

« Si hay que leer un libro este año, sin duda es *Enseñar Platón en Palestina* ».
Aminatta Forna, *The Independent*



ENSEÑAR PLATÓN EN PALESTINA

FILOSOFÍA EN UN MUNDO DIVIDIDO

CARLOS FRAENKEL

Ariel

Carlos Fraenkel

Enseñar Platón en Palestina
Filosofía en un mundo dividido

Traducción de Ana Herrera Ferrer

Ariel

Título original: *Teaching Plato in Palestina*

Publicado originalmente por Princeton University Press

1.^a edición: febrero de 2016

© 2015 Princeton University Press

© 2016 de la traducción: Ana Herrera

Derechos exclusivos de edición en español
reservados para todo el mundo y propiedad de la traducción:

© 2015: Editorial Planeta, S. A. Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.
www.ariel.es

ISBN 978-84-344-2318-3

Depósito legal: B. 300 - 2016

El papel utilizado para la impresión de este libro
es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita
fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Índice

Prólogo de Michael Walzer	9
Prefacio	13

PRIMERA PARTE

1. Enseñar Platón en Palestina.....	21
2. Enseñar Maimónides en Macasar	47
3. Spinoza en Shtreimels: un seminario clandestino	69
4. Ciudadanos filósofos en Brasil	95
5. Guerreros de la palabra: filosofía en tierra mohawk	115

SEGUNDA PARTE

6. Diversidad y debate	153
Agradecimientos	201
Notas	205
Bibliografía.....	221
Índice temático	233

Enseñar Platón en Palestina

¿La filosofía puede salvar a Oriente Medio? Pues sí que puede. Al menos esa es la tesis de Sari Nusseibeh, como sé a través de un amigo al llegar a Israel en febrero de 2006. Nusseibeh no solo es un importante intelectual palestino y antiguo representante de la Organización de la Liberación de Palestina en Jerusalén, sino también filósofo de formación (y creo que también de naturaleza). «Y “únicamente” la filosofía», me dice ese amigo que afirmó durante la conferencia conmemorativa de Shlomo Pines en Jerusalén oeste, hace tres años (titulada, muy adecuadamente, «Sobre la relevancia de la filosofía en el mundo árabe de hoy en día»). Cuando abandono Israel, yo ya estoy convencido de que tiene razón.

Estoy aquí para enseñar en un seminario de la Universidad de Al-Quds, la universidad palestina de Jerusalén, junto con Nusseibeh, que fue rector de Al-Quds desde 1995. Mi idea es discutir el pensamiento político de Platón con los alumnos, y luego examinar cómo los filósofos medievales musulmanes y judíos agregaron esa idea para interpretar el islam y el judaísmo como religiones filosóficas. Espero suscitar algunas preguntas básicas sobre

filosofía y su relación con política y religión, y también abrir una nueva perspectiva sobre el Oriente Medio contemporáneo.

Los textos, sospecho, tendrán un eco muy distinto entre mis alumnos palestinos del que tuvieron con mis alumnos de Montreal. Por desgracia, las traducciones de Platón disponibles en árabe se basan en la versión inglesa de Benjamin Jowett del siglo XIX, que ya en sí misma es más una paráfrasis que una traslación precisa, y que los traductores a veces masacran dolorosamente. Sin duda, a este respecto, las cosas han cambiado a peor desde la Edad Media. Del siglo VIII al X se llevaron a cabo excelentes traducciones de los textos científicos y filosóficos griegos. Fue un logro impresionante: una civilización se apropiaba del conocimiento de otra y lo convertía en base de su propia y vibrante cultura intelectual. Además, no se trataba del proyecto de algunos intelectuales aislados, sino que era una empresa a gran escala, que se llevó a cabo bajo el mecenazgo de la élite política, social y económica del califato abásida (la segunda dinastía suní que gobernó el Imperio musulmán, y que arrebató el poder a los Omeyas en el año 750).¹ Después de los griegos, el siguiente periodo significativo de la historia de la filosofía y la ciencia se desarrolló dentro de la civilización islámica. Sus principales centros intelectuales eran Bagdad, la residencia de los califas abásidas, y Al-Andalus (la España musulmana), la última fortaleza de los Omeyas.

Llego a Jerusalén con el plan de estudios para el curso, los textos y una conferencia inaugural. Tras unos pocos intentos fallidos de entrar en contacto con el «doctor Sari» (como llaman aquí a Nusseibeh), decido aparecer en su oficina de Jerusalén Este, sin más.

¿Qué tal funcionará en la calle mi *fusha* académico, el árabe elevado del Corán, los medios de comunicación y la literatura, que en realidad nadie habla?

—¿Podéis decirme dónde está la Universidad Al-Quds?
—me aventuro a preguntarles a dos chicas que pasan.

Al principio me miran extrañadas, y luego sueltan unas risitas.

—Querrá decir la Universidad Al-Uds, ¿no? —(el dialecto palestino, como el egipcio, casi siempre se come la «q»). En la oficina administrativa de la Universidad de «Al-Uds», me tomo un café con Hanan, la secretaria de Sari Nusseibeh. Resulta que el doctor Sari está de viaje por la India y Pakistán, y no volverá hasta la segunda semana de clases.

—¿Así que tengo que dar la primera clase yo solo?
—pregunto, un poco sorprendido y algo preocupado.

—Me temo que sí —me contesta Hanan. Y entonces me imprime la información sobre el seminario de filosofía 0409438, que darán «el doctor Sari y el doctor Carlos».

