

I ARTÍCULO

MOHAMMED ARKOUN Y LA CRÍTICA DE LA RAZÓN JURÍDICA ISLÁMICA¹

José Cepedello Boiso
Departamento de Filosofía del Derecho
Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)

Fecha de recepción 01/11/2011 | De aceptación: 01/12/2011 | De publicación: 16/12/2011

RESUMEN.

En el presente estudio, se muestran las ideas esenciales de la crítica de la razón jurídica islámica del pensador argelino Mohammed Arkoun (1928-2010). En opinión de este autor, para renovar la concepción tradicional y ortodoxa del derecho islámico, es imprescindible realizar un actualizado análisis interpretativo de sus textos sagrados, el Corán y la *Sunna*. Esta nueva lectura de los textos sagrados conlleva la necesaria *deconstrucción* de la razón islámica ortodoxa, con la finalidad de superar los anquilosados mecanismos hermenéuticos de la *iytihad* tradicional. A través de estas vías de renovación hermenéutica, será posible alcanzar una nueva lectura plural y democrática del derecho islámico.

PALABRAS CLAVE.

teoría del derecho islámico, hermenéutica jurídica, reformismo islámico, *deconstrucción*, Mohammed Arkoun

ABSTRACT.

This work shows the essential ideas about the critique of the Islamic legal reason developed by the Argelian thinker Mohammed Arkoun (1928-2010). For this author, to renew the traditional and orthodox conception of Islamic law it is required to carry out an updated interpretive analysis of his sacred texts, the Quran and the Sunnah. This new reading of the sacred texts involves the necessary *deconstruction* of the orthodox Islamic reason, aiming to overcome the outdated hermeneutical mechanisms of the traditional *Ijtihad*. With the help of these ways of hermeneutical renewal, it will be possible to reach a new reading, plural and democratic, of the Islamic law.

KEY WORDS.

theory of the Islamic law, law hermeneutic, Islamic reformism, *deconstruction*, Mohammed Arkoun.

¹ El presente texto ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación: “La alianza de civilizaciones como alternativa al actual orden internacional: análisis desde la filosofía jurídica y el pensamiento jurídico” (P07-TIC-02875), financiado por la Consejería de Economía, Innovación y Ciencia de la Junta de Andalucía.

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN: MOHAMMED ARKOUN Y LA NECESARIA MODERNIZACIÓN DEL ISLAM. 2. EL CONTENIDO JURÍDICO POLÍTICO DEL CORÁN COMO *DEUDA DE SENTIDO* EN EL MUNDO ISLÁMICO. 3. HERMENÉUTICA DEL CORÁN Y CRÍTICA DEL DISCURSO ISLÁMICO ORTODOXO. 4. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN JURÍDICA ISLÁMICA. 5. LA NECESARIA SUPERACIÓN DE LA *IYTIHAD*. 6. CONCLUSIONES: HACIA UNA CONSTITUCIÓN PLURAL Y DEMOCRÁTICA DEL DERECHO ISLÁMICO.

1. INTRODUCCIÓN: MOHAMMED ARKOUN Y LA NECESARIA MODERNIZACIÓN DEL ISLAM.

Mohammed Arkoun (1928-2010), profesor emérito de la Universidad de la Sorbona de origen argelino, recientemente fallecido, dedicó todo sus esfuerzos intelectuales a lo largo de su extensa y dilatada carrera, tanto investigadora como docente, a desvincular el Islam de las interpretaciones dogmáticas

tradicionales, con la finalidad de desarrollar una nueva concepción de la doctrina islámica más acorde tanto con su espíritu original, como con conceptos jurídico-políticos esenciales en el mundo contemporáneo como la democracia y los derechos humanos (Abu Zayd: 2006:84-87; Campanini: 2009:112-117). La finalidad principal de su obra es, en este sentido, desmontar la visión tradicional del Islam, que durante siglos había sido utilizada como modelo religioso de legitimación de un gran número de modelos jurídico-políticos de carácter autocrático y que, a lo largo del siglo XX, había sido revitalizada por los autores más relevantes del fundamentalismo islámico. En esta línea, si algo caracteriza al conjunto de su obra es su constante intención de demostrar que no existe contradicción 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, desde sus orígenes, un componente

humanista que le hace perfectamente compatible con ellos y que le permite, incluso, aportar aspectos relevantes para un desarrollo más estricto de los mismos, completando algunas deficiencias manifestadas por las estructuras jurídico-políticas occidentales. Esta labor es la que Arkoun denomina *crítica de la razón islámica clásica o dogmática* y, para la cual, propone la necesidad de superar los principios de la *islamología clásica*, con la finalidad de construir una moderna *islamología aplicada*, mediante el desarrollo de las adecuadas herramientas teóricas de análisis, tanto de los textos sagrados y sus interpretaciones canónicas como de la realidad actual de las sociedades musulmanas, imprescindibles para alcanzar una concepción más adecuada del Islam contemporáneo (Meuleman, 1993).

Frente a la idea muy extendida en Occidente que concibe el Islam como una religión dogmática, enclaustrada en sí misma y completamente impermeable a cualquier

atisbo de modernidad, democracia o derechos humanos, Arkoun defiende que es necesario recuperar el espíritu humanista de los primeros siglos del Islam, con la finalidad de avanzar hacia una concepción islámica que, sin renunciar a su espíritu original, pueda ser configurada como laica. Ahora bien, este laicismo no debe derivarse de la negación de todo aquello que constituye la esencia misma del Islam, sino de una adecuada determinación de las herramientas de desarrollo de los elementos esenciales de su cuerpo doctrinal. Así pues, la modernización del Islam supone justamente la revitalización del pensamiento islámico a través de un proceso de apertura que, por la vía de una lectura completamente renovada de sus textos sagrados, permita acceder a la diversidad de ámbitos de la realidad social y política que antes estaban vedados al creyente musulmán, debido a su sometimiento ciego a una rígida estructura racional dogmática y excluyente. Es el proceso que Arkoun denomina “superación

de lo impensable y lo impensado” a través de la necesaria *deconstrucción* de la razón islámica ortodoxa (Soekarba: 2006:84).

La renovación hermenéutica de las técnicas interpretativas de los textos sagrados exige hacer uso de las aportaciones más recientes de las ciencias humanas occidentales en los campos de la lingüística, la semiología, la teoría del discurso, el análisis textual o la sociolingüística, con el objetivo de dilucidar todos los problemas lingüísticos, semióticos, históricos y antropológicos que entraña el Corán en tanto que texto y discurso. Sólo por esta vía se podrá desarrollar una exégesis hermenéutica del Corán que supere los dogmas establecidos y que permita una radical reconstrucción del significado de un discurso que, si bien ha sido determinado como un sistema textual lingüísticamente estático desde el establecimiento del texto oficial, se manifiesta semiológicamente, en tanto que acto discursivo que se reproduce en el tiempo, como una entidad

eminentemente dinámica. No existe, según Arkoun, un discurso único en el Corán, desde el momento en que no existe una lectura única, sino que su lectura genera una casi infinita multiplicidad de actos comunicativos que se expanden por el tiempo y el espacio, generando actos discursivos esencialmente mutables, por más que el discurso oficial ortodoxo haya intentado convertirlos en semióticamente redundantes (Campanini: 2009:116). En consecuencia, si consideramos el Corán como un discurso abierto a las circunstancias específicas de cada momento histórico, también debe serlo la comunidad de creyentes que lo tienen como fundamento último de su fe.

