

«FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA», NÚM. 8, 2010, pp. 19-34. ISSN: 1132-3329

JOSÉ CEPEDDELLO BOISO

HERMENÉUTICA DEL CORÁN
Y REFORMISMO POLÍTICO ISLÁMICO
EN EL PENSAMIENTO DE MUHAMMAD ARKOUN

1. *La necesidad de repensar el Islam.*

Muhammad Arkoun (1928-2010), profesor emérito de la Universidad de la Sorbona recientemente fallecido, forma parte, en palabras de Nasr Abu Zayd¹, de ese grupo de autores, no suficientemente reconocidos en Occidente, cuyo principal objetivo intelectual es desvincular el Islam de las interpretaciones tradicionalistas y desarrollar, al mismo tiempo, una nueva concepción de la doctrina islámica más acorde tanto con su espíritu original, como con conceptos políticos esenciales en el mundo contemporáneo como la democracia y los derechos humanos. El objetivo esencial de esta línea reformista del pensamiento político islámico, en la que destaca la obra de Arkoun, es desmontar la visión dogmática del Islam, en la medida en que ésta ha sido, y sigue siendo, utilizada como modelo religioso de legitimación de una amplia y variada gama de propuestas de índole política caracterizadas por su totalitarismo y por la negación sistemática de los derechos humanos. La tarea asumida supone, por tanto, indagar en el auténtico sentido religioso y político del Islam, para mostrar que no existe oposición ontológica alguna entre este credo y la defensa de valores modernos como la democracia o los derechos humanos, sino que, muy al contrario, el Islam posee en sus mismas raíces un espíritu humanista que le hace perfectamente compatible con ellos y que le permite, incluso, aportar aspectos relevantes para un desarrollo más acorde de los mismos, completando algunas carencias esenciales manifestadas por las estructuras políticas occidentales. Para alcanzar este sentido humanista y democrático del Islam, Arkoun parte de un presupuesto metodológico básico; la necesidad de renovar los conceptos esenciales

¹ ABU ZAYD, N.H., *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006, p. 84. Junto a Arkoun, Zayd cita a intelectuales islámicos contemporáneos como Abduhllah An-Naim, Tariq Ramadan o Abdolkarim Soruch.

del Islam, utilizando las herramientas intelectuales aportadas por las principales corrientes contemporáneas de pensamiento, en todas aquellas disciplinas que resulten determinantes para tal fin: la lingüística, la sociología, la psicología, la antropología o la filosofía, entre otras.

Con este instrumental renovado, Arkoun se propone la compleja tarea intelectual de *repensar el Islam*², a partir de un replanteamiento teórico del contenido de la tradición islámica, que se inicia, de forma inevitable, con un estudio sistemático y minucioso de las herramientas hermenéuticas apropiadas para la determinación más idónea del sentido de su texto sagrado: el Corán. La puesta en práctica de un acercamiento al texto coránico, utilizando las técnicas de las modernas teorías críticas, conlleva, como indica Abu Zayd³, llevar a cabo un proceso de deconstrucción de lo *impensado* y lo *impensable* en el pensamiento islámico clásico y contemporáneo⁴, con la finalidad de liberar las posibilidades conceptuales del Islam de los estrechos límites establecidos por las visiones del tradicionalismo ortodoxo. Se trata, en definitiva, de sacar a la luz todo aquello que no podía manifestarse en el mundo islámico, no porque no estuviera contenido en las enseñanzas originales de este credo, sino porque había sido ocultado y expulsado del mismo por las escuelas tradicionales de interpretación de los textos sagrados. Como reconoce el propio Arkoun, toda esta labor supone, de forma inevitable, «una radical reconstrucción de la mente y la sociedad en el mundo musulmán contemporáneo»⁵.

2. Hacia una nueva hermenéutica del texto coránico.

Arkoun define el texto coránico como un corpus finito y abierto de enunciados en lengua árabe a los que sólo se puede acceder a través del texto fijado desde el siglo IV/X⁶. En tanto que totalidad, el rasgo más característico del Corán es que ha funcionado simultáneamente como una obra escrita y como palabra litúrgica sagrada. Su carácter sagrado le ha conferido un carácter performativo de singular relevancia, en la medida en que se ha constituido como el texto delimitador de la vida islámica en todos sus órdenes: religioso, moral, personal, social, político, económico, militar, jurídico o artístico. Esta especial consideración del texto coránico le confiere una inigualable capacidad de llevar a la práctica la estructura designativa configurada en el mismo. Debido a su capacidad para determinar la acción individual y social a

² ARKOUN, M., *Rethinking Islam: Common Question, Uncommon Answer*, Westview Press, Boulder, 1994.

³ ZAYD, N.A., *op. cit.*, p. 84.

⁴ ARKOUN, M., *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Saqi Books, Londres, 2002.

⁵ ARKOUN, M., *Rethinking Islam...*, p. 1.