He decidido vivir en Rehavia, uno de los barrios más antiguos de la Jerusalén judía, conocido como barrio de los profesores porque muchos académicos e intelectuales europeos (Martin Buber, Shlomo Pines y Gershom Scholem, entre otros) se establecieron aquí... eruditos «de reputación mundial», como recuerda el escritor Amos Oz que le susurraba al oído su padre, cada vez que veían a uno de ellos en sus paseos por el barrio. «Yo pensaba que tener una reputación mundial era algo relacionado con tener las piernas débiles», escribe Oz en sus memorias, «porque la persona en cuestión era a menudo un hombre anciano, que se apoyaba en un bastón e iba trastabillando al andar».² Aunque de momento no llevo bastón ni disfruto de una reputación mundial, de nuevo vuelvo a alquilar un apartamento aquí, habiendo pasado ya tres años en el barrio como estudiante graduado, viviendo cada uno de ellos en una calle distinta: Ibn Ezra, Ben Maimon y Alfasi. Las calles de Rehavia llevan los nombres de importantes eruditos judíos de otras épocas y lugares: pensadores me-

dievales, cuyo mundo intelectual fue moldeado de una manera decisiva por la civilización islámica.

La calle llamada Rehov ben Maimon recibe su nombre de Maimónides, a quien muchos consideran el filósofo judío más importante. Como Averroes, su colega musulmán igualmente famoso, Maimónides nació en la Córdoba del siglo XII, que dos siglos antes había sido el lugar más sofisticado de toda Europa. Maimónides y Averroes recibieron la misma educación filosófico-científica y se convirtieron en los dos representantes más importantes de la filosofía árabe en la España medieval. Averroes interpretó el islam como una religión filosófica; Maimónides hizo lo mismo con el judaísmo. Eran religiones fundadas por profetas-filósofos, que no solo conformaban el carácter moral de aquellos que vivían de acuerdo con sus leyes, sino que también los dirigían a un amor a Dios intelectual: a la física, el estudio de la sabiduría de Dios en la naturaleza, y a la metafísica, el estudio de los atributos de Dios.³ Maimónides escribió sus obras filosóficas en árabe, el idioma de la ciencia y la filosofía de su tiempo. En las instrucciones que dejó a un alumno suyo sobre qué obras filosóficas valía la pena estudiar, no recomendaba a un solo autor judío. Después de los griegos, en particular Aristóteles y sus comentaristas, los filósofos que más alaba son todos musulmanes: al-Farabi (m. ca. 950), cuya «sabiduría era excepcional», por ejemplo, e Ibn Baja, (m. 1138), cuyos «tratados son todos buenos, para la persona que comprende».⁴ Por supuesto, Maimónides no los alaba porque sean musulmanes, sino porque son buenos filósofos. «Uno —asegura— debería escuchar *al-Haqq*, la diga quien la diga.»⁵ (*Al-Haqq* significa «la verdad» en árabe, y es también uno de los nombres de Dios). Si alguien propone una definición de una especie animal, explica el sentido de la justicia o busca una prueba de la existencia de Dios, lo que importa no es que sea judío, musulmán, cristiano o cualquier otra cosa, sino si lo que dice es cierto.

Esta idea la discuto más tarde con los cinco chicos y tres chicas que se han apuntado a la clase. ¿Proporciona la filosofía un lenguaje con el cual las personas puedan comunicarse, aunque no acepten los compromisos religiosos del otro? ¿Podemos decir que son capaces de hacerlo porque, como seres racionales que son, pueden comprender y evaluar un argumento sin tener en cuenta el entorno de aquel que lo ha esgrimido? Después de un cierto debate, la mayoría de los alumnos están de acuerdo en que esto parece igual de válido ahora que en tiempos de Maimónides y Averroes. También señalan hacia un tipo de literatura apologética muy extendida en el mundo islámico de hoy en día: libros que a través de la interpretación, sitúan los conocimientos científicos modernos en versos del Corán, sin tener en cuenta la procedencia del científico.

—¿Podéis darme un ejemplo? —les pido.

—Por ejemplo, la teoría de la relatividad —responde Ahmed. Einstein, le recuerdo, era judío, y se le había ofrecido la presidencia de Israel.

Resulta interesante observar en este contexto que el propio Nusseibeh enseñó filosofía islámica en la Universidad Hebrea en 1979-1980. Promover la colaboración con universidades israelíes es importante para él. Como reacción al boicot de las instituciones académicas israelíes declarado por la Asociación británica de profesores universitarios en 2005, Nusseibeh firmó una declaración conjunta con Menachem Magidor, presidente de la Universidad Hebrea, en el cual «insisten en continuar trabajando juntos en pos del conocimiento».⁶ Del lado palestino, esta postura ha tenido muy poca apreciación. Una semana antes de irme, Nusseibeh me habla de una declaración por parte de la Unión Palestina de profesores universitarios diciendo que deberían despedirle de Al-Quds por «normalizar los vínculos con Israel» y «servir a los intereses propagandísticos de Israel».

—A la próxima —me dice—, son capaces de llevarme a juicio...

No es el primer intento de condenarle al ostracismo. Entre los rumores más absurdos que he oído en el campus está el que dice que mantiene su posición solo porque le protege el Servicio de Seguridad de Israel, el Shin Bet (de hecho fue encarcelado durante un breve tiempo por el Shin Bet en 1991, supuestamente por haberle dicho al embajador iraquí en Túnez por teléfono dónde aterrizaban en Israel los misiles Scud de Sadam Husein).⁷

