


# Repensar la tradición en el islam contemporáneo. Un análisis de la islamología aplicada de Mohammed Arkoun

**Michele Scarpati**

Institución: Universidad Autónoma de Madrid  

<https://dx.doi.org/10.5209/anaqe.91943>

Recibido: 8 de noviembre de 2023 • Aceptado: 5 de diciembre de 2023

**ES Resumen.** El artículo se ocupa de analizar la cuestión del replanteamiento de la tradición en el islam contemporáneo a través de la islamología aplicada elaborada por Mohammed Arkoun (1928-2010). Desde la década de 1970 y con la publicación en 1984 de su crítica de la razón islámica, el pensador franco-argelino inauguró su astillero epistemológico de la islamología aplicada. No se trata de una mera noción, sino de una verdadera disciplina que caracteriza la metodología del autor y que será constantemente remodelada y reelaborada a lo largo de su obra. La islamología aplicada se opone a la idea de que sólo existe una Tradición oficial y propone repensar críticamente una tradición islámica exhaustiva que pueda tener en cuenta la polifonía de sus diferentes discursos.

**Palabras clave:** Mohammed Arkoun, islamología aplicada, tradición islámica, pensamiento islámico contemporáneo.

## ENG Rethinking Tradition in Contemporary Islam: An Analysis of Applied Islamology by Mohammed Arkoun

**Abstract.** This article aims to analyze the reinterpretation of tradition in contemporary Islam through the lens of Applied Islamology elaborated by Mohammed Arkoun (1928-2010). While Arkoun introduced Applied Islamology in the 1970s, it wasn't until the 1980s, with the publication of his 'Critique of Islamic Reason', that he developed an epistemological program with its methodology. Applied Islamology constitutes not merely a theoretical concept but an interdisciplinary approach that defines Arkoun's methodology, evolving and refining throughout his extensive work. Arkoun's Islamology challenges the idea of a unique, officially sanctioned tradition and instead advocates a critical rethinking of an exhaustive Islamic tradition capable of encompassing the polyphony of its discourses.

**Keywords:** Mohammed Arkoun, Applied Islamology, Islamic Tradition, Contemporary Islamic Thought.

**Sumario.** 1. Un humanista incómodo. Contexto biográfico y bibliográfico de Mohammed Arkoun. 2. De la islamología aplicada a la tradición exhaustiva. 3. La tradición exhaustiva como resultado de la islamología aplicada. 4. Islamología y tradición: entre reforma y subversión. Conclusiones. Perspectivas y recalibraciones epistemológicas de la islamología aplicada. Bibliografía.

**Cómo citar:** Scarpati, Michele (2024). Repensar la tradición en el islam contemporáneo: Un análisis de la islamología aplicada de Mohammed Arkoun. *Anaquel de Estudios Árabes* 35(1), 79-94. <https://dx.doi.org/10.5209/anaqe.91943>

### 1. Un humanista incómodo. Contexto biográfico y bibliográfico de Mohammed Arkoun

Profesor de historia del pensamiento islámico en la Sorbona y director de la revista *Arabica*, la producción científica de Mohammed Arkoun (1928-2010) ha abordado temas que son fundamentales no solo para la fundación de la civilización arabo-islámica, sino que resultan cruciales para comprender la civilización euro-occidental y el desarrollo de su pensamiento.

Nacido en 1928 en la Gran Cabília, en Taourirt Mimoun, un pequeño pueblo del norte de Argelia, Mohammed Arkoun creció inmerso en el sistema tradicional bereber con sus reglas, sus códigos éticos y sus rituales. Hijo de una familia modesta y numerosa, su padre Lounes, al igual que otros cabílies, emigró a la ciudad, a Ain El Arba, cerca de Orán, donde tenía un colmado, mientras que su madre Dhabbia se ocupaba