⁶ ARKOUN, M., *La pensée arabe*, P.U.F., París, 1979, p. 9.

todos los niveles, la palabra escrita se presenta como el principal elemento de control político en el seno de las sociedades islámicas, hasta el extremo que, según los planteamientos de autores fundamentalistas contemporáneos como Maududi o Qutb, la delimitación absoluta de la vida social debe constituirse como un mero despliegue fáctico del contenido significativo enunciado tanto en las *Suras* del Corán como en los *Hadices* que conforman la *Sunna*. En consecuencia, la determinación precisa del contenido de los textos sagrados es un hecho de singular relevancia dentro de este credo religioso, por lo que, desde sus orígenes, la cultura islámica prestó una singular atención a todos los problemas relativos a la hermenéutica textual. La correcta interpretación del texto coránico no es un hecho que afecte, tan sólo, a la búsqueda de un alto grado de precisión, a la hora de determinar un contenido referencial o significativo meramente constatativo, sino que está orientada, desde su origen mismo, a la delimitación de los modelos y manifestaciones aceptables en el comportamiento tanto individual como social. Las herramientas interpretativas adquieren, de esta forma, una singular relevancia, desde el punto de vista político, ya que se configuran como los elementos necesarios de intermediación entre el texto y las modalidades de acción individual y social. En otras palabras, en el seno de las sociedades de raíz islámica, el texto sagrado y su exégesis se constituyen como las fuentes últimas de la legitimidad política.

En estas coordenadas, el control del texto y de los mecanismos hermenéuticos otorga a quien lo ejerce una capacidad de actuación política inigualable en el mundo musulmán, por lo que es imposible indagar en las raíces últimas de la política islámica sin resolver de antemano el gran cúmulo de cuestiones referentes a las circunstancias de todo tipo que rodearon la determinación del considerado como auténtico texto sagrado, así como el desarrollo y consolidación de las técnicas de exégesis del mismo. El estudio de este tema muestra bien a las claras que el texto ortodoxo fue fruto de una serie de decisiones de índole esencialmente políticas. La Vulgata oficial que se fue imponiendo a partir del Califato de Uthman (644-656) acabó configurándose, con el paso de los años, como una versión impuesta por los sucesivos califas omeyas y abasidas. En este proceso de depuración del texto, se fueron acumulando fenómenos característicos de toda transmisión textual, como las diversas destrucciones de corpus anteriores, la eliminación de versiones como la de Ibn Mas'ud e incluso dificultades con la grafía árabe a la hora de reproducir ciertos fragmentos. En consecuencia, a pesar de que corrientes contemporáneas como el fundamentalismo intentan soslayar toda la problemática referente a las condiciones de surgimiento del texto sagrado, con la intención de facilitar los procedimientos performativos asignados al mismo, es indudable que la forma definitiva transmitida fue fruto de una serie de decisiones políticas que condicionaron sobremanera el contenido lingüístico específico consolidado como palabra divina⁷. Las clases dirigentes buscaron, desde siempre, en

⁷ *Ibid.*, pp. 6-8.

la autoridad trascendente del Corán un principio de legitimidad política que consolidará los modelos de gobierno más favorables para sus intereses y que permitieran la perpetuación de su poder. Por lo tanto, una lectura crítica actual del texto coránico no debe ser tan sólo un ejercicio hermenéutico formal, sino un minucioso proceso de análisis que descubra los mecanismos que permiten que una concepción religiosa y cultural sea dominada por las ideologías políticas dominantes en cada momento⁸.

Hay que partir, como principio esencial, del valor esencial otorgado a la palabra en el credo islámico. El lenguaje se configura como el elemento de transformación radical de la realidad, en todos sus órdenes, y, de ahí, la importancia otorgada a la determinación de los métodos de interpretación discursiva:

Ainsi, le Coran utilise la conscience linguistique arabe pour instaurer une nouvelle conscience religieuse. Voilà pourquoi la théologie utilisera plus tard toutes les ressources de la critique littéraire pour imposer le fameux dogma du caractère inimitable donc miraculeux du Coran.⁹

Utilizando los métodos modernos de análisis lingüístico del discurso, Arkoun afirma que la unidad de sentido del texto coránico se sustenta sobre dos basamentos discursivos esenciales. En primer lugar, sobre la base de una estructura de relaciones de personas o sujetos del discurso: a) el locutor-autor (*qā'il*), b) locutor-enunciador (el Profeta) y c) el destinatario colectivo (los seres humanos). Y, en segundo término, a través de la determinación de un cuadro espacio-temporal de la representación creado por el propio texto, mediante la selección de los objetos y las nociones dignas de ser percibidas, circunscribiendo la percepción individual y social a unas coordenadas espacio-temporales precisas. De esta forma, se consigue que el locutor-autor, con la mediación del locutor-enunciador presente la totalidad de lo existente al destinatario colectivo como un conjunto de signos que manifiestan la potencia creadora de Dios, por la vía de un procedimiento discursivo que Arkoun denomina *visión profética*. Esta visión profética conlleva que el lugar y las circunstancias políticas y económicas de los hechos narrados se eliminen y no queden más que enunciados atemporales que reflejan la unidad y eternidad del Ser único (*tawhid*)¹⁰.

En opinión de Arkoun, la adecuada tarea de exégesis del texto coránico exige el desarrollo de tres diversos, pero, al mismo tiempo, complementarios, acercamientos metodológicos al mismo. En primer lugar, es preciso llevar a cabo un *estudio lingüístico* que permitirá acceder a los mecanismos semióticos mediante los cuales se consolida un orden referencial profundo a partir de un aparente desorden

⁸ ARKOUN, M., "Lectures de la sourate 18", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 35 année, n° 3/4, mayo-agosto, 1980, p. 419.