2. EL CONTENIDO JURÍDICO-POLÍTICO DEL CORÁN COMO *DEUDA DE SENTIDO* EN EL MUNDO ISLÁMICO.

Para Arkoun, es absurdo suponer que las vías de interpretación coránicas, en tanto que fuentes de inspiración de elementos fundamentales de las concepciones jurídico-políticas islámicas contemporáneas, puedan concebirse como un conjunto de esquemas hermenéuticos instrumentales rígidos e intemporales desde los tiempos del Profeta. Esta propuesta, característica del pensamiento fundamentalista, no persigue sino la creación de una razón dogmática islámica única de la que extraer una inamovible concepción jurídico-política de las formas de organización del poder y de las estructuras sociales en el mundo islámico. Con la finalidad de combatir esta tendencia doctrinal, Arkoun considera que una labor imprescindible, para la adecuada comprensión jurídico-política de los textos sagrados, exige actualizar tanto los modelos

hermenéuticos utilizados como el análisis de las circunstancias históricas reales en las que estas técnicas de interpretación deben desenvolverse. A lo largo de la historia del mundo islámico, los criterios hermenéuticos de lectura de los textos sagrados siempre estuvieron vinculados a estos dos aspectos: por un lado, al nivel de desarrollo de las herramientas filológicas de análisis lingüístico, discursivo y textual y, por otro, a las exigencias determinadas por las coordenadas políticas, sociales, económicas, culturales e, incluso, militares específicas de cada momento. Los mismos intentos de tendencias doctrinales actuales como las fundamentalistas de retrotraer uno y otro aspecto a los tiempos del Profeta deben ser analizados no como fenómenos medievales, sino como acontecimientos característicamente contemporáneos. La concepción jurídico-política dogmática defendida por los fundamentalistas no se presenta como una manifestación histórica medieval, sino como una realidad

plenamente actual, heredera más de tendencias jurídico-políticas contemporáneas, como las diversas formas de pensamiento totalitario occidental que se multiplicaron a lo largo del siglo XX, que del ambiente intelectual imperante en el Islam en los siglos inmediatamente posteriores a la vida del Profeta. En pocas palabras, según Arkoun, el intento de volver a las estructuras hermenéuticas medievales, para imponer un sistema de vida coherente con estas vías interpretativas, no debe ser analizado a partir de coordenadas propias de los siglos VII a XI sino como parte de un proyecto jurídico-político forjado en las entrañas mismas del pensamiento y de las formas de organización política característicos de los siglos XX y XXI².

² En opinión de Arkoun, además, la pretendida medievalización en el análisis del fenómeno fundamentalista contemporáneo supone, por otro lado, un falseamiento de la auténtica realidad histórica islámica medieval, al intentar imponer una visión anquilosada y dogmática del islam medieval, como mejor manera de legitimar la apuesta fundamentalista contemporánea. Esta visión de un Islam medieval dogmático es, para Arkoun, radicalmente errónea, si tenemos en cuenta que, entre otras cosas, en el seno de la cultura islámica medieval, se produjo un movimiento

Para intentar descubrir las auténticas coordenadas socio-históricas que determinan las diversas concepciones jurídico-políticas imperantes en el mundo islámico contemporáneo, Arkoun utiliza, como base, el símil utilizado por Benjamin Barber en su obra *Jihad vs. McWorld* (Barber: 1996)³.

humanista precursor, en gran medida, del humanismo europeo renacentista. “De este modo, los calificativos aplicados al mundo premoderno son pertinentes si nos atenemos a los discursos de los movimientos fundamentalistas contemporáneos, pero son inexactos históricamente si nos referimos a la cultura humanista (*adah*) de los medios urbanos del ámbito islámico entre los siglos IX-XI” (Arkoun: 2002:80); “La historia de las ciencias no ha definido todavía los lazos reales entre esta primera modernidad europea y los avances racionalistas del pensamiento árabe clásico” (Arkoun: 1979:30).

³ En esta obra, Barber, utiliza estos dos términos, *Yihad* y *McWorld*, como símbolos de dos tendencias contemporáneas, la del capitalismo globalizado frente al fundamentalismo islámico, en las que se ponen de manifiesto dos fenómenos contemporáneos opuestos pero en total convivencia en nuestro tiempo: la globalización y el tribalismo. En su opinión, en el enfrentamiento entre ambas se está produciendo un fenómeno de retroalimentación mutuo que promueve el desarrollo de las tendencias más característicamente autoritarias en ambos lados. En apariencia, hay un enfrentamiento continuo derivado de los planteamientos totalmente irreconciliables de las dos propuestas, tal y como defienden, por ejemplo, autores como Fukuyama, en sus diversos planteamientos sobre el final de la historia o Huntington, en su archiconocida teoría del choque de civilizaciones, pero, en la práctica política real, en el desarrollo del conflicto se pone de manifiesto un cierto halo de connivencia mutua en la medida en que, en la raíz y en la puesta en práctica de las estrategias necesarias para salir victorioso del enfrentamiento, ambos polos encuentran legitimación para desarrollar modelos de acción muy determinados por una concepción autoritaria de la vida social en todos sus órdenes: político, social, económico o cultural. Por esta razón, Barber plantea la necesidad de desarrollar una sociedad civil globalizada como alternativa a la disyuntiva *Jihad vs. McWorld*, para sentar las bases de “Una democracia global capaz de contrarrestar las tendencias antidemocráticas de la Jihad y del McWorld” (Barber: 1996:279).

Arkoun define, por un lado, McWorld como el origen de “una violencia estructural extendida por el mundo mediante instancias de decisión inalcanzables, anónimas y éticamente irresponsables”, al que se enfrenta la Yihad como “protesta que opone violencias físicas asesinas, rechazos radicales en nombre de valores religiosos y tradicionales” (Arkoun: 2002: 79). Independientemente de su consideración como entidades diversas, Arkoun señala que, en su relación dialéctica, transmiten gran parte de la irracionalidad contemporánea que es necesario desenmascarar, para conseguir afianzar la puesta en práctica de un auténtico proyecto democrático de emancipación del ser humano.

El proceso de desenmascaramiento de la irracionalidad latente a este enfrentamiento exige analizar el poso ideológico común en ambas tendencias que, según Arkoun, no son tan opuestas como Barber las considera,

dado que, en ambas, encontramos fenómenos comunes como el ontologismo, el trascendentalismo, el teologismo, el esencialismo y el teologismo, así como “otras tantas desviaciones racionalizantes o imaginarias tan peligrosas” como éstas (Arkoun: 2002: 83). Es preciso, por tanto, un esfuerzo por superar el componente dogmático heredado por el poso común de creencias irracionales que se manifiestan tanto en un lado como en otro. Con el decidido objetivo de marcar la estrategia necesaria que permita alcanzar tal meta, Arkoun utiliza un concepto elaborado por el sociólogo francés Marcel Gauchet: la necesidad de renovar la *deuda de sentido* (*dette du sens*)⁴, característica tanto del