de la familia en el pueblo<sup>1</sup>. A pesar de las dificultades económicas, gracias a la ayuda de su tío y a un gran interés por el estudio, el joven Arkoun consiguió obtener una educación escolar, lo que era muy raro en aquella época, especialmente para los que vivían en la Cabilia. Tras finalizar sus primeros estudios en su pueblo natal, Arkoun fue inscrito en la escuela de los Padres Blancos de Aït Larba. Aquí asistió a la escuela secundaria, donde aprendió latín y entró en contacto con los textos religiosos del cristianismo. Paralelamente a los cursos de los Padres Blancos, su tío le introdujo en el islam, a través de la enseñanza del Corán, que Arkoun aprendió de memoria, pero sin conocer ni entender el árabe. El árabe lo estudió después de entrar en 1949 en el Lycée Lamoricière de Orán, donde sólo tuvo la oportunidad de estudiarlo durante un año, de modo que hasta la universidad no tuvo conocimiento a fondo de la lengua, especialmente de la escritura. En cuanto a estas experiencias escolares, la de los Padres Blancos fue probablemente la más importante, incluso durante los años universitarios.

En este sentido, se pueden apuntar ya las varias influencias que darán forma al futuro pensador. Así, tenemos una doble exposición: por un lado, a la tradición bereber y árabe, con el aprendizaje del Corán; por otro, al mundo latino y cristiano. Esta cercanía de Arkoun a los Padres Blancos, así como algunas de sus posiciones contra cierto militantismo árabe y musulmán, han sido objeto de efervescentes críticas por parte de otros musulmanes hasta hoy en día<sup>2</sup>.

Tras terminar el bachillerato, en 1950 se matriculó en la Universidad de Argel para cursar lengua y literatura árabes, y elaboró un trabajo final de licenciatura sobre el carácter reformista de la obra de Taha Hussein (1917-1973)<sup>3</sup>. Sin embargo, Arkoun estaba muy insatisfecho con la enseñanza universitaria en Argelia y el entorno académico.

En 1954, bajo consejo de Louis Massignon, decidió trasladarse a Francia para continuar sus estudios en la Sorbona. Cuando Arkoun llegó a París, la guerra por la independencia llevaba ya tres años, y aunque el clima intelectual de la ciudad era muy vivo y plural, las tensiones y los enfrentamientos derivados de la situación argelina se hacían sentir en la vida cotidiana. De este primer periodo en París Arkoun recordará las reuniones de la Unión de Estudiantes Musulmanes Norteafricanos (UEMNA), que agrupaba a los estudiantes que luchaban por la liberación del norte de África. Arkoun recordará que él tenía grandes esperanzas en la liberación del norte de África, esperanzas que luego se desvanecieron al ver el surgimiento de los Estados nacionales.

Con la agregaduría de la Sorbona en el bolsillo, en 1956 se mudó a Estrasburgo como profesor de literatura árabe para impartir clases en la Facultad de Letras y Humanidades (1956-1959). Aquí conoció a Paul Ricoeur y Claude Cahen, dos de los intelectuales franceses que más le influirían. Con Claude Cahen entabló una fuerte relación intelectual, hasta el punto de que Arkoun lo cuenta entre sus maestros. En Estrasburgo, Arkoun comenzó a trabajar en su primer proyecto de tesis doctoral titulado: *Religion et société en Grand Kabylie*, que presentó a Jacques Berque en 1957 para su supervisión. Durante este periodo, Arkoun siguió asistiendo a las reuniones secretas del FLN (Front de Libération National) organizadas en la región de Estrasburgo. En 1959 regresó a París, donde comenzó a dar clases en el Liceo Voltaire (1959-1961) y donde cambió su proyecto de tesis doctoral. De hecho, debido a la guerra de Argelia y a las complicaciones de volver, bajo el consejo de Régis Blachère, Arkoun comenzó a dedicarse a la obra y al pensamiento del filósofo persa del siglo X Abu Áhmad ibn Muhammad ibn Miskawayh (m.1029).

El resultado de este trabajo fue una traducción del tratado de ética de Miskawayh<sup>4</sup>, y una tesis doctoral titulada: *Miskawayh philosophe et historien, contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle*, que se publicó en 1970<sup>5</sup> y proyectó definitivamente a Arkoun en el mundo académico.

