

**SARTRE EN LAHBABI.
PRESENCIA DE UN FILÓSOFO FRANCÉS EN EL
PENSAMIENTO MARROQUÍ ACTUAL**

*SARTRE IN LAHBABI.
THE PRESENCE OF THE FRENCH PHILOSOPHER IN THE
PRESENT MOROCCAN THOUGHT*

Mohamed Bilal Achmal*

Instituto Qadi Ibn al-Arabi de Tetuán
Tetuán-Marruecos

*Recibido 21 de marzo 2007/Received march 21, 2007
Aceptado 19 de abril 2007/ Accepted april 19, 2007*

RESUMEN

En este trabajo se analizan los modos de presencia del filósofo francés Jean Paul Sartre en Mohamed Aziz Lahbabi, uno de los más prestigiosos pensadores marroquíes contemporáneos. Para ello se alude a la modesta recepción de Sartre en la cultura filosófica marroquí, y las razones que han hecho que éste no tuviese en ella la misma suerte que los otros pensadores de su rango. Sobre la base de los textos originales de Lahbabi, se pretende dar una idea de cómo ha sido la presencia del filósofo francés en la obra del filósofo "personalista". Para este objetivo se analizaron varias circunstancias que pudieron unir a dos pensadores, de afiliación filosófica diferente, tal como la unidad del ser y de la persona; su verdadero estado; su conciencia; su grado de realismo; la presencia del otro como necesidad para el yo; la crítica del subjetivismo, y el análisis sartreano de algunas nociones bergsonianas. Este trabajo llegó a la conclusión de

* Apartado de correos 873, Tetuán 93000, Marruecos. E-mail: achmobi@yahoo.es

que la presencia de Sartre en el pensamiento marroquí es la de un ser que aspira a “personalizarse”, y una nada que tiende a apoyar el sentimiento fructuoso de la existencia.

Palabras Clave: Sartre, Lahbabi, Pensamiento Marroquí, Existencialismo, Persona, Personalismo Musulmán, Libertad.

ABSTRACT

In this work it is analyzed the ways of the presence of the French philosopher Jean Paul Sartre in Mohamed Aziz Lahbab, one of the most prestigious contemporary Moroccan thinkers. For it, the modest reception of Sartre in the Moroccan philosophical culture is mentioned, and the reason that has caused that he did not have the same luck those other thinkers of its rank. With original texts of Lahbabi, an idea of how it has been the presence of the French philosopher in the work of the personalist philosopher is given. For this objective, I analyze several circumstances that can unite both thinkers, of deferent philosophical affiliation, so the unit of being and person; its true state; its conscience; its degree of realism; the presence of the other as a necessity for the I; the critic of the subjectivism, and Sartre's analysis of some of Bergson's notions. This work reaches the conclusion that the presence of Sartre in the Moroccan thought is the one of a being who aspires “to personalize itself”, and a nothingness that tends to support the fructuous feeling of the existence.

Key Words: Sartre, Lahbabi, Moroccan Thought, Existentialism, Person, Muslim Personals, Freedom.

Existe un rasgo muy significativo de la cultura marroquí actual que tiende ahora a desaparecer con el proceso reivindicatorio de un Marruecos multilingüístico. La cultura marroquí, o si preferimos decir una parte importante de la misma, vive bajo influencia gala; siendo el francés la primera lengua oficial del país heredada desde la época del Protectorado (1912-1956).

Ese rasgo se manifiesta claramente en el campo de la cultura literaria y filosófica. La influencia francesa es patente, gracias a que toda una generación de intelectuales, catedráticos y estu-

diantes se orientaron hacia la lengua de Molière, cultivando sus conocimientos, prácticas y principios dentro de su ámbito. Cuando todo el mundo se hacía “progresista” durante los años sesenta y setenta, los marroquíes se hicieron marxistas a la francesa. Los nombres de Althusser (1918-1990) y los demás intelectuales se apoderaron de toda la dialéctica literaria y filosófica nacional. Incluso hubo marxistas extranjeros –el propio Lucien Goldman (1913-1970) como ejemplo– que se habían afrancesado tal como exigía la liturgia marxista de la época. Las fuentes eran francesas ciento por ciento. Raras veces se recurría a los alemanes o a los ingleses. Y si fuera el caso, siempre estaba el francés como la lengua intermediaria. Los “progresistas” marroquíes, como se llamaban a sí mismos, efectuaron una espectacular *Lectura del Capital* a través del modelo francés.

Habría que esperar los años noventa para que la cultura marroquí se diese cuenta de la omnipotencia de que la lengua francesa fue relativa, y habría que abrir las puertas y ventanas a un horizonte lingüístico más amplio y más rico de lo que había sido hasta la fecha. Aún existen focos de “resistencia” de la época, donde se tiende a dar homenaje a pensadores franceses como Derrida (1930-2004) o Foucault (1926-1984), pero parece que todo aquello va a reducirse a simple historia. Las alternativas que se están efectuando ahora en el campo de la informática dejaron atrás todo monolingüismo e incluso, todo bilingüismo, y consiguieron aniquilar todas las formas del fundamentalismo lingüístico. Una nueva era acaba de empezar con nuevos pensadores de todos los rincones del mundo y a base de perspectivas bastante atrevidas.

SARTRE: UNA CONDICIÓN MAL ACOMODADA

Sin embargo, hubo un filósofo francés que nada tenía de carisma dentro del pensamiento marroquí comparado con Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900) o Freud (1856-1939). Su

condición de francés le hizo menos aceptable en los órganos culturales marroquíes. Era un pagano de la filosofía y de la libertad, pero no se ha convertido en un verdadero intelectual de masas. Le exigían entonces que se alejase de su aspecto idealista para mezclarse con la tierra de todos los santos proletariados. El existencialismo, como manera de entender y vivir el mundo, estaba en el mal momento del interés intelectual nacional. Un reducido nombre de intelectuales marroquíes les hizo suyos; especialmente aquellos que se dedicaban a la investigación literaria y con ellos un reducido nombre de aficionados a la narración.

