

ENTRE LA POLÍTICA Y LA FILOSOFÍA: APROXIMACIÓN AL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO MARROQUÍ CONTEMPORÁNEO (1937–2007)

Juan Antonio Macías Amoretti

ABSTRACT

The aim of this article is to make an approach to the development of contemporary Moroccan thought, beginning with a chronological framework that covers the past seventy years. It analyses some of the most recurrent concepts belonging to political thought or philosophical thought and relates them to the most representative Moroccan thinkers.

Key words: Political thought. Philosophy. Morocco.

RESUMEN

El presente artículo propone un acercamiento al desarrollo del pensamiento marroquí contemporáneo partiendo de un marco cronológico de referencia que abarca los últimos setenta años. A partir de éste, se analizan algunos de sus conceptos más recurrentes, que se sitúan en el ámbito del pensamiento político, en unos casos, y del pensamiento filosófico, en otros, relacionándolos con los pensadores marroquíes más representativos.

Palabras clave: Pensamiento político. Filosofía. Marruecos.

1. INTRODUCCIÓN: EL PENSAMIENTO ÁRABE ENTRE LA POLÍTICA Y LA FILOSOFÍA

Dentro del marco intelectual y cultural árabe, la labor filosófica ha tenido y tiene aún en la contemporaneidad un lugar fundamental. No obstante, es preciso matizar las connotaciones que conceptos como “falsafa” o “fikr” tienen en la tradición árabe y cómo han sido abordados en los análisis contemporáneos de intelectuales, ideólogos y pensadores árabes. No cabe duda de que el ámbito del pensamiento es tan amplio como inciertos son los límites de una posible definición, puesto que no

se trata, en sentido estricto, de una ciencia regulada, sino más bien de una actividad. El pensamiento implica ineludiblemente una acción, aunque ésta se limite a la mera especulación intelectual, por lo que no desdeña el uso de diferentes metodologías científicas y la adscripción a las más diversas tendencias ideológicas.

El concepto árabe de *fikr* (pensamiento) abunda en connotaciones relacionadas con las acciones de pensar, meditar, reflexionar u opinar, así como con los conceptos de “idea”, “reflexión”, “concepto”, “noción”, “opinión”, etc. En este sentido, y como suele ser habitual en árabe, la especulación etimológica, toda una ciencia de la lexicología árabe desarrollada en el *ištiqāq*, muestra una riqueza difícilmente comparable a la de otras lenguas, dotando a un mismo concepto de todo un imaginario propio.

Es por ello que la *falsafa* (filosofía) en el ámbito árabe y más concretamente en el contexto árabe contemporáneo, sea definida como una escuela de pensamiento, generalmente entendida como pensamiento filosófico¹, ya que éste implica una serie de requisitos imprescindibles, siendo sin duda el más importante de todos ellos la utilización de la especulación racional en la reflexión y, de manera general, la continuación histórica, de evidente contenido identitario y psicológico, del *turāf* filosófico árabe de influencia griega, con las figuras de al-Kindī (801–873), Ibn Rušd (1126–1198) e Ibn Jaldūn (1332–1406), entre otros, como sus máximos exponentes.

Esta primera división, a pesar de su generalidad, permite distinguir en el pensamiento árabe contemporáneo diferentes tendencias y adscripciones, además de dar una idea de la importancia que el pensamiento árabe-islámico clásico tiene aún en el desarrollo especulativo de los pensadores árabes, sin cuya referencia no es posible acceder, en muchos casos, a la conceptualización ni a la estructura profunda de dicho pensamiento contemporáneo.

Contextualizando históricamente el desarrollo del pensamiento árabe contemporáneo a partir del periodo inmediatamente anterior las independencias nacionales que, a modo de acotación temática y metodológica cabe situar de forma general a partir de los años 30 del siglo XX, puede observarse que la evolución temática de las ideas y los cuestionamientos de los pensadores se encuentra estrechamente ligada, como no puede ser de otro modo, al desarrollo de los acontecimientos políticos y sociales por los que atraviesan las sociedades árabes en dicha etapa trascendental de su historia. Es por tanto en ese momento cuando, de manera definitiva, el pensamiento “baja a la calle” y se convierte en una reflexión sobre las esperanzas y las expectativas de cambio y transformación que habrían de ser llevadas a cabo una vez conseguida la libertad política y la independencia, abriéndose a la incorporación de nuevos elementos ideológicos exógenos y relejendo de diferentes formas la propia tradición árabe-islámica².

¹ Esta es la opinión que mantienen, entre otros, Chikh Bouamrane y Louis Gardet. *Panorama de la pensée islamique*. París: Sindbad, 1984.

² Juan Antonio Pacheco. *El pensamiento árabe contemporáneo: rupturas, dilemas, esperanzas*. Sevilla: Mergablum, 1999: 131–132.

Este punto es importante por cuanto marca el comienzo de la reflexión política *moderna* en el pensamiento árabe con un marcado carácter ideológico aportado desde diferentes tendencias que se alejan progresivamente de la mera especulación filosófica clásica. Como afirma el politólogo marroquí Muḥammad Šaqīr, en general el pensamiento político árabe surge ligado a la especulación ideológica más que a la propia reflexión epistemológica, es decir, pasa literalmente “del discurso a las ideas”³.

El pensamiento árabe contemporáneo se centra desde sus inicios ya en el periodo colonial en la especulación política, de manera que el pensamiento político árabe comienza a desarrollarse dentro de la cultura árabe-islámica como una nueva disciplina⁴. De manera inevitable, el islam destaca como concepto clave en los primeros debates ideológicos, el primero de los cuales, por su importancia, es llamado en árabe *al-ʿadal al-kabīr* (“la gran controversia”)⁵, dado que en él se enfrentan las posiciones *rupturistas* con las *continuistas* en el seno de las sociedades árabes e islámicas, abordando desde diferentes perspectivas y metodologías el papel del islam en el proceso de desarrollo cultural, político, social y económico que ha de conducir a los árabes y a los musulmanes a la compleja y ansiada *ḥadāta* (modernidad).

Dicha controversia convierte el pensamiento árabe a lo largo de todo el siglo XX, como señala Juan Antonio Pacheco, en un auténtico espacio de lucha ideológica, lo cual va a caracterizar el desarrollo del pensamiento árabe a lo largo de todo el siglo y, de maneras diversas, hasta la actualidad⁶. La cuestión central que se propone es si el islam, como desarrollo político y social, debe ser reformado para que comience un proceso de desarrollo integral en el mundo árabe al modo de lo ocurrido en Europa a partir del siglo XVIII o si, por el contrario, es el propio islam, a través de sus diferentes elementos jurídicos el que debe aportar la solución y llevar a los árabes y musulmanes a una modernidad plenamente endógena. Los pensadores e ideólogos árabes, ante estas cuestiones que atañen a su propio *yo* y a la propia esencia del *otro*, responden de diversas maneras. Entre ellas, las tres principales son las que acuden, como medio para alcanzar una respuesta, a la religión, a la política y a la ciencia-tecnología, según el análisis de ‘Abd Allāh al-‘Arwī⁷.

³ Esto, a pesar de que no es exclusivo del pensamiento político árabe, es mantenido, entre otros, por Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī l-magribī l-mu‘āṣir*. Casablanca: Ifriqiyyā l-Šarq, 2005: 5.

⁴ Hamid Enayat. *Modern Islamic Political Thought*. Londres: Macmillan, 1982: 2.

⁵ Maʿyīd Jaddūrī. *Al-Itiḥādāt al-siyāsīyya fī l-‘ālam al-‘arabī. Dawr al-afkār wa-l-miṭl al-‘uliya fī l-siyāsa*. Beirut: Al-Dār al-Mutahhida li-l-Našr, 1985: 19–22.

⁶ Juan Antonio Pacheco Paniagua. El pensamiento árabe como espacio de controversia ideológica. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004: 247–261.

⁷ ‘Abd Allāh al-‘Arwī recoge en una de sus obras clave, *L’ideologie arabe contemporaine*. París: Maspéro, 1973, los tres modelos citados, que responden a las posturas adoptadas por los intelectuales árabes frente a la crisis, ninguna de las cuales, por sí misma, ha conseguido responder positivamente a las necesidades de desarrollo de las sociedades árabes, precisamente por no tener en cuenta la interdependencia entre la ideología árabe y la occidental.

El debate intelectual árabe tiene su continuidad a lo largo de todo el siglo XX y lo transcurrido del XXI, manifestándose de diferentes modos atendiendo a la evolución social, política e ideológica de sus actores principales, así como de los desarrollos socio-históricos y políticos de las diferentes zonas del mundo árabe e islámico en las que se produce. A pesar de que el aspecto ideológico juegue aparentemente en contra de la calidad epistemológica del pensamiento árabe en su primera etapa, marcadamente política, puede afirmarse que éste llega a convertirse en una constante e incluso en un hilo conductor de dicho pensamiento a lo largo de todo el siglo XX y, por tanto, en una de sus características definitorias, atendiendo a la diversidad de tendencias que lo jalonan y lo reelaboran constantemente.

2. PERIODIZACIÓN DEL PENSAMIENTO MARROQUÍ CONTEMPORÁNEO: PRINCIPALES AUTORES, PROBLEMÁTICAS Y CONCEPTOS

En cuanto al pensamiento que puede denominarse filosófico elaborado en el Marruecos contemporáneo, es necesario elaborar un marco cronológico de referencia, caracterizado, desde nuestro punto de vista, por una periodización dividida en dos 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” (1937–1956).
- b) Pensamiento filosófico (1970–2007).