La controversia sobre el compromiso de Nusseibeh para hablar con el «enemigo» viene de antiguo. En 1987 recibió una fuerte paliza después de arreglar el primer encuentro entre miembros de la OLP y del Likud israelí, de extrema derecha. Los agresores enmascarados pertenecían a su mismo partido político, la facción Fatah de la OLP. La agresión tuvo lugar en el campus de la Universidad de Birzeit, junto a Ramala, donde era profesor de Filosofía, después de una conferencia sobre John Locke, el liberalismo y la tolerancia.⁸ (Así que no resulta sorprendente que nunca le viera sin sus guardaespaldas. Estos inspeccionaban el aula antes de que entrase, y protegían la puerta durante sus clases.) La controversia llegó a su clímax cuando Nusseibeh aseguró en un artículo («¿Y ahora qué?») que todas las «personas con raciocinio» de la región debían admitir que solo se podía conseguir la paz bajo tres condiciones: que Israel se retirase a las fronteras de 1967, que se concediera a los palestinos el derecho a regresar a Israel, y que ambas partes se pusieran de acuerdo en un gobierno compartido de Jerusalén.⁹ Esta postura subyace a un esfuerzo conjunto más: la propuesta para una resolución del conflicto israelí-palestino que firmó en 2002 con Ami Ayalon, antiguo jefe del Shin Bet.¹⁰ Decir en público que la razón exige que la tierra sea

compartida convirtió a Nusseibeh (cuya familia materna lo perdió todo en la guerra de 1948) en un traidor, a ojos de muchos palestinos.¹¹

Mi primera clase está programada para el mismo sábado que la primera sesión del nuevo parlamento palestino, en el cual Hamás tiene mayoría absoluta (una sorpresa muy desagradable para Israel y Occidente, aunque se trata de una decisión democrática legítima). Al final el Parlamento se reúne, pero la clase se anula. La Universidad de Al-Quds está de huelga porque no se han pagado los salarios. Por ahora, las necesidades más básicas de la vida cotidiana entorpecen la difusión de la sabiduría.

Intento concertar una primera cita con Nusseibeh, que ha vuelto ya de sus viajes para mediar en la huelga. Llamo a su secretaria, que me informa de que está en una reunión y me da el número de su ayudante, que me informa a su vez de que está en una reunión y me da el número de otro ayudante, que de nuevo me informa de que está en una reunión. Pero al final la insistencia da sus frutos. La secretaria me devuelve la llamada; concertamos una cita en el despacho de Nusseibeh. Tiene muchísimas citas. La administración de la universidad no es una carga ligera, y no le deja demasiado tiempo para la filosofía.

—Pero he encontrado maneras de integrar ambas cosas —me explica—, analizando filosóficamente los problemas que me encuentro cada día.

Administrar Al-Quds bajo las presentes circunstancias es un ejercicio de razonamiento práctico.

«Nada es predecible —asegura. Ese es el reto que le mantiene en marcha—. Si las cosas fueran bien, me encantaría volver a una vida contemplativa.»

Se pone un poco celoso cuando le cuento que a veces me aburro por tener demasiado tiempo para la contemplación, en el pacífico Montreal. Pero él no se ha cansado de investigar a Dios y la naturaleza. A los cincuenta y siete

años, dice, «quiero comprender por mí mismo cómo acaba de cuadrar todo esto antes del final».

Durante la reunión (y también más tarde, en clase), va haciendo pasar las cuentas del rosario musulmán o *subha* entre los dedos, creo que no porque esté recitando los *al-asma al-husna* (los «bellos nombres» o noventa y nueve nombres de Dios). Más bien parece un modo de aliviar la tensión, como los cigarrillos que fuma uno tras otro. Permanece en silencio cuando su hijo, Absal, y Huda Imam, directora del Centro para los Estudios de Jerusalén, le cuentan con todo detalle que al volver a Jerusalén de una lectura poética en Ramala han sido interrogados durante horas por soldados israelíes. A pesar del silencio de Nusseibeh, las quejas sobre la conducta de los soldados israelíes y los controles de carretera son recurrentes durante toda mi estancia. Para los palestinos se trata de una experiencia particularmente dolorosa que pone de relieve el desequilibrio de poderes. (Más de la mitad de los alumnos faltan a clase después del Día de la Independencia de Israel. Como es el momento más simbólico para los ataques, el control se vuelve muy estricto.)

Una semana más tarde acaba la huelga y empiezan las clases. Llegar al campus de Abu Dis, un barrio periférico de Jerusalén Este, resulta un desafío en toda regla. (Al-Quds tiene también un campus en la ciudad antigua; el problema es que Israel no deja que los alumnos de los territorios ocupados crucen la frontera.) Solo está a diez minutos del centro de Jerusalén este, pero ahora hay que tomar dos taxis para llegar hasta allí: el primero te lleva hasta *al-jidar*, el controvertido muro de separación que está construyendo Israel. Un fragmento enorme, casi de cinco metros de alto, de esa construcción aparece de repente en medio de la calle. Nasr, empleado de la administración de la universidad, me enseña a subirme a la valla del jardín de un vecino para pasar al otro lado del *al-jidar*.

Esperamos un momento mientras un grupo que viene en sentido opuesto llega sano y salvo a nuestro lado. (Los eruditos de Rehavia con las piernas débiles y reputación mundial tendrían muchos problemas aquí, me temo.) Desde ahí, un segundo taxi nos lleva hasta la universidad.

En nuestra primera clase común, no puedo avanzar mucho en la introducción que llevaba preparada. Al cabo de un par de frases Nusseibeh me interrumpe, me hace preguntas críticas y argumenta sosteniendo la postura contraria. Los alumnos están confusos, que era precisamente el efecto que él se proponía conseguir. Lo que quiere es hacerles pensar, no que se limiten a apuntar las palabras sabias del doctor Carlos, y no hay mejor forma de conseguirlo que haciendo que dos profesores estén en desacuerdo en el aula.

A Nusseibeh le gusta poner en entredicho los hábitos intelectuales de los alumnos. Durante el semestre dan conferencias diversos eruditos y artistas famosos invitados, como Joseph Raz, importante filósofo del Derecho, o el director teatral Peter Brook, que trae a su grupo desde el teatro Bouffes du Nord de París para que representen una obra sudafricana, medio comedia, medio tragedia, sobre la vida con el *apartheid*.

—En realidad, lo que me gustaría es que los alumnos viajaran y descubrieran el mundo ellos mismos —me dice Nusseibeh—, que pasaran un mes en Florencia, aprendiendo italiano, visitando galerías de arte y monumentos, y leyendo literatura italiana.