⁹ ARKOUN, M., *La pensée arabe*, p. 10.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

enunciativo. En un segundo momento, será necesario desarrollar un *análisis antropológico* que facilitará el acceso a la estructura lingüística mítica subyacente y, por último, la labor deberá ser completada con una adecuada *perspectiva histórica* que permita definir los límites de las exégesis desarrolladas, desde sus orígenes hasta nuestros días, por los diversos intérpretes y escuelas¹¹.

El acercamiento lingüístico descubre toda una serie de relaciones internas que conforman el texto coránico y que van delimitando un modo de pensar y de sentir a través del cual se va constituyendo la conciencia islámica. Es imprescindible analizar el texto como una totalidad, en la que cada uno de los significados forma parte de una estructura intencional y significativa global, que reorienta su contenido referencial. En consecuencia, para precisar el sentido de cada término, es necesario superar la lectura lineal, que presta sólo atención a las acepciones corrientes de cada uno por separado, y acceder al orden estructural establecido por el texto mismo. En palabras de Arkoun:

Le discours coranique est, en fait, une orchestration à la fois musicale et sémantique de concepts-clefs puisés dans un lexique arabe commun qui s'est trouvé radicalement transformé pour des siècles.¹²

El análisis estructural muestra que el Corán realiza un uso *vertical* del vocabulario que obliga al lector a desarrollar un movimiento constante ascendente y descendente, a lo largo de cuatro esferas de significación que le conducen desde el nivel del misterio (*esfera del misterio*), a través del cual se le desvelan las condiciones de la otra vida (*esfera escatológica*), mostrándole las maravillas de los cielos (*esfera de los cielos*) y los elementos significativos que en este mundo permiten acceder al propio misterio (*esfera terrestre*). De esta forma, la especial modulación lingüística del discurso coránico se convierte en un elemento mediador que modifica radicalmente la percepción global de los sujetos, creando una totalización no reflexiva de la que surge un imaginario colectivo que impregna el resto de manifestaciones significativas, tanto individuales como sociales. En síntesis, lengua y pensamiento se sustentan mutuamente sobre los cimientos de un universo de significados que remite directamente a un Dios creador-ordenador, con la ayuda de todo un cúmulo omniabarcante de asociaciones de ideas emanadas de cada palabra-símbolo. Se produce, así, el denominado, en terminología de Derrida, *cierre logocéntrico*, por el cual se entiende que la razón no se puede manifestar más allá de un contexto lingüístico cerrado y perfectamente delimitado en todos sus contornos gramaticales, lógicos y semánticos¹³. El pensamiento islámico, ante la tesitura de asumir el

¹¹ ARKOUN, M., *Le Coran*, Flammarion, París, 1970, p. 15.

¹² *Ibid.*, p. 16.

¹³ ARKOUN, M., "Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique", en *Essais sur la*

contenido de la revelación frente a la herencia irano-griega, se fue progresivamente encerrando en una prisión *logocéntrica*, delimitada por la noción de *asl*, esto es, fuente, raíz, origen o fundamento, como punto de partida con el que marcar la debida diferencia que permitiera justificar su propia legitimidad como discurso nuevo y totalizador. Con el paso del tiempo, el espíritu original se fue alejando de la diferencia, a medida que se iba consolidando la necesidad de buscar una coherencia lógica autónoma. De esta forma, el esfuerzo por alcanzar la verdad se convirtió en una sumisión total a la autoridad del texto coránico, cuya inmanencia lingüística acabó confundida con la trascendencia de la voluntad divina.

Para superar esta inquebrantable construcción mítica, es imprescindible poner fin a la repetición incesante de la supuestamente única lectura del discurso coránico, mediante un análisis que muestre hasta qué punto, en los textos simbólicos, cada elemento del relato no funciona como signo en tanto que realidad existente, sino por el hecho mismo de ser significado. Esto es, que el discurso profético no posee un correlato referencial real único que, sin ningún tipo de límite, determina todos los procesos históricos tanto naturales como sociales, sino que es un entramado de significados profundamente mediatizado por la retórica. Se trata, por tanto, de liberar el espíritu islámico de esta inmutable retórica en la que vive enclaustrado, pero no para crear una nueva armadura *logocéntrica*, sino para intentar restablecer el principio de la diferencia, en tanto que rechazo de las repeticiones explícitas o implícitas de valores y procedimientos intelectuales nacidos, amplificados y perpetuados en el seno de esta tradición cultural¹⁴. En estas coordenadas, para Arkoun, la tarea de la modernidad islámica debe consistir en desarrollar herramientas hermenéuticas que permitan el desplazamiento progresivo desde esa estructura lingüística mítica que convierte al creyente en un *ser en el mundo creado*, y que, en consecuencia, ve políticamente delimitadas todas sus posibilidades de pensamiento y acción por el contexto semiológico construido mediante las interpretaciones dogmáticas del texto coránico, hacia unas nuevos referentes hermenéuticos y significativos que le permitan constituirse como un *ser en el mundo objetivo*, erigido sobre una lengua renovada, que se constituya como una totalidad esencialmente reflexiva¹⁵.

La redefinición hermenéutica del Corán exige distinguir entre tres momentos que los métodos exegéticos ortodoxos identifican, con la finalidad de legitimarse como doctrina única: *el acto discursivo original del Profeta*, por un lado, *el corpus oficial cerrado* o *mushaf*, por otro, y la progresiva consolidación, tras duras luchas, de una *exégesis oficial* del Corán. En cuanto al primer aspecto, hay que señalar que el acto oral original fue realizado en una lengua, en un concreto género discursivo y en un lenguaje simbólico y mítico, adaptado a la específica situación histórica en que se

pensée islamique, Maissonneuve & Larosse, París, 1984, p. 189.