En el campo de la filosofía, nada tuvo Sartre (1905-1980) de especial atención; excepto entre algunos factores de la cultura marroquí, que no eran de la casta marxista como tendríamos que comprobar más tarde. Cuando todo el mundo había dado cuenta del interés de un concepto sartreano –el compromiso–, el pensamiento marroquí se le juzgaba de puro idealismo. Como casi verdaderos marxistas que eran los que se dedicaban al oficio de la cultura filosófica y crítica, una parte muy significativa de ellos había manifestado su adhesión al compromiso material, realista y dialéctico encarnado por el marxismo ortodoxo, con matices nacionales, adaptados a lo que crearon ser Marruecos.

Tampoco el existencialismo tuvo buena recepción en la cultura tradicional de la época. La condición “atea” del existencialismo sartreano fue mal vista en los ojos de la intelectualidad marroquí de vocación religiosa y de tendencia *māliqî*. Casi le juzgaron de verdadero ateo, viéndole a la luz oscura de unos cuantos tópicos sacados de su obra, mal interpretados y arreglados según las necesidades ideológicas de la época. De esta forma, no le brindaron ningún mérito quienes habían sido los verdaderos sacerdotes del templo cultural marroquí. Había entonces una guerra de posiciones entre ambos bandos para apoderarse de la escena cultural nacional y, con ello, apoderarse de la escena política del país.

En ese contexto conflictivo entre una cultura presuntamente moderna, realista y “nacional” y una cultura tradicional, no popular

ni “nacional” que se manifestaba especialmente en el campo de la religión, alguna vez se presentaba la ocasión de discutir las posiciones de Sartre y juzgarlas según las circunstancias políticas e ideológicas de la época.¹

Pero no de todo ese linaje fue la presencia de Sartre en el pensamiento marroquí. Hubo quien ha empleado a Sartre como mero filósofo destacado de una corriente filosófica muy influyente en su época, y supo contradecirle o incluso a veces coincidir con él en algunos aspectos y actitudes. Pero la presencia de Sartre en Marruecos no ascendió, generalmente, al altar vivo de la cultura filosófica ni literaria nacional. Prueba de ello, la escasa bibliografía sobre el escritor de *La Náusea* (1938) o, exactamente, la nula bibliografía sobre quien ha sido el protagonista de toda una época cultural moderna. No debemos hacer ningún juicio sin dar los indicios necesarios sobre el tema.

Por eso hay que empezar a seguir los pasos de nuestro filósofo en el pensamiento marroquí e intentar analizar los modos de su presencia en el mismo. Para no decepcionar a nadie, hay que señalar que estos pasos son menos largos de lo que esperábamos de una cultura famosa en su afición a lo extranjero como es, obviamente, el caso de la cultura marroquí.

Ahora bien, tenemos que averiguar cuáles fueron estos pasos tan cortos de nuestro filósofo en el pensamiento marroquí.

Aparte de algunas citaciones pasajeras sobre Sartre en el campo de la crítica literaria, versando sobre su teoría de la literatura o, incluso, su concepción del compromiso, no podemos decir, a ciencia cierta, que nuestro filósofo tuvo una fuerte presencia en el pensamiento marroquí. Aun así, tampoco podríamos hablar de una significativa presencia del mismo en este pensamiento. Habría que evaluar dicha presencia de un modo diferente para llegar a contradecir nuestra postura. Hasta entonces, vamos a

¹ Nada tenía de fiabilidad esta fragmentaria manera de hacer balance de la cultura marroquí. Pero las necesidades ideológicas influyeron mucho en los juicios de la época, tanto en ese lado como en el otro.

seguir los pasos a nuestro filósofo como uno de los pensadores más destacados de la cultura filosófica nacional, sin que ello signifique que haya sido claramente partidario de las ideas o posturas de Sartre.² Ni el momento ni el espacio nos permiten extender nuestra investigación sobre Sartre en otros representantes de lo que es la cultura filosófica marroquí. Algún día será. Por el momento, nuestro trabajo se limitará a trazar las líneas generales de la presencia sartreana en el pensamiento marroquí refiriendo, directamente, a los textos que colmen de aquella presencia, sin excesivo comentario ni excesiva erudición de nuestra parte.

LAHBABI Y LA INTRODUCCIÓN DE SARTRE EN LA CULTURA FILOSÓFICA MARROQUÍ

Uno de los que más citaron a Sartre con gran ciencia y amplia sabiduría fue el pensador marroquí Mohamed Aziz Lahbabi (1922-1993). Éste era aún estudiante en el París de los años cincuenta cuando Sartre era la gloria francesa de más prestigio nacional. No tenemos noticias ciertas de que los dos hombres se conocieron personalmente, pero existen muchos indicios de que, efectivamente, lograron coincidir alguna vez en una circunstancia de las muchas que permitía la capital francesa en aquellos agitados años de los cincuenta. Quizá fue él quien introdujo al filósofo francés en la cultura filosófica marroquí antes que nadie. Su primer libro, *Del*

² No creo necesario ampliar el trabajo a otros autores porque no me proporcionaban material suficiente para el mismo excepto un artículo de Abdelkrim Ghalab publicado en *al-Alam* el día 16-12-1964 con el título de “*Conversación con Sartre sobre el estado del intelectual: la elección y no la perplejidad es el aspecto de la filosofía moderna y del hombre revolucionario*” y otro artículo del profesor Abed Yabiri titulado “*El intelectual entre la libertad y el compromiso*”, basado sobre el primero y publicado en el “*Moharrer*” (Liberador) el día 24-12-1964 y reproducido en su libro “*Para una visión progresista a algunos de nuestros problemas culturales y educativos*” (pp. 39-48). París: Casablanca. Los demás son simples referencias pasajeras a Sartre, y por lo siguiente no representan, en nuestro punto de vista, nada de interés a nuestro objetivo.