En los años 70, Arkoun esbozó algunas nociones decisivas que serán desarrolladas en las obras de los años ochenta, como el concepto de *islamología aplicada*, el par terminológico *fenómeno coránico/hecho islámico*, la noción de *tradición exhaustiva*, o el futuro concepto de *razón islámica* con sus primeras reflexiones críticas. Entre las publicaciones en las que el autor formuló sus primeras propuestas conceptuales, además de su tesis doctoral, cabe destacar *Essais sur la pensée islamique* (1973) y *La pensée árabe* (1975)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Seguimos para los datos biográficos básicos de Arkoun a su hija Sylvie Arkoun en *Les vies de Mohammed Arkoun* (París: PUF, 2014) y Mohammed Arkoun, *La construction humaine de l'islam. Entretien avec Rachide Benzine et Jean-Louis Schlegel* (París: Albin Michel, 2012).

<sup>2</sup> Por ejemplo, en un artículo del periódico *Le Quotidien d'Algérie* se tachaba hace a Arkoun de "producto de los Padres Blancos y promotor del berberismo", Abderrahman Benamara "A propos de Malek Bennabi et la vocation civilisationnelle de l'islam", *Le quotidien d'Algérie*, Alger (24/01/2021). En la misma línea Mohammed Talbi ha afirmado: "¿El enfoque de Mohammed Arkoun? No es el mío. Yo soy un pensador musulmán practicante. Él no lo era. Bereber de Cabilia, aprendió el árabe, nos dice, como lengua extranjera. Educado por los Padres Blancos, como el cabileño Jean Amrouche, que no aprendió árabe, no se convirtió al cristianismo como Amrouche, sino que abandonó el islam", *Amir Mastouri*, "Entretien avec Mohammed Talbi. La charia est une œuvre humaine désuète", *Webdo.tn - Journal en ligne du Tunis-Hebdo*, (16/02/2015).

<sup>3</sup> El texto se ha publicado póstumo: Mohammed Arkoun, *L'aspect réformisme de l'œuvre de Taha Hussein* (Tizi-Ouzo, Argel: Franz Fanon, 2019).

<sup>4</sup> Mohammed Arkoun, *Traité d'éthique de Miskawayh (Tahdīb al-aḥlāq de Miskawayh)*, Traduction française avec introduction et notes par Mohammed Arkoun (Damasco: Institut français de Damas, 1969).

<sup>5</sup> Mohammed Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien* (París: J.Vrin, 1970). La tesis fue republicada en 1982 con el título de *L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien* (París: J.Vrin, 1982).

<sup>6</sup> Mohammed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique* (París: Maisonneuve & Larose, 1973), y Mohammed Arkoun, *La pensée arabe*, (París: Éd. PUF, 1975).

A partir de este periodo es profesor titular primero en la Universidad de Lyon (1970-1972) y luego en París 8. Hacia finales de los años 70, Arkoun participó en la fundación y las actividades del *Groupe de Recherche Islamo-Chrétien* (GRIC), un grupo compuesto por teólogos cristianos e intelectuales musulmanes.

Más tarde, en los años ochenta, Arkoun se centró en la construcción de una crítica de la razón árabe-islámica, expresada en términos de su funcionamiento y su renovación. Con la publicación de dos de sus obras más importantes: *Lectures du Coran* (1982) y *Pour une critique de la Raison Islamique* (1984)<sup>7</sup> el pensador puso en marcha su programa para una *islamología aplicada* en el que venía reflexionando desde los años 70, y que podemos considerar la síntesis de su trabajo hasta ese momento. Podríamos, de forma no exhaustiva, resumir cinco puntos esenciales vinculados a estas dos obras que convergen en el enfoque inaugurado por la islamología aplicada: 1) la necesidad de recalibrar la relación entre tradición y modernidad; 2) un análisis comparativo de la conciencia musulmana y del Otro euro-occidental (crítica de los conceptos de orientalismo, islamología clásica, pensable/impensable del pensamiento árabe-musulmán y euro-occidental etc.); 3) un nuevo enfoque hermenéutico del Corán; 4) una crítica del hecho islámico, es decir del discurso religioso islámico ortodoxo y oficial; 5) la urgencia de una refundación del *aqf* arabo-islámico y la fundación de una teoantropología de la Revelación para salir de la cerrazón dogmática impuesta por una razón ortodoxa atrapada en los esquemas teológicos y epistemológicos medievales.