¹⁴ *Ibid.*, p. 190.

¹⁵ ARKOUN, M., *Le Coran*, p. 20.

llevó a cabo, mientras que la tradición exegética supone una apropiación de una concretización determinada de ese acto de locución oral, el texto oficial, llevada a cabo por las distintas facciones de la comunidad musulmana a lo largo de diversos contextos históricos que divergen, en aspectos esenciales, tanto del momento del acto de habla original, como del contexto de consolidación del texto oficial. Entre la palabra del Profeta y su comprensión contemporánea hay, pues, dos elementos de mediación que las doctrinas integristas intentan obviar: la determinación del corpus oficial y las sucesivas pugnas exegéticas por controlar la correcta interpretación del texto coránico, que acaban desembocando en una supuesta interpretación auténtica y única. Esto supone olvidar, de forma interesada, la relación dialéctica inevitable que se produce entre el texto revelado y la historia, con la finalidad de presentar el Corán como un *texto cerrado* que sólo ofrece una visión inmutable del mundo y, en consecuencia, un modelo político único e irrenunciable para el auténtico creyente. En opinión de Arkoun, la búsqueda de la compatibilidad entre la modernidad y las fuentes del credo islámico exige entender el Corán como un *texto abierto* que posee, en potencia, un infinito abanico de posibilidades interpretativas, mediatizadas todas ellas, de forma inevitable, por las circunstancias de cada época y por los métodos intelectuales característicos de los momentos históricos en que se desarrollan. Por esta razón, los intérpretes actuales deben utilizar los instrumentos de la semiótica histórica y de la sociolingüística para distinguir entre las interpretaciones particulares tradicionales y el sentido que el texto coránico puede adquirir, no para un lector medieval, sino para un lector contemporáneo. Con esta finalidad, es preciso, en primer lugar, descubrir y sacar a la luz los mecanismos de producción de sentido utilizados por los métodos clásicos de exégesis para, posteriormente, desarrollar las herramientas hermenéuticas que permitan la creación de sentidos diferentes, más acordes tanto con el espíritu original de la locución oral del Profeta como con las circunstancias del mundo contemporáneo.

3. La crítica de la razón islámica.

Sobre la base de la totalización lingüística no reflexiva se fue consolidando, a lo largo de los siglos, la *razón islámica ortodoxa*. Ésta se concibe como una razón eterna, en perfecta armonía con las coordenadas semiológicas establecidas en el texto revelado¹⁶. Se define como una razón trascendental, pero, al mismo tiempo, sometida a las determinaciones semánticas de la Palabra divina. En esta línea, Arkoun se apoya en L. Massignon para señalar cómo cada nombre coránico otorga a su objeto su realidad intrínseca según la ciencia de Dios, su lugar ontológico en el ámbito de lo

¹⁶ ARKOUN, M., "Le concept de raison islamique", en *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve & Larose, París, 1984, p. 65.

creado y su entidad legal en la existencia histórica de los hombres. De esta forma,

...toute la pensée islamique s'est développée sur la base d'une croyance (origine et soutien divins de la raison) concrétisée par un corpus linguistique très précis: le Coran, auquel l'intervention de Châfi'i adjoindre la *Sunna*. C'est, en ce sens qu'on peut parler d'une raison islamique.¹⁷

Para consolidar esta razón islámica ortodoxa, se postula una continuidad estructural y una homogeneidad semántica extrema entre las coordenadas espacio-temporales de la situación original de enunciación del discurso coránico y los múltiples contextos posteriores de recitación, tanto de las aleyas que lo componen como de los *hadices* que lo complementan. Asumiendo este tránsito atemporal de lo inmutable, como dogma racional y semiológico, se eliminan todos los enfoques críticos acerca de la posibilidad de transmutar una experiencia interior irreducible, la del Profeta, acompañada de una acción colectiva, la del Profeta y sus compañeros, a través de los tiempos, mediante la memorización de enunciados lingüísticos y la asunción de modelos epistemológicos, con la finalidad de que los universos simbólicos originales se proyecten hacia experiencias y acciones cuya génesis y configuración son inevitablemente diversos. Las consecuencias políticas de tal intencionalidad semiológica son evidentes, en la medida en que la continuidad y homogeneidad defendidas acaban definiendo una organización, un concepto de autoridad y una práctica política en los que se perpetúan determinados valores que se consideran como irrenunciables, en tanto que engendrados por un contexto de enunciación lingüística y conceptualización racional considerado como eterno y radicalmente trascendente:

...les croyances explicitées et prescrites par la Raison orthodoxe sont incorporées par chaque agent au point de devenir "un état de corps" à force de reproduction rituelle; par le rite individuel et collectif, les valeurs, les représentations, les schèmes de perception, d'appréciation et de conduite, dérivés du discours coranique –qui est tout entier performatif.¹⁸

Arkoun señala una serie de rasgos característicos de la razón islámica ortodoxa y *logocéntrica*¹⁹. En primer lugar, es una razón guiada por el principio supremo según el cual toda actividad cognitiva está determinada por la imagen dogmática de una razón capaz de alcanzar el Ser (Dios), en perfecta afinidad con la triada eterna Verdad-Bien-Belleza. De esta forma, la motivación última de toda reflexión no será científica sino estético-ética. El Islam sacraliza el concepto del *yo*, al concederle una misión divina, en tanto que sujeto controlador de las facultades intelectuales para reconducirlas

¹⁷ *Ibid.*, p. 66.