⁴ *Deuda de sentido (dette du sens)* es un concepto elaborado por el sociólogo francés Marcel Gauchet a partir de los estudios de antropología política de autores como Pierre Castres (*La société contre l'État*, 1974) y Claude Lefort (*Essais sur le politique*, 1986). Lefort entendía que lo político “daba forma”, estructuraba y configuraba la coexistencia humana en un espacio social. Esa conformación de la sociedad era, a un mismo tiempo, “una donación de sentido [*mise en sens*] y una puesta en escena [*mise en scène*]. En tanto que donación de sentido, “el espacio social se desarrolla como un espacio de inteligibilidad que se articula como un modo singular de discriminación entre lo real y lo imaginario, lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, lo lícito y lo prohibido, lo normal y lo patológico” (Lefort: 1986:20). Para Gauchet, en toda sociedad, existe una *dette du sens* que la conduce a

mundo dominado por las fuerzas de la Yihad como por las del McWorld. En estas coordenadas, Arkoun defiende que, a pesar de las diferencias entre ambos polos de poder, los dos comparten una *deuda de sentido*, esto es, los dos imponen a la sociedad un espacio de inteligibilidad, en tanto que conjunto de coordenadas epistemológicas para la comprensión de la realidad, que posee evidentes elementos comunes. El desvelamiento de la irracionalidad latente a la actual deuda de sentido imperante en nuestros días deberá ocuparse de mostrar, de un lado, que el modelo occidental no es el único posible de ordenación global de la vida social y, de otro, que el concepto islámico de Yihad no es una alternativa viable al mismo, si lo que

pensarse como dependiente de su exterioridad y de su alteridad para poder pensarse de algún modo (Gauchet: 1977:29). Así, en las sociedades primitivas, el igualitarismo se sostiene en la relación de plena subordinación frente a sus dioses, esto es, frente a lo que “está afuera” y es “lo otro”, a quienes *deben todo su sentido*. De esta forma, la separación entre los dueños del sentido y los hombres es proyectada hacia el exterior de la sociedad, para conseguir que todos los hombres aparezcan como igualmente sometidos a las mismas fuerzas invisibles.

buscamos es alcanzar regímenes políticos más democráticos y justos (Arkoun: 1998:84).

Tanto en Occidente como en el mundo islámico se han acabado imponiendo *deudas de sentido* que dificultan la profundización y el afianzamiento de los modelos de organización política democrática. En Occidente, el individualismo imperante hace creer al sujeto que él es su único modelo en el establecimiento del sentido, cuando, en realidad, de forma latente, todos y cada uno de los individuos se ven impelidos por estructuras cognitivas que le son dadas “desde fuera” y “por lo otro”, y que determinan, de raíz, su forma de concebir la realidad. En el mundo islámico, la imposición de un modelo único de interpretación del Corán establece una inamovible *deuda de sentido* desde la que aquellos que determinan las coordenadas hermenéuticas de lectura de los textos sagrados condicionan, de forma casi absoluta, las

estructuras cognitivas individuales más afines a la configuración jurídico-política que se desea establecer como única, sagrada e inamovible. Esta *deuda de sentido* islámica anquilosada y dogmática “ha hecho abortar las posibilidades de modernización de las herramientas de pensamiento y de las instituciones en beneficio de una religión separada de sus orígenes históricos y, a la vez, de los contextos científicos contemporáneos (...) ya que los sujetos ponen, al abrigo de toda intervención crítica en el dominio ‘sagrado’ y sacralizante, textos y creencias fundadoras de la deuda de sentido sin la cual se derrumbaría el orden social” (Arkoun: 2002:85-86). Ambas deudas de sentido, además, son portadoras de una marcada *voluntad de poder* sustentada en relatos fundacionales, profusa simbología política, lugares de memoria construidos por la historiografía oficial o representaciones colectivas sacralizadas por el tiempo, con la finalidad de capitalizar los valores de

legitimación de las formas de poder establecidas. En estas coordenadas, conceptos epistemológicos como el de verdad manifiestan sus indudables débitos políticos, en la medida en que “para el analista crítico, la verdad es la suma de los efectos de sentido que autorizan para cada sujeto individual o colectivo el sistema de connotaciones capitalizadas en su lengua, el conjunto de las representaciones retenidas en la tradición viva del grupo” (Arkoun: 2002:87). En relación con la definición de lo “verdadero”, Arkoun defiende que, tanto en la tradición occidental como islámica, se ha producido el mismo fenómeno: el intento de representar la verdad como algo sustancial, único, trascendente, último y divino. En este punto, la tradición religiosa islámica coincide, en su opinión, con la metafísica idealista sobre la que se sustenta gran parte del pensamiento occidental contemporáneo. Y, en ambos casos, la definición *ontologizante* de la verdad tiene el mismo objetivo: enmascarar la auténtica voluntad de poder

oculta tras la dogmática deuda de sentido impuesta a los sujetos “desde fuera” y “por lo otro”.

En consecuencia, el Islam no es una provincia separada de la historia de la religión, de la cultura o de la civilización occidental, sino que está plenamente implicado “en el irresistible torbellino de la globalización” (Arkoun: 2002: 89). El Islam es una manifestación más de la global deuda de sentido contemporánea y, como tal, por un lado, realiza sus aportaciones propias a las condiciones de producción, de transmisión y de consumo de sentido en la sociedad globalizada contemporánea, al mismo tiempo que, por otro, se ve totalmente condicionado por ésta a la hora de construirse a sí mismo.

Por esta razón, los elementos fundamentalistas no se habrían desarrollado, en el seno del mundo islámico, si realmente la modernidad se hubiera despojado por completo de todos los elementos característicos de la deuda de sentido pre-

moderna: irracionalidad, ontologismo, esencialismo o tradicionalismo, entre otros⁵.

La imposición de este modelo dogmático al Islam, impulsada tanto por factores ajenos como propios al Islam mismo, ha creado la falsa utopía de la existencia de una “ley divina revelada o *sharia*” que se establece como representación de la única verdad admisible de la que extraer el modelo jurídico-político inamovible de organización de la vida social, pero que, en el fondo, no representa sino la consolidación de la voluntad de poder enmascarada tras la *deuda de sentido*, como sustrato epistemológico común, sobre la que se sustentan tanto las fuerzas de la *Yihad* como las del *McWorld*⁶. De forma paradójica, el

⁵ En palabras de Arkoun: “El Islam actual es contemporáneo del fin de las ideologías mesiánicas laicas” (Arkoun: 2002:91).

⁶ Desde esta perspectiva, Arkoun define las religiones como “instancias supremas de legitimación del orden social producido por la acción histórica de los hombres. Esta acción se hace más creíble cuando se logra inscribir en una perspectiva de inmortalidad del hombre y de obediencia a una voluntad trascendente” (Arkoun: 1979:30). En esta línea, el Corán, como texto fundador de la religión islámica, introduce en la cultura árabe medieval un nuevo discurso de legitimación política que permitió superar los antiguos modelos políticos basados en la pertenencia a los clanes. En la actualidad, este mismo Corán es utilizado por un cierto “Islam oficial” como una ideología moderna que utiliza la

sustrato compartido de *deuda de sentido* común incluye elementos epistemológicos determinantes que, en lugar de facilitar, dificultan e, incluso, imposibilitan el diálogo entre ambos polos de poder.