Pero esos alumnos ni siquiera pueden pasar a Jerusalén o a Gaza. De modo que intenta traer en lo posible el mundo a Abu Dis.

A primera vista, muchas cosas aquí parecen oponerse a la vida de contemplación. Me pregunto, sin embargo, si el estado de colisión constante, que afecta a todos los aspectos de la vida, no será capaz quizá de prender la me-

cha de la indagación filosófica sobre conceptos como la justicia, los derechos, el poder y así sucesivamente. ¿No podría ser que aclarar esos conceptos ayudase a transitar el conflicto y dirigirse hacia una solución? Yo dejé Jerusalén después de completar mi doctorado el año 2000, poco antes de que Arafat, Barak y Clinton se reunieran en Camp David. Entonces el optimismo era real; la solución del conflicto parecía posible... todo estaba dispuesto para que ocurriera. Al final, sin embargo, prevaleció la desconfianza. Ahora, para poder almorzar en la Universidad Hebrea, tengo que pasar un control cuádruple: a la entrada de la universidad un guardia inspecciona el autobús, en busca de pasajeros sospechosos; después de dejar el autobús, otro guardia comprueba mi pasaporte y la carta que acredita que soy un profesor visitante; a continuación registran mi bolsa y me hacen un chequeo corporal electrónico, y por último, registran otra vez mi bolsa a la entrada de la cantina estudiantil. En todos estos procedimientos participan unos cinco jóvenes agentes de seguridad. En mi última visita, hace más de tres años, solo un anciano miró un poco por encima la bolsa que llevaba y me preguntó: «¿Lleva usted armas?».

El primer texto que analizamos es la *Apología* de Platón, que habla de la aseveración de Sócrates de que «el mayor bien para el hombre es hablar de la virtud todos los días, y de todas esas otras cosas con las que me oís probarme a mí mismo y a los demás; porque la vida sin examen alguno no vale la pena vivirla».¹² (Hasta la emoción de Sócrates por el más allá se debe a la oportunidad que le ofrecerá de «observar» a los grandes poetas y héroes del pasado griego...) ¹³ La idea de Sócrates de pasarlo bien parece tan extraña a mis alumnos palestinos como lo era para mis alumnos de Montreal. ¿Qué quería decir Sócrates con eso de «examen de vida», y por qué era tan importante? Les sugiero que quizá en opinión de Sócrates

tes, una vida virtuosa dependiera de basar la vida propia en el conocimiento. Para poder actuar con justicia, por ejemplo, hay que entender qué es la justicia.

—¿Por qué no podemos fiarnos sencillamente de la idea de justicia que nos transmite la religión? —pregunta Shirin, una de las alumnas.

—¿Estás segura de que esa idea es correcta, sin haberla analizado antes? —le pregunto, como réplica.

Analizamos algunos ejemplos habituales del conflicto israelí-palestino, donde se hacían cosas cuyos agentes aseguraban que eran justas y estaban motivadas religiosamente, pero cuya justicia, obviamente, resultaba dudosa, desde la masacre de palestinos de Baruch Goldstein en Hebrón, en 1994, pasando por el asesinato de Yitzhak Rabin por Yigal Amir en 1995, hasta el atentado suicida con bomba en el café Moment de Rehavia en 2002, un lugar al que yo acudía a menudo a cenar o tomar copas cuando era estudiante de licenciatura.

Para ilustrar lo que podía haber conducido a alguien como Sócrates a cuestionarse las normas morales tradicionales, relato la descripción que hizo una amiga del inicio de su búsqueda filosófica. Mi amiga nació en una familia judía de Jerusalén. Su padre trabajaba todo el día, y cuando ella tenía tres meses, su madre volvió a trabajar también como azafata de vuelo. Como su madre se ausentaba días enteros, se crió sobre todo con una niñera musulmana palestina. Hablaba fluidamente el árabe, llamaba «mamá» a su niñera, y pasó gran parte de su niñez con la familia de esa niñera. Como consecuencia, experimentó el conflicto entre israelíes y palestinos desde ambas perspectivas: el trato humillante que solían sufrir los árabes en Israel, por ejemplo, y el dolor y la ira cuando una de sus tías fue asesinada en un autobús por un terrorista suicida que llevaba una bomba. Criarse entre dos narrativas que se contradecían la una a la otra la llevó a la confusión,

y la confusión la condujo al deseo de averiguar por sí misma lo que está bien y lo que está mal. Eso, según me dijo, la llevó a la filosofía.

Había gran confusión entre lo que está bien y lo que está mal, en tiempos de Sócrates. Mencioné el relato de Herodoto de cómo los griegos empezaron a cuestionarse sus costumbres, después de encontrarse con otras culturas. Esas costumbres, se dieron cuenta, quizá no fueran normas válidas universalmente. Un ritual funerario que se tenía por piadoso en Grecia, por ejemplo, en la India se consideraba una abominación, y viceversa.¹⁴ De ahí la cuestión socrática: ¿qué es realmente la piedad? Pero observemos que aquí no se trata de oponer conocimiento a tradición religiosa. Sócrates solo quiere que te asegures de que tu profesor o tu pastor te ha dicho la verdad, cuando te ha explicado el significado de piedad, justicia y cosas semejantes.

Aunque la mayoría de los alumnos aceptan la idea de que es importante examinar las nociones religiosas de una manera socrática, su compromiso con la verdad del islam no deja lugar alguno para la confusión. Durante la discusión, Hasán da la vuelta a la cuestión: «¿Cómo es posible que un ciudadano secular de una democracia liberal occidental lleve una vida de examen?». Los musulmanes creyentes sienten la necesidad de justificar la vida que han elegido y explicar por qué es superior a la de los demás. Los ciudadanos de Occidente, por otra parte, no experimentan confusión ni la necesidad de buscar, como Sócrates, estándares objetivos. A menudo consideran que la libertad significa que cada individuo decide cómo vivir, según sus preferencias personales, y les parece que todas las elecciones son iguales.

