevó a cabo ciertas realizaciones.

A la hora de servir a su patria era bienintencionado, mas no fue tan clarividente con respecto al futuro de su país. Egipto fue cercado por sus enemigos, atacado por el oeste y el sur, derrotado por el este. Ante un futuro tan sombrío, y con la nación desintegrada, la lealtad del pueblo se repartía entre los sacerdotes y el trono, entre incesantes.

Bien determinado a acabar con las desgracias que afligían a Egipto, recordó los primeros siglos, aquellos tiempos en que si Keops decía: «Construidme una pirámide», en unos cuantos años la veía levantarse hasta tocar el cielo. Porque él podía ver las pirámides, igual que nosotros ahora, y también leía atentamente la historia con amargo dolor por la debilidad de su pueblo.

Tras mucho pensar concluyó que Egipto sólo recobraría su gloria volviendo a las tradiciones de los antepasados. Entonces se exhumaron los antiguos lemas, se estudiaron los textos de la antigua religión, y renacieron los antiguos estilos artísticos. Pero hizo más: volvió a Saqqara, donde las pirámides, es decir al emplazamiento de las tumbas de los faraones de la antigua dinastía, y dijo que había que volver a enterrar allí a los faraones.

Este Psamético pensó que así se renacería, aunque lo separaban de Keops tantos años como a nosotros nos distancian de él. Y adoptó como lema: «Volved a los antiguos».

Tal declaración fue un desastre, porque si en tiempos de Psamético Egipto era —como se ha llegado a saber— más próspera que en las dinastías anteriores, y éstas ya disponían de barcos que navegaban por toda la costa africana, ¿qué sentido tenía, ante hechos de tanta envergadura, construir las pirámides?

Nuevas circunstancias alumbran en el entorno de Egipto. Había que habilitar nuevos recursos. Pero lo que se necesitaba no era retroceder casi 2.500 años.

No habían pasado cien años cuando los enemigos asirios y persas entraron a saco en Egipto. Para entonces de nada había servido el lema: «Volved a los antiguos».

\*\*\*

Entre los años 500 y 1000 Europa vivía un tiempo sombrío y tenebroso. La cultura era patrimonio de los sacerdotes, que indagaban en la geografía del otro mundo cuando aún no conocían la de éste, explicaban a los hombres cómo habían de morir en lugar de cómo habían de vivir, y se enzarzaban en problemas «intelectuales» infantiles y ridículos, como el valor del número 7 en el otro mundo, el número de ángeles que podían ponerse en la cabeza de una aguja o la ubicación del espíritu en el cuerpo, etc.

Buscaban creencias, no realidades.

Poco a poco los europeos se fueron dando cuenta de que eran importantes y, mirando a su alrededor, encontraron que las naciones islámicas de España [sic] y de oriente vivían intensa e inteligentemente. Y hacia allí se orientaron con el fin de estudiar y traducir las obras de Averroes, Avicena, Ibn Tufayl, Ibn Hazzam y otros.

No se contentaron sólo con lo escrito por los musulmanes, porque también tradujeron al latín las obras de los clásicos griegos que los musulmanes [sic] habían traducido al árabe. Así fue, con la lengua árabe de intermediaria, como conocieron a Platón y Aristóteles.

Su conocimiento aumentó luego, cuando los griegos exiliados de Constantinopla a Europa occidental enmendaron errores de traducción cometidos por los musulmanes [sic] al verter al árabe las obras de Aristóteles y Platón y otros autores.

\*\*\*

Las gentes renacentistas se atrevían a pensar.

Lentamente cayeron en la cuenta de que se estaban librando del ámbito de los clásicos de la Iglesia para ir a parar a los clásicos de los griegos.

Unos clásicos por otros.

Los árabes no eran diferentes de los clásicos, porque se basaban en ellos. Hasta Averroes creía que no se había creado hombre como Aristóteles.

Estos renacentistas se preguntaron si los auténticos conocimientos provienen de los libros antiguos o de la naturaleza. Y es que ellos estudiaban la medicina, por ejemplo, en los libros de Galeno y de Avicena, pero no sabía cirugía del cuerpo humano.

