

Norba. Revista de Historia, ISSN 0213-375X, Vol. 29-30, 2016-2017, 259-271

## LAS CIRCUNSTANCIAS ORTEGUIANAS COMO PARADIGMA DEL ANÁLISIS DEL DISCURSO EN EL PENSAMIENTO MARROQUÍ CONTEMPORÁNEO<sup>1</sup>

### ORTEGA'S CIRCUMSTANCES AS A PARADIGM FOR DISCOURSE ANALYSIS IN CONTEMPORARY MOROCCAN THOUGHT

Juan A. MACÍAS AMORETTI  
*Universidad de Granada*

#### Resumen

El presente artículo tiene como objetivo analizar las narrativas intelectuales que se entrecruzan en España y Marruecos desde una perspectiva diacrónica y crítica. Para ello, se utiliza el concepto de “circunstancia” de Ortega para observar la persistencia del elemento contextual en el discurso intelectual del Marruecos contemporáneo. Desde esta perspectiva se rastrea la posible presencia y las posibilidades de aplicación de determinados conceptos de la filosofía de Ortega en el desarrollo histórico y conceptual del pensamiento marroquí contemporáneo.

*Palabras clave:* Ortega y Gasset, filosofía marroquí, análisis del discurso, relaciones España-Marruecos.

#### Abstract

The main goal of this article is to analyze the intellectual narratives intersected between Spain and Morocco from a diachronic and critical perspective. Ortega's concept of 'circumstance' is used here to observe the persistence of the contextual elements in Moroccan contemporary intellectual discourse. From this very perspective the presence and the possibilities of application of certain concepts of Ortega's philosophy in the historical and conceptual development of contemporary Moroccan thought are traced.

*Keywords:* Ortega y Gasset, Moroccan philosophy, discourse analysis, relations Spain-Morocco.

<sup>1</sup> El presente artículo se enmarca en el Proyecto de I+D+i FFI-2016-76307-R: “Ideología, texto y discurso: narrativas del cambio social en el Norte de África-IDENAF” del Plan Nacional de Investigación, Ministerio de Economía y Competitividad, cuyo Investigador Principal es el autor de este trabajo.

## 1. LAS CIRCUNSTANCIAS DEL PENSAMIENTO MARROQUÍ

### 1.1. RAZÓN HISTÓRICA Y PENSAMIENTO EN MARRUECOS

La historia intelectual del Marruecos contemporáneo es un relato dialéctico que está en relación con el desarrollo político e ideológico del Estado marroquí desde su independencia en 1956. Dicho desarrollo político no es en ningún caso un relato lineal, sino que está compuesto de tensiones, fracturas y continuidades reflejo de una sociedad y de unas instituciones políticas en mutación, en búsqueda constante, adaptación e influencias muy diversas y a veces contradictorias. Desde esta perspectiva puede entenderse la porosidad del pensamiento marroquí y la influencia de diversas corrientes políticas, ideológicas e intelectuales en su seno, todas ellas participantes de pleno derecho del hecho “moderno”, en su sentido histórico estricto, metodológico y semiótico. Se impone necesariamente en Marruecos, en una época de constante crisis política derivada de la lucha anticolonial, primero, y de la construcción de una “nueva sociedad” que verá limitada su capacidad crítica por el creciente autoritarismo, después, una búsqueda de referentes ideológicos e intelectuales externos que conformen el marco teórico y el fundamento epistemológico de un hacer intelectual reformista y necesariamente pragmático que responda a las nuevas necesidades de una sociedad en mutación. En este sentido, puede afirmarse sin ambages que el pensamiento marroquí contemporáneo es el relato de sus propias circunstancias, por lo que el paradigma de Ortega sirve muy bien aquí para entender que, más allá de la elección de unos referentes intelectuales concretos fruto de la urgente necesidad de construir un fundamento teórico sólido e intelectualmente válido, son las circunstancias históricas y políticas las que confieren a estos referentes una determinada categoría de verdad relativa en cada momento.

No son por tanto las circunstancias orteguianas las elegidas por el pensamiento marroquí contemporáneo para entenderse a sí mismo de manera global, sino más bien son estas las que permiten entender de qué manera la mencionada verdad relativa es aceptada socialmente como parte del legado intelectual de un Marruecos en construcción. Tomando la razón histórica (Ortega y Gasset, 1971) como perspectiva desde la que abordar el análisis de las circunstancias en el pensamiento marroquí contemporáneo y la plasmación de estas en un discurso concreto y en una narrativa intelectual, debemos señalar que Ortega y Gasset es ciertamente un referente filosófico eludido en Marruecos por la propia tradición intelectual marroquí, pero presente implícita e históricamente en la crítica de la verdad asumida, la historicidad de la narrativa intelectual y en el pragmatismo reformista, sin dejar de mencionar otros valores incontestables en el ámbito sociopolítico, tales como la nación y la apertura a la trascendencia desde lo histórico. La circunstancia en Ortega, vinculada íntimamente a la vocación y al azar como elementos constitutivos de la vida, permite enfocar lo que podría haber sido un fecundo diálogo intelectual entre España y Marruecos en la historia contemporánea, como un análisis extemporáneo pero enriquecedor de un pensamiento tan vital e idealista como pegado a su propia urgencia histórica. Marruecos solo conoce indirectamente a Ortega, como Ortega conoce solo indirectamente Marruecos. Analizar algunos de los elementos indirectos que vinculan a ambos puede presentarse como un ejercicio especialmente útil de deconstrucción del discurso.