Dicha periodización, que de forma implícita comparten algunos especialistas en la materia⁸, abarca dos periodos 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 periodo. De ahí que las fechas se refieran, fundamentalmente, a acontecimientos de naturaleza política. Así, la primera etapa 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.

La segunda etapa, situada cronológicamente entre 1970 y 2007, 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, partiendo, más concretamente, de la consecución del primer doctorado en Filosofía obtenido por primera vez en Marruecos en 1970. Por otra parte, hay que destacar en este sentido la importancia de los acontecimientos políticos vividos por el mundo árabe en esta época, y más concretamente en 1967, y la influencia que éstos tuvieron, como punto

⁸ Cf. ‘Abd al-Salām Ben ‘abd al-‘Ālī. *Bayna al-ittiṣāl wa-l-infiṣāl: dirāsāt fī l-fīkr al-falsafī bi-l-Magrib*. Casablanca: Tūbqāl, 2002.

de inflexión y de cuestionamiento profundo, en el imaginario cultural e intelectual árabe⁹.

Puede constatarse asimismo la existencia de un hueco entre ambos periodos, 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 periodos, constituyendo el eslabón determinante que conduce desde el uno hasta el otro, conectándolos y manteniendo su continuidad. Entre ellos, destaca el filósofo personalista Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī (1933–1993).

2.1 Primera etapa: pensamiento y pensadores reformistas (1937–1956) – la cuestión del Estado

El origen, por tanto, del pensamiento contemporáneo en Marruecos puede ser situado a principios del siglo XX, en plena época colonial, pero más concretamente en 1937, año en el que los líderes del Movimiento Nacional Marroquí (*al-Ḥaraka al-Waṭaniyya al-Magribiyya*) se reúnen y dan carta de naturaleza política a las reivindicaciones nacionalistas contra el protectorado francés, la principal de las cuales era, obviamente, la independencia, conformando el núcleo de lo que sería el Partido del *Istiqlāl*. 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 un futuro estado 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 (*ḥadāṭa*) 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 periodo en el cual muchos postulados del pensamiento árabe del *Maṣreq* 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 *salafī* nacionalista como base

⁹ Cfr. el interesante estudio de Ibrahim M. Abu-Rabi ‘ en el que aborda la influencia de la crisis de 1967 en la historia intelectual árabe posterior a dicha fecha a través de los pensadores y representantes de las diferentes tendencias del pensamiento árabe contemporáneo. Ibrahim M. Abu-Rabi ‘. *Contemporary Arab Thought: Studies in post-1967 Arab intellectual history*. Londres: Pluto Press, 2004.

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 “*salafiyya* nacional” (*al-salafiyya al-waṭaniyya*) fueron sin duda los más destacados de este periodo, 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 éste 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 sin duda a elaborar un pensamiento consciente y contemporáneo que, partiendo del área cultura árabe, puede ser considerado como parte del pensamiento universal.

En este primer periodo, los pensadores más representativos de la mencionada ideología *salafí* se adscribieron en su mayoría, a partir de los años 30, principalmente, al movimiento político nacionalista más importante de Marruecos, el mencionado *al-Ḥaraka al-Waṭaniyya al-Magribiyya*. 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 periodo, pueden citarse tres pensadores de referencia ineludible: Muḥammad Mujtār al-Sūsī (1900–1963)¹⁰, ‘Allāl al-Fāsī (1910–1974) y Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī (1910–1978).

Los análisis políticos de **Muḥammad Mujtār al-Sūsī** se derivan, en primer término, del estudio de la Historia en diferentes niveles, comenzando por el estudio socio-histórico y etnográfico de áreas geográficas y sociales muy concretas de

¹⁰ Cfr. Hassan Rachik. *La science est une chasse: aperçu sur la pensée de Mokhtar Soussi*. En *Penseurs maghrébins contemporains*. Casablanca: Eddif, 2003: 249–267.

Marruecos. En este primer estadio, la mayoría de autores, como el propio al-Sūsī¹¹, analizan pormenorizadamente el contenido político de la *šarī‘a*, tratando de encontrar las claves necesarias para abordar con criterio el debate sobre la configuración del estado a construir que, por supuesto, debía adecuarse a las bases sociales, históricas y culturales configuradas por el islam en el país, si bien adaptándose también a los principios políticos de la modernidad. Algunos como al-Sūsī, van a notar que en las fuentes de la Revelación, y partiendo del propio texto coránico, el campo político, como tal, no está legislado por la *šarī‘a*, la cual se limita a regular en su desarrollo aspectos de la vida comunitaria de la *umma* sin llegar a establecer normativa específica alguna sobre ninguna configuración política concreta, con la excepción de la *šūrā*¹². Por tanto, para este grupo de pensadores, la *šarī‘a* regula específicamente el *dīn*¹³ y no aborda en ningún caso aspectos sobre la estructura política del estado que, por supuesto, puede adecuarse a un régimen monárquico constitucional y democrático, siempre que dicha monarquía mantenga los principios religiosos del islam como referencia histórica, cultural y moral, fundamentalmente. El caso de Mujtār al-Sūsī es especialmente significativo en ese sentido, dado que él mismo procedía de los estudios religiosos tradicionales (sus estudios en la Madrasa Ibn Yūsuf de Marrakech y en la Universidad al-Qarawiyyīn de Fez son ilustrativos en ese sentido) y era un ulema, lo cual no le impidió, más bien al contrario, acceder a un pensamiento reformista de honda preocupación política y social que, metodológicamente, basaba en los estudios de historia local y regional sobre el Sūs. La importancia de su labor intelectual se reflejó asimismo en la lucha política anticolonial, primero, y en la labor política activa como ministro de Asuntos Religiosos tras la Independencia, entre 1956 y 1957, y como ministro del Trono entre 1957 y 1963¹⁴.

Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī encarna un tipo de intelectual diferente al de al-Sūsī, ya que procede de una educación occidentalizada y secular. En su obra plantea una profunda reflexión conceptual en torno al papel del gobierno en el Marruecos pre y post-independiente, procediendo al análisis de los diferentes conceptos presentes en el corpus legislativo islámico, así como aquellos otros conceptos procedentes del pensamiento occidental susceptibles de encarnar y articular los ideales de un estado marroquí independiente.

¹¹ Cfr. Hassan Rachik, 2003: 251–256.

¹² El concepto de la *šūrā* es la institución política más específica contenida en el texto coránico. Desde el punto de vista del pensamiento islámico contemporáneo, la *šūrā* es presentada como una configuración sociopolítica endógena, aunque en realidad carece de un desarrollo teórico suficiente en el corpus legislativo islámico, ya que las mismas referencias coránicas son cuantitativamente escasas y cualitativamente imprecisas. Cfr. C.E. Bosworth, s.v. “*Shūrā*”, *EP*, v. IX: 504–505.

¹³ Las *mu‘āmalāt* contenidas en el *fiqh* se refieren a aspectos de la vida social de la comunidad musulmana, equivalentes en cierta forma al derecho mercantil o penal, sin que la política, entendida como regulación del ejercicio del poder en una sociedad, y más allá de ciertos aspectos relativos a la regulación de los conflictos armados, se encuentre desarrollada, dada la falta de base textual en las fuentes de la revelación. Cfr. M. Bernard, s.v. “*Mu‘āmalāt*”, *EP*, v. VII: 255.

¹⁴ Hassan Rachik, 2003: 249.

En este sentido, el debate relativo al papel del gobierno, centro conceptual de los debates políticos, se centró en la obra de al-Wazzānī en la reflexión en torno a los conceptos de *taqyīd* (restricción) y *ta'addudiyya* (pluralismo)¹⁵. A pesar de la evidente divergencia entre ambos conceptos, la elección en uno de ambos sentidos implica implícitamente la ruptura con todo el universo conceptual representado por su contrario, lo cual, en este caso, remite a uno de los elementos recurrentes del pensamiento árabe: la sempiterna indecisión entre la *continuidad* relativa a la tradición y la *ruptura* con dicha tradición como paso previo a la modernidad, bien sea una ruptura total o una ruptura parcial para acceder sin excesivo bagaje adicional al campo de la modernidad intelectual plena¹⁶. Así, el *taqyīd* aplicado al caso de Marruecos, representa la continuidad en lo relativo al dominio absoluto de lo religioso en la esfera pública, lo cual, bajo el punto de vista de los primeros pensadores marroquíes contemporáneos, debía ser matizado sin duda alguna, ya que para ellos, mayoritariamente *salafīes*, el influjo religioso debía permitir un desarrollo integral de la esfera política y no una vuelta a un hipotético pasado medieval. Por esa razón, la *ta'addudiyya* era una exigencia vital en un estado moderno e independiente como el que pretendían establecer en Marruecos, para lo que dichos pensadores, como al-Wazzānī, aportaban todo un caudal argumental basado en la relectura de las Fuentes y del pasado islámico como ejemplo para el futuro. De esta forma, el pluralismo, las libertades y los derechos son entendidos como exigencias impuestas por la Revelación, lo que debía trasladarse a la configuración de un poder islámico que garantizase la pluralidad en su seno. No cabe duda de que esta concepción del pluralismo es una concepción moderna desde el punto de vista de la ciencia política, dado que es entendida como un tipo de configuración social que, sin necesidad de la restricción de un poder centralizado y fuerte, es capaz de garantizar la unidad social¹⁷.