*ser a la persona: ensayo del personalismo realista*³ donde citaba a Sartre, remontaba al año 1954; fecha en que Marruecos estaba aún bajo el régimen del Protectorado francés. Probablemente, nadie conocía a Sartre plenamente en aquellos años. También, Lahbabi publicó un libro en francés con el título de *¿Libertad o liberación?*⁴ refiriéndose a Sartre en varios capítulos, empujando su nombre ampliamente en la escena cultural del país recién independizado. Al llegar el año 1957 se creó la Universidad de Rabat con el propio Lahbabi como rector. Allí se abrió una nueva era de los estudios filosóficos encabezados por Lahbabi y otros profesores franceses y árabes, especialmente, egipcios. Entonces se empezaba a hablar de las corrientes, ideas y teorías filosóficas donde Sartre figuraba en la primera línea, junto a otros filósofos alemanes, ingleses y americanos. Con la aparición sucesiva de tantos órganos de prensa, oficiales o partidistas, el nombre de Sartre se radicalizó en la dialéctica cultural del nuevo Marruecos. Agregando a todo esto la introducción de Sartre en los programas de filosofía de la enseñanza secundaria, el nombre del autor de *El ser y la nada* (1943) volvía a ser muy famoso en los ámbitos juveniles, especialmente durante la revolución estudiantil del año 1968 en Francia, con ecos muy pactantes en Marruecos. Lahbabi representaba en el pensamiento marroquí una corriente filosófica, la de *El personalismo musulmán* (1964);⁵ derivado del personalismo de Emmanuel Mounier (1905-1950) e islamizado a base de principios teóricos y éticos del Islam ortodoxo refinado. Para defender sus teorías sobre la persona, su esencia, su compromiso, su realismo, su libertad y su liberación Lahbabi tuvo

³ Era la tesis de Doctorado presentada por Lahbabi en la Sorbona y publicada en las ediciones PUF de Francia el año 1954. El propio autor la tradujo posteriormente al árabe y la publicó en El Cairo en 1962.

⁴ En realidad era su tesis complementaria de Doctorado presentada a la Sorbona de París y publicada después en el año 1956 en las ediciones de Aubier de París; animado –tenerlo en cuenta, en aquellos embriones años– por el monarca Alauí Mohamed V, fallecido en el año 1961.

⁵ Es el título de su libro publicado en las ediciones Presses Universitaires de Francia el año 1964.

que salir al encuentro dialéctico con Sartre en varias ocasiones. Nada tenía eso de extraño. Sartre era en su momento el filósofo más cuestionado del pensamiento europeo, mientras Lahbabi, era, por su parte, la autoridad de más prestigio en cuestiones del pensamiento y cultura del entonces Marruecos recién iniciado en su destino como Estado y nación. Dialogar con él, criticarle y hasta burlarse de algunas de sus actitudes era de lo más normal en un ambiente filosófico que pretendiese ser múltiple y abierto a todos los vientos.

Pues bien, nuestro pequeño trabajo tendrá que presentar una idea de lo que era Sartre en Lahbabi. Tal vez eso nos brindará la oportunidad de averiguar la plaza de Sartre en el pensamiento marroquí, siendo Lahbabi, en su tiempo, el máximo representante del mismo. Para eso tendremos que manejar los datos sobre Sartre en Lahbabi en dos de sus obras filosóficas principales; es decir, *¿Libertad o liberación?* y *Del ser a la persona*. Allí vamos a comprobar las circunstancias que unieron a los dos en un contexto filosófico fructuoso y alentador.⁶

CIRCUNSTANCIAS SARTREANAS Y CONTEXTOS FILOSÓFICOS

La primera circunstancia en la que Lahbabi refería a Sartre fue en su libro *Del ser a la persona* (1962).⁷ Allí Lahbabi hizo referencia a las posiciones históricas ante el concepto del ser, empezando por Parménides hasta Sartre, Hamelin, los neotomistas, pasando por Hegel (1770-1831) y Heidegger (1889-1976). Su propósito era hacer balance de aquellas posiciones para de-

⁶ Debemos señalar que Lahbabi tuvo varias circunstancias con Sartre que en otros de sus libros como *El del cerrado al abierto*, publicado en Rabat el año 1987, fueron meras citaciones pasajeras a nuestro filósofo. Pero nada tenían de trascendental en el marco de nuestro trabajo.

⁷ Vamos a manejar la traducción árabe del mismo libro hecha por el propio Lahbabi y publicada en El Cairo el año 1962.

finir cómo entendían la problemática del ser, arrastrándola de su estado estático y llevarla a un estado dinámico. El contexto de todo ello era pasar del ser a la persona, dándole vitalidad y dinamismo para luego adaptárselo a las exigencias religiosas del credo musulmán. Pues bien, en ese contexto, citaba Lahbabi a Sartre. Según él, “Sartre rechaza, al revés de Hegel, el concepto hegeliano metido en un mundo de puros conceptos, para llegar al mundo concreto de las cosas, estudiarlo y luego entenderlo”. Según él, siempre “el ser está cercado de un ser amenazado, fluido e idiota. Al igual que Hamelin, esa manera de ver al ser llegó también a ser más revolucionaria que éstas”.⁸ El ser no es puramente apariencia en sí, sino también es una apariencia para los demás. Así, Lahbabi metía el punto crucial de su objeción a Sartre y a Bergson (1859-1941); el primero postulaba sobre la conciencia del ser a través de la náusea, y el segundo a través de la intuición y de la duración.⁹

En esa línea de rechazo, prosigue Lahbabi su versión del ser; sus maneras de estar en el mundo, y su conciencia de sí y de los demás. Para él:

La conciencia es mero sentimiento de una realidad presente, pero, al mismo tiempo, podremos tener conciencia de algo ausente. Estar consciente de perder algo implica su existencia real o la posibilidad de su existencia. La ausencia de una cosa es parte esencial de la base necesaria de su presencia (Lahbabi, 1954, p. 41).