En cuanto a las circunstancias vitales, en terminología orteguiana, que rodean la aparición y el desarrollo del pensamiento marroquí contemporáneo, es necesario elaborar un marco cronológico de referencia, caracterizado, desde nuestro punto de vista, por una periodización dividida en tres etapas claramente diferenciadas y estrechamente vinculadas al desarrollo social y político de Marruecos desde la etapa anterior a la independencia hasta la actualidad:

- a) Pensamiento reformista “pre-filosófico” (vocación).
- b) Pensamiento de transición (azar).
- c) Pensamiento filosófico (circunstancia).

Dicha periodización, que de forma implícita comparten algunos especialistas en la materia (Ben ‘Abd al-‘Ālī, 2002), abarca dos períodos delimitados por fechas concretas que, a modo de acotación convencional, relacionan la actividad intelectual desarrollada por los pensadores con la realidad socio-política de cada período. De ahí que las fechas se refieran, fundamentalmente, a acontecimientos de naturaleza política. Así, la primera etapa (a) se inscribe entre los años 1937 y 1956, es decir, entre el comienzo de la organización del movimiento nacionalista marroquí y la consecución de la independencia de Marruecos, respectivamente. Es por tanto la etapa “vocacional” en la que los intelectuales situados en la vanguardia política plantean una llamada a la construcción de una nueva sociedad.

La tercera etapa (c), situada cronológicamente entre 1970 y 2010, coincide con el comienzo y el apogeo de la actividad filosófica en el marco académico-institucional marroquí con el desarrollo de los estudios filosóficos universitarios, en el que destacan figuras insignes como las del reconocido pensador Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī (1935-2010) y la de Taha ‘Abd al-Raḥmān (n. 1944). Por otra parte, hay que destacar en este sentido la importancia de las circunstancias políticas nacionales, fuertemente marcadas por el apogeo del Estado autoritario, así como de las circunstancias políticas vividas por el mundo árabe en 1967, y la influencia que estas tuvieron, como punto de inflexión y de cuestionamiento profundo, en el imaginario cultural e intelectual.

Puede constatarse asimismo la existencia de una segunda etapa (b) entre ambos períodos, dado que en dicho espacio temporal se produce una fuerte ruptura entre el “viejo” y el “nuevo” pensamiento en Marruecos, que responde a una coyuntura de aguda crisis estructural en todos los ámbitos, pero de honda raíz social y política, así como a un intento de los nuevos pensadores por desmarcarse en cierta forma del pensamiento anterior –que valoraban pero consideraban instrumental y anquilosado en parámetros coyunturales– y buscar nuevas vías de desarrollo. No obstante, existen pensadores individuales que pueden considerarse como nexos de unión entre ambos períodos, constituyendo el eslabón determinante que conduce desde el uno hasta el otro, conectándolos y manteniendo su continuidad (Macías Amoretti, 2009: 181). Entre ellos, destaca el filósofo personalista Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī (1933-1993).

El origen, por tanto, del pensamiento contemporáneo en Marruecos puede ser situado a principios del siglo xx, en plena época colonial. La característica principal de la labor de reflexión en esta primera etapa es la búsqueda intelectual de un determinado modelo ideológico sobre el cual establecer las bases de una futura sociedad independiente. Se trata, por tanto, de una reflexión fundamentalmente política, fruto de una preocupación social evidente, que pretendía conectar el pensamiento árabe-islámico clásico con la modernidad. De ahí que la modernidad (*ḥadāīta*) se convierte en sí misma en objeto de reflexión en muchos de estos pensadores, y centro del movimiento intelectual reformista.

Es por tanto en este período en el cual muchos postulados del pensamiento árabe del Mašriq comenzaron a asentarse en el país, en un movimiento de continuidad que recorre todo el Norte de África desde finales del siglo xix procedente de orígenes siro-libaneses y egipcios, principalmente. En este sentido, las ideologías reformistas, liberales y nacionalistas comenzaron a reelaborarse en el seno de las sociedades árabes del Magreb tomando forma de ideología salafí nacionalista como base fundamental y mayoritaria entre los ideólogos y pensadores urbanos. No cabe duda de que el proceso que conduciría finalmente a las independencias nacionales árabes llevó a los pensadores de todas las ideologías a situarse en un plano

eminentemente pragmático, nacionalista y anticolonial, desarrollando desde esas perspectivas sus diferentes discursos políticos. En Marruecos, los pensadores de la llamada “*salafīyya nacional*” (*al-salafīyya al-waṭaniyya*) fueron sin duda los más destacados de este período, tanto por la calidad de sus obras como por la importancia de su metodología, que insertaría definitivamente al pensamiento marroquí en la modernidad, eso sí, con resultados divergentes. No hay que olvidar, por otra parte, la aportación de las metodologías filosóficas y las estructuras ideológicas “exógenas”, procedentes de la modernidad occidental y que, junto a la relectura del legado filosófico y teológico árabe-islámico clásico, supone una aportación fundamental a la hora de reelaborar metodológicamente, así como desde el punto de vista epistemológico, el pensamiento árabe contemporáneo, de forma que este pudo ser desarrollado, en base a dichas ideologías, como un pensamiento plenamente insertado en la modernidad. En este sentido, las aportaciones del pensamiento europeo, con especial referencia al existencialismo, el estructuralismo, el personalismo o el marxismo, contribuyeron a elaborar un pensamiento consciente y contemporáneo que, partiendo del área cultural árabe, puede ser considerado como parte del pensamiento universal.