¹⁸ *Ibid.*, p. 96.

¹⁹ ARKOUN, M., "Logocentrisme...", p. 193-195.

hacia el reconocimiento de lo verdadero, lo bueno y lo bello, dentro de las coordenadas de la palabra revelada. La razón tiene, por tanto, como función esencial, el reconocimiento del *Ser Único Creador y Causa primera Verdadera* de la verdad, el bien y la belleza. Por este motivo, se produce la convergencia entre la metafísica, la teología, la moral y el derecho y se crean las condiciones inigualables para la generación de un discurso político único e inmutable, en la medida en que,

La re-connaissance des valeurs, puis leur communication s'effectuent à l'intérieur et à l'aide d'un langage appuyé sur le *sens communs* qui perpétue la référence à l'habituel, au Même, le *bon sens* qui garantit la conformité des opinions, des solutions aux axiomes de la Raison, des schèmes de représentation et d'expression, en fin, qui maintiennent le discours dans une zone connue où l'intelligibilité est immédiate.²⁰

En este contexto cerrado, la razón se limita a enunciar relaciones de identidad, de analogía, de semejanza, de implicación o de oposición, partiendo de definiciones universales y de esencias inmutables, derivadas del universo simbólico construido por el discurso coránico. Como consecuencia de este proceso de identificación, la razón eleva al nivel de trascendental una serie de simples datos empíricos sobre los que se proyectan, en terminología de Bachelard, las estructuras soñadas de lo trascendental, a las que se otorga la categoría de axiomas inquebrantables. Dentro de estas coordenadas, la religión, la cultura y el Estado, que se construyen en el interior de esta armadura *logocéntrica*, se constituyen como fuerzas de regulación y de unificación que se consolidan a partir de códigos elaborados sobre la base de esas estructuras soñadas de lo trascendental y que se limitan a repetir universos cerrados de significaciones, sustentados en las técnicas ortodoxas de exégesis del texto sagrado.

Por lo tanto, al igual que era preciso llevar a cabo una tarea hermenéutica crítica en relación con el texto coránico, Arkoun defiende, como un elemento esencial en el mundo islámico contemporáneo, la puesta en práctica de un análisis deconstructivo y de crítica epistemológica de sus principios, de sus procedimientos, de sus categorías y de los mecanismos que permiten constituir una imagen única de la realidad, del individuo y de la comunidad social, al mismo tiempo que se marginan todas las otras posibilidades de reflexión lingüística y racional al ámbito de lo *impensado*, a partir de la constitución trascendental del espacio único e irremplazable de lo *pensable*. Con este objetivo, ve como labor imprescindible y urgente la aplicación de las modernas metodologías históricas, semióticas, antropológicas y filosóficas al estudio del fenómeno islámico, con la finalidad de ofrecer un modelo alternativo y sólido a las propuestas políticas islámicas actuales que reclaman la reinstauración, en todos sus extremos, de la razón islámica ortodoxa. Es justamente este déficit en las reflexiones modernas que se llevan a cabo en el seno del Islam, lo que provoca que se produzca

²⁰ *Ibid.*, p. 193.

un peligroso *vacío* teórico, esto es, una incapacidad para ofrecer respuestas políticas acertadas, en el momento en que este credo intenta afrontar los problemas esenciales del mundo contemporáneo.

La *islamología clásica*, en su búsqueda por alcanzar el auténtico espíritu del Islam, intentó reinventarse a través del redescubrimiento de coordenadas de pensamiento característicamente medievales, desembocando, así, en un túnel sin salida, en un laberinto plagado de grandes interrogaciones sin respuesta, que acaba conduciendo a una huida teórica, a una tendencia hacia el escapismo intelectual que se concreta en la radicalización de sus planteamientos, esto es, en el integrismo religioso y en las propuestas políticas fundamentalistas. La imposibilidad de ajustar esa visión anacrónica del Islam a los fenómenos más característicos del mundo contemporáneo provoca que, de forma casi inevitable, esta vía teórica se vaya desplazando paulatinamente hacia las propuestas de acción violenta, como única senda factible para intentar forzar y reconducir hacia el imaginario *único camino*, supuestamente descrito en los textos sagrados, a sea realidad social, que se resiste a plegarse a los ceñidos límites conceptuales de un Islam medieval. Arkoun ve necesario establecer una *islamología aplicada* como alternativa al callejón sin salida representado por la *islamología clásica*. La *islamología aplicada* debe, en su opinión, sustentarse en un método *progresivo-regresivo*, en el que se combinen la perspectiva histórica a largo plazo con la perspectiva moderna a corto, ya que “all of the contemporary discourse emerging in Islamic context, inevitable refers to the emerging period of Islam, and the ‘Golden Age’ of its civilization used as mythological referents to creative ‘values’ –ethical and legal paradigms- which need to be reassessed according to what I call a *Critique of Islamic Reason*”²¹.