Pero, refiriéndose más tarde a Sartre, Lahbabi nos recuerda que “estamos en los dos casos, ante una relación entre el ser que está en conciencia de sí mismo, y del objeto de su conciencia”.¹⁰ Según Lahbabi, que nos recuerda la famosa dialéctica hegeliana de la nada como parte integral del ser, “Sartre trató la misma

⁸ Lahbabi, 1954, p. 19.

⁹ *Ibidem*, pp. 29-30.

¹⁰ *Ibidem*, p. 41.

problemática en sus investigaciones sobre la imaginación y las emociones”.¹¹ Así:

Las imágenes que nos proporciona la imaginación son una pura tendencia a la presencia. Lo ausente coge los elementos parciales tras su emanación de una percepción de lo presencial. La imagen está vacía, pero la nada es la estructura principal de la presencia como lo ha demostrado Sartre en su libro (Lahbabi, 1954, p. 41).

Trasladándose del ser, de su conciencia de sí y de su ámbito social al ser en sí mismo, en su trayectoria de personalización, Lahbabi puntualiza algunos detalles a propósito de la definición de Sartre del existencialismo:

El ser humano, dice Lahbabi, se manifiesta en el momento en que revela su relación con su entorno donde se personalice y se adapta. Sin embargo, no se manifiesta nunca como es en realidad; y su aparición está en contra de la realidad para sí mismo y para los demás ; porque éstos le vean como le perciben y en plena armonía con los usos y hábitos vividos por ellos. El acto de que naciera el ser y de lo cual alcanzase su plenitud en la vida, es el mismo que le convierta en persona (Lahbabi, 1954, p. 59).

Los precedentes análisis, hechos por Lahbabi, no tienen nada de intención más que interceptar las etapas de la personalización y demostrar el croquis del traslado del ser a la persona, coincidiéndose con su postura filosófica que luego se le va a cambiar o perfeccionar a la del *ghadiā*, o sea, el futurismo. Para ello, Lahbabi comprueba la utilidad de las definiciones de Sartre acerca de algunas nociones de la persona de la siguiente manera: “En su famosa definición del existencialismo, Sartre dijo que la existencia anticipa la esencia; insistiendo sobre la necesidad de que esta definición se limita en el ser humano y en él solo” (p. 59).

¹¹ *Ídem.*

Y con algo de precisión, prosigue: “Eso implicaría, que existiese el hombre antes de todo, y luego se convirtiera a tal o tal cosa” (p. 59). Sartre dijo en *El ser y la nada* que “la esencia del ser humano depende de su libertad” (p. 59).¹² Existe pues una transformación: el hombre es libre, por lo cual él mismo debe crear su esencia como el propio Sartre subrayó muchas veces y con él Lahbabi haciéndola la condición necesaria para el desarrollo de la persona hacia su futuro. A lo expuesto aquí, Lahbabi formula dos observaciones de la siguiente forma: la primera, se trata del uso de Sartre de dos términos en su mencionada definición, la del “antes” y la del “luego”; ambos implican en la opinión de Lahbabi, siempre, la simultaneidad en el tiempo, orden y relación entre dos cosas necesariamente distintas, que la esencia debiera ser una de ellas. Cuando existe un ser, es necesariamente que existiera un mínimo de su esencia en el mismo tiempo con su existencia; porque este ser es, según su esencia. La esencia, en palabras de Lahbabi, es del mismísimo circuito vital del primer germen. Prosiguiendo sus observaciones, Lahbabi escribe lo siguiente: “También podemos pedir a Sartre, que distinga con minuciosidad entre la esencia general, que haga de mí un ser humano, y la esencia personal que haga de mí una persona cualquiera y me dé un temperamento alguno” (pp. 59-60).

La segunda observación de Lahbabi sobre la definición de Sartre se complementa con la primera: “el hombre existe ante todo, pero como es necesita convertirse en algo; es decir convertirse en tal o cual cosa” (p. , 60).

Aquí nuestro pensador propone reemplazar la palabra de Sartre con otra de la siguiente manera: “El hombre ante todo es tal o cual y no puede ser fuera de tal o cual”. Una vez cumplida su propuesta, procede a formular las siguientes preguntas:

¹² Lahbabi, 1954, p. 59.

¿Qué significa existencia no identificada? ¿Será posible conseguir un sentido de una esencia escogida si hubiera sido el ser existente no definido y que se limite en el antes; es decir, en una cosa antecedente a la existencia del ser? ¿Es posible decir que el ser humano tiene existencia y esencia, ambas existen, primero en el mismo tiempo, y que están independientes la una de la otra y no se mezclan solamente después? (Lahbabi, 1954, pp. 59-60).

Parece, como señala el mismo autor, que “con las dos observaciones quitamos el velo a las hipótesis sobre las cuales Sartre había elaborado su Teoría” (p. 60).¹³ Lo que dijo Sartre de que el hombre existe primero y luego se convierte en tal o cual cosa no se admite, en opinión de Lahbabi, si no aceptamos antes el tiempo. Y ese tiempo hipotético es lo que nos permite la distinción entre el antes y el después. Pero es imprescindible señalar que:

El concepto sartreano está en plena contradicción con el significado dado a la esencia: el tiempo aparece totalmente en el mismo momento en que el ser se traslada del ser sin esencia, al ser con tal o tal cosa. Así, las esencias se realizan en el tiempo presente; se actualizan porque la presencia de...es la base del tiempo actual; y que la cosa en sí es la que se identifica con el procedimiento de la anulación del existente” (Lahbabi, 1954, p. 60).