3. HERMENÉUTICA DEL CORÁN Y CRÍTICA DEL DISCURSO ISLÁMICO ORTODOXO.

Frente a este monopolio ideológico que obstaculiza el diálogo, Arkoun defiende la necesidad de impulsar un discurso islámico crítico que permita superar las censuras y afianzar las vías que abran el camino hacia el entendimiento mutuo. En esta tarea, el estudio hermenéutico del Corán y de la *Sunna* debe ser el punto de partida obligado debido al papel fundamental otorgado por el Islam a sus textos sagrados⁷. No se trata,

religión tradicional sólo en la medida en que ésta le pueda ser útil para conseguir el monopolio del poder y del discurso político (Arkoun: 1979:116).

⁷ En este sentido, Arkoun define el texto coránico como un corpus finito y abierto de enunciados en lengua árabe a los

por tanto, de buscar la convivencia con Occidente a través de la negación de los elementos más determinantes de la cultura islámica, sino mediante una reinterpretación crítica de la misma, que Occidente también debe realizar en relación con sus propios principios, que permita hacer aflorar en ella sus aspectos más humanistas, democráticos y emancipadores⁸.

que sólo se puede acceder a través del texto fijado desde el siglo IV/X (Arkoun: 1979:9). 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 todos los niveles, la palabra escrita se presenta como el principal elemento de control político en el seno de las sociedades islámicas.

⁸ Esta labor de reinterpretación crítica del Corán y la *Sunna* permitirá superar la, denominada por Arkoun, *razón islámica ortodoxa*, en la medida en que “todo el pensamiento islámico se ha desarrollado sobre la base de una creencia (origen y sostén divinos de la razón) concretizada por un corpus lingüístico muy preciso: el Corán, al que la intervención de Châfi’î añade la *Sunna*...” (Arkoun: 1984b:66). Para comprender la radical importancia del Corán en la configuración del orden jurídico-político islámico, según Arkoun, 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: “De esta forma, el Corán utiliza la conciencia lingüística árabe para instaurar una nueva conciencia religiosa. Por esta razón, la teología utilizará más tarde todos los recursos de la crítica literaria

La lectura crítica del Corán permitirá demostrar que el texto definitivo transmitido fue fruto de una serie de decisiones políticas que condicionaron sobremanera el contenido lingüístico específico consolidado como palabra divina. Las clases dirigentes buscaron, desde siempre, en la autoridad trascendente del Corán un principio de legitimidad política que consolidara los modelos de gobierno más favorables para sus intereses y que permitiera 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 controlada por las ideologías políticas dominantes en cada momento. El análisis lingüístico nos muestra toda una serie de relaciones internas en el texto coránico, que

para imponer el famoso dogma del carácter inimitable, luego milagroso, del Corán” (Arkoun: 1979:10).

van delimitando esa *deuda de sentido*, esto es, ese modo de pensar y de sentir a través del cual se va constituyendo la conciencia islámica. Con tal finalidad, es necesario 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: “el discurso coránico es, de hecho, una orquestación, a la vez musical y semántica, de conceptos clave expresados en un léxico árabe común que ha sido radicalmente transformado durante siglos” (Arkoun: 1970:16). Para superar esta casi 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 cultural⁹. En estas coordenadas, para Arkoun, la tarea de la

⁹ Arkoun recoge el término *logocéntrico* del pensamiento de Derrida. El término aparece, por primera vez, en la obra del filósofo alemán Ludwig Klages quien lo utilizó, en las primeras décadas del siglo XX, para indicar la clara tendencia del pensamiento occidental a situar el *logos* como centro de todo texto o discurso. Derrida critica que el pensamiento occidental haya privilegiado el *logocentrismo*, esto es, la centralidad del *logos*, de las ideas, de los sistemas de pensamiento, entendidos como materia inalterable fijada a lo largo de los siglos por una autoridad trascendente. La trascendencia implica que las verdades extraídas del *logos* sean siempre tomadas como definitivas e irrefutables. Ahora bien, esta autoridad exterior al lenguaje no tiene sentido, si aceptamos que no existe nada fuera del lenguaje, como defiende Derrida en su *De la grammatologie*.

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 unos 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 reflexiva (Arkoun: 1970:20). En definitiva, para 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 amplio espectro de posibilidades interpretativas, mediatizadas todas ellas, de forma inevitable, por las circunstancias de cada

época y por los métodos hermenéuticos característicos de los momentos históricos en que se desarrollan. Por esta razón, los exégetas actuales deben hacer uso de 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 este objetivo, 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.

4. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN JURÍDICA ISLÁMICA.

A partir de las bases metodológicas establecidas en su crítica del discurso islámico ortodoxo, Arkoun elabora su crítica de la razón jurídica islámica¹⁰. Arkoun aborda esta tarea como un complejo proceso de *deconstrucción* de una construcción teórica que él considera como puramente ideológica¹¹: el conjunto formado por la *sharia* y el *fiqh*, en tanto que sustratos últimos del derecho y la política islámicos. La referencia inevitable de Arkoun, en este punto, es Derrida. Derrida utilizó, por primera vez, el término *deconstrucción* en una de sus primeras obras, *De la grammatologie*, inspirándose, según confesó después en sus *Mémoires pour Paul de Man*, en dos

¹⁰ Para realizar esta crítica de la razón islámica, Arkoun utiliza como referentes, dentro del pensamiento occidental, a los autores más significativos del estructuralismo y del post-estructuralismo como Saussure (lingüística), Levi-Strauss (antropología), Lacan (psicología), Barthes (semiología), Foucault (epistemología) y, muy en especial, Derrida y su *grammatologie*.

¹¹ "Aparentemente, el derecho se funda idealmente en los datos de la revelación islámica, pero, en realidad, está unido a los intereses territoriales del poder político que determina las normas concretas y su aplicación" (Arkoun: 2002:215).

conceptos *heideggerianos*: la *Destrúktiom* de la ontología tradicional, entendida no como mera destrucción, sino como desestructuración para buscar estructuras dentro del sistema y la *Abbau* u operación que consiste en deshacer una construcción para ver cómo está constituida. Fue un término que acabó teniendo un éxito relativamente importante dentro de la corriente estructuralista dominante en el pensamiento francés del momento, debido a su carácter doble: por un lado, el reconocimiento de estructuras subyacentes lo convertía en un término fácilmente asimilable por dicha corriente de pensamiento y, por otro, la exigencia de desestructuración introducía un elemento crítico que lo hacía muy atractivo para todos aquellos que comenzaban a plantear dudas sobre el excesivo formalismo de la teoría estructural. No obstante, el propio Derrida, si bien la definía como un instrumento de intervención activa, se mostraba muy reacio

a declarar, de forma abierta, su carácter *crítico*, ya que entendía que esto suponía introducir juicios valorativos que inevitablemente deberían ser sometidos también a procesos de deconstrucción. El carácter activo de la deconstrucción debía, pues, derivarse, en opinión de Derrida, no de un juicio crítico, esto es, no a partir de una decisión sustentada, a su vez, en criterios estructurados y jerarquizados, sino de su propia *indecibilidad* que debe manifestarse como *diferencia*, en tanto que elemento de la decisión y la responsabilidad. En este sentido, como señala Soekarba, mientras que, para Derrida, la deconstrucción es un proceso final que se agota en sí mismo, para Arkoun es sólo una herramienta que se constituye como un paso intermedio para una posterior *reconstrucción* de lo *deconstruido* (Soekarba: 2006:81)¹².