4. La construcción del imaginario social islámico.

El principal producto de esta razón *logocéntrica* clásica es la construcción de un imaginario social característicamente islámico. Lo imaginario hace referencia a aquel lugar de recepción colectiva de imágenes de lo real que se impone a un grupo de sujetos que comparten una misma experiencia histórica, en este caso, la experiencia de recepción repetitiva del texto coránico. El conjunto de representaciones imaginarias de cada grupo se desarrolla en interacción constante con su concepción racional de la realidad. El estudio del imaginario social de un colectivo permite acceder a las claves sobre las que se asientan los procesos de ideologización que permiten el tránsito desde la construcción teológica establecida en el texto sagrado hacia su concretización política. De esta forma, complementa la labor política ejercida por la razón ortodoxa al consolidar en la colectividad el ámbito de lo irreal,

²¹ ARKOUN, M., *The Unthought...*, p. 10-11.

de lo ficticio, de lo legendario y de lo mítico. El Islam alimenta una esperanza colectiva estableciendo relaciones con lo sagrado, con los misterios de la existencia y con los poderes inescrutables de Dios y, para mantener esa esperanza, exige a los creyentes que no superen los límites de una razón ortodoxa que delimita al extremo lo *pensable* y que imposibilita el acceso al espacio de lo *impensado*, como objeto característico del ejercicio de una razón crítica. El imaginario social acaba siendo más efectivo aún que la propia dimensión religiosa imponiéndose a los sujetos, más allá de cualquier circunstancia histórica, sociológica o filosófica²².

Arkoun considera que los métodos de estudio positivistas se han equivocado al prestar poca atención o, incluso, marginar lo imaginario por considerar que se ocupaba de aspectos como lo irreal, la fabulación, lo ficticio, lo legendario o lo mítico, que lo alejaban de una acertada concepción racional de lo real. Frente a esta postura, es necesario reconocer las funciones cognitivas de lo imaginario, su capacidad para construir estructuras míticas del discurso, su inmensa expansión semántica y simbólica y su productividad histórica, con la finalidad de construir una imagen adecuada del «rôle permanent et décisif de l'imaginaire social dans toute action historique d'envergure»²³. Una prueba de este hecho es que la racionalización y secularización del conocimiento no han eliminado, sin embargo, las esperanzas mesiánicas, las propuestas milenaristas o los rituales enfebrecidos de adhesión emocional en todo tipo de movimientos sociales. Es necesario, por tanto, una exhaustiva sociología de los grupos y de sus diversos niveles culturales para evaluar, en el mundo islámico contemporáneo, la relación de fuerzas entre el imaginario más receptivo a las conductas mesiánicas y carismáticas y el imaginario más penetrado por ideologías racionalizantes y conceptuales. Ahora bien esta indagación no debe verse lastrada por el prejuicio de considerar a una de ellas superior a la otra, en la medida en que Arkoun entiende que el discurso profético de las religiones tradicionales ha sido sustituido por el de las ideologías modernas que, en ciertos aspectos, funcionan también como religiones laicas, instaurándose no sólo mediante el desarrollo de una racionalidad común, sino también a través de los mecanismos característicos del imaginario social. La pervivencia, no reconocida en muchos casos, de un fuerte componente imaginario en una supuesta concepción estrictamente racional de la realidad ha permitido que, en el Occidente aparentemente secularizado de las primeras décadas de la centuria, surgieran fenómenos políticos como el nazismo o que, a finales de ese mismo siglo, hayan vuelto a renacer tendencias integristas y tradicionalistas con un importante componente legendario, irreal y profético, en el seno de sociedades guiadas, en teoría, por el canon del positivismo racional. En consecuencia, para Arkoun, es una falacia afirmar que el conflicto entre

²² ARKOUN, M., "Imaginaire social et leaders dans le monde musulman contemporain", en *Arabica*, T. 35, Fasc. 1, Mar. 1988, p. 23.

²³ *Ibid.*, p. 20.

Occidente y el Islam es una manifestación del enfrentamiento entre una concepción racional de la realidad que apuesta por la paz, la democracia y los derechos humanos y una visión irracional del mundo que desemboca en la guerra y la violencia. Tanto en un lado como en otro, hay elementos de una racionalidad no única sino diversa y múltiple y, tanto en uno como en otro, subsisten imaginarios sociales impregnados de elementos irreales, legendarios y proféticos que provocan adhesiones pasionales e irracionales que, en muchos casos, son difíciles de reconducir hacia una política de paz, al mismo tiempo, que se muestran como muy susceptibles de ser utilizados como fuentes de legitimación social de estrategias propicias para la creación de estados bélicos en la conciencia colectiva²⁴.