Estos dos ensayos, no solo reflejan la emergencia de una razón islámica frente a la imposición de una razón de Estado (islámica) poscolonial, sino que inauguraron uno de los momentos más significativos de su investigación personal. Se trata de una fase del pensamiento arkouniano que podríamos denominar, arqueológico-deconstructivo, en el que el autor aborda las estructuras de pensamiento sobre las que se configuró la razón islámica clásica.

También conviene hacer algunas consideraciones sociales e históricas, ya que en este periodo se produjeron una serie de acontecimientos cuyas consecuencias se reflejaron en el quehacer de los pensadores musulmanes. En 1979 se firmaron los Acuerdos de Camp David, que supusieron una conmoción intraárabe y una ruptura entre Egipto y los demás países de la Liga Árabe. También en 1979 la Unión Soviética invadió Afganistán, desencadenando una guerra que duraría hasta 1989. En Irán, la revolución, cuyos movimientos se iniciaron ya en 1977, llegó a su culminación cuando Jomeini proclamó la creación de la República Islámica de Irán el 11 de febrero de 1979. También en el mismo año, podemos incluir la toma de la Gran Mezquita de La Meca por un grupo armado de jóvenes islamistas saudíes mesianos que puso en evidencia las debilidades del poder saudí y le abocó a una rehabilitación y a la ayuda militar exterior. En este intrincado contexto y con la aparición de nuevos movimientos políticos e ideológicos dentro de los países islámicos, los intelectuales árabes trataron de encontrar una salida y una respuesta a las exigencias de los cambios en sus sociedades.

Otro aspecto sobre el que es interesante reflexionar es el relacionado con las especificidades del entorno académico e intelectual francés en el que se encontraba Arkoun. Desde 1968 se habían producido importantes reformas en la universidad francesa y, en particular, en las universidades de la capital. El Estado francés había promovido, a través de la ley Faure<sup>8</sup>, nuevas unidades de investigación que apoyaban un enfoque multidisciplinar; también habían surgido nuevos departamentos de estudios árabes en las principales universidades parisinas. En lo que respecta a los estudios árabes, los cambios que hemos mencionado fomentaron un enfoque multidisciplinar del islam fuertemente vinculado a las humanidades. Esto tuvo sin duda un impacto en el nacimiento de la islamología aplicada de Arkoun, que de hecho refleja plenamente estas transformaciones de la época. Como ha señalado Thomas Brisson<sup>9</sup>, durante este periodo la generación de nuevos académicos que entró en la universidad francesa, especialmente los procedentes del mundo árabe, pareció distanciarse de la metodología de sus maestros y de cierta escuela orientalista. En efecto, si el trabajo de Arkoun en los años 70 se inscribe en cierta medida en la línea de sus maestros, especialmente en lo que se refiere al estudio del islam clásico, a partir de los años 80 Arkoun parece adoptar una vía doblemente crítica hacia los discursos de la islamología practicada, tanto la de los eruditos musulmanes como la de los orientalistas europeos. Al mismo tiempo, habría que precisar que el planteamiento arkouniano se encuentra en realidad en una tensión constante entre estas dos distintas esferas, y si consideramos su enfoque del orientalismo, su crítica no parece tan radical como la de Edward Said<sup>10</sup> o, con anterioridad, Anouar Abdelmalek<sup>11</sup>.

A pesar de que las publicaciones de los años ochenta hicieron bien conocido al autor en círculos académicos y políticos, la vía multidisciplinar emprendida parece no haber encontrado la respuesta que el pensador esperaba. Por eso, en un artículo bien fundamentado de Mohamed Ahmed Brahimi<sup>12</sup> se habla de Arkoun como un filósofo del tercer espacio. Esta idea coincide con el hecho de que es un

<sup>7</sup> Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (París: Mouton-Routledge, 1984), Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran* (París: Albin Michel, 2016).

<sup>8</sup> Véase "La loi Faure et la refonte de l'enseignement supérieur en écho aux événements de 68", <https://www.ac-paris.fr/la-loi-faure-123328>.