Para más aclaración, Lahbabi nos invita a meditar sobre el trozo de tela:

Puesto que la intervención de Sartre es pasajera (porque pudiera haber intervenido y pudiera que no lo hiciera) y no se produzca que después de haber sido preparado para ello, la tela está llena de tal o tales posibilidades. Con eso, es permitido decir sobre el trozo de tela que su existencia anticipa su esencia, con lo cual se nos hace meter en el otro lado de la teoría sartreana antes mencionada. Pero si insistimos en averiguar la esencia de la tela, nos encontraríamos un poco perplejos y podríamos entonces,

¹³ Lahbabi, 1954.

hablar, al menos, sobre dos esencias; la primera existe antes de la génesis actual de la tela aunque ésta es simplemente una candidata a convertirse en varias posibilidades diferentes de su primer estado. Y la segunda esencia es aquella que convierte el trozo de tela a la fuente de tantas vestimentas que luego le podría ser o no realizables. Es cierto que, al pensar en la esencia de la tela, volvamos a pensar en el algodón o en la lana, y la esencia de ésta nos conduce a pensar en otras esencias así hasta el infinito. Son esencias que se convirtieron en existencias con lo cual nada nos impedirá decir que lo que existiera es nada más que una cadena infinita de esencia-existencia” (Lahbabi, 1954, pp. 60-61).

Así, el concepto de la personalización nos cuida, a juzgar por la palabra de Lahbabi, de no caer en la dualidad existencia-esencia a la hora de pensar en el ser humano:

En el momento en que el ser se manifiesta en el mundo, se procede directamente a personalizarse hasta el límite de que no nos es posible decir que tuviese una existencia aislada de su esencia. No tiene pura existencia antes de su conversión en después a tal o tal cosa. El antes y el después no existen de manera absoluta dentro de un tiempo absoluto, sino su existencia está condicionada por la existencia de un ser humano que ha hecho de sí tal o cual cosa. Y si no fuese el caso, no podríamos hablar sobre algo que llamase antes y después. El sumo de todas las etapas de la personalización se sitúa y se ordena dentro del tiempo, mientras la aparición del tiempo no es sólo el resultado de la acción personificante. Es cierto que el ser está, pero no se convierte en ninguna cosa fuera de esta acción: es el momento de proceder a la personalización” (Lahbabi, 1954, p. 61).

Dejemos a Lahbabi preguntarse ¿Si el traslado infinito de la existencia a la esencia produjo cambios sustanciales en la naturaleza del ser mismo o no? y le seguiremos los pasos para ver cómo se está haciendo eco de las idas y vueltas de Sartre en el pensamiento filosófico de su tiempo.

UNIDAD DEL SER Y DE LA PERSONA

El rasgo más esencial de la circunstancia sartreana que sigue consiste en que Lahbabi critica a toda una tradición filosófica en Occidente; empezando por Hegel hasta Camus (1913-1960); pasando por Marx; los existencialistas hasta Mounier (1905-1950). La razón de ello es que toda esta tradición fracasó en explicar algunos fenómenos sociales recurriendo, solamente, a la psicología individual, sin darse cuenta de que la unidad de los elementos individuales y sociales es la que hace el yo como es en realidad. “La dualidad, dice Lahbabi, es un gran obstáculo ante el progreso de la investigación dentro de esa área del ser humano” (p. 77). Aquí Lahbabi nos propone una solución: aplicar la idea de la personalización con la simple condición de entenderla bien. Con la aplicación de la misma podemos superar fácilmente la dualidad; porque la personalización en su profundidad es la unidad del ser y de la persona. En contra del marxismo histórico, que explica el origen de la ideología por las condiciones sociales, Lahbabi cree en la necesidad de recurrir a un horizonte más allá de la persona, porque ésta se define por las circunstancias. Según él, “hay una realidad que refuerza la acción social y la supera, y esa realidad es el hombre” (p. 78). El drama de Hegel; la experiencia de la angustia en Kierkegaard (1813-1855); la esclavitud del hombre al capital en Marx; la experiencia de la confusión en los existencialistas, y el absurdo en Camus; todas son para él experiencias vividas por nosotros al nivel de la persona. Sin embargo existe, más allá de las determinaciones que influyen sobre el hombre en la pertenencia a una clase (Marx), o al estado existencial (Sartre) o en el reconocimiento de los hombres entre sí dentro de una casta (Mounier), el valor que nos hace sentir que somos en el más allá de la casta, de las clases y de las ideologías que nos unen y que nos diferencian de los demás. Ese valor es aquel que constituye el factor de la comunicación entre las personas diferentes en clases sociales, etnias, nacionalidades o lenguas. Somos diferentes desde varios puntos, pero somos una sola cosa,

porque tenemos algo en común: la humanidad que tiende a lograr una noble finalidad, la de realizar el hombre abierto y universal. Lahbabi concluye diciendo:

Podemos decir con Kierkegaard [1813-1855] que estamos viviendo la experiencia del fracaso, y con Sartre que la mirada del otro me deshace y me asusta, pero no queremos ser dioses, como dijo Sartre, porque nada tiene de mérito serlo, pero sí que quisiéramos que cada uno de nosotros fuese hombre (Lahbabi, 1954, pp. 77-78).

PERSONALIZACIÓN INTENSIFICADA EN CIRCUNSTANCIAS SOCIOCULTURALES

Con el mismo anhelo de repensar la persona, como ser y como esencia; viviéndola en su proceso de personalización dentro de la sociedad; Lahbabi vuelve a unirse con Sartre en una nueva circunstancia, reforzando su teoría sobre la personalización intensificada en circunstancias socioculturales. Para ello, nuestro pensador rechaza la definición hecha por Allport a la personalidad:

Sí que ésta –dice– es la ordenación dinámica de los sistemas sicofísicos por lo cual el individuo contrasta sus gestos con su entorno, pero hay que manifestar el valor de nuestra adaptación con nuestro entorno de lo cual estamos cambiando el aspecto y rehaciéndole de nuevo con nuestra actividad permanente (Lahbabi, 1954, pp. 77-78).