En el primer período que llamamos “vocacional”, los pensadores más representativos de la *salafīyya* se adscribieron en su mayoría, a partir de los años 30, principalmente, al Movimiento Nacional de Marruecos (MNM). Este movimiento sirvió de marco de acción para el desarrollo de las ideologías nacionalistas, las cuales se dedicaban fundamentalmente a analizar las causas del retraso cultural, técnico y económico de la sociedad marroquí colonizada con respecto a su colonizador, para, una vez descubiertas y aclaradas, desarrollar los mecanismos presentes en el propio legado árabe islámico capaces de liberar a la nueva sociedad que surgiría tras la inevitable independencia nacional. Asimismo, los pensadores nacionalistas se planteaban cuáles serían las estructuras de todo tipo que deberían sostener al nuevo estado marroquí independiente, así como los elementos ideológicos que servirían de base para su construcción y su pleno desarrollo. Como representantes de este primer período, pueden citarse pensadores de referencia como Muḥammad Mujtār al-Sūsī (1900-1963), del que se ocupa Rachick (2003: 249-267) o ‘Allāl al-Fāsī (1910-1974), entre otros. Se trata en todos estos casos de pensadores eminentemente políticos, por tanto pragmáticos y definitivamente vocacionales. Su pensamiento estaba mediado por las necesidades urgentes de transformación política en Marruecos. El fin último de estos pensadores era actuar, generar conciencia y transformar definitivamente Marruecos en un estado moderno, independiente y democrático. Estas son sus circunstancias, entendiéndose, en el sentido orteguiano, que las demandas de verdad no provienen del discurso ideológico generado por estos autores, sino de una tradición intelectual anterior que aún sobrepasaba los límites de la historia, mezclándose de manera imprecisa con la teología y la filosofía de la historia.

Entre el fin de esta primera etapa, que tiene lugar, con matices, en el momento de la independencia de Marruecos (1956) y el comienzo de la segunda (1970), median unos años en los que se constata una casi total desaparición de la edición y la difusión del pensamiento crítico, casi exclusivamente producido desde la clandestinidad política, especialmente a partir de la llegada al trono de Ḥasan II en 1961, como ejemplifica el pensamiento político marxista de Mahdī Ben Barka (1920-1965) analizado por Wardigi (1983). Atendiendo a la producción bibliográfica de algunos autores importantes, puede constatarse la escasez de obras dedicadas al pensamiento en general, y al pensamiento filosófico en particular. Uno de los ejemplos más significativos es la audaz obra del mencionado Ben Barka publicada en 1959 con el significativo título de *Naḥwa binā’ muḥtama’ ḡadīd (Hacia la construcción de una nueva sociedad)*.

Las circunstancias históricas, por tanto, marcan indefectiblemente la evolución del discurso ideológico y del pensamiento filosófico en Marruecos, que acompaña al proceso de indepen-

dencia y construcción nacional. Estas circunstancias, desde la perspectiva orteguiana, son las que generarán precisamente sus mayores tensiones, especialmente en relación con la sempiterna dialéctica tradición-modernidad (*aṣāla/ḥadāṭa*): así, será evidente en todo el transcurso intelectual marroquí del siglo xx una fuerte tensión entre el idealismo propio de la ideología salafí nacionalista y el pragmatismo consecuente con la acción política liberadora. Por exceso o por defecto, los postulados intelectuales caminarán entre idealismo y pragmatismo en una línea difusa que, inevitablemente, redundará en la ineficacia o en el cinismo, como lúcidamente criticaba Abdallah Laroui en *La crise des intellectuels árabes* (1974).

## 2. ORTEGA Y EL ISLAM, ESPAÑA Y MARRUECOS

### 2.1. MARRUECOS EN ORTEGA Y GASSET

De forma paralela, y sin querer elaborar un recorrido preciso por la historia del pensamiento español, la vida y obra de José Ortega y Gasset se encarna en correspondencia con la primera mitad del siglo xx, siendo este un momento crítico y convulso de la historia de España por razones trágicas. La deriva ideológica de colisión de la intelectualidad española tiene en Ortega una figura de frontera, de márgenes intelectuales que sobrepasan las trincheras, con el evidente peligro consiguiente de difuminar las cuestiones esenciales en determinados momentos. Marruecos estaba largamente presente en los debates intelectuales de España. Conocidas son las referencias y las diferencias de los grandes intelectuales del momento acerca de la posición política y militar de España en el Norte de África. Ortega no se sustrae a la labor de guía y vanguardia intelectual de una España carente de miradas lúcidas y desapasionadas sobre las cuestiones más candentes de la actualidad política nacional –Marruecos formará parte de la política nacional durante prácticamente todo el siglo xx–. No obstante, en palabras de Karima Hajjaj (2007: 140-141):

*Sus ideas sobre Marruecos no se atienen a la lucidez esgrimida por él [Ortega y Gasset] en otros campos del saber. Es decir, no es un tema en el que haya reflexionado detenidamente a la hora de emitir juicios. Marruecos en Ortega es periférico y complementario, no se trata de un pensamiento homogéneo y coherente, sino más bien de opiniones sin conexión que responden al prurito coyuntural más que a la reflexión profunda de la verdadera situación colonial española.*