—Tienes razón —afirmo—, ese tipo de relativismo hace inútil el examen. Pero ¿acaso no es lo mismo que tú des por sentada la verdad del islam?

Quizá no. Señalo que hay mucha división dentro del islam.

—Así que aunque el islam fuera verdad, ¿no tendrías que examinar sus diferentes interpretaciones? —pregunto.

Bilal menciona un famoso hadiz en el cual el profeta Mahoma predice que la *ummah* (la comunidad musulmana) se dividirá en setenta y tres sectas.

—¡Y solo una de ellas va al cielo!

—¿Y cuál es esa? —le pregunto.

—Los suníes, por supuesto —responde.

Todos los estudiantes pertenecen a los suníes dominantes, la denominación más amplia del islam.

—¿Y los chiíes no aseguran también que son los únicos que se salvarán? —le presiono.

—¡Sí, pero están equivocados! —contesta Amreen.

—¿Cómo puedes estar tan segura? Si hubieras nacido en una familia chií en Irán, ¿no dirías lo mismo de los suníes?

Ella indica que un 80 por ciento de los musulmanes son suníes.

—Pero ¿acaso la verdad es cuestión de un mayor número? ¿No puede estar equivocada la mayoría? —pregunto.

Después de la clase, Nusseibeh normalmente me lleva en coche desde Abu Dis a Jerusalén. Hablamos de muchas cosas. En una ocasión me cuenta que su esposa británica, Lucy, a veces disfruta más viviendo en Palestina que él mismo. Es hija del filósofo de Oxford John L. Austin, autor de un clásico de la filosofía analítica: *Cómo hacer cosas con palabras*. Nusseibeh y Lucy se conocieron en Oxford, donde él se licenció en Filosofía, pasando luego a Harvard donde hizo el doctorado con una tesis sobre la metafísica del filósofo islámico medieval Avicena. Tras sus años como estudiante de licenciatura en Oxford, Lucy se convirtió al islam, se casó con Nusseibeh y se dedicó al activismo en favor de la paz y la no violencia en Palestina.

En otra ocasión discutimos sobre la educación y la democracia. ¿Cuántos libros se podrían haber traducido del árabe y al árabe con los cientos de miles de millones de dólares que Estados Unidos invirtió en la guerra de Irak? Seguramente tendríamos traducciones fiables de Platón con las que poder trabajar. ¿Cuántos programas de intercambio y becas entre escuelas y universidades occidentales y árabes se podían haber financiado? Para alguien que hable en serio de democracia en Oriente Medio, ¿no es ese el camino a seguir?

El ejemplo de la guerra de Irak parece dejar clara una cosa: la democracia no se puede imponer fácilmente desde el exterior. Por supuesto, la democracia no depende solo de compartir conocimiento. La ocupación de Israel no se puede pasar por alto, y hay muchísimos déspotas en la región a los que se debe expulsar.¹⁵ Pero desde el momento en que democracia significa autodeterminación sobre la base de decisiones informadas, desarrollar herramientas para elegir y compartir información sobre las opciones disponibles parece lo más correcto. La clave es el conocimiento y cómo usarlo.

No hablo de que una civilización «eduque» a otra. Una sugerencia que hago en clase es que Occidente y el mundo musulmán tienen las suficientes tradiciones compartidas para llevar a cabo una discusión abierta en un plano de igualdad. Después de todo, las configuraciones intelectuales de ambos fueron moldeadas en gran medida por la intersección entre las religiones monoteístas y la filosofía y la ciencia griegas.

Pero el diálogo no tiene que ser con Occidente, de entrada. Abundan los recursos intelectuales dentro del islam que permiten comprometerse en un debate dentro de sí mismo. Sobre todo es cuestión de ir más allá de la interpretación monolítica propuesta por los fundamentalistas islámicos, y redescubrir la enorme variedad de

posturas que se defendían en la historia del pensamiento islámico. Estas van desde la de Abu Bakr al-Razi (m. 925), hasta la de Ibn Taymiya (m. 1328). Al-Razi, que se refiere a Sócrates como «mi imán» en su autobiografía filosófica, rechazaba la autoridad de la religión revelada, al menos mil años antes que Voltaire, afirmando que Dios proporciona a todos los seres humanos la razón suficiente para guiarles en la vida. De modo que no hay necesidad de guía adicional por parte de ningún profeta.¹⁶ Ibn Taymiya, en el otro lado del espectro, no solo rechazaba determinadas posiciones filosóficas por ser incompatibles con la religión, sino que atacaba incluso el uso de la lógica como una adulteración griega del islam puro.¹⁷ Y existen muchísimas posturas intermedias, una de las cuales recogeremos más adelante en clase: la integración de la religión en un marco racionalista.

En el mundo árabe de hoy en día, Palestina tiene una de las tradiciones democráticas más consolidadas. Y «democracia» es lo que replican la mayoría de los estudiantes cuando les pregunto por su opinión sobre la mejor forma de gobierno... antes de meternos con la *República*, claro está. Cuando se enteran del desdén que sentía Platón por la democracia, primero se quedan sorprendidos, igual que mis alumnos de Montreal. Después señalan, con algo de incomodidad, similitudes entre el gobierno del Estado ideal de Platón e instituciones teocráticas de Irán, como el Líder Supremo, el Consejo de Guardianes y la Asamblea de Expertos.

—Pero ¿el ideal político del islam no es un califato con un califa, el sucesor del profeta, como líder supremo político y religioso, gobernando la comunidad musulmana según la ley de la *sharia*? —pregunto.

—Sí —afirma Bisma—, pero el Corán también menciona la *shura*... el deber del gobernante de consultar con representantes del pueblo.¹⁸

Sugiero que dejen a un lado de momento la cuestión de cómo se puede comparar la consulta mencionada en el Corán con las instituciones democráticas modernas.