<sup>9</sup> Véase Thomas Brisson, "Décoloniser l'orientalisme? Les études arabes françaises face aux décolonisations", *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 24/1 (2011): 105-129, y Thomas Brisson, "Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien (1955-1980): comment penser la transformation des savoirs en sciences humaines?", *Revue française de sociologie* 49/2 (2008): 269-299, y Thomas Brisson, *Les intellectuels arabes en France* (París: La Dispute, 2008).

<sup>10</sup> Edward Said, *Orientalismo*, Trad. María Luisa Fuentes (Barcelona: Debolsillo, 1984).

<sup>11</sup> Anouar Abdel-Malek, "Orientalism in Crisis", *Diogenes* 44, (1963): 103-140.

<sup>12</sup> Mohamed Amine Brahimi, "La rencontre improbable de Mohammed Abed al-Jabiri et Mohammed Arkoun : analyse comparée de la production des livres de philosophie islamique contemporaine", *SociologieS* (2019).

pensador poscolonial que se encuentra ejerciendo un pensamiento que responde a toda una serie de preocupaciones críticas y epistemológicas dentro de un contexto que no es el suyo. Las consecuencias de esta posición están relacionadas, en primer lugar, con la angustia de estar aislado del contexto en el que quiere intervenir, ya que en la realidad en la que se encuentra trabajando parece que no se pueden producir los efectos deseados.

Durante los años ochenta, Arkoun parece haber cortado las relaciones con su tierra natal. Sólo volverá dos veces: en 1985 y en 1994. El intelectual ha tenido una relación difícil con su país de origen y entre las situaciones que han contribuido a estas tensiones podemos recordar un acontecimiento particular que tuvo lugar en 1985, en Bugía.

Aunque ya era muy conocido internacionalmente, en el mundo árabe su obra no era fácilmente accesible y sus publicaciones habían suscitado la controversia y la antipatía de un pequeño círculo de islamólogos y eruditos tradicionalistas. El seminario de Bugía<sup>13</sup> podría haber sido una oportunidad para reconciliarse con Argelia. Había sido invitado a asistir con su amigo y colega Ali Merad, también profesor en Francia. A pesar de los buenos augurios, Arkoun se encontró metido en una polémica con el jeque egipcio Muhammad al-Gazali al-Saqqa<sup>14</sup>, que, al escuchar su discurso, lo definió como “un mal musulmán, un blasfemo y un apóstata”<sup>15</sup> y lo expulsó del seminario. Como recordó la hija de Arkoun, este acontecimiento le abrió una nueva herida con su tierra, que a partir de 1994 Arkoun ya no visitaría.

Los años 90 marcaron una nueva etapa para el intelectual, que comenzó a reflexionar sobre nuevos temas relacionados con el espacio mediterráneo, la solidaridad humana, el replanteamiento del espacio cívico europeo y cuestiones geopolíticas, sin olvidar sus compromisos institucionales.

En esta década, Arkoun lideró una batalla con el Estado francés para la creación de un *Institut d'études supérieures islamiques*, un observatorio científico y cultural del islam en Francia<sup>16</sup>. Este proyecto es muy significativo dentro de la trayectoria arkouniana, pues se inscribe en la emergencia del islam en Francia el centro del debate y de la vida política francesa. Los acontecimientos más inmediatos que precipitaron la eclosión del tema son fundamentalmente dos, o al menos así se ha visto en el relato posterior sobre los hechos. Ambos acontecimientos clave son de 1989. Por un lado, en un colegio de la comuna de Creil se produjo un suceso, de gran repercusión mediática, porque tres alumnas musulmanas se negaron a quitarse el hiyab en clase. Por otro, el impacto internacional que tuvo el caso de la fetua del imam Jomeini contra Salman Rushdie, que provocó incluso en Francia manifestaciones y tensiones para impedir la difusión del libro *Los Versos Satánicos*<sup>17</sup>. El problema de la gestión del islam en Francia dio lugar a la creación de tres órganos ministeriales: el Comité Interministerial para la Integración (CII) por decreto del 6 de diciembre de 1989; el Haut conseil à l'intégration por decreto del 23 de diciembre de 1989 y el Conseil de réflexion sur l'Islam en France (CORIF) en marzo de 1990.