Según Lahbabi, “estamos adaptándonos con el mundo; y con nuestra adaptación, estamos al mismo tiempo, adaptando el mundo, haciéndole el mismo y haciéndose a nosotros mismos” (p. 78). Se trata de un “intercambio dialéctico” entre la individualidad y el mundo:

La individualidad no se conoce a sí misma sino en el mundo que le rodea. Hegel dijo que somos tendencia y libertad en

situación. Lo mismo creyeron Heidegger y Sartre: la sociedad hace la persona y la persona hace la sociedad (Lahbabi, 1954, pp. 77-78).

Intensificando el proceso de la personalización, Lahbabi insiste sobre la responsabilidad de la persona en su entorno. Y con este se reabre, como lo hemos comprobado antes, otra vía para encontrarse cara a cara con Sartre. Pero esta vez no para contradecirle, cosa que lo hizo muchas veces, y seguirá haciéndola más tarde, pero sí para coincidir con él en su teoría de la responsabilidad personal ante lo social. El blanco de su rechazo ahora es Kierkegaard en su concepción de la persona. Pues éste defiende una concepción de la persona nada sociable, aislada, sola con Dios, contemplando a sí misma y a Dios en absoluta soledad como hacía Job con el Creador. Con tal concepción se pierde toda comunicación con el mundo. “Si Kierkegaard –dice nuestro pensador– mantenía la teoría de que toda comunicación se hace con y desde Dios, será imposible hacerse cargo de los demás. No podemos llegar a Dios si nos olvidamos del mundo: estamos en el mundo y del mundo, y no estamos superando la realidad si diríamos que somos el mundo. Así, es necesario que todo lo que ofrecemos a Dios es en realidad el mundo que está dentro de nosotros. Somos siempre dualidades tú-yo, yo-esa cosa. No existe el yo en sí. Nosotros, como decía Piper y luego Sartre, somos responsables de nosotros mismos y de los demás; es decir, que nuestra responsabilidad supera siempre lo que somos”. En el mismo camino del rechazo a un aislamiento del yo, Lahbabi concluye su crítica afirmando lo siguiente:

Jaspers dijo una vez que hay una intercomunicación entre nosotros y los demás en el caudal de la historia. Pero Kierkegaard pretende que los hombres cuando se unen, todos se convierten en un desastre. El individuo no puede ser como es en sí, solamente como individualidad ética, porque se disuelve en las masas (Lahbabi, 1954, p. 97).

Así se contempla la índole sociable de la persona en el mundo lleno de dualidad comunicadora entre sí. Pero Lahbabi jamás nos dijo ¿para qué tanta dualidad en un mundo lleno de contradicciones?

EL VERDADERO ESTADO DE LA PERSONA

Otra circunstancia que lleva Lahbabi a encontrarse con Sartre es esa en la que nuestro pensador intenta demostrar el verdadero estado de la persona como una universalidad real, contrariamente a los marxistas y a los existencialistas que la han desarticulado, creyendo, con eso, mantenerla en buen estado. Lahbabi empieza su crítica a la postura marxista y existencialista con la predefinición de los conceptos usados en este campo, tanto de las dos corrientes ya señaladas, como de los “camaradas personalistas” como él mismo les nombra. Así:

Decir que el significado de sernos personales es el momento en que podamos lograr cada uno por su cuenta, su autoconciencia, no es suficiente para definir la esencia de la persona, porque debemos, ante todo, precisar ¿qué es eso de auto? ¿Es eso lo que llamamos ser, persona, hombre, una unión de todos juntos, u otra cosa diferente? (Lahbabi, 1954, 101-103).

Hasta Heidegger, en la opinión de Lahbabi, no pudo darse cuenta de la confusión de usar conceptos sin definirlos suficientemente. “¿Pudo Heidegger designar el significado del *seindes* con su método fenomenológico?” (p. 101). Aclarando su opinión sobre el ser, nuestro pensador emplea el siguiente ejemplo: “Para que el ser adquiriera un significado, requiere llenarlo, es decir, requiere personalizarse para llegar a ser pesado como el saco que, sin llenarlo de un contenido muy denso, no puede hallar su forma” (p. 102). Insistiendo sobre la personalización del hombre, Lahbabi matiza un poco:

El hombre es el límite adonde aspira llegar la personalización en su dirección hacia lo trascendental. La personalización, aunque hace del ser una personalidad y de las personalidades una persona para construir luego el hombre, no le podremos considerar como una subjetividad, ni tampoco una objetividad, sino del todo subjetividad-objetividad (Lahbabi, 1954, pp. 101-103).

Con esta fórmula, Lahbabi intenta superar la dualidad de un lado, y la unilateralidad del otro, llevando su crítica al seno de los marxistas y de algunos existencialistas:

No es cierto limitar la totalidad de la personalización en un lado de la actividad humana; como la economía política, o el intento de algunos existencialistas, quienes limitaron la definición del hombre en una simple subjetividad como hizo Sartre cuando consideraba al hombre como pura impulsión de la libertad. Es cierto que el existencialismo no niega las situaciones en la historia, pero el concurso de la misma no está limitado. Cada instante, el individuo emplea su libertad para optar por su esencia y alcanzar su destino. Pero el marxismo, pretendiendo ser más objetivo, fija su punto de partida en la trayectoria histórica de la humanidad. La historia es el espacio de la presencia temporal del yo con su vida sociológica y sensual; es decir, un yo presente junto al, y en el nosotros y en las cosas (Lahbabi, 1954, pp. 101-103).

El veredicto que nos da Lahbabi al final de su crítica es el siguiente:

Ni los existencialistas ni los marxistas pudieron prescindir, de ninguna manera, de la subjetividad-objetividad. Es verdad que la existencia de las personas está relacionada fuertemente y directamente con las estructuras sociales y con los modos de producción, pero las personas se entregan a lo que están haciendo y pensando, sus actos y sus pensamientos están superando los cuadros sociales implantados para florecerse más allá de toda obligación (Lahbabi, 1954, pp. 101-103).