¹² Sobre el uso específico que hace Arkoun de la técnica deconstructiva, puede consultarse el artículo de Siti Rohmah Soekarba, "The critique of Arab Thought: Mohammed Arkoun deconstruction method" (2006). Sobre el método deconstructivo, en general, véase la obra de Norris, C.A.B, *What is Deconstruction* (1988).

Siguiendo la concepción *derridiana* según la cual la deconstrucción no representa un proceso de destrucción, sino de desestructuración con la finalidad de descubrir cómo se articulan y ensamblan las piezas del todo y cuáles son las fuerzas ocultas que operan en su interior, Arkoun defiende que su intención no es destruir las bases del derecho islámico, sino modernizarlas, sin abolir totalmente el *status* divino reconocido tanto a la *sharia* como al *fiqh*, desarrollado de forma acorde con ésta (Arkoun: 2006:187). Ahora bien, la necesaria modernización de la *sharia* y el *fiqh* supone llevar a cabo una modificación cognitiva radical que mute por completo el horizonte de sentido de las vías interpretativas tradicionales. Este cambio revolucionario, en el horizonte de sentido hermenéutico, exige ir más allá de una mera reforma de la *sharia* y el *fiqh* y realizar una auténtica subversión intelectual de un pensamiento jurídico fundado sobre la axiomática y los

presupuestos anquilosados de la razón religiosa islámica ortodoxa. Arkoun defiende que esta labor de deconstrucción de la axiomática jurídica no es una tarea que deba realizarse sólo sobre el derecho islámico, sino que también es necesario someter las bases del derecho occidental a este mismo examen deconstructivo. En ambos casos, Arkoun encuentra un sustrato común manifestado bajo dos apariencias diversas: el sostén teológico-exegético en el Islam¹³ y el mítico-filosófico-lógico en el derecho occidental. En su opinión, en el caso de Occidente, los presupuestos mítico-filosófico-lógicos, disimulados bajo la apariencia de atributos formales de racionalidad y científicidad, sustituyen a los religiosos, mediante construcciones jurídicas apropiadas a las nuevas voluntades de poder político y económico surgidas en la

¹³ Arkoun define, de esta forma, este sustrato teológico-jurídico no exclusivo de la religión islámica: "conjunto de procedimientos discursivos utilizados por la razón religiosa en los contextos medievales judíos, cristianos y musulmanes para construir códigos ético-jurídicos" (Arkoun: 2002:235).

modernidad, pero manteniendo inevitables débitos con el sustrato teológico-exegético medieval que sólo un adecuado proceso deconstructivo puede ayudar a sacar a luz¹⁴.

En esta tesitura, es necesario, en su opinión, extraer las consecuencias de la situación creada por la sustitución del sustrato teológico-trascendental de la razón religiosa por el mito moderno de la racionalidad. Esta tarea exige “la urgencia de la evaluación crítica de los grandes repertorios jurídicos

¹⁴ En este caso, Arkoun se apoya en la obra de J. Lenoble y F. Ost, *Droit, Mythe et Raison. Essai sur la dérive mythologique de la rationalité juridique* (1980) y hace suya la crítica de estos autores a Kelsen. Según Lenoble y Ost, Kelsen elabora un discurso cerrado que se manifiesta como una deriva mito-teológica de la racionalidad jurídica que conduce, finalmente, a la construcción de un cierre *logocéntrico*, semejante al construido por el pensamiento islámico clásico dogmático que Arkoun había descrito en su artículo “Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique” (Arkoun: 1973:185-233; Arkoun: 2002: 190-192). En esta línea, Arkoun señala que el positivismo jurídico sustituye un mito por otro, apoyándose en los atributos de una supuesta racionalidad crítica, pero con la finalidad de conseguir los mismos efectos de creencia y obediencia que se encontraban tras la razón jurídica teológica. Para él, en tanto que sistemas textuales cerrados, tanto el positivismo como el islamismo ortodoxo conducen a la misma situación de *cierre epistemológico*. Por esta razón indica que, al igual que la disciplina *Usul al-fiqh*, dedicada a la reflexión sobre los fundamentos del derecho, ha sido despreciada por los prácticos ortodoxos del derecho islámico, en Occidente, la filosofía del derecho lo es igualmente en las instituciones modernas de investigación y enseñanza, ya que, en ambos casos, el credo positivista y el religioso hacen inútil, al considerarlo como algo meramente especulativo, el cuestionamiento radical acerca de la construcción de los fundamentos mito-teológicos del derecho (Arkoun: 2002:192).

cuya validez es arbitrariamente mantenida por el poder político contra la voluntad de los ciudadanos, con la finalidad de conseguir unas leyes más emancipadoras, más justas y más democráticas” (Arkoun: 2002:194).

El análisis deconstructivo de la razón islámica ortodoxa nos muestra un primer axioma que debe ser puesto en cuestión: la primacía de la ley divina sobre toda ley humana. Este principio se configura como un postulado ideológico, sustraído al debate público, establecido por los intereses de algunos Estados y por las fuerzas islamistas, como si fuera un axioma inamovible cuando, en opinión de Arkoun, en realidad no lo es (Arkoun: 2002:189). Debido a su consideración como inamovible, este axioma se convierte en un gran *impensable*, esto es, en un enunciado afirmativo del que no es posible dudar de ninguna manera, ya que no se puede pensar que no fuera cierto. La creación de un *impensable* genera, de forma inmediata, la construcción de un inmenso

espacio de lo *impensado* en el discurso islámico contemporáneo¹⁵. Los espacios impensados crean vacíos interesados en el pensamiento islámico, con la clara intención de evitar todos aquellos ámbitos discursivos de diálogo que puedan resultar críticos en relación con la verdad dogmática establecida. La crítica, por tanto, exige descubrir y dar luz a los espacios de debate público que, durante siglos, habían permanecido ocultos en el seno de la razón islámica tradicional ortodoxa. De esta forma, Arkoun utiliza el método deconstructivo de Derrida con el objetivo de reinventar o redescubrir el sentido de lo que había sido marginado u olvidado por esta manifestación concreta (que no única) de la razón islámica, debido al cierre *logocéntrico*, característico de los procedimientos hermenéuticos impuestos por las altas jerarquías de poder

¹⁵ A los conceptos de lo impensado y lo impensable, como derivación del método deconstructivo, dedicó Arkoun diversos escritos a lo largo de su vida, recogidos algunos de ellos en un libro recopilatorio publicado en inglés, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (2002).

durante siglos (Arkoun: 1984b). Todo ello con la decidida intención de llevar a cabo una crítica liberadora acerca del funcionamiento del derecho islámico, sobre la base de las modernas exigencias metodológicas y epistemológicas de una articulación más democrática y plural de la norma jurídica (Arkoun: 2002: 198).

Este análisis crítico del derecho permitirá descubrir que la ley establecida como sagrada y necesaria es, en realidad, una creación humana profana y contingente. En consecuencia, Arkoun defiende que es necesario transformar la ciencia y la práctica de aplicación del derecho islámico o *fiqh*, para que deje de ser una disciplina centrada en la elaboración de definiciones abstractas inalterables, debido a que se admite como verdad indudable que tienen su origen en los textos sagrados, y recobre, por contra, sus funciones positivas de regulación de las relaciones y conductas sociales concretas históricamente determinadas. Esta

transformación del *fiqh* exige recuperar el valor otorgado al *usul al-fiqh* por las corrientes más humanistas del pensamiento islámico. La reflexión sobre los auténticos fundamentos del derecho islámico y el análisis del discurso jurídico, tareas llevadas a cabo por la disciplina de estudio del derecho denominada *usul*, permitiría seguir los procesos explícitos e implícitos utilizados para la sacralización de unas leyes que, aunque de origen humano, se ofrecen e imponen a la comunidad social islámica, o *umma*, como sagradas por sí mismas.