Entonces un hombre de origen alemán, afincado en Suiza y nacido en 1493, tras haber estudiado a los clásicos, en vez de bendecirlos, los maldijo. Era Paracelso. Nombre tan asombroso había sido elegido por él mismo, en sustitución de su nombre de pila. Significaba «Por encima de Celso». El tal Celso sobre el cual manifestaba estar había sido un sabio romano autor de una enciclopedia que se estudiaba en la Edad Media y todavía después.

Así que Paracelso decía estar por encima de los clásicos, por encima del respetado sabio Celso. No contento con esto durante un tiempo dió conferencias en lengua alemana en la ciudad de Basilea. Hasta entonces la enseñanza había sido en latín en todas las universidades de Europa, pero él se negó a dar sus clases en esa antigua lengua. El era popular, estaba con el vulgo, o sea, con el pueblo. Y se atrevió a enseñar en la lengua del pueblo, el alemán. Fue el primero en toda Europa que osó hacerlo.

Sus clases versaban sobre medicina y cuidados médicos.

Y una mañana, tras mucho experimentar y desazonarse, interrogarse y desvelarse, se le ocurrió adoptar una actitud determinante para la historia de Europa, y hasta para la historia del mundo.

No fue, como solía, a la Facultad de Medicina, sino que reunió las obras de Avicena y de Galeno, las cargó a la espalda, y así cargado llegó sin aliento a la plaza mayor de la ciudad. Allí las depositó en tierra y empezó a proclamar:

«Los antiguos no son mejores que nosotros, no sabían tanto como nosotros. Estudiar a los clásicos es útil, pero estudiar la naturaleza lo es más. Los libros antiguos están plagados de errores, y sus autores no son infalibles. La medicina se hace con experimentos, no con tradiciones. Se aprende en la naturaleza, no en los libros».

A su alrededor, en la plaza y mercado de la ciudad se agolparon los estudiantes, los profesores, el vulgo, la élite. Cuando terminó su discurso prendió fuego a los libros de Galeno y Avicena.

\*\*\*

En la actualidad nuestros países despegan con vitalidad renovando los valores y paradigmas acerca del sentido de la vida, de la sociedad y del progreso. Pero aún mezclamos, nos hacemos un lío, con la duda de si tomar los valores antiguos o los nuevos.

Un renacimiento ¿qué es?

¿Consiste en los valores clásicos?

Lo que verdaderamente me parecería terrible sería que, una vez vencidos y repelidos los colonialistas, y después de que hubiéramos triunfado sobre los explotadores y los hubiéramos reducido, fuéramos incapaces de derrotar aquellos siglos medievales de nuestra vida, y volviéramos a propugnar una vuelta a los clásicos.

¿Repetir la tragedia de Psamético? ¿Es que el avance y el progreso significa enterrar a nuestros muertos en Saqqara?

Pasamos al análisis del texto de Salāma Mūsà. Sus componentes y recursos principales son:

1) *Geometrismo y diafanidad de la estructura general*: claro diseño, mediante una disposición geométrica: breve exposición o planteamiento + desarrollo-argumentación en dos actos claramente separados + breve final-exordio.

2) *Desvelamiento parcial*: aunque en las breves líneas del párrafo inicial o de presentación se anuncia el tema como una reflexión sobre el renacer, sólo al final, una vez leído todo, se puede deducir que no existía tanta diafanidad o aparente ingenuidad como inicialmente parecía anunciarse. Entonces nos damos cuenta del chocante efecto que produce el contraste del título: «¿Qué es un renacer?» con la primera frase: «Estamos renaciendo».

Bajo la apariencia de una indignación general sobre la *nahḏa* lo que hay es también una indagación y puesta en tela de juicio de la hipotética *nahḏa* que se vive en Egipto.

La forma de acercamiento teórico al tema del renacimiento consiste en:

- *el tratamiento afacetado (por facetas, como de un prisma)*: se presentan dos definiciones válidas (dos facetas) de *nahḏa*.
- *nahḏa* o renacimiento como proceso, vivencia hacia el futuro
- *nahḏa* como hecho de fuerzas combinadas
- se deja como una  *cuestión subyacente*, a la consideración del lector, la relación entre ambas facetas.