PERSONA, CONCIENCIA Y REALISMO

El traslado a la persona no se puede lograr a través de un ser objetivo. Para eso, tiene que superar su objetividad nada más teniendo conciencia de ella. La persona es conciencia del ser que la lleva dentro desde la primera iluminación de su personalización. Por eso, es impredecible que las raíces de la personalidad emerjan en el mundo de los seres y de los objetos para adaptarse, nutrirse, evolucionarse e identificarse con sí misma (Lahbabi, 1954, p. 102).

Con ese realismo, Lahbabi trata de concentrar sus consideraciones sobre la persona en el momento de su personalización al revés de lo que hacían otros: primero fracturar la persona, y luego acoplar el objetivo con lo subjetivo al igual que se hace con las partes de un plato roto para recrearlo de nuevo. Tal cosa se hace con la persona. Pero al final, éstos no logran crear un ser existencialista marxista, y luego, prepararlo para que sea un objeto más de todo eclecticismo (p. 103).

El realismo concebido por Lahbabi es “una tendencia que tiene en consideración el influjo social, técnico y humano en la complementación de todos los ámbitos en general” (p. 104). Así, nuestro pensador nos aconseja de alejarnos de “la tendencia que haga que el yo pasara por varias etapas artificiales que luego le hicieron sufrir alteraciones sucesivas, por lo cual limitan la persona en su subjetividad dejada a su destino” (p. 104). El ejemplo dado por Lahbabi es de aquellos que manejan la teoría heideggeriana según sus necesidades, o de otros quienes hacen de la persona un ser por sí mismo como es el caso de Sartre: “estamos ante una problemática de gran interés: quisiéramos conocer dónde empieza la objetividad y dónde acaba la subjetividad en el yo” (p. 104). El desafío proclamado por Lahbabi es pactante: “Quien pueda distinguir los límites entre ambos sería verdaderamente un hombre inteligente; porque verdaderamente es imposible que alguien pudiese unir elementos diferentes para crear la persona”. El porqué de ello reside en que “el ser se objetiva personalizándose,

y empieza necesariamente su personalización por su conciencia de ser” (p. 104).¹⁴

El propósito de Lahbabi de presentar un ser en proceso de personalización le lleva a dar algunos ejemplos de la historia de la filosofía: El ser, cuando está personalizándose, se manifiesta con muchas contradicciones entre el ser y el hombre. Las personalidades que representan una época o una sociedad alguna adquieren estas contradicciones internas. Con sus rechazos a una vida limitada al yo, y sus intentos de superarla, se convierten en faros brillantes en la historia humana: Voltaire (1694-1778), Montesquieu (1689-1755) o Diderot (1713-1784) son unos cuantos ejemplos. Cuando se someten al estudio de otros, se le revelan más contradicciones y quizá le dieron algo que no tuvieron nunca. Así, Descartes (1596-1650), en la opinión de Lahbabi, tiene un aspecto existencialista en Sartre, es un verdadero rebelde predicando el marxismo según Henri Lefevre (1901-1991) y es un filósofo renovador según E. Gilson. Variando los ejemplos, el cartesianismo no es solamente las obras de Descartes, sino también él mismo y mucho.¹⁵ Cada uno le añade algo y le exige mucho de lo que era para darle lo mucho que le faltaba. Los marxistas, los existencialistas y los personalistas manifestaron, de una manera extraordinaria, el valor de los enlaces primarios que nos hacen –en el mundo con– los demás. Quizá es la única idea que ha sido, según nuestro pensador, objeto de unanimidad entre los partidarios de todas las corrientes filosóficas contemporáneas. Sin embargo, algo les falta para dar como hecho real a la apertura de la persona a su entorno dentro del mundo y junto a los demás; aunque no notemos algo similar en Lahbabi cuando le citan: “Marx dice que el hombre hace él mismo su historia, pero dentro de su entorno que le limite; porque no es la conciencia del hombre quien determina su existencia, sino al contrario, su existencia es la que determina su conciencia”. Los existencialistas

¹⁴ Lahbabi, 1954, p. 104.

¹⁵ Lahbabi, 1954, pp. 134-135.

insisten, en palabras de Sartre citadas por Lahbabi, sobre que el hombre no es sino una situación dentro de la cual está totalmente condenado con su clase, con su salario y con la naturaleza de su trabajo. Hasta sus emociones y sus pensamientos se someten a este encadenamiento. Los personalistas piensan que el hombre, al decir de Mounier, también citado por Lahbabi, no es un ser aislado, sino que está en plena convivencia con su entorno. Lo que sí notamos es que Lahbabi se manifiesta en plena armonía con sus fórmulas ya citadas. “Así, basta con que el ser se manifestara para que el mundo se abriera ante él y allí cogiera su parte que le pertenece gracias a los otros y con ellos” (pp. 139-140).

Con estas consideraciones, se concluyen las circunstancias que llevaron a Lahbabi en su libro *Del ser a la persona* (1954) a encontrarse con Sartre, refiriéndose a él, dialogando con él, criticándole muchas veces, para luego defender sus teorías sobre el personalismo y su tendencia realista, mezclada, como lo hemos dicho antes, con algunos elementos del credo musulmán.