También 'Allāl al-Fāsī, en su interpretación eminentemente *salafī* de la cuestión de la configuración del estado, es partidario de establecer un estado independiente y libre bajo la forma de un régimen constitucional monárquico, como puede comprobarse en la importancia simbólica de los tres principios-marco de su proyecto político: *istiqlāl* (independencia), *hurriyya* (libertad) y *malakiyya dustūriyya* (monarquía constitucional), los cuales encabezan el manifiesto fundacional del *Istiqlāl* de 1944¹⁸.

¹⁵ Muḥammad Šaqīr, 2005: 71.

¹⁶ Estos elementos son también abordados en Juan A. Macías Amoretti. Continuidades y rupturas en el pensamiento político del Marruecos contemporáneo: un análisis histórico-conceptual. *Al-Andalus-Magreb*, 15 (2008): 157–187.

¹⁷ Jalīl Aḥmad Jalīl, s.v. Ta'addudiyya siyāsiyya. En *Mu'ājam al-muštalaḥāt al-siyāsiyya wa-l-diblūmāsiyya*. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1999: 50–51.

¹⁸ 'Allāl al-Fāsī analiza y contextualiza el desarrollo de los movimientos independentistas del Magreb, centrándose en el papel del Movimiento Nacional y del *Istiqlāl* en Marruecos, en 'Allāl al-Fāsī. *Al-Ḥarakāt al-istiqlāliyya fī l-Magrib al-'Arabī*. El Cairo: Al-Risāla, 1948.

Es evidente que el pensamiento occidental tuvo una influencia determinante en estos primeros pensadores, junto al pensamiento *mašreqí*, cuyas teorías, en muchos casos, fueron retomadas y adaptadas por los pensadores marroquíes, quienes consideraban que este flujo de ideas presentaba una cierta continuidad a lo largo de la Historia en un movimiento de ida y vuelta que comenzaría con la islamización desde oriente árabe, el desarrollo del pensamiento islámico en al-Andalus desde el Magreb y, nuevamente, la llegada de las nuevas ideas reformistas desde el *Mašreq*.

La participación en la práctica política activa es otro de los elementos determinantes en el análisis de estos pensadores, como se ha visto, y una de las características determinantes del pensamiento árabe contemporáneo. Con todos ellos, las cuestiones en torno al poder se plantean desde diferentes ópticas, en torno a las que siempre pivotan los ecos del debate principal entre continuidad y ruptura, manifestándose en continuos debates conceptuales. En este sentido, la naturaleza del poder y el ejercicio de la soberanía serán cuestiones clave. El propio al-Wazzānī¹⁹, dentro de su teorización acerca de las condiciones y el ejercicio del poder, desarrolló un profundo análisis sobre tres de sus aspectos fundamentales: a) la fuente del poder (*mašdar al-ḥukm*), b) la corrupción del mismo (*fasād al-ḥukm*), y c) su reforma (*išlāḥ al-ḥukm*). Para ello, centró su estudio en torno a la configuración del poder contraponiendo la visión del “gobierno de Dios” islámico, con la teoría política occidental, tratando, desde una posición nacionalista, *salafí* y profundamente comprometida, de estudiar los criterios sobre los que establecer un gobierno acorde con los principios del islam e insertado en la modernidad. Desde una óptica teológica, el análisis de al-Wazzānī se impone como claro ejemplo de la labor reflexiva emprendida por los pensadores políticos de la época, cuya metodología queda clara desde el propio título de su libro *Al-islām wa-l-dawla*, en el que parte, por tanto, de dos conceptos tan concretos como profundamente complejos, poniendo de relieve la importancia de la conceptualización de la realidad política.

A partir de la labor de pensadores como al-Wazzānī y al-Fāsī, el pensamiento marroquí contemporáneo comenzó a ser especialmente consciente de la necesidad del análisis y la reflexión sobre la realidad política contemporánea, de manera que el debate conceptual se fue conformando como un método epistemológico, además de ideológico, privilegiado. Algunos conceptos, no obstante, destacan de forma evidente sobre otros, marcando el desarrollo del mencionado debate y de las diferentes posturas adoptadas por los pensadores.

El fin de esta primera etapa, caracterizada por los cuestionamientos políticos en torno a la configuración del nuevo estado marroquí y de la nueva sociedad a construir, tiene lugar, aunque con ciertos matices, en 1956, año en el que Marruecos consiguió su independencia definitiva. A partir de este momento, en términos generales, el nuevo estado comienza a configurarse atendiendo a unos cánones propios, en su

¹⁹ Cf. Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī. *Al-Islām wa-l-dawla aw ḥaqīqat al-ḥukm fī l-islām*. Beirut: Mu’assasa Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī, 1987.

mayoría alejados de las contribuciones más lúcidas de los pensadores nacionalistas, y más relacionados con los intereses estratégicos del majzén. Con la subida al trono del rey Ḥasan II en 1961, el estado marroquí establece definitivamente unas estructuras totalitarias y clientelistas con una ideología propia elaborada desde el propio *establishment* con el “paradigma autoritario”²⁰ como única referencia rescatada del legado político islámico clásico, agudizando progresivamente la crisis que caracterizará la evolución política, social, económica y cultural de Marruecos a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XX.

2.2 Segunda etapa: el pensamiento filosófico y la “escuela filosófica de Rabat” (1970–2007) – la reconstrucción de la razón árabe

Como se ha dicho, entre el fin de la 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 (1961), como ejemplifica el pensamiento político marxista de Mahdī Ben Barka (1920–1965)²¹. 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 (mucho menos al pensamiento político). Uno de los ejemplos más significativos es la audaz obra del mencionado Ben Barka publicada en 1959 con el significativo título de *Nahwa binā’ muḥtama ‘ ŷadīd*²².

El surgimiento del pensamiento estrictamente filosófico en Marruecos a finales de los años 60 responde cronológicamente, entre otras cosas, a la búsqueda de soluciones intelectuales a la situación post-traumática sufrida por los árabes tras la Guerra de los Seis Días de 1967²³, que les sumió en una profunda crisis ideológica e identitaria sin precedentes. Por otro lado, la confrontación con los sistemas de pensamiento y las

²⁰ Mohamed Mouaqit. *Du despotisme à la démocratie. Héritage et rupture dans la pensée politique arabo-musulmane*. Casablanca: Le Fennec, 2003 : 91–93.

²¹ Sobre la evolución ideológica de Mahdī Ben Barka y sus principales postulados políticos, cfr. ‘Abd al-Raḥīm al-Wardīgī. *Al-Mahdī Ben Barka: min al-waṭaniyya ilà l-ṭawra, 1920–1965*. Rabat: Al-Sāhil, 1983; cfr. también *Mehdi Ben Barka: de l’indépendance marocaine à la tricontinentale: actes du colloque tenu à l’Université de Paris 8 à Saint-Denis les 17 et 18 novembre 1995*. Casablanca: Eddif, 1997. Sobre las circunstancias que rodearon su desaparición y las implicaciones ideológicas y políticas de la misma, cfr. Muṣtafā al-‘Alawī. *Al-Mahdī Ben Barka: li-l-ḥaqīqa wa-l-tārīj*. Beirut: Dār al-Afāq al-ŷadīda, 1984; Abderrahim Ouarguī. *Mehdi Ben Barka: vie et mort d’un leader, 1920–1965*. Rabat: Phediprint, 2002; Bernard Violet. *L’affaire Ben Barka*. París: Seuil, 1991.

²² Mahdī Ben Barka. *Nahwa binā’ muḥtama ‘ ŷadīd*. Rabat: Maṭba ‘a al-Iqtisādiyya, 1958.

²³ Ibrahim M. Abu-Rabi ‘ considera la derrota árabe del 67, literalmente, el “punto de partida” del pensamiento árabe contemporáneo. Ibrahim M. Abu-Rabi ‘, 2004: 57–62.

tendencias ideológicas occidentales, comienza a dotar a los pensadores marroquíes de nuevos elementos, técnicas y conceptos de factura eminentemente filosófica que son asimilados o rechazados, atendiendo a las diferentes tendencias, y que, en cualquier caso, contribuyen a enriquecer la diversidad y la profundidad de la reflexión política y filosófica contemporánea en Marruecos, con especial atención al pensamiento histórico, que, a la postre, resulta fundamental para comprender el desarrollo del pensamiento filosófico elaborado en Marruecos desde la segunda mitad del siglo XX. De ahí que, desde el principio, el análisis histórico se erija como un método fundamental a la hora de encontrar un auténtico modelo epistemológico para el pensamiento árabe contemporáneo.