Como él, otros intelectuales coincidían en abordar de manera definitiva el llamado “problema africano” de España, si bien las soluciones que aportaban eran limitadas o estaban embebidas de una profunda ceguera ideológica sobre la cuestión, que les llevaba a la ensoñación patriótica, o bien a la exaltación del orientalismo evocador, como se pone en evidencia en algunas de sus referencias a Marruecos y a la vinculación histórica de España con el Norte de África (López García, 2007). La separación del pensamiento español y la historia, tiene en Ortega una clara cesura, a pesar de que él mismo no es impermeable a alguna de estas tendencias emocionales en lo que atañe a la cuestión árabe y marroquí, que separa convenientemente llegado el caso. De su famoso prólogo a la traducción de *El Collar de la paloma* de Ibn Hazm realizada por Emilio García Gómez, al análisis de la situación colonial española en Marruecos, Ortega difumina los matices entre la epistemología filosófica y el discurso ideológico (Pino Campos, 1999: 613). Su principal interés es desvelar en todo caso las circunstancias del proceso colonial en Marruecos, dada la importancia que tiene el país en los asuntos de España y es por tanto vital para entender el propio proceso político y social

español. Al mismo tiempo, la esencialización del sujeto árabe en la historia de España “raza berbersica” (Ortega y Gasset, 1957: 44) no permite observar al Marruecos intelectual, desde la perspectiva orteguiana, como un sujeto activo y libre, sino que lo condena a los atavismos de lo folclórico. Probablemente, este sea uno de los mayores inconvenientes en la transmisión dialéctica entre la filosofía española en general, Ortega en particular, y la filosofía marroquí contemporánea, pues nos situamos en todo caso ante una antidialéctica en la que los intelectuales de ambas orillas no se prestan oídos, embebidos cada uno de ellos en la búsqueda de referentes lejanos. Así, Ortega fija sus descubrimientos en las obras de Ibn Jaldún o Ibn Hazm, pero ignora a ‘Allāl al-Fāsī o a Laḥbābī y, por tanto, serán aquéllos los interlocutores de Ortega para entender el mundo árabe-islámico y Marruecos, lo cual producirá, necesariamente, una mirada superficial y ahistórica. Del otro lado, la intelectualidad marroquí del siglo xx rechaza el esencialismo de la identidad española frente a la islámica, entendiéndolo como un continuo todo el proceso ideológico de la “Reconquista”, por lo que censura *a priori* toda mirada intelectual española sobre Marruecos y el Islam, y busca al mismo tiempo, junto a los mismos referentes de la filosofía islámica medieval, más allá de las fronteras pirenaicas la esencia de la razón filosófica pura. Antidialéctica en ambos sentidos, por tanto, que cercena las infinitas posibilidades de diálogo de dos pensamientos ciertamente próximos y culturalmente cercanos.

No obstante dicha mirada, existen lugares de intercambio y escenarios de diálogo que convierten el análisis de Ortega en referente universal de ida y vuelta. Curiosamente, las orillas del Mediterráneo deberán tornarse flexibles también en el tiempo y no solo en el espacio para promover una lectura de Ortega sin el bagaje de la negatividad del intelectual colonial sobre la realidad marroquí.

## 2.2. COLONIALIDAD Y TRANSCULTURALIDAD EN EL DISCURSO INTELECTUAL MARROQUÍ: TRAS LA HUELLA DE ORTEGA

En primer término es necesario aclarar que el término de interculturalidad adolece en el caso de las relaciones intelectuales entre España y Marruecos de una clara limitación histórica y cultural, pues en el caso de la filosofía y el pensamiento, España y Marruecos han caminado en direcciones muy diferentes. Esto se muestra de manera evidente en los referentes de cada una de las dos tradiciones. La filosofía española contemporánea entronca, algo tarde, con la filosofía europea y más concretamente alemana a través, entre otros, de Ortega y Gasset. La filosofía marroquí, por su parte, debe abordar una actualización epistemológica sin apenas contar con referentes contemporáneos, más allá de los discursos políticos procedentes del nacionalismo y del intelectualismo liberal oriental.

El pensamiento marroquí, y dentro de este el pensamiento político, tiene que actualizarse deconstruyendo, por una parte, los elementos epistemológicos del pensamiento filosófico y político árabe-islámico magrebí y andalusí medieval, partiendo específicamente de la tradición racionalista de la escuela averroísta y jalduniana. En este sentido, será la mencionada escuela filosófica de Rabat, con Laḥbābī y al-Ŷābrī a la cabeza, quienes destaquen como pioneros de esta labor. Por otra parte, dada la urgencia de la necesidad de la acción intelectual en el siglo xx marroquí, con las crisis sucesivas en el terreno político derivadas de la colonización, la independencia y la construcción de un nuevo estado, el autoritarismo y las crisis económicas e ideológicas poscoloniales sucesivas, los pensadores tienen que actuar, en el sentido *arendtiano* de la palabra, en su medio inmediato para convertirse en referentes de la acción liberadora y reformista, con lo que necesitan recurrir a metodologías intelectuales procedentes de otras tradiciones en las que la reflexión política contaba ya con una larga tradición. La opción en este caso se abre al abanico de las ideologías nacionalistas árabes en toda su complejidad y

amplitud (desde el panarabismo *ba'ṭīsta* hasta el nacionalismo árabe salafí), que llega con fuerza desde el Maṣriq árabe en los años cincuenta y sesenta del siglo xx, especialmente, o bien al recurso de la tradición intelectual francesa. En ambos casos, el discurso es intercultural, si bien es también unidireccional, dado que se gesta y se desarrolla en Marruecos, pero no tiene repercusión fuera de las fronteras nacionales, con alguna llamativa excepción. Se construye por tanto un discurso intercultural en Marruecos que responde a sus propias necesidades y anhelos y que, por esa misma razón se convierte en un discurso original, si bien participa de las mismas problemáticas circunstanciales de otros contextos árabes, entre ellas, siguiendo a Ben'addī (2007), podrían citarse las siguientes:

- a) La coacción política y la falta de libertad en la aplicación de un análisis verdaderamente crítico y autocrítico.
- b) La importancia del elemento ideológico sobre el metafísico y existencial por la urgencia del contexto político y social.
- c) Las dudas sobre la necesidad y el alcance de la “reforma” (*iṣlāḥ*).
- d) La dialéctica abierta e inconcusa política y religiosa sobre el lugar del islam en la sociedad.
- e) El historicismo y la falta de análisis histórico en la interpretación del concepto de “modernidad” (*hadāṭa*).
- f) La falta de una filosofía política como tal que abunde en las lecturas marcadamente ideológicas de ruptura y continuidad.