ANÁLISIS SARTREANO DE ALGUNAS NOCIONES BERGSONIANAS

En su libro *¿Libertad o liberación?* hay al menos cuatro circunstancias en las cuales Lahbabi tuvo ocasión de encontrarse con Sartre. Pero esta vez, son circunstancias de crítica a su pensamiento filosófico y a la rama que representaba en el existencialismo. La primera de ellas es donde declara su intención de aproximarse a los análisis sartreanos de algunas nociones bergsonianas, bien que el existencialismo, según él, no quiso declararse partidario del bergsonianismo. (*¿Libertad o liberación?*)¹⁶ Al contrario de esa pretensión, Lahbabi intercepta los aspectos bergsonianos en Sartre apoyándose sobre varios escritos publicados sobre el mismo; insistiendo sobre el inevitable encuentro que tuvieron los

¹⁶ *Ibidem*, p. 11.

pensadores franceses –entre ellos Sartre– con Bergson. Lahbabi ahorra mucho esfuerzo a los estudiosos de Sartre en averiguar las fuentes bergsonianas de su pensamiento y la de sus compañeros existencialistas y marxistas. Llega, incluso, a descifrar los principios bergsonianos que se derramaron en todo el pensamiento filosófico y que han tenido otra salida filosófica más o menos brillante en algunas corrientes filosóficas.

La segunda circunstancia es aquella donde Lahbabi intenta acercarse a la distinción sartreana del “por sí” y del “sí mismo”, a la de la distinción que Bergson hizo entre el “yo profundo” y el “yo superficial”; aunque las dos filosofías, como nos lo recuerda él mismo, se colocan sobre dos planes rotundamente diferentes (p. 12). Su propósito se apoya en las consideraciones de Auguste Cornu en su ensayo *Bergsonismo y existencialismo* donde éste veía en el existencialismo la continuación de la filosofía de Bergson, y que el paso del idealismo hegeliano objetivo al espiritualismo subjetivo había sido acabado por Bergson quien abrió la vía al existencialismo (pp. 11-12).¹⁷

CRÍTICA DEL SUBJETIVISMO

La tercera circunstancia es aquella en donde Lahbabi critica al concepto nihilista de Sartre y de otros filósofos subjetivistas que nos habían presentado un universo de subjetividad pura, quedándose incapaces de llevarnos a la liberación. No supieron concebir un mundo real y objetivo, y nos metieron en un vértigo aplastante. La causa de ello es atribuida a la falta del sentimiento de seguridad que procura el determinismo, la base regulativa de las relaciones del hombre al hombre, y del hombre a la naturaleza, es decir, la previsión. Lahbabi considera que la ausencia de esas nociones de regulación y de regularidad hace de los filósofos subjetivistas por exceso, sistemas que carecen de base:

¹⁷ Lahabi, 1956, pp. 11-12.

la vuelta a sí mismo a cada instante es una nueva creación sin relación con lo que había sido ocurrido. El punto culminante de la crítica de Lahbabi se manifiesta de la siguiente manera: “En vez de recurrir a lo que se había adquirido, se recurre a la nada. La libertad no es libertad sin un esfuerzo de aniquilamiento. Esa libertad, apoyada por la nada, termina por dar vértigos inevitables. Estamos condenados a ser libres, decía Sartre. El progreso vuelve a ser una pura reacción individual que pone en cuestión a cada momento, y una referencia permanente a la nada; es decir, a una libertad vacía de objeto”. Ravaisson propone un punto de vista que tiene la ventaja de disipar el vértigo sentido por nosotros ante este movimiento aniquilante: “la referencia a un esfuerzo espiritual que se extiende al universo entero y a todos los grados del ser”. La concepción del ser bergsoniano de la libertad podrá ser considerada como la síntesis de los puntos de vista de Ravaisson y de Sartre (pp. 50-51).¹⁸ El propósito de Lahbabi es darnos algunos remedios al vértigo que pudo sufrir la persona en su intento de personalizarse en el mundo con los demás siendo libre en su ser y creativa en su trabajo. Algo de reconciliación entre bergsonismo y existencialismo habrá pasado en la mente de nuestro pensador a la hora de analizar los principios de ambas corrientes filosóficas. Si ha acertado o no, es otra cuestión que necesita ser debatida en otro momento.

LA PRESENCIA DEL OTRO ES UNA NECESIDAD PARA EL YO

La última circunstancia que une Lahbabi con Sartre es aquella en la que el primero contradice al segundo demostrando que “la presencia del otro es una necesidad para el yo, y que en relación con el otro, toda invención es considerada como tal”. En este sentido Lahbabi considera que “La presencia del otro no

¹⁸ Lahbabi, 1954.

me vacía, como pretendió Sartre, ni cuaja mi libertad, más bien al contrario, me refleja y me hace disponible” (p. 138). Con tal afirmación, se radica la diferencia entre ambos pensadores, siendo Lahbabi quien representa la antítesis sartreana del otro, demostrando con ello la tolerancia del otro hacia el yo, la apertura feliz de éste hacia el primero y, por tanto, su mutua complicidad; cosa que podrá ser fácilmente desmentida por el exceso de violencia que se apodera, desgraciadamente, del mundo.

Así se concluyen las cinco circunstancias de Lahbabi con Sartre donde el primero se esforzaba, como hizo en su libro anterior, por defender el personalismo como una filosofía de la liberación. (p. 9) En ambos libros Sartre estuvo presente, como objeto de crítica, de referencia o de ilustración, en Lahbabi. Por lo cual, el filósofo francés estaba, de una manera u otra, entre *El Ser y la Nada* del pensamiento marroquí a juzgar por el escaso eco que tuvo en él mismo. Pero, para no decepcionar a nadie, podríamos decir que su presencia fue la de un ser que aspira a “personalizarse”, y una nada que tiende a apoyar el sentimiento fructuoso de la existencia.

REFERENCIAS

- Lahbabi, M. A. (1954). *De l'Être à la Personne: Essai de personnalisme réaliste*. Paris: PUF.
- Lahbabi, M. A. (1956). *Liberté ou libération?* Paris: Aubier.
- Lahbabi, M. A. (1962). *Mina 'al qā'in ilā ashakhss* (Del ser a la persona). Paris: El Cairo, 1962.
- Lahbabi, M. A. (1964). *Le personnalisme musulman*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lahbabi, M. A. (1987). *Du clos à l'ouvert*. Rabat: Casablanca.