5. LA NECESARIA SUPERACIÓN DE LA *IYTIHAD*.

En el proceso de creación del derecho islámico, desempeña una función esencial la técnica de producción de normas jurídicas denominada *iytihad*. La *iytihad* puede ser definida como “la acción de extender todas las fuerzas del espíritu hasta el extremo

límite, con la finalidad de penetrar el sentido íntimo de la *Sharia* (Corán y *Sunna*) para encontrar en ella la regla aplicable al caso concreto que se debe resolver” (Milliot & Blanc: 2001:126) con la intención de “alcanzar, a través del razonamiento, una determinada opinión sobre el mismo” (Hallaq: 2006:114). Es, pues, una técnica esencial para desarrollar los contenidos abstractos de la *sharia* en fórmulas jurídicas que puedan ser aplicadas a las situaciones sociales reales de cada momento histórico. Por esta razón, el intérprete o *muytahid*, que debe no solamente interpretar el texto sagrado sino captar, en su integridad, su sentido profundo, con la finalidad de encontrar las soluciones más idóneas en relación con los aspectos cambiantes de la realidad social, necesita reunir una serie de aptitudes especiales: conocimiento adecuado de la lengua árabe, de la historia y las costumbres preislámicas, de la historia de las religiones a las que el Corán y la *Sunna* se refieren de forma continua y de las fuentes y métodos de

interpretación dialéctica y analógica.

Además, de entre ellos, merecen especial atención aquellos a los que se les reconoce la capacidad de establecer reformas. Éstos poseen la aptitud necesaria para interpretar el Corán y la *Sunna* sin ser limitados por ninguna regla, por lo que se les otorga un poder absoluto e independiente para elaborar leyes. Pueden, incluso, explicar un versículo o aleya del Corán, declarar auténtico o no algún *hadiz* y formular teorías o dictar principios de carácter general sobre los métodos de interpretación y de análisis (Milliot & Blanc: 2001:131). Ahora bien, el número de estos jurisconsultos quedó limitado a los cuatro fundadores de las grandes escuelas de interpretación jurídica en el Islam. Después de ellos, sólo existen intérpretes con poder restringido o *mukaiyad* que ven limitada su capacidad de adaptación de la *sharia* a cada contexto socio-histórico específico por la obligación ineludible de respetar los principios establecidos por los

cuatro intérpretes originarios, debido a que deben seguir el principio de la imitación o *taqlid* que supone aceptar la opinión establecida por los mismos sin discutir su fundamento. La expansión del Islam a regiones y culturas diversas determinó la necesidad de establecer dos categorías nuevas de intérpretes. Por un lado, se reconoció autoridad a ciertos discípulos de los grandes maestros para realizar aplicaciones jurídicas para casos nuevos, pero siempre dentro de las directrices generales de cada rito, ya que su autoridad no era propia, sino delegada por alguno de los maestros a quien debían haber conocido personalmente. Además, también se admitió la existencia de intérpretes con competencia para formular normas legales en aquellos casos no regulados por los maestros, siempre, igualmente, sin formular dictados contrarios a los principios fundamentales establecidos en cada rito. Más allá de estas tres categorías de intérpretes, todos ellos medievales, todos los demás se hallan

sometidos por completo al principio del *taqlid*. La repetición imitativa de los principios de formulación de normas jurídicas conllevó, de forma inevitable, el desarrollo de una concepción estática del derecho islámico que, en opinión de Arkoun, debe ser necesariamente superada, en la medida en que “los musulmanes de hoy la consideran una práctica intelectual que ha garantizado irreversiblemente el método de validación racional de la elaboración del derecho islámico, pero eso supone, en realidad, mantenerse prisioneros de todos los límites de la reproducción escolástica medieval” (Arkoun: 2002:226).

De este estatismo, además, se ha ido derivando, a lo largo de los siglos, un progresivo proceso de degradación debido a que el *taqlid* ha permitido que se mantengan casi indelebles los corpus oficiales cerrados medievales, lo que ha impedido que, a lo largo de la historia, volviera a aparecer el pluralismo de los primeros tiempos del Islam.

En esta línea, Arkoun defiende que es necesario llevar a cabo una crítica radical de la razón jurídica constituida sobre la base de la imitación o *taqlid* de los modelos medievales, en la medida en que esta técnica anquilosante supone, en realidad, la negación de los fines del espíritu original de la *iytihad* en tanto que esfuerzo por encontrar la regla que permitiera aplicar la *sharia* en atención a las circunstancias específicas de cada caso concreto. Por esta razón, el pensador argelino apuesta por la “construcción de un derecho laico” que suponga el paso “de un derecho divino intangible a un derecho humano explícitamente concebido y aplicado como contingente, precario, sujeto a todas las revisiones y a todas las contestaciones democráticas” (Arkoun: 2002:234). Ahora bien, como ya indicamos al inicio del presente trabajo, la constitución del derecho laico no supone la eliminación del Corán y la *Sunna* como fuentes jurídicas. Para Arkoun, el proceso de laicización del derecho

islámico debe afectar a los métodos de creación y formulación de las normas jurídica, pero no necesariamente a las fuentes mismas¹⁶, dado que han sido los métodos de interpretación jurídica de los textos sagrados, y no los textos en sí, los que han propiciado la creación de un derecho estático y anacrónico incapaz de dar respuesta a los auténticos retos con los que se enfrenta la extensa diversidad de individuos y sociedades de raíz islámica en nuestro mundo globalizado actual.

¹⁶ En esta opinión coincide Arkoun con el orientalista italiano Massimo Campanini quien, en relación en este caso con el sistema político islámico, defiende, no sólo que es posible desarrollar una política laica sobre la base del Corán y la *Sunna*, sino que ésta es la más acorde con el auténtico espíritu del credo islámico. En su opinión, los textos sagrados deben constituirse como el referente de toda construcción política, pero, en la medida en que en ellos no aparece un diseño preciso de forma política alguna, sino tan sólo una marcada intencionalidad política, los creyentes gozan de una singular autonomía a la hora de precisar el modelo de gobierno más acorde con la fe islámica. Basándose en estas coordenadas específicas del Islam, Campanini concluye que, aunque parezca paradójico desde un punto de vista eurocéntrico, la política y el derecho, aun dependiendo del sustrato religioso, se constituyen, en el Islam, como una doble realidad con un importante componente laico. La "laicidad" de que goza la teoría política islámica emana del hecho de que el Corán no delimita de forma precisa el sistema político adecuado al Islam. Al limitarse el contenido político de la doctrina religiosa a la mera intencionalidad, las fórmulas del tipo "el poder pertenece a Dios y a su Enviado" u "obedeced a la autoridad" son completamente ambiguas y permiten un amplio abanico de interpretaciones a la hora de diseñar un sistema político concreto (Campanini: 1999:13).