Al producirse en el caso marroquí una observación de estas problemáticas compartidas desde una óptica particular en el tiempo y en la cultura, se produce una mixtificación metodológica que finalmente opta por abordar algunas de ellas con una metodología de clara raigambre francesa, fundamentalmente estructuralista, especialmente en cuanto a la utilización, en la construcción de argumentos intelectuales, de pares conceptuales binarios entendidos como opuestos. El análisis comparativo de estos pares de conceptos opuestos conduce bien a una ruptura o bien a una continuidad argumentativa e ideológica sobre la que construir proposiciones y, por tanto, aportar soluciones concretas. En todo caso, la reivindicación de una reapropiación de los modos de pensar endógenos del legado árabe e islámico (*turāṭ*) es desarrollada siguiendo también las propuestas inscritas en la modernidad intelectual, en gran parte vinculadas a la época colonial de influencia francesa. Si dicha perspectiva es evidente en el pensamiento político marroquí, lo es aún más en el discurso ideológico desde la formación de las ideologías hegemónicas postcoloniales. La elección y el análisis de los conceptos, estructurados en todo caso teniendo en cuenta la deriva de los acontecimientos históricos y por tanto de manera pragmática, constituye una problemática que debe superar el análisis posestructuralista del discurso, dado que los conceptos entendidos como opuestos pertenecen, en muchos casos, a realidades no opuestas, sino diversas e incluso complementarias.

De esta forma, la puesta en marcha de mecanismos de ocultación por parte de las políticas neocoloniales habrían dado como resultado una profunda alienación lingüística y cultural entre buena parte de la élite intelectual, así como una identificación u oposición necesaria e inmediata entre la *modernidad* exógena como concepto y proyecto de desarrollo cultural y la lengua/cultura del colonizador, fundamentalmente el francés (en la letra o en el espíritu), por una parte, y la *modernidad* endógena como concepto y proyecto cultural y la lengua/símbolo propio (la lengua árabe), así como entre el “modo de pensar” moderno y la metodología de análisis estructuralista. La polarización resultante de este proceso marcará las principales vías del pensamiento político como texto, a pesar de una aparente simbiosis de elementos

endógenos y exógenos y de la incidencia ideológica de cierto esencialismo cultural en torno al concepto del ser histórico y social marroquí.

En este sentido, siguiendo esta línea argumental, el postcolonialismo como ámbito “de oposición” sería un desarrollo resultante, en el ámbito intelectual, incluyendo el pensamiento político, del estructuralismo. El objeto del discurso (ya sea el mundo árabe, el Magreb, Marruecos, la *umma* islámica, etc.) se convierte en un objeto de interés y de estudio, en una disciplina incluso desde la perspectiva interna del intelectual marroquí, que en ese sentido se instala a veces en la perspectiva del intelectual orientalista que trata de diseccionar la identidad del ser marroquí desde paradigmas metodológicos excluyentes que llevan a los callejones sin salida, como señalaba Laroui (1974) de la religión institucional, la política partidista y la tecnocracia. La teoría postcolonial simplemente “reescribe las mismas formas de dominación que en principio busca deconstruir”, lo que se explicaría porque la crítica postcolonial ha sido fundamentalmente influida por el posestructuralismo: el postcolonialismo sería entonces un contra-discurso que busca disputar la hegemonía cultural de occidente (imperialismo), mientras que el posestructuralismo es un contra-discurso contra el modernismo que ha surgido del propio modernismo. De esta forma, para entender el proyecto del posestructuralismo francés, hay que contar y contextualizar la experiencia colonial en el Magreb en sus componentes identitarios, políticos y culturales (Ahluwaila, 2010: 12)<sup>2</sup>. La concepción utilizada en el discurso del pensamiento político del Marruecos independiente refleja este pleno acceso a la modernidad conceptual y especialmente metodológica desde todos los ámbitos ideológicos, en los que el peso de la colonización intelectual dejó su huella a través del sistema estructuralista y posestructuralista en el que la utilización de determinados conceptos como centro de un discurso y un proyecto de acción supone la oposición a otro concepto/proyecto que representa su negativo dentro del sistema de significación. La identidad colectiva (*huwiyya*), sea esta nacional, comunitaria o ideológica, es un elemento fundamental en este sistema, generándose asimismo en términos de negación, especialmente al extrapolarla al campo de las ideologías e identidades políticas. Esto es lo que el filósofo marroquí Taha ‘Abd al-Rahmān (2006: 157-158), denomina “licuefacción” (*tamyī’*) de la identidad intelectual.