Esta parece ser:

- vida = futuro
- fuerzas = indicios de vida
- fuerzas = indicios de futuro

En donde las fuerzas se toman básicamente como indicio.

- se enuncian *indirectamente* unas condiciones de verdad: lo anterior será verdadero siempre y cuando se trate de *verdaderas fuerzas*. Reaparece aquí el antiguo tema de la *falsa apariencia*, al tiempo que se compara la fuerza como una moneda (un medio).

3) *Salto aparentemente brusco*: de la presentación se pasa al grueso del Prólogo con un cambio aparentemente brusco. Creemos que, para un lector que sea algo más que espectador (como pide Salāma Mūsà) es evidente que se «está levantando el telón» y comienza la parte de la *parábola*, que va dando a entender, mediante realidades concretas, poco a poco, lo que el autor realmente quiere decir al final:

El lector se da cuenta ya de que los fragmentos de historia que se le van a narrar son algo así como *apólogos*.

El primero es de tiempos muy lejanos (lo cual es una manera de recordar la antigüedad y cierta prioridad de la propia historia egipcia), y muestra la equivocación de un rey, que sacó fuerzas de su debilidad pero las empleó en un camino errado: el camino de las grandiosas apariencias, de las magníficas pirámides de ultratumba. Lo que verdaderamente le preocupa a Salāma Mūsà es lo errado del criterio del faraón, el pensar éste que copiando ciertas apariencias de fuerza (que en otro tiempo fueron reales y radicaban en varios elementos) salvaría al país.

El segundo ejemplo viene en *paralelismo de contraposición*: de una época más cercana, de un ámbito europeo, también un solo hombre se enfrenta a una situación de debilidad y crisis colectiva. Pero esta vez su criterio es el acertado: todo el conocimiento que posee del pasado le lleva, le induce, a no copiarlo en sus errores. Sin fuerzas materiales, saca a flote sus fuerzas intelectuales y personales. A diferencia del faraón, consigue la adhesión del auditorio e inicia el camino del Renacimiento europeo.

\*\*\*

Hablar de *nahḍa* era una de las maneras de referirse a la historia. Se quiere una historia útil y desmitificada, que guíe, pero que no tiranice. Se mira hacia un pasado que puede ayudar a forjar un criterio, pero que no puede suplir la decisión que surja del presente. Ésta es una especie de *moraleja* que se forja a través del texto.

En los años en que empiezan a afianzarse un tanto la historiografía egipcia y árabe modernas, en colaboración y confrontación con la historiografía orientalista, el pensador se pone en guardia contra las trampas de la historia. Pero, conocedor de sus virtualidades, ofrece un método de relación dialéctica con la historia, que es el que él mismo ha mostrado con los ejemplos anteriores: lo que importa es el espíritu de observación y reflexión, de lo que se trata es de estudiar las relaciones entre tipos de fuerzas y formas de supervivencia. Diálogo y atención, sí; relaciones de tutela y despotismo, no, parece decirnos.

\*\*\*

Es muy posible que, al redactar este libro, Salāma Mūsā tuviera muy presente algún texto de Kant. Quizá, el titulado «¿Qué es la ilustración?»<sup>11</sup>, que se inicia así: «*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad*. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡*Sapere aude!*: ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración». Termina el texto de Kant (fechado en 1784) con una reflexión histórico social que parece paradójica, como un enigma que nos induce a percibir el pensamiento como aún trabado, interna y externamente: «Un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables; mientras que un grado menor le procura el ámbito necesario para que pueda desenvolverse con arreglo a todas sus facultades. Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del *libre pensar* del hombre, el hecho repercute poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de obrar*) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una máquina, un trato digno de él»<sup>12</sup>.

11. KANT, E. «¿Qué es la ilustración?», en *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica (1953), 1997, p. 25.

12. *Ibidem*, p. 37.