La superación de la *iytiḥad* tradicional basada en el *taqlid* supone, para Arkoun, llevar a cabo seis tareas esenciales (Arkoun: 2002:235-241):

1. Un estudio histórico-crítico y filológico de los textos sagrados tal y como aparecen en el Corpus oficial cerrado o versión definitiva e inmutable de los mismos. Es necesario analizar las relaciones que se producen entre los tres actos de enunciación presentes en el Corán: la enunciación primera, la recitación y el texto, esto es, entre la Palabra de Dios, el acto oral del Profeta y el texto escrito determinado como versión oficial inalterable. En la medida en que la creación de la razón islámica ortodoxa se basa en la confianza absoluta en la identidad de estos tres discursos, Arkoun plantea la necesidad de replantearse, de forma crítica, esta relación¹⁷.

¹⁷ 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

2. Aun cuando se admitan los textos sagrados como fuente, hay que partir de la contingencia del derecho positivo, ya que éste es creado a través de la inevitable mediación humana que, de forma necesaria, opera en los procedimientos de conversión de la Palabra de Dios en un código de normas específicamente humano. Hay, pues, que replantear, de forma crítica, el principio dogmático que otorgaba divinidad plena a un conjunto de normas jurídicas emanadas de la

Profeta) y c) el destinatario colectivo (los seres humanos). Y, en segundo término, mediante 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, a través de un procedimiento discursivo que Arkoun denomina *visión profética* que provoca 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*) (Arkoun: 1979:17). Ahora bien, esta unidad se sustenta, en definitiva, en la determinación del texto oficial y 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 de 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 (Arkoun: 1980: 419).

actuación contingente de unos sujetos condicionados por unas circunstancias socio-históricas y jurídico-políticas específicas.

3. La revisión crítica de los fundamentos del derecho islámico exige volver a impulsar aquellas disciplinas jurídicas cuyo objeto es justamente la reflexión racional sobre los principios básicos del derecho, esto es, los *usul al-din* y *usul al-fiqh*.

4. Uno de los objetos centrales del análisis crítico debe ser, inevitablemente, el principio del *taqlid*, dado que el mantenimiento de la dupla *iytihad/taqlid* facilita la supervivencia hasta nuestros días de un derecho anacrónico anclado en las coordenadas racionales y vitales medievales, dado que “las escuelas jurídicas, más anquilosadas que nunca, se encuentran encerradas en una reproducción escolástica de un derecho que sobrevive con dificultad a las irresistibles exigencias de la legislación laica moderna” (Arkoun: 2002:240-241).

5. Desde un punto de vista político, es imprescindible precisar, de forma igualmente crítica, las relaciones entre el Islam como credo religioso y la expansión de un sistema político de estructura imperial, como lo fue el islámico durante siglos, apoyándose en la configuración califal delineada, en los primeros tiempos, no por el Profeta, sino por las dinastías omeya y, en especial, la abasida. En definitiva, esta tarea supone el estudio riguroso de las relaciones entre las tres D en árabe: Din (religión), Dawla (política) y Dunya (sociedad).

6. Y, por último, también es necesario analizar críticamente la inexistencia de pluralismo doctrinal en el Islam contemporáneo, derivado, en gran medida, de la confusión de instancias entre clérigos y detentadores del poder político. En sus relaciones mutuas de justificación religioso-política recíproca, los clérigos introducen procedimientos de legitimación para hacer creer que defienden sus prerrogativas a

instancias de la autoridad espiritual, mientras que las autoridades políticas delegan cierto poder en las clericales, para completar sus déficits reconocidos de legitimación. En opinión de Arkoun, estas estrategias generan un doble fraude tanto religioso como político.

En definitiva, Arkoun propone que, en el seno del mismo Islam y sin renunciar a su espíritu y sus textos sagrados fundacionales, se desarrolle una profunda crítica, tanto en el ámbito religioso como en el político, que conduzca, de forma paulatina, hacia un proceso de *desacralización* que permita sustituir la arcaica razón islámica ortodoxa por una razón laica “mejor armada y mejor protegida política y socialmente” (Arkoun: 2002:241).

6. CONCLUSIONES: HACIA UNA CONSTITUCIÓN PLURAL Y DEMOCRÁTICA DEL DERECHO ISLAMICO.

Como señala Abu Zayd, Arkoun debe ser considerado, sin ningún género de dudas, como uno de los pensadores islámicos contemporáneos que más esfuerzos intelectuales ha realizado por conseguir desarrollar una concepción moderna, humanista, democrática y plural del Islam (Abu Zayd: 2006:84). Junto a M. Arkoun, Abu Zayd incluye una larga lista de autores, muchos de ellos prácticamente desconocidos en Occidente, que, a lo largo de toda la geografía del extenso orbe islámico y, en muchos casos, en situaciones realmente difíciles desde el punto de vista político, social, económico e, incluso, personal, han destacado en su lucha por desarrollar una concepción plural y democrática del Islam. Entre ellos, podemos destacar a Abdullah An-Naim, Mahmud Muhammad Taha, Riffat

Hassan, al-Tahir al-Haddad, Nurcholis Madjid, Abdurrahman Wahid, Ahmad Wahib, Munawir Sadzali o Adkolkarim Sorouch¹⁸. Si existe un lazo intelectual que una el pensamiento de todos estos autores es, como hemos comprobado que ocurre en el caso de Arkoun, su intento de modernizar el Islam respetando el espíritu original del mismo. Todos ellos manifiestan un cuidado casi exquisito en intentar desarrollar herramientas teóricas que permitan alcanzar una concepción moderna del Islam, con el claro objetivo de renovar los principios esenciales de este credo, tomando como referencia dos nortes a los que no están, en ningún caso, dispuestos a renunciar: por un lado, la adaptación del Islam a las coordenadas históricas, políticas, culturales, jurídicas y económicas del mundo contemporáneo y, por otro, el respeto a los elementos esenciales sobre los que se fue construyendo el credo islámico desde sus

¹⁸ A esta lista, por supuesto, nosotros añadiríamos al propio Nasr Hamid Abu Zayd.

más remotos orígenes. Con el punto de mira centrado en este objetivo, no dudan en hacer uso, al unísono, de las más modernas aportaciones teóricas en los campos de las ciencias humanas y sociales (semiótica, hermenéutica, antropología cultural, teoría política y del derecho...) junto con un profundo conocimiento de las fuentes del pensamiento y del credo islámicos.