Así, la importancia de la Historia como concepto fundamental, sujeto y objeto a la vez que marco fundamental de análisis es uno de los rasgos que definen sin duda al pensamiento filosófico marroquí en esta segunda etapa, de tal forma que, como se verá, algunos autores relacionan el surgimiento del pensamiento filosófico en Marruecos con el análisis filosófico de la Historia, tratando de construir una relación dialéctica y dinámica entre el pasado y el presente. El papel central de la Historia es asimismo una de las características comunes en el desarrollo epistemológico de los pensadores inscritos en el círculo de acción de la “escuela” de Rabat. Como afirma el pensador marroquí ‘Abd al-Salām Ben ‘abd al-‘Ālī:

En Marruecos, el pensamiento filosófico no se erige sobre temas filosóficos propiamente dichos (como el concepto de estado o el concepto de libertad en al-‘Arwī), pero si proponemos la cuestión de la filosofía contemporánea en general y nos preguntamos “¿cuáles son los temas filosóficos?”, cuando encontremos una respuesta, quizás encontremos también la filosofía. Quizá la filosofía después de Hegel sólo sea una relectura de su historia, en la que no haya temas, sino mera estrategia [...]. Es evidente que los temas epistemológicos son comunes entre nosotros, pero hasta los estudios epistemológicos se centran en la historia: en la historia epistemológica y la epistemología histórica.²⁴

Junto con la reflexión histórica, otra de las peculiaridades del pensamiento árabe y marroquí de esta etapa es la interrelación entre las dimensiones *práctica/ideológica* y *teórico/conceptual* en el ámbito de la reflexión política. No cabe duda de que éste es un aspecto ciertamente espinoso y no exento de polémica, puesto que el elemento ideológico, cuya influencia es decisiva, como se ha señalado más arriba, en el desarrollo del pensamiento árabe contemporáneo, es por definición un componente subjetivo. Sin embargo, y a pesar de no ser un elemento exclusivo del pensamiento árabe, teniendo en cuenta la situación de crisis estructural, desarraigo y lucha política que atraviesa el mundo árabe, y Marruecos desde su independencia oficial en 1956, por otra parte ni mucho menos conclusa, es irreprochable e incluso exigible, conviene señalarlo así, el compromiso de los pensadores, cuando no su participación activa en el campo político de forma directa a través de la militancia.

²⁴ ‘Abd al-Salām Ben ‘abd al-‘Ālī, 2002: 10.

En este sentido, además de la historia, existen otros dos conceptos fundamentales ampliamente tratados por los pensadores marroquíes, cuyas repercusiones y ramificaciones ocupan gran parte de sus reflexiones y que, de forma genera, pueden asimilarse a los conceptos de *identidad e ideología*²⁵. En realidad puede hablarse de marcos conceptuales de reflexión, ya que ambos conceptos implican, junto al de *historia*, una profunda reflexión sobre realidades sociales, políticas e incluso psicológicas muy diversas, tales como la nación o la especificidad árabe, la *aṣāla*, la interpretación o reinterpretación de la cultura, el cambio social, la conciencia, la auto-percepción del *yo*, la percepción del *otro*, etc. Todos estos aspectos se reproducen como temas de reflexión en la mayoría de pensadores árabes y, evidentemente, marroquíes, los cuales adaptan dichos conceptos a la realidad inmediata de su reflexión.

Uno de los nexos fundamentales de unión del pensamiento reformista con el pensamiento plenamente filosófico posterior en Marruecos es el mencionado **Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī**, filósofo personalista, poeta y literato, considerado como uno de los intelectuales más importantes de la contemporaneidad marroquí y el único que ha optado hasta ahora al Premio Nóbel de literatura, en 1987²⁶. Al igual que otros muchos intelectuales árabes de su generación, Laḥbābī se formó académica e intelectualmente en Francia, donde cursó sus estudios de doctorado en Filosofía. El itinerario de Laḥbābī, no obstante, le llevó a asimilar los postulados del personalismo cristiano de Emmanuel Mounier (1905–1950) y a construir una teoría personalista, para él determinante, partiendo del entorno cultural y religioso del islam. Laḥbābī, por tanto, aunque no podía sustraerse al bagaje cultural asimilado durante sus años de estudio en Francia, tampoco pretendía rechazarlo, sino utilizarlo para, partiendo del bagaje intelectual occidental, reconstruir la filosofía islámica desde una óptica filosófica y unos planteamientos metodológicos plenamente modernos. En sus teorías personalistas realistas e islámicas, Laḥbābī no olvida ni rechaza los valores islámicos tradicionales, sino que los pone en cuestión al modo cartesiano y los valora partiendo de una difícil situación de crisis social y política muy agudizada en todos los países árabes en los años cincuenta, lo cual supone un punto de inflexión y el inicio de una línea de pensamiento plenamente enmarcada, sin ambages, en el pensamiento filosófico, tanto metodológica como conceptualmente²⁷.

En estos años, las propuestas políticas, sociales, ideológicas y culturales que trataban de conducir a las sociedades árabes en el difícil camino hacia las independencias nacionales, sumergían a políticos, intelectuales y pensadores en un intenso debate en el que afloran las más diversas propuestas. En el campo del pensamiento, se estableció una diatriba fundamental entre los autores que defendían

²⁵ *Op. cit.* 12.

²⁶ Cf. *Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī, al-insān wa-l-a‘māl*, II: *al-faylasūf*. Rabat: Laḥna Ri‘āyat al-Tarṣīḥ li-Ŷā‘izat Nūbil, 1991.

²⁷ Kamāl ‘Abd al-Laṭīf. *As‘ilat al-fikr al-falsafī fī l-Magrib*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī li-‘Arabī, 2003: 37–40.

dar preferencia absoluta al hombre y a su libertad individual, y aquellos otros que defendían dar preferencia a la sociedad, a su estructura económica o a su gobierno desde diferentes ámbitos ideológicos, como apunta Juan Antonio Pacheco²⁸. Es en este intenso debate donde Laḥbābī realiza su aportación más original, a saber, su teoría del *personalismo islámico* (*al-šajšāniyya al-islāmiyya*), desarrollada ampliamente en su obra de igual título²⁹. En ella, Laḥbābī sitúa a la persona como centro fundamental del mensaje y la moral islámica, defendiendo con argumentos teológicos e históricos la primacía de la libertad y la igualdad de los seres humanos por el mero hecho de serlo.

‘Abd Allah al-‘Arwī (n. 1933), literato, historiador y pensador, y uno de los intelectuales más lúcidos de la contemporaneidad marroquí, es el pensador que sin duda marca la continuidad y la confirmación de la nueva línea de pensamiento filosófico iniciada por Laḥbābī, planteando cuestiones directas a los propios intelectuales árabes y marroquíes sobre su papel en la sociedad y sobre la necesidad de acceso pleno a la modernidad. Al-‘Arwī ha insertado en gran medida sus investigaciones en el campo ideológico en relación con el desarrollo del pensamiento árabe ante la modernidad³⁰, tratando de aportar una visión independiente y crítica de dicho pensamiento desde una metodología que combina el estudio de la historia con el análisis filosófico desde una óptica marxista, si bien dicha óptica marxista ha sido calificada por algunos analistas como un marxismo instrumental³¹. Una de sus obras cumbre, *L’ideologie arabe contemporaine*, escrita originalmente en francés en 1967, en el contexto de la crisis del arabismo tras la derrota de la guerra de los Seis Días y traducida poco después al árabe³², plantea de una manera directa y cruda la incapacidad de los intelectuales árabes para comprender su propia realidad, y critica las adaptaciones de ideologías occidentales de manera acrítica y sin tener en cuenta la importancia de la historia. Desde su punto de vista, el pensamiento árabe está tan anquilosado como sus pensadores (y Marruecos no es una excepción), quienes atraviesan una profunda crisis ideológica fruto de la falta de criterio a la hora de posicionarse en el momento histórico concreto, es decir, en la realidad árabe concreta, y en su persistencia en abordar dicha realidad a partir de patrones ideológicos

²⁸ Juan Antonio Pacheco. *El pensamiento árabe contemporáneo: rupturas, dilemas, esperanzas*. Sevilla: Mergablum, 1999: 133.

²⁹ Publicada originalmente en francés en 1964 por la editorial Presses Universitaires de France bajo el título *Le personnalisme musulman*, la edición árabe fue posteriormente publicada en Egipto. Esta última, cuyo texto, como el propio Laḥbābī hace notar en la introducción, difiere sensiblemente de la edición francesa al presentar numerosas correcciones y añadidos referentes a las preocupaciones del islam contemporáneo no tratados anteriormente, es la utilizada en el presente trabajo. Cfr. Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī. *Al-Šajšāniyya al-islāmiyya*. 2ª ed. El Cairo: Dār al-Ma ‘ārif, 1983.

³⁰ Driss Mansouri. Laroui ou l’obsession de la modernité. En *Penseurs maghrébins contemporains*. Casablanca: Eddif, 1997: 198.

³¹ *Op. cit.* 204.

³² ‘Abd Allāh al-‘Arwī. *Al-‘ādiyūlūyiyā al-‘arabiyya al-mu ‘āšira*. Beirut: Dār al-Ḥaqīqa, 1970.

erróneos, los cuales sólo dejan dos posibilidades de desarrollo: el tradicionalismo, que él identifica con la *salafīyya*, o bien el eclecticismo, en el cual se enmarcan la mayoría de proposiciones intelectuales árabes contemporáneas. En este sentido, y de forma categórica y clarificadora, al-‘Arwī habla de al menos tres acepciones de “ideología”³³: la primera de ellas, sería el “reflejo retrasado de la realidad, a causa del utillaje mental utilizado”; la segunda un “sistema de pensamiento que oculta la realidad porque ésta es imposible o difícil de analizar”; por último, una tercera acepción hace referencia a una “construcción teórica elaborada en otra sociedad, que no está totalmente inscrita en lo real, pero que está en vías de convertirse [en real], o más exactamente, que es utilizada como modelo para que la acción se realice”. Estas definiciones, que en parte pretenden explicar el retraso de los intelectuales árabes y su dependencia de un legado cultural mal asimilado y de un occidente mal entendido, según al-‘Arwī, abundan precisamente en la problemática ideológica como uno de los factores desestructuradores de la *realidad* árabe. No obstante, el concepto de *wāqī‘* (*realidad*), clave para al-‘Arwī, es inseparable de su propia y particular concepción de lo real, es decir, de su propia ideología, que él mismo acepta e identifica, de manera eminentemente pragmática, con el modelo del *tecnófilo*. Al-‘Arwī es sin duda uno de los pensadores más destacados de la nueva etapa del pensamiento marroquí, y uno de los mayores representantes de la intelectualidad marroquí en el extranjero, especialmente en Francia, cuya escuela de pensamiento marxista y estructuralista tiene cierta influencia en su pensamiento, defensor de la unicidad del pensamiento universal y, por tanto, alejado de la búsqueda de la especificidad árabe y marroquí, especificidad a la que sólo concede parámetros históricos y culturales.