En 1991, Arkoun participó como ponente en el coloquio organizado por la Comisión Europea y la Unesco titulado: *La contribution de la civilisation islamique à la culture européenne*<sup>18</sup>. De este coloquio surgieron posteriormente la Recomendación 1162 y la Directiva 465 de la Asamblea Parlamentaria. Por cierto, esta no será la única ocasión de este tipo para él, ya que en 2001 volvió a participar en un coloquio organizado por el Conseil de l'Europe, sobre *Le défis des identités religieuses, spirituelles et culturelles*.

En la década de 2002 publicó *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*<sup>19</sup>, un libro en inglés que recoge algunas de sus reflexiones históricas y profundiza en otras. Tras el 11 de septiembre de 2001, publicó *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du bien et du mal* (2003), junto con Joseph Maïla<sup>20</sup>.

En 2003 fundó el Centro Cívico de Estudios del Hecho Religioso en Montreuil. En este caso, no se trata de un centro académico, sino de un centro cívico que pretende trabajar sobre el terreno para difundir la comprensión del hecho religioso desde un punto de vista laico. De 1993 a 2010 fue miembro y profesor del Instituto de The Institute of Ismaili Studies de Londres, y de 1995 a 1998 miembro del órgano de gobierno

<sup>13</sup> Cada año, desde 1966, el Estado argelino organizaba un “Seminario sobre el pensamiento islámico”. Según Madelaine Dobie, “era una oportunidad para poner de relieve la cultura religiosa de la nación –fuente de inseguridad tras la larga ocupación colonial francesa– y el papel del Estado en la promoción de la educación islámica”, Madeleine Dobie, “Politics and the Limits of Pluralism in Mohamed Arkoun and Abdenour Bidar”, *Review of Middle East Studies* 54/2 (2020): 252-268.

<sup>14</sup> El jeque Muhammad al-Gazali al-Saqqa (1917-1996) fue un conocido teólogo de la Universidad de al-Azhar vinculado al movimiento de los Hermanos Musulmanes. En Argelia, en particular, fue rector de la universidad islámica Université Emir Abdelkader de Constantina.

<sup>15</sup> Véase Arkoun Sylvie, *Les vies de Mohammed Arkoun*, 204.

<sup>16</sup> Al principio, Arkoun pensó a la creación de un instituto de teología musulmana que se implantaría en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Estrasburgo. A pesar de concitar el interés de las altas esferas del Ministerio de Educación y de la propia universidad, el proyecto fracasó. Arkoun retomó la idea cuando se trasladó a París. En 1992, Arkoun volvió a proponer la creación de un *Institut d'études supérieures islamiques*, pero dentro de la 5ª sección de la École pratique des hautes études en París (EPHE). Este proyecto contaba con la colaboración de un grupo de profesores de la propia EPHE y se sabe que llegó hasta los despachos del gobierno. Desgraciadamente, como en el caso del primer proyecto de Arkoun en Estrasburgo, las tensiones políticas no favorecieron el visto bueno para su materialización. En su tesis doctoral Mohammed Brahimi analizó en manera profundizada la cuestión de la creación del instituto islámico promovida por Arkoun: Mohammed Brahimi, *La réforme islamique contemporaine. Un marché intellectuel* (PhD Thesis) (París: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2019).

<sup>17</sup> Salman Rushdie, *Los versos satánicos* (De bolsillo: Barcelona, 2004).

<sup>18</sup> Assemblée parlementaire. Conseil d'Europe, “La contribution de la civilisation islamique à la culture européenne” (París: Institut du Monde Arabe, EDIFRA, 1991).

<sup>19</sup> Mohammed Arkoun, *The unthought in contemporary Islamic thought* (Londres: Saqi Books, 2002).

<sup>20</sup> Mohammed Arkoun, Joseph Maïla, *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du bien et du mal* (París: Desclée Brouwer, 2003).

del Haut conseil de la famille et de la population (París, 1995-1998) y miembro del jurado del premio de arquitectura Aga Khan.