Paradójicamente, al menos desde el punto de vista occidental, esta raigambre religiosa de sus ideas no impide que muchos de ellos defiendan un modelo jurídico-político laico, como el desarrollo más adecuado a los principios establecidos en los textos sagrados, el Corán y la *Suna*. En opinión de la mayoría de estos autores, la profunda imbricación entre religión y política en el Islam no debiera conducir, como se suele concluir desde un punto de vista occidental, a una lucha denodada entre ambos polos en su afán por intentar controlar, sustituir o, incluso, eliminar al otro, o a la separación

absoluta para evitar los conflictos, sino a la independencia efectiva de los dos ámbitos, manifestada por el mantenimiento de los auténticos principios de la fe islámica en la esfera religiosa y por el establecimiento de un orden laico en las normas jurídico-políticas de organización social. Es decir, para estos autores reformistas islámicos, la independencia de ambos polos no debe ser fruto de su separación, como es opinión común en el pensamiento occidental, sino que debe ser el resultado de su concepción como elementos intrínsecamente unidos. En este sentido, hay que tener en cuenta que, a diferencia de lo ocurrido en el caso del cristianismo, en el Islam, el poder religioso nunca se constituyó como un poder único con una capacidad real de enfrentarse, con sus mismas armas, al poder político, ni nunca desarrolló una teoría como la del derecho natural para, mediante su sujeción al derecho divino, intentar controlar el orden jurídico-político, sino que siempre se mantuvo como un poder disperso y con un

peso político muy débil frente a la capacidad de concentración de poder de la estructura imperial califal iniciada con las dinastías omeya y abasida. Esta característica estructura en el reparto del poder provocó una situación singular en el Islam, en relación con el cristianismo. Por un lado, la inexistencia de un poder religioso único, derivada del reconocimiento de la divinidad como única realidad trascendente a la que se debe sumisión absoluta, imposibilitó la creación de una estructura jerárquica piramidal que unificara a todos los creyentes. Este hecho propició la pluralidad de corrientes y tendencias que se multiplicaban, en los primeros siglos, en el seno del credo islámico. Pero, al mismo tiempo, su debilidad ante el poder político y militar de los sucesivos califas acabó provocando la sumisión de la religión a la política. A partir de ese momento, el poder califal mostró un especial interés en no permitir el desarrollo de todas aquellas formulaciones de la fe

islámica que pudieran constituirse como un obstáculo para el mantenimiento y ejercicio de su poder omnímodo. Debido a este hecho, la tendencia plural original fue paulatinamente evolucionando hacia la creación de una concepción única del credo islámico. Pero, en todo momento, la configuración ortodoxa y dogmática del Islam fue fruto de decisiones e intereses políticos, a los que se sometían miembros destacados del clero, para, cumpliendo con los deseos de los distintos califas, obtener algunos créditos de poder tanto en el ámbito religioso como político. En este sentido, Arkoun habla de “fraude religioso” y “fraude político” al auténtico espíritu del Islam. La historia de sumisión de la religión al poder político en el mundo islámico es entendida, por tanto, como una traición a uno de los principios esenciales del Islam: el *tawhid*. Según el *tawhid*, o principio de la unicidad divina, sólo hay un Dios y sólo a ese Dios, uno y trascendente, se le debe sumisión. La sumisión única al Dios trascendente implica

que el creyente no está obligado, por ningún mandato divino concreto, a someterse a ninguna representación inmanente o terrena de esa autoridad divina. En consecuencia, de la indisolubilidad entre religión y política en el Islam se deriva no la sumisión de la religión a la política (o viceversa) sino la obligación del creyente de “obedecer a la autoridad”, como se establece en diversos versículos coránicos, pero la libertad para determinar el sujeto político concreto al que deber esa obediencia, dado que, en ningún lugar ni del Corán ni de la *Sunna*, se determina el sujeto, sistema u ordenamiento político más adecuado. En consecuencia, el laicismo de estos autores se manifiesta como la defensa de la libertad absoluta de los creyentes para, por un lado, desde el punto de vista religioso, seguir los principios de su fe, tanto en el ámbito individual como social, y, por otro, desde el punto de vista político, determinar, con igual libertad, la estructura jurídico-política de organización social.

Esta concepción democrática y plural de la política se extiende también al derecho. En este sentido, tanto Arkoun como Abu Zayd coinciden en señalar que los métodos ortodoxos oficiales de creación de normas jurídicas en el Islam estaban profundamente viciados por el uso espurio de los principios de la fe islámica por parte del poder político. Debido al dominio absoluto de éste, los métodos exegéticos de interpretación de los textos sagrados, así como las herramientas metodológicas puestas en práctica para, a partir del análisis hermenéutico, extraer de ellos la *sharia*, no respondían sino a los intereses estratégicos de las estructuras políticas dominantes en cada momento. Se trataba, en palabras de Abu Zayd, de lecturas interesadas que utilizaban el Corán como “campo de batalla” hermenéutico-político (Abu Zayd: 2006: 94). Para ver respaldado su poder con el sustento de la legitimidad otorgada por los textos sagrados, se desvirtuó el auténtico sentido jurídico del Corán, estableciendo una identidad absoluta

entre Corán/*Sunna* y *sharia*. A partir de este principio, se construyó una *sharia* sobre la base de su identificación con el Corán, entendido como sistema completo de regulación jurídica, cuando, en realidad, sólo el 16 % de los versículos coránicos contienen preceptos que podríamos considerar como legales. Por lo tanto, ni el Corán es todo él un compendio completo de normas, ni todos los múltiples aspectos de la vida de la comunidad islámica aparecen regulados en él. Al mismo tiempo, se asumieron como inamovibles toda una serie de preceptos contenidos en el Corán, sin atender al hecho de que gran parte de ellos procedían de normas preislámicas. Todo ello con la finalidad de establecer un sistema jurídico cerrado y estático que respondiera tan sólo al interés de las clases dominantes en consolidar un ordenamiento jurídico que favoreciera el mantenimiento, a lo largo de los siglos, de un ordenamiento político igualmente cerrado y ajeno a todos aquellos

cambios de las circunstancias históricas que fueran en contra de sus intereses. Por esta razón, Arkoun y el mismo Abu Zayd defienden que la renovación de la hermenéutica jurídica coránica debe conducir a crear un sistema normativo abierto y plural, sometido no a la dictadura de las lecturas interesadas del Corán, sino al simple mandato coránico de intencionalidad que conlleva, como único imperativo ineludible para el creyente islámico, la obligación de decidir libremente el sistema jurídico-político más adecuado para el establecimiento de una sociedad regida por la búsqueda del bien tanto individual como común.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abu Zayd, N.H.; *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam University Press, 2006.

Arkoun, M.; *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve & Larousse, 1984a.

Arkoun, M.; *La pensée arabe*, Paris, P.U.F., 1979.

Arkoun, M.; *Le Coran*, Paris, Flammarion, 1970.

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

Arkoun, M.; *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1984b.

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

Arkoun, M.; *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London, Saqi Books, 2002.

Barber, B.R.; *Jihad vs. McWorld. How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, Ballantine Books, 1996.

Campanini, M.; *Islam e politica*, Bologna, Il Mulino, 1999.

Campanini, M.; *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 2009.

Derrida, J. ; *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

Derrida, J. ; *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.

Gauchet, M.; «La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive », *Libre. Politique - anthropologie – philosophie*, Payot, n° 2, deuxième semestre, 1977.

Hallaq, W.B.; *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, 2006.

Lefort, C.; « La question de la démocratie », en *Essais sur le politique. XIX-XX siècles*, Paris, Seuil, 1986.

Lenoble, J. & Ost, F. ; *Droit, Mythe et Raison. Essai sur la dérive mythologique de la rationalité juridique*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis, 1980.

Meuleman, J.H.; “Islamic Reason and Modern Reason: Introducing the Thinking of Mohammed Arkoun”, *Ulumul Qur’an*, n° 4, vol. IV, p. 9-103.

Milliot, L. & Blanc, F.P. ; *Introduction à l’étude du droit musulman*, Paris, Dalloz, 2001.

Norris, C.A.B.; *What is Deconstruction*, New York, Academy Edition, St. Martin’s Press, 1988.

Soekarba, S.R.; “The critique of Arab Thought: Mohammed Arkoun deconstruction method”, *Makara. Sosial Humaniora*, vol. 10, n° 2, desember, 2006, pp. 79-87.