Así, al existir, en términos generales, dentro del pensamiento árabe este tipo de relación de necesidad dialéctica entre *ideologías* y *conceptos*, más allá de la más evidente y casi necesaria en el contexto sociopolítico árabe entre práctica y teoría política, las tendencias del pensamiento árabe presentan una clara identificación con el desarrollo de las ideologías políticas, como se ha dicho, con especial atención, como señala el marroquí ‘Abd al-Karīm Gallāb (n. 1919)³⁴, a las relaciones entre *dawla* y *mu‘ytama‘*, es decir, entre el estado y la sociedad. Dicha dialéctica se mide en términos de consecución de objetivos marcados por el programa político de los movimientos de liberación nacional de los diferentes países, y la estructura y desarrollo de los estados árabes post-independientes en relación a dichos objetivos. En este sentido, Gallāb recalca el hecho de que la ideología que en cada caso legitima al estado se convierte en ideología “oficial” dominante y, en la mayoría de los casos,

³³ Es interesante el recorrido teórico que lleva a al-‘Arwī a analizar el concepto de “*‘idiyūlūyiyā*” desde la concepción platónica hasta el pensamiento árabe contemporáneo, prestando especial atención al análisis marxista, al que él mismo se adscribe. ‘Abd Allāh al-‘Arwī. *Maḥmūd al-‘idiyūlūyiyā*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 1984: 123.

³⁴ ‘Abd al-Karīm Gallāb. *Fī l-fīkr al-siyāsī*. S.L.: Al-Šarika al-Magribiyya li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr, 1993, 121.

en ideología opresora de las minorías políticas *a posteriori*³⁵, una vez alcanzado el poder.

Por otra parte, desde los estudios académicos, el pensamiento filosófico se fue desarrollando como materia departamental desde la creación del sistema universitario marroquí después de la Independencia. En su seno, especialmente en el departamento de filosofía de la Universidad Muḥammad V de Rabat, se fueron instalando los representantes más significativos del pensamiento filosófico marroquí, comenzando por los mencionados Laḥbābī y al-‘Arwī. Una vez asentado el departamento, sus integrantes llevaron a cabo una labor de *aggiornamento* sin precedentes del pensamiento filosófico árabe desde un punto de vista estrictamente racional al que trataron de acceder mediante una metodología filosófica. Para ello emplearon los recursos que les ofrecía de manera patente el desarrollo de la filosofía europea y sus diferentes tendencias, con especial atención al personalismo y al marxismo, cuya metodología contribuyó sin duda a elaborar un pensamiento crítico. Dicho *aggiornamento*, por otra parte, partía de la existencia de un pensamiento filosófico árabe-islámico previo que, por primera vez, era observado desde la contemporaneidad no como un pensamiento anquilosado en el pasado, sino como base a partir de la cual desarrollar un pensamiento filosófico moderno a la vez que anclado en el ámbito cultural árabe e islámico.

Para ello, algunos pensadores trataron de enfocar el pensamiento de los autores árabes clásicos desde una metodología contemporánea. Especialmente fueron objeto de análisis las obras de Ibn Jaldūn y de Averroes, lo cual es evidente en el numeroso corpus de estudios y tesis doctorales que se elaboraron en Marruecos a partir de los años 70. Un ejemplo significativo de ello es la primera tesis doctoral en Filosofía realizada plenamente en Marruecos, que fue defendida en 1970 por Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī, convertido a la sazón en el primer doctor en Filosofía de Marruecos. Dicha tesis estaba centrada en el pensamiento de Ibn Jaldūn y llevaba por título *Al-‘Aṣabiyya wa-l-dawla: ma ‘ālim naẓariyya jaldūniyya fī tārij al-islāmī* (La *‘aṣabiyya* y el estado: particularidades de la teoría *jalduniana* sobre la historia islámica)³⁶. Es en esta fecha, 1970, cuando puede considerarse el inicio de un replanteamiento global de las estructuras y las direcciones del pensamiento filosófico marroquí que tiene en dicha tesis doctoral su inicio simbólico.

A partir de esta fecha puede considerarse inaugurada la “escuela filosófica de Rabat”, que tiene en el Departamento de Filosofía de la Universidad Muḥammad V de la capital marroquí y en la labor académica e investigadora del mismo, su centro de actividad fundamental. Prueba de ello es la actividad crítica de los componentes de dicho departamento, que puede seguirse en gran número de publicaciones, especialmente monografías, y congresos en torno a diversos temas organizados por

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cfr. Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī. *Fikr Ibn Jaldūn. Al-‘Aṣabiyya wa-l-dawla: ma ‘ālim naẓariyya jaldūniyya fī tārij al-islāmī*. Beirut: Dār al-Ṭalī‘a, 1982.

el departamento en el último cuarto del siglo XX³⁷. Este desarrollo sin precedentes de los estudios filosóficos en Marruecos contribuyó asimismo al desarrollo general de la cultura y de la intelectualidad marroquí en ámbitos no estrictamente filosóficos, sino también en ámbitos como el de la política, la sociedad y especialmente la historia.

Esta segunda etapa está marcada, por tanto, por el intento de los filósofos marroquíes, la mayoría de ellos perteneciente a la generación nacida en los años 40, de dar respuesta a la necesidad de elaborar un pensamiento filosófico crítico y ampliar de esta manera la verdadera labor filosófica en Marruecos, relacionada en primer término –y en eso se asemejan a los pensadores reformistas anteriores– al objetivo de acceder a la modernidad a través de un pensamiento histórico crítico. Para ello, los filósofos de la “escuela de Rabat” han tratado poner el centro de su reflexión, desde el punto de vista epistemológico, en la razón, redescubriendo y reinterpretando la labor de los filósofos racionalistas árabes, especialmente los de la “escuela magrebí y andalusí”, fundamentalmente Ibn Jaldūn³⁸ y Averroes, como se ha dicho. A partir de la reconstrucción de los elementos puramente epistemológicos de dichos autores, tratan de encontrar una salida válida para el estancamiento en el que, consideran, se encuentra el pensamiento árabe en general y el marroquí en particular. Esta idea de relectura y reinterpretación o, en otros términos, de continuidad epistemológica, está en el origen de los pensadores que pueden adscribirse a la escuela filosófica de Rabat y sirve de hilo conductor de toda su producción.

En este sentido, la referencia ineludible y el colofón, hasta el presente, del pensamiento filosófico marroquí contemporáneo es sin duda **Muḥammad ‘Ābid al-Ībrī**. Su filosofía, por otra parte sobradamente conocida, abre una nueva y definitiva línea de pensamiento dedicada al estudio crítico del pensamiento árabe: al-Ībrī parte de la vocación declarada de analizar los mecanismos y las estructuras del pensamiento filosófico árabe, es decir, de la crítica de la razón árabe. Dicha crítica ha sido el objetivo de su labor intelectual, plasmada en su cuatrilogía titulada precisamente *Naqd al-‘aql al-‘arabī* (Crítica de la razón árabe), la cual supone una de las obras cumbre del pensamiento filosófico árabe contemporáneo³⁹.

Para al-Ībrī no puede haber un auténtico acceso a la modernidad si no es a través de dicha crítica, en la que el pensamiento árabe debe analizar los elementos racionales presentes en el *turāt* árabe e islámico, especialmente expuestos por los pensadores clásicos de la filosofía árabe medieval, donde pueden analizarse los mecanismos de creación y formación del pensamiento árabe, en el que la historia y la

³⁷ Kamāl ‘Abd al-Laṭīf, 2003: 11.

³⁸ Algunos especialistas marroquíes, de hecho, llaman a las nuevas teorías filosóficas sobre la historia el “nuevo *jaldunismo*”. Cfr. ‘Abd al-Salām Ben ‘abd al-‘Ālī, 2002: 29.

³⁹ Dicha obra, que constituye el centro de toda la producción de al-Ībrī, está compuesta por los cuatro títulos siguientes: *Takwīn al-‘aql al-‘arabī*. Beirut: Dār al-Talī‘a, 1984; *Buniyyat al-‘aql al-‘arabī*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 1986; *Al-‘Aql al-siyāsī l-‘arabī*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 1990, y *Al-‘Aql al-ajlāqī l-‘arabī*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 2001.

composición sociopolítica engendradas por el islam, así como la exégesis coránica y las disputas teológicas tienen un papel fundamental. Partiendo del estudio, el análisis y la relectura del *turāt* intelectual y racional árabe, al-Ŷābrī pretende encontrar los elementos constitutivos fundamentales del pensamiento árabe, los cuales deben servir para elaborar un pensamiento árabe moderno y crítico. Mediante la *ruptura epistemológica* (*qaṭī‘a*) con los elementos considerados como no racionales presentes en el *turāt*, al-Ŷābrī trata de lograr una definitiva modernización del pensamiento, primero, y de toda la cultura, la política y la sociedad árabe en general, en un proyecto integral que logre finalmente llevar a los árabes a una nueva y definitiva *nahḍa*, al “resurgimiento”⁴⁰ definitivo. De ahí que él mismo haya denominado su proyecto intelectual *al-mašrū‘ al-nahḍawī l-‘arabī* (El proyecto de “resurgimiento” árabe)⁴¹.