En esta línea, y ciñéndose al ámbito específicamente islámico, Arkoun considera que tan absurdo es intentar constituir unos nuevos imaginarios sociales occidentalizados, en unas sociedades en las que los grupos sociales que asimilan esas amalgamas ideológicas importadas no poseen gran parte de los atributos económicos, culturales o políticos de la clase media de Occidente, como reinstaurar un imaginario social plenamente medieval, obviando los múltiples y diversos avatares históricos de las sociedades islámicas. No obstante, Arkoun reconoce, dentro del imaginario social islámico contemporáneo, un aspecto esencial que pervive desde los primeros tiempos del Profeta y que está permitiendo la expansión de los postulados integristas: la esperanza colectiva. Es indudable, en este sentido, la capacidad que han tenido los distintos poderes religiosos y políticos, a lo largo de la historia del Islam, para reconducir esa esperanza hacia lo irracional, mediante las apelaciones a lo sagrado, a los misterios de la existencia y a los poderes inescrutables de Dios, eliminando cualquier atisbo de racionalidad crítica. Por esta razón, en la actualidad, «le discours des mouvements islamistes traduit partout cette mobilisation de l'imaginaire collectif au détriment de la connaissance critique»²⁵. El mito del retorno a los orígenes acaba siendo políticamente muy productivo, en la medida en que el discurso ideológico reactiva la potencia evocadora del mito, no introduciendo nuevos contenidos, sino sirviéndose de la capacidad receptiva del imaginario social, basado en la esperanza continuamente defraudada. La promesa de la vuelta al origen supone una forma de intentar actualizar ese estado de esperanza en su forma original más pura y, al mismo tiempo, más libre de las sucesivas experiencias frustradas, prometiendo, así, el inicio de un camino que, aunque necesite del uso de la violencia, conduzca, de forma definitiva, hacia el estado social que permita cumplir esa esperanza colectiva milenaria. En esta tesitura, en la que dos fuerzas diversas como la occidental y la islámica tradicionalista, con la mixtura ya reseñada en ambas entre elementos racionales e irracionales, se disputan un lugar de privilegio en la

²⁴ ARKOUN, M., «Autorité e pouvoirs en Islam», en *Pour une critique de la raison islamique*, op.cit., pp. 185-192.

²⁵ ARKOUN, M., «Imaginaire social...», p. 23.

comunidad islámica, en el imaginario social acaban por entrecruzarse elementos de la ideología de combate por la liberación política, económica y cultural, como herencia de los movimientos occidentales decimonónicos herederos del espíritu racionalista, con la reivindicación dogmática e intolerante, pero con fuerte poder cognitivo y psicológico, de un sentido último revelado por Dios al pueblo musulmán. Esta dinámica ha producido, a finales del siglo XX y en los comienzos del presente siglo XXI, una especial configuración de la figura del liderazgo político que aparece y reaparece de forma continua en diversos lugares del mundo islámico y en la que los guías de inspiración fundamentalista han ido desplazando progresivamente a los líderes políticos de orientación nacionalista, republicana o socialista, característicos de las décadas anteriores:

Dans ces conditions, le leader qui soulevait les enthousiasmes collectifs, suscitait les conduites libératrices, est remplacé par le gardien d'un Ordre rigide, défini et imposé grâce à la convenue inavouée d'une étroite élite politique et de clercs recrutés en fonction de leur soumission aux principes intangibles de l'idéologie officielle. Une jeunesse nombreuse et impatiente scrute les horizons d'une histoire trépidante; elle ne discerne guère des signes de changement, alors qu'il est prêté à s'engager dans des grandes actions, si des leaders réussissent à lui tenir un langage à la mesure de ses ambitions et de ses frustrations.²⁶

La creación de este imaginario social se ve favorecida por la ambigüedad inherente al discurso islámico²⁷. Desde un punto de vista metafísico, alimenta la conciencia de que existe una inadecuación esencial entre la imperfección de las iniciativas humanas y la Perfección de la ley religiosa. La aceptación de que la imperfección inherente al ser humano le impide alcanzar el modelo único divino supone, en un primer momento, la aceptación de una diversidad, siempre y cuando los diversos usos y tendencias manifiesten el respeto debido a la voluntad divina. Pero, en determinados contextos socioculturales, este mismo principio se convierte en el elemento de apoyo que permite que la conciencia histórica, con su diversidad y multiplicidad, se deje absorber por una conciencia mítica, caracterizada por la unidad, esto es, por la adhesión a una comunidad islámica o *Umma* ideal, como forma de limitar al máximo la divergencia, por otra parte insalvable, entre la perfección divina y la imperfección humana. Paradójicamente, este fenómeno se ha producido en el siglo XX y un hecho histórico que ha servido de acicate para el mismo fue la extensión por todo el mundo islámico del discurso nacionalista proveniente de Occidente. Antes de este fenómeno, el discurso oficial competía con multitud de discursos de oposición que se consideraban a sí mismos como islámicos. Así, se multiplican, a lo largo de la historia,

²⁶ *Ibid.*, p. 35.

²⁷ ARKOUN, M., «Profil de la conscience islamique», en *Pour une critique de la raison islamique*, op. cit., p. 123.

numerosas tendencias diversas, que manifiestan la existencia de grupos étnicos y culturales diferenciados que intentan hacer prevalecer sus rasgos distintivos, frente al proyecto unificador del poder central. Por contra, «la situation moderne se caractérise par une élimination plus rapide et plus radicale des discours d'opposition, avec une hypertrophie corrélative du discours islamique officiel»²⁸. Para Arkoun, hay una razón evidente para este hecho, la extensión en el mundo musulmán de todos los medios técnicos e ideológicos que han sido desarrollados en Occidente para la propagación del nacionalismo.