En términos de discurso político, la ruptura conceptual con un concepto considerado negativo facilita la vinculación epistemológica con un proyecto político que se pretende continuador, desde el punto de vista histórico, moral o conceptual, a partir de un concepto considerado positivo tras un análisis analógico (pretendidamente subjetivo) de las estructuras que significan. Este discurso maneja por tanto las rupturas y las continuidades con un criterio de oportunidad política. Sin embargo, el contexto histórico no siempre confirma dichas rupturas o continuidades, o bien traza otras distintas.

En este sentido es en el que Ortega puede trazar líneas intelectuales en el marco contextual árabe, al elevar la referencia política de lo inmediato al ámbito de la cultura y la metafísica. Por ello, las principales referencias al filósofo español están sobre todo circunscritas a corrientes filosóficas minoritarias pero de alto contenido metafísico. Así, las estructuras que identitariamente se licuan, dan paso a una apasionada observación de una verdad más amplia, si bien objetivamente situada en la limitación de la circunstancia. Es por ello que serán el existencialismo y la fenomenología las corrientes que salgan de lo inmediato para abordar más ampliamente la historia y sus circunstancias. No es casualidad que sean los principales representantes de estas tendencias filosóficas en el mundo árabe, ‘Abd al-Rahmān Badāwī (1917-2002) y Ḥasan Ḥanafī (n. 1935), respectivamente, quienes presenten una mayor aproxi-

<sup>2</sup> El autor analiza las relaciones entre los posestructuralistas franceses y el proyecto colonial argelino, de donde concluye la influencia colonial del posestructuralismo francés.



mación al madrileño en sus escritos (Ašmal, 2008). Siguiendo la línea del argumento poscolonial, la metafísica orteguiana permitiría a estos autores superar las limitaciones de un pensamiento pretendidamente opuesto pero paradójicamente similar en lo metodológico al pensamiento colonial heredado. Así, Badāwī supera los límites de las miradas antropológicamente limitadoras sobre el ser árabe para construir en 1973, en su ineludible obra de referencia *al-Zamān al-wuḡūdī* (*El tiempo existencial*), una alternativa metafísica y liberadora, eminentemente vital, a la antropología fatalista tradicionalmente imperante. Ḥasan Ḥanafī adopta la fenomenología como metodología filosófica para enfocar la verdad (relativa) desde perspectivas complementarias, situándose en un plano destacado y ciertamente heterodoxo con respecto al análisis político de las sociedades árabes e islámicas.

No cabe duda de que tanto Badāwī como Ḥanafī se convierten en pensadores de referencia de una intelectualidad árabe, y por tanto también marroquí, cansada en los años sesenta y setenta de la retórica del pensamiento de acción política. Es por tanto a través de esta influencia como las trazas del pensamiento orteguiano, en un inusitado viaje de ida (España-Egipto) y vuelta (Egipto-Marruecos) se consolida en la idea y se difumina al mismo tiempo en el referente. Algunos de los pensadores marroquíes que observan indirectamente en la metafísica orteguiana “arabizada” y en la superación de los opuestos en lo concreto de la historia una posibilidad de desarrollo intelectual, serán, entre otros, los mencionados Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī, quien en el desarrollo de su teoría personalista islámica recurre a los fundamentos de la existencia como punto de partida de la liberación de la persona en el islam, de clara influencia *badawiana*, y el propio Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī, quien trata de deconstruir los elementos dialécticos entre el estructuralismo y la fenomenología del pensamiento árabe contemporáneo, en un diálogo que llega a ser explícito con el propio Ḥasan Ḥanafī (Ŷābrī, 1990). Es por tanto una influencia clara pero indirecta del pensar histórico orteguiano. La razón histórica como concepto es fundamental, especialmente partiendo de la asunción de la creencia como base fundamental de la sociedad. La existencia de la persona, según Laḥbābī, es el origen de todo el edificio moral que se construye en base a la verdad revelada, y que da carta de naturaleza a la sociedad. No obstante, se trata en todo caso de una relectura de Ortega muy matizada por el pensamiento árabe oriental, por una parte, y sobre todo por la preeminencia de los sistemas filosóficos europeos tales como el personalismo y el estructuralismo, a través de los cuales se releen las obras procedentes del Mašriq.

### 2.3. CIRCUNSTANCIAS ORTEGIANAS E INTERPRETACIÓN DEL DISCURSO INTELLECTUAL EN MARRUECOS

Finalmente cabe analizar aquí las dinámicas interpretativas del anterior discurso político en Marruecos desde la influencia del paradigma de Ortega. Como se apuntaba al principio, una vez abordados los elementos circunstanciales que enmarcan la razón histórica como paradigma orteguiano del pensamiento marroquí contemporáneo, cabe recordar los elementos que constituirían una base para la deconstrucción orteguiana del mismo. Extrayendo los elementos constitutivos de la circunstancia orteguiana en el plano de la razón histórica, podrían enumerarse los siguientes:

- a) La crítica de la verdad asumida.
- b) La historicidad de la narrativa intelectual hacia la superación del idealismo.
- c) El pragmatismo político reformista, o el enfrentamiento identidad-circunstancia en lo político.
- d) La apertura a la trascendencia desde lo histórico a través del sistema de creencias.

No cabe duda de que el pensamiento marroquí contemporáneo es dinámico y vital, comprometido con su tiempo y con su sociedad. No obstante, al deconstruir los elementos de la circunstancia mencionados, se hace evidente que existe una problemática epistemológica que dificulta la asunción de la verdad relativa orteguiana. Así, como primer paso encontramos la crítica de la verdad asumida, lo que en Marruecos correspondería con la deconstrucción de los elementos ideológicos fundadores del sistema de pensamiento heredado. Tanto en el plano filosófico como teológico, el peso de la verdad en términos absolutos se convierte en definitivo para entender la forma en la que los conceptos del discurso intelectual generan significados convencionales en Marruecos. Sea el islam o el *turāfī* existe un elemento metafísico que otorga autoridad a la razón y que constituye el criterio último de lo “verdadero”, más allá de la disparidad ideológica. Este elemento metafísico, indefinido pero permanente en Marruecos, impide una crítica total a la verdad asumida.