Si Laḥbābī y al-‘Arwī marcan los inicios del pensamiento filosófico en Marruecos, al-Ŷābrī supone su definitivo asentamiento y su expansión, puesto que supone un referente de todo el pensamiento filosófico árabe en general, teniendo en cuenta que él mismo inscribe su labor crítica en el ámbito árabe-islámico y, en último término, en el ámbito de lo universal. Tras preguntarse por los inicios y la formación del pensamiento árabe, al-Ŷābrī aborda en segundo término la filosofía práctica, es decir, la política y la ética, áreas en las que, tras un minucioso estudio histórico, trata de aportar los elementos necesarios para construir, sobre dicha base, un pensamiento político árabe endógeno y universal, pero sobre todo válido para acceder a la modernidad. En el campo de la ética, por otra parte, al-Ŷābrī estudia pormenorizadamente el sistema de valores de la tradición árabe-islámica y trata de poner al día, mediante una metodología crítica contemporánea, dicho sistema, de forma que a partir de él pueda construirse un sistema de valores ético-morales basados en la propia tradición pero contemporáneo y plenamente moderno, es decir, carente de elementos anquilosados e irracionales y de lecturas literalistas y opacas.

En el mismo contexto de la crítica racional y el acceso a la modernidad puede situarse al pensador ‘Alī Umlīl (n. 1940). Umlīl también pertenece a la escuela filosófica de Rabat y, como es común a la mayoría de sus pensadores, tiene una declarada vocación activa y un compromiso patente con la sociedad marroquí. De hecho, ‘Alī Umlīl fue presidente de la Asociación Marroquí de Derechos Humanos (AMDH) entre 1979 y 1985, y de la Organización Marroquí de Derechos Humanos (OMDH) entre 1990 y 1993. Además del compromiso vital, desde el punto de vista conceptual y epistemológico comparte muchas características con al-Ŷābrī,

⁴⁰ Tradicionalmente traducido en español como “Renacimiento árabe”, el concepto de *nahḍa* está históricamente relacionado con el proceso de renovación de la lengua y la literatura árabes que tuvo lugar a partir de mediados del siglo XIX en el *Bilād al-Šām* y Egipto. En cuanto a la traducción de *nahḍa*, es preferible el uso de “resurgimiento” utilizado por Juan Antonio Pacheco. Cfr. Juan Antonio Pacheco, 1999: 42–54.

⁴¹ Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī. *Al-Mašrū‘ al-nahḍawī l-‘arabī; murāya‘a naqdiyya*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 1996.

comenzando por la vocación de reforma integral del pensamiento árabe mediante el recurso al *turāṭ* y a la ruptura (*qaṭī‘a*).

La labor crítica de Umlīl parte asimismo del estudio metodológico del discurso histórico de Ibn Jaldūn, en el cual pretende encontrar los elementos metodológicos fundamentales del pensamiento filosófico árabe clásico, para poder aplicarlos después al contexto árabe contemporáneo, y especialmente al análisis de la realidad política, lo que hace en la mayoría de sus obras, dedicadas al análisis de conceptos como *dawla*⁴² y *sulṭa siyāsiyya*⁴³ y, más recientemente, al análisis de los cambios políticos y sociales propios de la globalización, en el cual, considera, el mundo árabe se halla plenamente inmerso. Esto supone sin duda un nuevo desarrollo del pensamiento marroquí que, nuevamente, dedica sus mayores esfuerzos a comprender la realidad circundante que hoy, según Umlīl, no puede desligarse de los fenómenos de la globalización⁴⁴.

En este sentido, Umlīl critica la falta de un pensamiento histórico auténticamente crítico que permita afrontar con criterio los cambios mencionados debido a la lectura acrítica del pensamiento árabe e islámico clásico. Por ello, la metodología filosófica de Umlīl parte de una relectura del pensamiento árabe clásico, por una parte, y de los textos de los pensadores políticos liberales árabes de la *Nahḍa*, por otro, tratando de recomponer, en discurso e ideas, un pensamiento árabe contemporáneo crítico y situarlo en el contexto global mediante una teoría filosófica específica que contribuya a edificar un presente y un futuro compartido. Intelectualmente, la consecución de una modernidad política plena debe estar basada, según Umlīl, en un sistema de valores políticos modernos, recogidos y desarrollados en la lucha por la democracia en Marruecos y en el resto del mundo árabe. Esta tarea sigue sin duda la línea comenzada por al-‘Arwī, confirmando la importancia de la Historia como elemento fundamental del pensamiento filosófico árabe y marroquí⁴⁵, desarrollado específicamente en torno a los conceptos del *turāṭ* y la modernidad (*ḥadāṭa*).

Otro de los pensadores ineludibles del pensamiento filosófico marroquí contemporáneo de esta segunda etapa es Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān (n. 1944). La labor filosófica de ‘Abd al-Raḥmān se centra especialmente en dos ámbitos: la filosofía del lenguaje, por una parte, y la ética, por otra. En ambos destaca por realizar un esfuerzo intelectual declarado por construir una teoría basada en la utilización apropiada de los conceptos y las expresiones para poner fin definitivamente a la crisis de la escritura filosófica. Es evidente que en la elección y la utilización de los conceptos filosóficos, así como en la estructura del lenguaje de la filosofía, ‘Abd al-Raḥmān pone un

⁴² Cf. ‘Alī Umlīl. *Al-‘Islāḥiyya al-‘arabiyya wa-l-dawla al-waṭaniyya*. Beirut: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 1985.

⁴³ Cf. ‘Alī Umlīl. *Al-Sulṭa al-ṭaqāfiyya wa-l-sulṭa al-siyāsiyya*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 1996.

⁴⁴ Cf. ‘Alī Umlīl. *Mawāqif al-fīkr al-‘arabī min al-mutaḡayyirāt al-dawliyya, al-dīmuqrāṭiyya wa-l-‘awlama*. Amán: Manšūrāt Muntadā al-Fīkr al-‘Arabī, 1998.

⁴⁵ Kamāl ‘Abd al-Laṭīf, 2003: 113.

acento especial, pues considera que es un aspecto básico formal e imprescindible para un auténtico desarrollo del pensamiento. A partir de la renovación del lenguaje, la conceptualización y la escritura filosófica, pretende ayudar al pensamiento marroquí contemporáneo a acceder definitivamente a la modernidad⁴⁶.

El otro elemento fundamental del pensamiento de Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān es la importancia de la ética, siendo uno de los pensadores que más se ha dedicado a este campo de la filosofía práctica, que en él ocupa el espacio que en otros pensadores ocupa la política. Para él, no puede elaborarse un pensamiento crítico sin abordar previamente la cuestión de la ética. La ética se presenta en su pensamiento intrínsecamente unida a la historia y a la renovación de la cultura árabe-islámica que, como sucede en otros filósofos, se sitúa en el centro de un acceso histórico a la modernidad plena. Su objetivo en ese sentido es refundar los pilares teóricos de la moral islámica, atendiendo especialmente a la experiencia histórica, para lograr una ética moderna y racional. Para él, “la ética es lo que humaniza al hombre”⁴⁷, lo que le convierte en humano y, por ende, en ser histórico. Es interesante asimismo tener en cuenta que su interés ético no está reñido con la religión, que considera una unidad completa, siempre que se realice una aproximación racional, e incluso se aproxima al sufismo como expresión de los valores humanistas del islam, tanto desde el punto de vista conceptual como desde el epistemológico⁴⁸. Al mismo tiempo, ejerce un pensamiento crítico con la modernidad occidental, cuyos valores éticos pretendidamente universales no pretende asimilar acríticamente en ningún caso, sino analizarlos en una contribución crítica al desarrollo de un sistema de valores endógenos y racionales⁴⁹.

Junto a los pensadores mencionados, existen otros también dedicados por entero al desarrollo de la filosofía marroquí contemporánea, bien mediante el estudio de las obras clásicas de los pensadores racionalistas medievales, como es el caso de Ḥamāl al-Dīn al-‘Alawī (n. 1945), dedicado al análisis del pensamiento averroista⁵⁰, bien mediante la crítica ideológica y el análisis conceptual y político, como Muḥammad Sbīlā (n. 1942)⁵¹, o bien mediante la dedicación exclusiva a una materia tan específica como la filosofía de la ciencia, campo en el que destaca el filósofo Sālim Yafūt (n.

⁴⁶ Cfr. Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān. *Al-Lisān wa-l-mīzān aw al-takawwār al-‘aqlī*. Beirut: al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 1998; y *Al-Qawl al-falsafī, kitāb al-maḥmūd wa-l-ta’īl*. Beirut: al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 1999.

⁴⁷ Kamāl ‘Abd al-Laṭīf, 2003: 140.

⁴⁸ Cfr. Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān. *Al-‘Amal al-dīnī wa-ta’yīd al-‘aql*. Rabat: Dār Bābil, 1989.

⁴⁹ Cfr. Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān. *Su’al al-ajlāq musāhama fī l-naqd al-ajlāqī li-l-ḥadāṭa al-garbiyya*. Beirut: al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 2001.

⁵⁰ Cfr. Ḥamāl al-Dīn al-‘Alawī. *Ibn Ruṣd taljīs al-atār al-‘alawīyya*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1994.