La multiplicidad de medios occidentales de propagación de las ideas ha facilitado, con una eficacia sin precedentes, la unificación del imaginario social y de la conciencia islámica, impregnando el espíritu musulmán de gran parte de los rasgos característicos del pensamiento nacionalista. Ahora bien, en un pueblo sin territorio común definido, la identificación nacional ha acabado siendo absorbida por el único elemento realmente integrador del mundo islámico: la religión. Al intentar tener éxito, en una supuesta tarea de reconstrucción nacional de un pueblo sin territorio y sin límites raciales o culturales definidos, el imaginario social islámico ha ido paulatinamente sustituyendo lo que se inició como una suma de luchas diversas de liberación a lo largo de toda la geografía musulmana por la esperanza en iniciar el camino para la constitución de una comunidad, *Umma*, absolutamente libre y sustentada en el sustrato religioso común.

5. La propuesta política reformista de Muhammad Arkoun.

Arkoun defiende que, para superar esta encrucijada conceptual, que conduce al Islam a la multiplicación de protestas violentas y, en gran medida, estériles, es necesario que se lleven, en su seno, dos tareas esenciales. Por un lado, debe recuperar el espíritu original del mensaje islámico, pero no a través de la versión anquilosada y dogmática, que pretende reinstaurar un discurso, que posee unas evidentes raíces socio-históricas concretas, como si fuera una producción profética atemporal e inmutable, sino renovándolo mediante la adaptación inevitable de las coordenadas discursivas al nuevo ámbito histórico, sin traicionar por ello su contenido inicial. Con esta finalidad, es preciso el desarrollo de las técnicas hermenéuticas que hemos reseñado a lo largo del presente artículo, así como la recuperación del espíritu humanista del Islam. En segundo lugar, es imprescindible que esta labor sea completada con la necesaria asimilación de todas las herramientas de emancipación política, económica y social ofrecidas por una cultura mundial que avanza hacia la globalización. En todo caso, hay que partir del hecho de que estos instrumentos de liberación no son ajenos al Islam, sino que se hallaban ya en el profundo humanismo

²⁸ *Ibid.*, p. 125.

que impregnaba este credo desde sus orígenes:

Thus the qualifications applied to the pre-modern world are pertinent if one sticks to the discourse of contemporary fundamentalist movements, but historically incorrect if one refers to the humanist culture (*adah*) of the urban milieu of the Islamic world in the ninth to eleventh centuries. The reason at work in this culture anticipated many critiques and cognitive postures, which developed much later the humanism of the Renaissance and subsequently amplified the reason of the Enlightenment in Europe.²⁹

En el proceso hacia la necesaria modernización del Islam, es imprescindible precisar bien la doble y, en gran medida, antitética impronta que Occidente ha ejercido sobre el mundo islámico. En primer lugar, ha llevado a cabo un complejo y minucioso despliegue intelectual, a lo largo de la extensa geografía de los territorios colonizados, con la finalidad de justificar sus prácticas imperiales. Pero, también este hecho indudable no debe ser un obstáculo para aceptar los avances derivados de la experiencia occidental de la modernidad. Ante la postura fundamentalista, que reacciona frente a los ultrajes del empuje colonial, desplegando un ontologismo espiritualista anquilosado y anacrónico, el reformismo islámico debe denunciar, al unísono, no sólo los abusos de la colonización intelectual occidental, sino también los peligros de ese integrismo esencialista que provoca la creación de un imaginario social basado en el puro resentimiento y carente, en el fondo, de referentes políticos con la mínima capacidad para adaptarse a las circunstancias del presente y facilitar, así, el avance de las sociedades islámicas³⁰.

El cumplimiento de esta práctica de renovación, tanto de la hermenéutica coránica, como de la razón islámica y del imaginario social del mundo musulmán, exige la creación de una nueva *deuda de sentido* que no parta de un único modelo de referencia, sea este el occidental o el tradicionalista, sino que aproveche los valores de emancipación presentes en la variada diversidad de corrientes e influjos intelectuales, tanto internos como externos, que constituyen la modernidad islámica. Arkoun reconoce que esta tarea es indudablemente ardua, ya que es inmenso, en todos los sentidos, el poder de los dos grandes polos que intentan monopolizar el pensamiento y la acción de la comunidad islámica y que, utilizando la terminología de Benjamín R. Barber, pueden identificarse, de forma simbólica, como el enfrentamiento entre *Yihad* y *McWorld*³¹. Estas dos estructuras de poder, que representan al integrismo islámico, por un lado, y a las fuerzas de la libre economía de mercado, por otro, utilizan toda su capacidad propagandística para orientar, de manera específica, la forma como los

²⁹ ARKOUN, M., «Present-day Islam between Tradition & Globalization», en Kamrava, M., *New Voices of Islam*, I.B. Tauris, Londres, 2006, p. 38.

³⁰ *Ibid.*, p. 40.

³¹ *Ibid.*, p. 37.

sujetos *otorgan sentido* a todos los aspectos de la realidad, creando, en consecuencia, *una doble deuda de sentido* basada en la oposición y, por tanto, tendente al enfrentamiento y al desarrollo de políticas sustentadas en la confrontación y en el intento de legitimar el uso de la violencia, como mecanismo ineludible para imponerse a su adversario. Paradójicamente, son dos fuerzas que se oponen, pero que, al mismo tiempo, se necesitan mutuamente, ya que encuentran su principal vía de legitimación en la exigencia de fortalecerse para contrarrestar el poder de su oponente. En la práctica, ambas son negativas para el mundo islámico, ya que favorecen el mantenimiento de estructuras de poder que impiden el desarrollo de los necesarios procesos de emancipación y modernización que conduzcan hacia la democracia y la defensa de los derechos humanos.