Por otra parte, en lo referente a la superación del idealismo, la historia del pensamiento marroquí contemporáneo muestra una progresiva apropiación de los elementos propios de la narrativa, que son fundamentalmente la historia y el discurso. La historia produce el contexto y la circunstancia, susceptible por tanto a los cambios y al azar. El discurso, por su parte, es vocacional y fuertemente ideológico. La narrativa intelectual en Marruecos comienza forjando los elementos constitutivos de la historia, especialmente en el ámbito político (actores, lugares, acontecimientos), para pasar a construir un discurso cuyo objetivo principal será apropiarse en términos ideológicos de la historia y, por tanto, legitimar unas determinadas posturas u otras. La superación del idealismo es en todo caso fruto de la confluencia entre los intelectuales marroquíes y su sociedad, pues al producirse esta, inmediatamente el pensamiento dejar de ser plenamente idealista para construir ideas y acciones concretas en el ámbito de lo posible. El idealismo ha sido también identificado con el historicismo de aquellas corrientes que, como el marxismo, no supieron penetrar lo concreto de la historia social y, por tanto, dejaron de pertenecer a esta al no aportar soluciones para los problemas reales de la sociedad, afirmándose únicamente en el discurso.

Otro elemento de importancia vital es la relación entre identidad y circunstancia, pues gran parte del pensamiento marroquí contemporáneo se centra en construir una identidad colectiva firme frente al “otro”, colonial, histórico o ideológico. En este sentido, el pensamiento reformista habría tratado de abordar esta relación partiendo de paradigmas culturales e históricos flexibles. Sin embargo, las ideologías movilizadoras, como el nacionalismo o el islam político, apelando a los sentimientos y no a la razón, han construido identidades fijas y esencializadas que, paradójicamente, son fruto de unas circunstancias concretas. Al fijar una identidad con vocación política y asentarla en una coyuntura histórico-política determinada, se corre el riesgo de la ruptura con la realidad al fijarse en la historia una identidad política que se valida en un contexto dado, pero no necesariamente en otro.

Como solución a este peligro de ruptura, el sistema de creencias, tal y como lo plantea Ortega, puede suponer una apertura al tiempo trascendente y, por tanto, una liberación de las capacidades creativas de la metafísica. La misma noción de religión y la fe, firmemente asentada en el pensamiento ético del Marruecos contemporáneo, supone asimismo una garantía de la cohesión social, al reforzar el fundamento moral de la sociedad y de la política, tal y como ha sido planteado por autores como Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī y Muḥammad ‘Ābid al-Ābrī (Macías Amoretti, 2008: 103-124).

Entre los autores que pueden mencionarse en el ámbito de la filosofía marroquí y que en cierta medida comparten el análisis de la problemática de las circunstancias orteguianas, más allá de la relación indirecta existencialista y fenomenológica con los mencionados Laḥbābī y al-Ābrī, estarían autores como Muḥammad Bilāl Ašmal y ‘Abd al-Salām b. ‘Abd al-‘Alī.

El primero de ellos se erige como un referente por su labor de compilador y analista de la temática filosófica en el Marruecos contemporáneo, especialista además en filosofía española contemporánea. Profesor de filosofía, su preocupación fundamental consiste en el progresivo abandono de la filosofía en el contexto académico de Marruecos. Entre sus obras, puede citarse en un lugar destacado en cuanto a la temática que nos ocupa el libro *Munāsabāt 'Ūrtīgāniyya (Circunstancias Orteguianas)* publicado en 2008, que constituye un breve tratado en torno a la dialéctica filosófica hispano-marroquí, en el que Ortega ocupa un lugar referencial preeminente. Bilāl Ašmal actúa como fedatario del estancamiento dialéctico entre el pensamiento marroquí y español, pero al mismo tiempo aporta razones y convicción para que se pueda producir un relanzamiento de dicha dialéctica que, afirma, sería de gran interés tanto para Marruecos como para España. En este sentido, si superponemos los elementos del paradigma orteguiano con las problemáticas más acuciantes del pensamiento marroquí apuntadas por Ben'addī, podemos concluir que el paradigma orteguiano, según también afirma Bilāl Ašmal (2008), es un elemento de análisis privilegiado de la problemática intelectual marroquí, por cuanto diagnostica a la perfección las carencias y las tensiones fundamentales del pensamiento marroquí contemporáneo, en tanto pensamiento tendente a la universalidad, aportando un recurso epistemológico de largo alcance, representado por la validez de los elementos circunstanciales orteguianos: vocación, circunstancia y azar (Ortega y Gasset, 1973: 9).