La cuestión humanista que había estado en el centro de la tesis doctoral de Arkoun en los años setenta volvió en estos años hasta culminar con la publicación en 2005 de *Humanisme et Islam. Combats et propositions*<sup>21</sup>. Este texto se centra en la necesidad de una reactivación del humanismo en el islam contemporáneo<sup>22</sup> y propone un nuevo campo de acción para una razón islámica emergente capaz de actuar en un plano intercreativo, intercultural e interreligioso.

Por último, cabe añadir unas breves líneas sobre su fallecimiento el 14 de septiembre de 2010 en París. A pesar de lo trágico del suceso, surgió una polémica en torno a las consecuencias del funeral del gran pensador<sup>23</sup>. En efecto, el 17 de septiembre Arkoun fue trasladado de Francia a Marruecos, donde fue enterrado según sus deseos y los de su esposa, de origen marroquí, Touria Yacoubi Arkoun. Este hecho despertó las iras de una parte de la familia de Arkoun en Argelia y de muchos argelinos que pidieron la repatriación del intelectual a su tierra. Por otra parte, algunos periódicos también lamentaron la ausencia de un gesto de homenaje a Arkoun por parte del gobierno argelino y recordaron las malas relaciones entre el islamólogo y el régimen desde los años de la independencia argelina<sup>24</sup>. En cuanto a Marruecos, sabemos que Arkoun había expresado la voluntad de instalarse en el país desde su jubilación y mantenía buenas relaciones con el reino y el mundo académico marroquí. Por último, por noticias más recientes (marzo de 2023) destacamos la donación por parte de la esposa de Arkoun de toda la biblioteca personal del difunto profesor (más de 5.000 autores y 7.000 volúmenes) a la Biblioteca Nacional de Marruecos<sup>25</sup>.

## 2. De la islamología aplicada a la tradición exhaustiva

La noción de islamología aplicada fue introducida por primera vez por Mohammed Arkoun en un ensayo sobre el pensamiento islámico de la década de 1970.

A grandes rasgos, diríamos que nuestro proyecto consiste en conciliar la urgencia actual de una islamología aplicada con las exigencias de un pensamiento científico abierto<sup>26</sup>.

La expresión “islamología aplicada” deriva de la antropología aplicada<sup>27</sup>, desarrollada por el etnólogo y sociólogo Roger Bastide (1898-1974). En 1984, con la publicación de *Pour une critique de la raison islamique*, Arkoun presentó el programa de una islamología aplicada como un nuevo enfoque para el estudio del pensamiento islámico. Este ensayo, además de ser una de las principales obras del intelectual argelino, puede considerarse el manifiesto de la islamología aplicada. No se trata de una simple noción, sino de un enfoque metodológico y epistemológico que caracterizará la obra de Arkoun y que se integrará y remodelará en posteriores investigaciones<sup>28</sup>. La idea de la islamología aplicada está vinculada también a la dialéctica arkouniana entre el pensado y lo impensado o de lo pensable y lo impensable, que es una dialéctica central para el análisis de la tradición. La distinción arkouniana entre “pensado/impensado – pensable/impensable” se encuentra a lo largo de toda su obra y ocupa un lugar fundamental dentro del vocabulario epistemológico del autor. Este par terminológico corresponde a una tensión dialéctica y creativa que actúa y es específica de cada cultura, mentalidad, época y situación lingüística. En efecto, cada sociedad y civilización en un periodo histórico determinado desarrolla determinados esquemas cognitivos y epistemológicos a través de los cuales es posible pensar o expresar un concepto, una idea, la realidad. El hecho lingüístico, obviamente, juega un papel nada secundario dentro de esta dinámica, ya que es el medio a través del cual se expresa lo pensable. Lo impensado, en cambio, es todo aquello que queda excluido de este sistema cognitivo, epistemológico y lingüístico, de modo que inexorablemente ciertos conceptos siguen siendo impensables, porque, podríamos decir, ni siquiera son articulables dentro de la logofera de partida. Además, por las razones más diversas, como las transformaciones históricas, religiosas, económicas, políticas y sociales, la logofera de una determinada civilización sufre cambios y puede integrar o adquirir nuevos conceptos,

<sup>21</sup> Mohammed Arkoun, *Humanisme et islam, combats et propositions*, (París: J.Vrin, 2005).