—Digamos que hay una base para la democracia en el islam, ¿significa eso que la democracia es la mejor forma de gobierno? —explico la comparación de Platón entre una democracia y un barco lleno de locos—. ¹⁹ Cuando se trata de ir al timón de un barco, ¿confiaríais en el capitán o bien en el voto por mayoría de los marineros? —todo el mundo está de acuerdo en que el capitán debe estar a cargo—. Así que cuando se trata de ir al timón de los asuntos de Estado, ¿debemos confiar en la mayoría de la gente, en lugar de confiar en un gobernante sabio?

—Pero perderíamos nuestra libertad, si todo el poder se halla en manos de un gobernante así —objeta Ahmed.

—¿Así que es mejor ser libre que ser gobernado sabiamente? —pregunto.

La *República* suscita un montón de preguntas más. Si para Sócrates ser una persona justa depende del conocimiento de la justicia, Platón plantea una preocupación más profunda: ¿tenemos buenos motivos para elegir la justicia por encima de la injusticia? Es una cuestión radical en un contexto islámico (o judío, o cristiano). Se puede discutir lo que supone exactamente ser una persona justa, pero no si ir por «el camino recto» (como explica el Corán en la primera sura) es bueno para ti. Todos mis alumnos tienen mucho cuidado de no desviarse del camino recto. (Durante una pausa, Bisma enseña unas fotos en clase, algunas de las cuales no podemos ver ni yo ni los demás hombres de la clase, porque aparece en ellas sin velo.) Sin embargo, ven lo difícil que es defender la elección de la justicia por sí misma. (Bisma confiesa que ella elegiría la injusticia por encima de la justicia, cuando planteamos el experimento de pensamiento de Platón, según el cual la persona justa es pobre, enferma y fea, y la

injusta no solo es rica, sana y hermosa, sino que también está exenta de castigo.)²⁰

Primero, por tanto, debemos establecer qué significa exactamente justicia para Platón. Los alumnos reconocen la afinidad entre el ideal vital de Sócrates, basado en el conocimiento, y la descripción de Platón de la persona justa como aquella gobernada por la razón. Según la interpretación en la que estamos todos de acuerdo, la justicia consiste en dos cosas: la capacidad de determinar racionalmente lo que es mejor para ti, y la capacidad de llevarlo a cabo. Para lo primero se necesita sabiduría. Para lo último, sin embargo, no basta con la sabiduría: necesitas también *sofrosine*, es decir, autocontrol, además de la sabiduría. Para Platón, el alma humana es algo muy complicado. Consiste no solo en razón, sino también en emociones irracionales y deseos. Sin *sofrosine*, estos a menudo se oponen a las instrucciones de la razón, y al final, consiguen el control. Un ejemplo que ofrece Nusseibeh es la incapacidad de contener tu ira frente a un agresor, aunque sabes que no contraatacar serviría mejor a tus intereses. En ese sentido, la *sofrosine* puede hacer una contribución importante a la resolución del conflicto israelí-palestino, no solo rompiendo el círculo vicioso de violencia que mantiene cautivos a ambos bandos, sino también poniendo en práctica la idea de resistencia no violenta. Nusseibeh explica cómo piensa que se debe aplicar ese concepto en la región: enfrentados a manifestaciones no violentas palestinas, la mayoría de los israelíes reconocerían pronto que no existe justificación alguna para seguir con la ocupación. ¿Y no aseguraría acaso la no violencia la simpatía del mundo entero hacia la causa palestina? No todos en clase están convencidos.

—¿Acaso no es legítimo responder a la violencia con violencia? ¿Por qué tienen que salirse con la suya los israelíes? —quiere saber Amin.

Sugiero que establezca una distinción.

—Si alguien mata a un hijo tuyo, por ejemplo, puedo «comprender» que desees venganza, porque tengo el mismo sentimiento que tú, pero eso no hace que la venganza sea «legítima». Y ¿no recomienda acaso la prudencia unos medios no violentos, por ser los más adecuados para conseguir tu objetivo?

Sócrates se mostraba entusiasmado a la hora de convertir a todos los ciudadanos de Atenas en filósofos que cimentar sus vidas en el conocimiento. Platón era mucho menos optimista (después de todo, Sócrates fue condenado a muerte por intentarlo). Obviamente, los niños (pero también muchos adultos), según la opinión de Platón, son incapaces de guiar sus vidas coherentemente mediante el conocimiento. Por tanto, pone un esfuerzo considerable en desarrollar un programa pedagógico-político que sustituya a la filosofía entre aquellos que o bien todavía no son filósofos, o no son filósofos por naturaleza. Ese programa incluye, por ejemplo, narraciones y leyes religiosas. Mientras el filósofo sabe lo que es la justicia, las historias ponen carne al concepto hablando de dioses o humanos ejemplares. De esa forma se transmite a los no filósofos una noción de justicia menos precisa, pero que aun así resulta útil. Y aunque los actos de los filósofos están guiados por el conocimiento de lo bueno, las leyes prescriben buenas acciones a los no filósofos.