En el caso de 'Abd al-Salām Ben 'Abd al-'Alī, filósofo y traductor reconocido en Marruecos como discípulo de al-Ŷābrī, la problemática histórica se circunscribe, sobre todo, al ámbito de la epistemología (Ben 'Abd al-'Alī, 2002: 83-90). A pesar de que su diálogo directo es con la tradición filosófica árabe y francesa, el interés de este autor coincide con los presupuestos de la circunstancia orteguiana a la hora de clarificar los principales elementos constitutivos de un pensamiento fecundo y útil, partiendo del modo de conocer y analizando campos como la metafísica dentro de un *locus* histórico y cronológico concreto (Ben 'Abd al-'Alī, 2014). Si bien son evidentes en su obra influencias como la deconstrucción del discurso y las relaciones de poder de Foucault, es evidente que la modernidad de su análisis tiene en Ortega un referente indirecto pero ciertamente presente en su análisis de la genealogía y la perspectiva metafísica en el pensamiento contemporáneo, donde el autor analiza algunas de las problemáticas mencionadas (Ben 'Abd al-'Alī, 2002: 23-35).

### 3. CONCLUSIÓN

Si bien la búsqueda de Ortega en el transcurso de la historia del pensamiento marroquí contemporáneo se antoja como un camino lleno de obstáculos históricos e ideológicos, es posible, según nuestro análisis, rastrear los principales elementos constitutivos de la razón histórica orteguiana, que dan sentido a sus circunstancias, en las principales problemáticas abordadas por los pensadores marroquíes contemporáneos. Así, desde una óptica cronológica e histórico-conceptual, aparecen la circunstancia, la vocación y el azar para dar sentido a la trayectoria intelectual del pensamiento marroquí y a su evolución ideológica a lo largo de todo el siglo xx.

Por otra parte, la problemática de su discurso, en lo metodológico e incluso en lo epistemológico, puede ser deconstruida siguiendo la concepción vitalista de Ortega en lo referente a las circunstancias y la verdad relativa. Parece constatado que el pensamiento de Ortega, a pesar de su mirada explícita hacia lo árabe en general y hacia Marruecos en particular, no se abre a la transculturalidad plena al estar fuertemente influido por un entorno ideológicamente colonial, lo que produce en un sentido bidireccional el cierre de las fronteras intelectuales.

tuales desde Marruecos a la figura del filósofo español. No obstante, se puede comprobar la persistencia de algunos de sus postulados a través de un movimiento de ida y vuelta desde España a Egipto, desde donde llega a Marruecos despojado de connotaciones coloniales y matizado por los sistemas filosóficos bien asentados del existencialismo y la fenomenología. Aún poco conocido en Marruecos, con algunas honrosas excepciones, la circunstancia de Ortega puede establecerse con criterio como un paradigma analítico de gran utilidad para abordar las principales problemáticas del discurso intelectual del Marruecos contemporáneo.

## BIBLIOGRAFÍA

‘ABD AL-RAHMĀN, T.

(2006): *Rūh al-hadāta: al-madjal ilā ta’sīs al-hadāta al-islāmiyya*, Casablanca, al-Markaz al-taqāfī l-‘arabī.

AHLUWALIA, P.

(2010): *Out of Africa. Post-structuralism’s colonial roots*, Londres, Routledge.

AŠMAL, M. B.

(2008): *Munāsabāt ‘Ūrtīgāniyya*, Tetuán, al-Ŷami‘iyya al-falsafiyya al-tiṭwāniyya.

BADĀWĪ, ‘A. R.

(1973): *Al-Zamān al-wuṣūḍī*, Beirut, Dār al-taqāfa.

BEN‘ABD AL-‘ĀLĪ, ‘A. S.

(2002): *Bayna al-ittiṣāl wa-l-infiṣāl: dirāsāt fī l-fikr al-falsafī bi-l-Magrib*, Casablanca, Tūbqāl.

(2014): *Fī l-fikr al-mu‘āṣir* (al-a‘māl, v. 3), Casablanca, Tūbqāl.

BEN‘ADDĪ, Y.

(2007): *Mas‘alat al-naṣṣ al-falsafī l-magribī l-mu‘āṣir*, Rabat, Ŷudūr.

HAJJAJ, K.

(2007): “Los intelectuales españoles en el marco de las relaciones hispano-marroquíes”, en J. J. Sánchez Sandoval y A. El Fathi (eds.), *Relaciones España-Marruecos. Nuevas perspectivas y enfoques*, Cádiz, Universidad de Cádiz, pp. 133-148.

LAROUÏ, A.

(1974): *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?*, París, Maspero.

LÓPEZ GARCÍA, B.

(2007): *Marruecos y España: una historia contra toda lógica*, Sevilla, RD Editores.

MACÍAS AMORETTI, J. A.

(2008): “El desarrollo de la ética en el pensamiento filosófico árabe contemporáneo: las contribuciones de M.‘A. Lahbābī y M.‘Ā. Al-Ŷābrī”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 19, pp. 103-124.

(2009): “Entre la política y la filosofía: aproximación al pensamiento marroquí contemporáneo (1937-2007)”, *Studia Orientalia*, 107, pp. 177-200.

ORTEGA Y GASSET, J.

(1957): *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, tomo X.

(1971): *La historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe.

(1973): *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Austral.

PINO CAMPOS, L. M.

(1999): “Mundo y cultura árabes en la obra de José Ortega y Gasset”, *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 17, pp. 613-624.

RACHIK, H.

(2003): “La science est une chasse: aperçu sur la pensée de Mokhtar Soussi”, en VV.AA., *Penseurs Maghrebins contemporains*, Casablanca, Ediff, pp. 249-267.

WARDIGI, ‘A. R.

(1983): *Al-Mahdī Ben Barka: min al-waṭaniyya ilà l-tawra, 1920-1965*, Rabat, al-Sāhil.

ŶĀBRĪ, M. ‘Ā. y ḤANAFĪ, H.

(1990): *Ḥiwār al-Magrib wa-l-Mašriq*, Casablanca, Tūbqāl.