⁵¹ Cfr. Muḥammad Sbīlā. *Al-‘Idiyūlūyiyā nahwa naẓara takāmuliyya*. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 1993; *Al-Ḥadāṭa wa-mā ba ‘da al-ḥadāṭa*. Casablanca: Dār Tūbqāl, 2000.

1947)⁵². Temas como la ideología, el desarrollo de la filosofía árabe contemporánea, la cultura y su relación con el campo y la conceptualización política han sido también tratados por los pensadores, más o menos prolijos, Muḥammad Waqīdī (s.d.)⁵³, el mencionado ‘Abd al-Salām Ben ‘abd al-‘Ālī (n. 1945)⁵⁴, Bensālim Ḥimmīš (n. 1948)⁵⁵, Sa ‘īd Bensa ‘īd al-‘Alawī (n. 1946)⁵⁶ y Muḥammad al-Miṣbāhī (n. 1950)⁵⁷, todos ellos referentes ineludibles del pensamiento filosófico marroquí contemporáneo en sus diferentes áreas. Todos ellos comparten, en definitiva, una dedicación exclusiva a la búsqueda epistemológica de la razón árabe como objeto que, mediante diferentes metodologías, pretenden aplicar a la realidad árabe contemporánea como medio de análisis de la Historia y la política, así como reconstrucción cultural del hecho árabe, de forma que sea posible acceder a la modernidad plena de manera definitiva y racional.

El referente ineludible a la hora de aproximarse al pensamiento filosófico de estos y otros autores en el Marruecos contemporáneo, lo constituye sin duda alguna la revista *Fikr wa-Naqd*. Las páginas de esta revista fundada y dirigida por Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī recogen aportaciones de relevancia elaboradas por los principales pensadores marroquíes, tanto por los que ya pueden calificarse como “clásicos”, entre los que se cuentan algunos de los señalados en el presente trabajo, como por las nuevas generaciones de investigadores y filósofos, especialmente de los procedentes del Departamento de Filosofía de la Universidad Muḥammad V de Rabat, así como de otros intelectuales y pensadores, generalmente relacionados con medios universitarios, aunque procedentes de diversas disciplinas como la Pedagogía, la Sociología o la Historia.

Finalmente, una última característica que cabe destacar entre todos los autores citados es, en términos generales y de manera colectiva, su oposición manifiesta al islam político y a las lecturas *salafíes* de la tradición árabe e islámica, por considerarlas irracionales y oscurantistas, además de inútiles en un auténtico proyecto de renovación integral de la sociedad y la cultura árabes. No es casualidad, por tanto, que el auge del pensamiento filosófico contemporáneo en Marruecos a partir de los años 70 haya coincidido cronológicamente con el auge del islam político como alternativa ideológica de la modernidad árabe-islámica tras el anquilosamiento del marxismo,

⁵² Cfr. Sālim Yafūt. *Maḥmūd al-wāqī ‘fī tafkīr al-‘ilmī l-mu‘āšir*. Rabat: Kulliyat al-Adāb, 1980; *Falsafat al-‘ilm wa-l-‘aqlāniyya al-mu‘āšira*. Beirut: Dār al-Ṭalī‘a, 1982.

⁵³ Cfr. Muḥammad Waqīdī. *Mā hiya al-ibistimūlūyiyā?* Casablanca: Dār al-Taḡāfa, 1983; *Binā’ nazariyya falsafiyya*. Beirut: Dār al-Ṭalī‘a, 1990.

⁵⁴ Cfr. ‘Abd al-Salām Ben ‘abd al-‘Ālī. *Al-Mitāfziqā, al-‘ilm wa-l-i’idiyūlūyiyā*. Beirut: Dār al-Ṭalī‘a, 1981; *Asas al-fikr al-falsafī l-mu‘āšir*. Casablanca: Dār Tūbqāl, 1991.

⁵⁵ Cfr. Bensālim Ḥimmīš. *Al-Taškīlāt al-aydiyūlūyiyā fi l-islām*. Beirut: Dār al-Muntajab, 1990.

⁵⁶ Cfr. Sa ‘īd Bensa ‘īd al-‘Alawī. *Al-’idiyūlūyiyā wa-l-hadāya, qirā’āt fi l-fikr al-‘arabī l-mu‘āšir*. Beirut: Al-Markaz al-Taḡāfī l-‘Arabī, 1988; *Al-Īyihād wa-l-tahdīq: dirāsa fi uṣūl al-fikr al-salafī fi l-Magrib*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-‘Ālam al-Islāmī, 1992.

⁵⁷ Cfr. Muḥammad al-Miṣbāhī. *Dalālāt wa-iṣkālāt: dirāsāt fi l-falsafa al-‘arabiyya al-islāmiyya*. Rabat: ‘Akkād, 1988.

puesto que, en parte, el esfuerzo racional de la filosofía árabe contemporánea, más allá de las consideraciones señaladas, es también una inequívoca respuesta dialéctica al modelo ideológico islamista, tratando de contraponer la razón a la revelación como horizonte epistemológico fundamental.

CONCLUSIÓN

Por todo lo dicho, merece considerarse la enorme importancia, cualitativa y cuantitativamente hablando, del pensamiento marroquí contemporáneo. Desde el punto de vista cronológico, como se ha señalado, se observa un evidente progreso en términos de profundidad y coherencia con las circunstancias sociopolíticas de cada momento histórico, lo cual constituye una de sus características primordiales. En términos históricos, el proceso de independencia, la consolidación del estado *'alawí*, la crisis de la arabidad como reflejo de la crisis estructural en términos culturales e identitarios y el fracaso del proceso de democratización son, en términos generales, los puntos de inflexión que han marcado de manera más evidente el desarrollo del pensamiento marroquí contemporáneo, siempre ligado a la voluntad de actuar y transformar la realidad de Marruecos, constantemente en crisis.

Por otra parte, el hecho de que el pensamiento político y la filosofía constituyan los ejes fundamentales del *pensar* marroquí no es más que un reflejo de dicha característica, la cual se hace visible en el análisis emprendido en el presente trabajo, constatando una evolución constante desde los años 30 del siglo XX hasta la actualidad. A pesar de las evidentes diferencias e incluso divergencias epistemológicas y metodológicas entre los autores, que comprenden incluso ámbitos ideológicos muy diversos, el esfuerzo intelectual que cada uno de ellos ha emprendido ha contribuido a hacer del pensamiento marroquí contemporáneo una de las referencias en el ámbito del pensamiento árabe-islámico contemporáneo, de lo que da buena cuenta la influencia de alguno de sus autores en el mundo árabe, así como la repercusión de sus ideas entre pensadores de otros países. Por ello, así como por la influencia ideológica que dichas ideas han tenido y tienen en el campo intelectual, social y político de Marruecos, es necesario y conveniente realizar una síntesis del desarrollo histórico y conceptual del pensamiento marroquí contemporáneo, primer paso para revalorizar sus aportaciones y tenerlas en cuenta en cualquier aproximación al pensamiento árabe contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

‘ABD AL-LATIF, Kamāl. *As ’ilat al-fikr al-falsafī fī l-Magrib*. Casablanca: Al-Markaz al-Taḳāfī l-‘Arabī, 2003.

‘ABD AL-RAḤMĀN, Ṭaha. *Al-‘Amal al-dīnī wa-tayyīd al-‘aql*. Rabat: Dār Bābil, 1989.