Sin duda, hay muchos motivos para sospechar del elitismo intelectual de Platón, y esa división de la especie humana entre filósofos y no filósofos. Esa división, sin embargo, resulta fundamental para comprender la interpretación del islam y el judaísmo como religiones filosóficas. Los filósofos medievales podían aplicar el modelo de Platón a sus tradiciones religiosas interpretando las historias y leyes de la Torah o del Corán como programa pedagógico-político, que los filósofos-profetas habían tramado

para guiar a los no filósofos en sus comunidades religiosas. Cuando los miembros de la comunidad más dotados filosóficamente adelantan en sus estudios, pueden reemplazar las historias religiosas de su niñez con conocimientos precisos que, a su vez, se pueden reconciliar con esas historias mediante la interpretación alegórica. Fue al-Farabi el primero que articuló esta idea en el contexto del islam. Tomadas alegóricamente, la verdadera religión y la verdadera filosofía coinciden. Tomadas literalmente, sin embargo, la religión «imita» a la filosofía a través de historias y leyes.²¹ Consideremos la representación de Dios como rey en la Biblia y el Corán. Para los filósofos medievales se trataba de una imitación pedagógica muy útil de la doctrina filosófica de Dios: al igual que Dios está por encima en la existencia, el rey está por encima en el Estado. Aunque los no filósofos no puedan comprender el orden ontológico, sí que entienden el orden político. De esa manera, captan algo importante acerca de Dios.²²

Hacia la mitad del curso, durante nuestra primera clase sobre al-Farabi, los alumnos me preguntan qué tal lo están haciendo, en comparación con mis alumnos de Montreal. Desde luego, muchas de las preguntas y las asociaciones que hacen son distintas de aquellas a las que estamos acostumbrados en Canadá. Pero en muchos aspectos son como todos los estudiantes que he conocido: algunos sobresalen, otros van tirando, otros se tienen que esforzar mucho. La mayoría de las veces las discusiones en clase son vivas y centradas. También parecen bastante libres de estereotipos. A veces, por pura curiosidad, los alumnos me hacen preguntas personales, pero ni mi procedencia judía ni mis vínculos con Europa, Israel o Norteamérica tienen un impacto negativo en nuestras interacciones, al menos eso me parece. Pienso que un motivo para ello es que aunque es muy probable que los estereotipos y prejuicios no hayan desaparecido, al menos

han quedado suspendidos durante nuestra conversación personal. De hecho, uno de los dos mejores alumnos de la clase es miembro de la facción de Hamás del campus. Por supuesto, la suspensión de estereotipos y prejuicios no basta. Destruirlos requiere algo parecido al examen socrático. Pero al cuestionarse los estereotipos, el encuentro personal puede ser muy bien el inicio de un proceso en ese sentido.

Al-Farabi se veía a sí mismo (y también lo percibieron filósofos posteriores, tanto musulmanes como judíos) como el que renovó el proyecto intelectual de la filosofía griega en el contexto del islam. Esto se expresa de una manera más elocuente si vemos que le llamaban «el segundo maestro» (ya que el primero era Aristóteles). Para poder crear un hogar para la filosofía en el mundo islámico, una tarea importante, por supuesto, era aclarar su relación con la religión. Para al-Farabi no hay conflicto entre ambas cosas, ya que él considera que el profeta, el fundador de la religión, es no solo el líder de la comunidad sino también un filósofo: en otras palabras, alguien muy cercano al filósofo-rey de Platón. El profeta suministra instrucciones filosóficas a los filósofos de su comunidad, y una guía pedagógico-política a sus no filósofos. Simplificando un poco, se podría decir que estos son los dos aspectos de la religión de al-Farabi: conocimiento y educación.²³

Hasta el momento, vamos bien. Pero hay un problema del que se dan cuenta los alumnos al cabo de un rato. El requisito más importante que debe cumplir el profeta de al-Farabi es la perfección intelectual. ¿Cómo es compatible este hecho con la aseveración de que Mahoma era *ummi* (un término normalmente traducido como «iletrado», y tomado como prueba del origen divino del Corán)? ¿Cómo es posible que una persona iletrada compusiera un libro sublime, si no es a través del milagro de

Dios, convirtiéndose en canal a través del cual dictaba el ángel Gabriel? El tema del *ummi* marca el comienzo de una discusión muy acalorada. Si al-Farabi tiene razón en que la revelación divina consiste en alcanzar el conocimiento completo, entonces realmente solo un milagro puede convertir a una persona iletrada en profeta.

—Pero ¿por qué Dios no dio a Mahoma excelencia intelectual, en lugar de romper el curso normal de la naturaleza? —pregunta Usman. Los alumnos se dan cuenta entonces de que según el punto de vista de al-Farabi, cualquier filósofo (con las necesarias dotes poéticas) podía haber escrito el Corán. A continuación consideramos la cuestión de si el concepto de Dios de al-Farabi permitiría que ocurrieran milagros. La unidad absoluta de Dios excluye cualquier cambio en Dios; es decir, Dios no puede querer interrumpir el curso de la naturaleza ahora, si no ha querido hacerlo antes.

—Pero si él quiso eternamente que ocurriese un milagro en aquel momento —sugiere Ahmed—, entonces el milagro no implicaría un cambio en su voluntad.

La discusión continúa en este sentido durante un rato.

De vuelta a Jerusalén, Nusseibeh me cuenta que se metió en problemas graves cuando enseñaba a al-Farabi en 1980 como profesor de Filosofía en la Universidad de Birzeit. Los alumnos no distinguían entre la postura de al-Farabi, que él defendía por mor de la discusión, y su propia postura, y dio la sensación de que estaba promoviendo un concepto herético de la profecía. Unos días más tarde, apareció un artículo en el periódico estudiantil acusándole de introducir «a un nuevo profeta en Birzeit». Desde entonces, me dice, nunca se ha librado del todo del odio por ser un hereje.

Aunque al-Farabi se refiere a la religión profética, nunca habla demasiado explícitamente del islam. De hecho, tiene una teoría que permite una forma de pluralis-

mo religioso, aunque muy distinto del que defendemos hoy, claro. Porque si en un nivel determinado la religión es una imitación de la filosofía, no existe motivo alguno por el cual un conjunto de doctrinas filosóficas verdaderas no puedan estar representadas por distintos grupos de parábolas o metáforas. Desde luego, la verdad es una de ellas, pero puede haber muchas imitaciones, algunas de las cuales pueden ser tan buenas como otras. En ese sentido, judíos y musulmanes podrían no solo hablar unos con otros como filósofos, sino también aceptar los diferentes compromisos religiosos los unos de los otros. Los alumnos no ponen graves objeciones a contemplar el contenido literal del judaísmo y la cristiandad como imitaciones de la verdad, porque el islam entiende que ambos se basan en revelaciones válidas (aunque superadas). Pero ¿y el budismo, por ejemplo? Si Buda fue un excelente filósofo y poeta, no existe motivo, según al-Farabi, para decir que el budismo no es una religión que, como el islam, contiene la verdad, pero la imita de una forma diferente.²⁴

Con Averroes y Maimónides, finalmente llegamos a la aplicación del modelo de al-Farabi a la interpretación de islam y judaísmo como religiones filosóficas. Al principio a los alumnos les cuesta entender que Averroes está presentando realmente una visión islámica. El abismo entre el islam que conocen y esa interpretación filosófica resulta bastante difícil de salvar. De ahí que a menudo argumenten que «según el islam», el caso es tal o cual, por ejemplo, que hay un límite absoluto al conocimiento humano, o que Dios puede oír, aunque no tenga oídos. Averroes rechazaría ambas afirmaciones. Pero en lugar de combatir a Averroes, lo toman en el sentido de que se refiere a otra cosa que no es el islam. Cuando, por otra parte, habla de *al-Haqq* (la verdad), como criterio para aceptar lo que está escrito en los libros de los filósofos,

ellos inmediatamente lo identifican con el islam, pero sin notar a primera vista el giro de que, para Averroes, la visión del islam es cierta porque corresponde a proposiciones filosóficas demostradas. En otras palabras: rechazar una proposición de un antiguo filósofo en nombre del islam significa rechazarla porque es débil filosóficamente. A medida que aparecen los desacuerdos entre los filósofos, también pueden cometer errores.

Ni Averroes ni Maimónides suscriben abiertamente el pluralismo religioso de al-Farabi. Pero ¿no es acaso un hecho que fueron capaces de situar la misma visión filosófica del mundo tanto en el islam como en el judaísmo como una especie de prueba indirecta de ello? Con esto los alumnos estuvieron de acuerdo.

—Pero ¿qué opina usted de esas religiones filosóficamente reinterpretadas? —quiere saber Ahmed—. ¿Se las cree?

—Hay partes que encuentro atractivas —le digo—, pero ciertamente, no todo. No creo, por ejemplo, que las religiones históricas tengan un núcleo filosófico común, y que difieran solo en cómo lo representan. Para mí, el pluralismo requiere aceptar las diferencias reales.

Pero en otros aspectos, sugiero, podemos aprender todavía de Averroes y de Maimónides.

—Si estuviéramos comprometidos genuinamente con una tradición religiosa, ¿no deberíamos interpretarla a la luz de las creencias sobre el mundo y la bondad que, después de una reflexión cuidadosa, aceptamos como verdaderas? ¿Cómo si no podemos hacer justicia a la verdad que creemos que encarna esa tradición?

—Pero ¿no resultó luego que muchas doctrinas aristotélicas que abrazaron Averroes y Maimónides estaban completamente equivocadas? —objeta Shirin.

—Claro —digo yo—. De modo que es posible que nuestras interpretaciones sean invalidadas también en

el futuro. Pero aun así, ¿no deberíamos darles una oportunidad?²⁵

Ahmed tiene otra pregunta personal para mí.

—¿Es usted un intelectual elitista, que mira por encima del hombro a las masas estúpidas?

—Bueno, ¿acaso los no filósofos no somos todos como niños? —respondo—. En cuanto a los adultos, ¿no varía el esfuerzo que están dispuestos a poner en la deliberación racional, según su inclinación, tiempo y otros factores?

Para ilustrar este punto, pido a los alumnos que consideren dos problemas contemporáneos: el calentamiento global y la distribución equitativa de la riqueza.

—¿No estaríais de acuerdo en que podemos resolver estos problemas solo observando unas normas medioambientales y éticas estrictas? Pero ¿cuántos de nosotros tenemos la experiencia y el conocimiento necesario sobre el cambio climático, o sobre ética y economía, para encontrar por nosotros mismos esas normas?

—¿Así que cree que esas cosas deben ser obligatorias por ley? —me pregunta Usman.

—No, pero ¿no podríamos insertarlas en las tradiciones religiosas mediante la interpretación? Si eres un musulmán que también se preocupa por la sostenibilidad y por la justicia social... ¿no querrías que esos valores formasen parte del islam, y fueran compartidos por todos los que son educados como musulmanes?

Cuando me voy de Israel, la región es zona de guerra de nuevo, la segunda guerra del Líbano. Los medios de comunicación, enfebrecidos, muestran sangre, misiles y fragmentos de cadáveres, familias que lloran y hombres barbudos y airados, soldados, tanques y aviones de guerra, edificios en ruinas y coches estropeados, caras solemnes haciendo declaraciones solemnes. Un día antes de

mi partida, llamo a Nusseibeh para discutir las notas finales de los alumnos. Parece deprimido. Pero aunque Oriente Medio todavía no esté preparado para salvarse, la filosofía puede hacer una contribución importante... a través de los argumentos racionales que pueden ser comprendidos y evaluados sin tener en cuenta compromisos religiosos o nacionales, a través del examen socrático que investiga las nociones fundamentales que dan forma a nuestras vidas, a través de la enseñanza de la *sofrosine*, que nos permite traducir la razón a la práctica. Ni siquiera aquellos que rechazan la afirmación de que la filosofía es universal pueden denunciarla como algo «eurocéntrico». Desde luego, la filosofía no se originó en Oriente Medio; por razones que creo que son contingentes, se originó en Grecia. Pero ciertamente, se integró en la cultura de la región mucho antes de que las tribus que se habían establecido en Europa (sajones, francos, godos, lombardos y así sucesivamente) se vieran expuestos seriamente a ella a través de las traducciones latinas de textos árabes.