- ‘ABD AL-RAḤMĀN, Ṭaha. *Al-Lisān wa-l-mizān aw al-takawīr al-‘aqlī*. Beyrut: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 1998.
- ‘ABD AL-RAḤMĀN, Ṭaha. *Al-Qawl al-falsafī, kitāb al-mafhūm wa-l-ta’īl*. Beyrut: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 1999.
- ‘ABD AL-RAḤMĀN, Ṭaha. *Su’al al-ajlāq musāhama fī l-naqd al-ajlāqī li-l-ḥadāta al-garbiyya*. Beyrut: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 2001.
- ABU-RABI’, Ibrahim M. *Contemporary Arab Thought: Studies in post-1967 Arab intellectual history*. Londres: Pluto Press, 2004.
- AL-‘ALAWI, Muṣṭafā. *Al-Mahdī Ben Barka: li-l-ḥaqīqa wa-l-tārīj*. Beyrut: Dār al-Afāq al-Ŷadīda, 1984.
- AL-‘ALAWI, Sa’īd Bensa’īd. *Al-’īdiyūlūyiyā wa-l-ḥadāta, qirā’āt fī l-fīkr al-‘arabī l-mu’āšir*. Beyrut: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 1988.
- AL-‘ALAWI, Sa’īd Bensa’īd. *Al-’īyihād wa-l-tahdīt: dirāsa fī uṣūl al-fīkr al-salafī fī l-Magrib*. Beyrut: Markaz Dirāsāt al-‘Ālam al-Islāmī, 1992.
- AL-‘ALAWI, Ŷamāl al-Dīn. *Ibn Ruṣd taljīs al-atār al-‘alawīyya*. Beyrut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1994.
- AL-ARWI, ‘Abd Allāh. *Al-’īdiyūlūyiyā al-‘arabiyya al-mu’āšira*. Beyrut: Dār al-Ḥaqīqa, 1970.
- AL-ARWI, ‘Abd Allāh. *L’ideologie arabe contemporaine*. Paris: Maspero, 1973.
- AL-ARWI, ‘Abd Allāh. *Mafhūm al-’īdiyūlūyiyā*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 1984.
- BEN BARKA, Mahdī. *Naḥwa binā’ muṣṭama ‘yadīd*. Rabat: Maṭba‘a al-Iqtisādīyya, 1958.
- BEN ‘ABD AL-‘ĀLI, ‘Abd al-Salām. *Al-Mitāftizqā, al-‘ilm wa-l-i’īdiyūlūyiyā*. Beyrut: Dār al-Ṭalī‘a, 1981.
- BEN ‘ABD AL-‘ĀLI, ‘Abd al-Salām. *Asas al-fīkr al-falsafī l-mu’āšir*. Casablanca: Dār Tūbqāl, 1991.
- BEN ‘ABD AL-‘ĀLI, ‘Abd al-Salām. *Bayna al-ittiṣāl wa-l-infiṣāl: dirāsāt fī l-fīkr al-falsafī bi-l-Magrib*. Casablanca: Tūbqāl, 2002.
- BERNARD, M., s.v. “Mu’āmalāt”, *EP*, v. VII: 255.
- BOSWORTH, C.E., s.v. “Shūrā”, *EP*, v. IX: 504–505.
- BOUAMRANE, Chikh et Louis Gardet. *Panorama de la pensée islamique*. Paris: Sindbad, 1984.
- ENAYAT, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. Londres: Macmillan, 1982.
- AL-FĀSĪ, ‘Allāl. *Al-Ḥarakāt al-istiqlālīyya fī l-Magrib al-‘Arabī*. El Cairo: Al-Risāla, 1948.
- GALLĀB, ‘Abd al-Karīm. *Fī l-fīkr al-siyāsī*. S.I.: Al-Šarika al-Magribīyya li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr, 1993.
- ḤIMMĪS, Bensālim. *Al-Taškīlāt al-aydiyūlūyiyā fī l-islām*. Beyrut: Dār al-Muntajab, 1990.
- JADDŪRI, Maṣūf. *Al-Ittiṣāhāt al-siyāsīyya fī l-‘ālam al-‘arabī. Dawr al-afkār wa-l-miṣl al-‘ulīya fī l-siyāsa*. Beyrut: Al-Dār al-Mutahhida li-l-Našr, 1985.
- JALĪL, Jalīl Aḥmad. *Mu’ālam al-muṣṭalahāt al-siyāsīyya wa-l-diblūmāsiyya*. Beyrut: Dār al-Fīkr al-Lubnānī, 1999: 50–51.
- LAḤBĀBĪ, Muḥammad ‘Azīz. *Le personnalisme Musulman*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- LAḤBĀBĪ, Muḥammad ‘Azīz. *Al-Šajāsiyya al-islāmīyya*. 2^a ed. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1983.
- MACÍAS AMORETTI, Juan A. Continuidades y rupturas en el pensamiento político del Marruecos contemporáneo: un análisis histórico-conceptual. *Al-Andalus-Magreb*, 15 (2008): 157–187.
- MANSOURI, Driss. Laroui ou l’obsession de la modernité. En *Penseurs maghrébins contemporains*. Casablanca: Eddif, 1997.
- AL-MISBĀḤĪ, Muḥammad. *Dalālat wa-iškālāt: dirāsāt fī l-falsafa al-‘arabiyya al-islāmīyya*. Rabat: ‘Akkād, 1988.

- Mehdi Ben Barka: *de l'indépendance marocaine à la tricontinentale: actes du colloque tenu à l'Université de Paris 8 à Saint-Denis les 17 et 18 novembre 1995*. Casablanca: Eddif, 1997.
- MOUQAQT, Mohamed. *Du despotisme à la démocratie. Héritage et rupture dans la pensée politique arabo-musulmane*. Casablanca: Le Fennec, 2003.
- Muhammad 'Aziz Laḥbābī, *al-insān wa-l-a 'māl*, II: *al-faylasūf*. Rabat: Laḥna Ri'āyyat al-Tarṣīḥ li-Ā'izat Nūbil, 1991.
- PACHECO, Juan Antonio. *El pensamiento árabe contemporáneo: rupturas, dilemas, esperanzas*. Sevilla: Mergablum, 1999.
- PACHECO, Juan Antonio. El pensamiento árabe como espacio de controversia ideológica. In Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004: 247–261.
- RACHIK, Hassan. La science est une chasse: aperçu sur la pensée de Mokhtar Soussi. In *Penseurs maghrébins contemporains*. Casablanca: Eddif, 2003: 249–267.
- ŠAQIR, Muḥammad. *Al-Fikr al-siyāsī l-magribī l-mu 'āšir*. Casablanca: Ifriqiya l-Šarq, 2005.
- SBILĀ, Muḥammad. *Al- 'Idiyūliyyā nahwa nazara takāmuliyya*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfi l- 'Arabī, 1993.
- UMLIL, 'Alī. *Al-Islāhiyya al- 'arabiyya wa-l-dawla al-waṭaniyya*. Beyrut: Al-Markaz al-Ṭaqāfi l- 'Arabī, 1985.
- UMLIL, 'Alī. *Al-Sulṭa al-ṭaqāfiyya wa-l-sulṭa al-siyāsīyya*. Beyrut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al- 'Arabiyya, 1996.
- UMLIL, 'Alī. *Mawāqif al-fikr al- 'arabī min al-mutagayyirāt al-dawliyya, al-dīmuqrāṭiyya wa-l- 'awlama*. Amman: Manšūrāt Muntadā al-Fikr al- 'Arabī, 1998.
- UMLIL, 'Alī. *Al-Ḥadāṭa wa-mā ba 'da al-ḥadāṭa*. Casablanca: Dār Tūbqāl, 2000.
- VIOLET, Bernard. *L'affaire Ben Barka*. Paris: Seuil, 1991.
- WAQIDI, Muḥammad. *Mā hiya al-ibistimūliyyā?*. Casablanca: Dār al-Taḳāfa, 1983.
- WAQIDI, Muḥammad. *Binā ' nazariyya falsafīyya*. Beyrut: Dār al-Ṭalī'a, 1990.
- AL-WARDIGĪ, 'Abd al-Raḥīm. *Al-Mahdī Ben Barka: min al-waṭaniyya ilā l-ṭawra, 1920–1965*. Rabat: Al-Sāhil, 1983.
- AL-WAZZĀNĪ, Muḥammad Ḥasan. *Al-Islām wa-l-dawla aw ḥaqīqat al-ḥukm fī l-islām*. Beirut: Mu'assasa Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī, 1987.
- AL-WAZZĀNĪ, Muḥammad Ḥasan. *Mehdī Ben Barka: vie et mort d'un leader, 1920–1965*. Rabat: Phediprint, 2002.
- AL-ŶĀBRĪ, Muḥammad 'Ābid. *Fikr Ibn Jaldūn. Al- 'Ašabiyya wa-l-dawla: ma 'ālim nazariyya jaldūniyya fī tāriḥ al-islāmī*. Beyrut: Dār al-Ṭalī'a, 1982.
- AL-ŶĀBRĪ, Muḥammad 'Ābid. *Iskāliyyāt al-fikr al- 'arabī l-mu 'āšir*. Casablanca: Mu'assasa bi-Našra li-l- Ṭibā'a wa-l-Našr, 1989.
- AL-ŶĀBRĪ, Muḥammad 'Ābid. *Al-Jiṭāb al- 'arabī l-mu 'āšir*. Beyrut: Dār al-Ṭalī'a, 1985.
- AL-ŶĀBRĪ, Muḥammad 'Ābid. *Al- 'Aql al-siyāsī l- 'arabī*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfi l- 'Arabī, 1990.
- AL-ŶĀBRĪ, Muḥammad 'Ābid. *Buniyyat al- 'aql al- 'arabī*. Beyrut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al- 'Arabiyya, 1990.
- AL-ŶĀBRĪ, Muḥammad 'Ābid. *Nahnu wa-l-turāt. Qirā 'āt mu 'āšira fī turāṭinā al-falsafī*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfi l- 'Arabī, 1993.
- AL-ŶĀBRĪ, Muḥammad 'Ābid. *Al-Dīmuqrāṭiyya wa-ḥuḳūq al-insān*. Beyrut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al- 'Arabiyya, 1994.
- AL-ŶĀBRĪ, Muḥammad 'Ābid. *Al-Dīn wa-l-dawla wa-taṭbīq al-šarī'a*. Beyrut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al- 'Arabiyya, 1996.

- AL-ÛĀBRI, Muḥammad ʿĀbid. *Al-Mašrū ʿ al-nahḍawī l- ʿarabī; murāyā ʿa naqdiyya*. Beyrut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al- ʿArabiyya, 1996.
- AL-ÛĀBRI, Muḥammad ʿĀbid. *Al- ʿAql al-ajlāqī l- ʿarabī*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l- ʿArabī, 2001.
- AL-ÛĀBRI, Muḥammad ʿĀbid. *Wiyha nazar: naḥwa i ʿāda binā ʿ qaḍāyā l-fikr al- ʿarabī l-mu ʿāšir*. Beyrut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al- ʿArabiyya, 2004.
- YAFŪT, Sālim. *Maḥmū al-wāqī ʿ fī tafkīr al- ʿilmī l-mu ʿāšir*. Rabat: Kulliyat al-Adāb, 1980.
- YAFŪT, Sālim. *Falsafat al- ʿilm wa-l- ʿaqlāniyya al-mu ʿāšira*. Beirut: Dār al-Ṭalī ʿa, 1982.