<sup>22</sup> Véase Scarpati Michele, “Neohumanismo y geopolítica en el Mediterráneo actual. Una lectura del pensamiento de Mohammed Arkoun”, *Miscelánea De Estudios Árabes Y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 71 (2022): 279-307. Dedicamos nuestra tesis doctoral al análisis del humanismo islámico contemporáneo, Michele Scarpati, *Formas de la razón en el pensamiento islámico contemporáneo. Mohammed Arkoun: una historia crítica del hecho islámico* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 18/09/2023).

<sup>23</sup> Véase Leïla Belghiti, “Mohammed Arkoun inhumé à Casablanca: ‘La terre de Dieu est grande’”, *Saphirnews*, (20/09/2010).

<sup>24</sup> Véase “Arkoun inhumé au Maroc: le régime algérien préfère les «intellectuels organiques”, *Nawaat*, (19/09/2010) y Brahim Mokhliss “Arkoun, l'homme qui aimait le Maroc”, *Le Matin*, (24/09/2010).

<sup>25</sup> Véase “Le Maroc reçoit un précieux cadeau de l'Algérie”, *Algerie Focus*, (5/03/2023).

<sup>26</sup> Mohammed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique* (París: Maisonneuve et Larose, 1973), 8-11.

<sup>27</sup> Roger Bastide, *Anthropologie appliquée* (París: Payot, 1971).

<sup>28</sup> La noción de islamología aplicada aparece en diferentes artículos y libros de Arkoun: *Essais sur la pensée islamique* (1973); *Pour une critique de la Raison Islamique* (1984) ; “Islam, pensée islamique, islamisme”, *L'Orientalisme. Interrogations, peuples méditerranéens* 50, janvier-mars (1990): 107-113; *L'Islam: approche critique* (1992); “Transgresser, dépasser, déplacer”, *Arabica, L'œuvre de Claude Cahen, Lecture critique*, n.1, 65-66. (1996); *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (2005) ; “The Answers of Applied Islamology”, *Theory, Culture & Society* 24/2 (2007): 21-38; “La relation France-Islam: les réponses de l'islamologie appliquée”, Bitar Emile Karim, Robert Fadel (ed.), *Regards sur la France, Trente spécialistes internationaux dressent le bilan de santé de l'Hexagone*, (París: Seuil, 2007), *Quand l'Islam s'éveillera* (2015).

ampliando así la esfera de lo pensable o, por el contrario, restringiéndola. En consecuencia, la tensión entre lo pensado y lo impensado está regida por diferentes fuerzas. Arkoun nos dice que “desde el jefe de clan, jefe de tribu o alcalde de pueblo, hasta el rey, califa, sultán, emperador o presidente; desde la república o reino más pequeño hasta los Estados Unidos de hoy [...] todos ellos ejercen control sobre lo pensable y lo impensable”<sup>29</sup>. Por ejemplo, en el caso del islam, el establecimiento de una ortodoxia oficial y dominante y la creación de un corpus oficial cerrado en torno a los textos sagrados de la tradición ha impuesto lo que es pensable y lo que debe permanecer impensable como potencialmente subversivo para el orden establecido. El concepto de historicidad, por ejemplo, es considerado por Arkoun como un gran impensable en las sociedades musulmanas; de hecho, la ausencia de una dimensión histórica y, en consecuencia, de una dimensión histórico-crítica permite a los poderes políticos y a las autoridades religiosas manipular los hechos y realizar proyecciones de mitos con fines ideológicos y no religiosos.

Para definir su enfoque, Arkoun distingue entre una *islamología clásica* y una *islamología aplicada*. La islamología clásica es un estudio sobremodo filológico de los textos del islam clásico (siglos VII-XIII) realizado hasta la década de 1950 por eruditos occidentales. Su objeto es el estudio de aquellos autores y escuelas que se consideran un modelo y una referencia tanto para los musulmanes como para los orientistas. Esta islamología clásica ha reducido, según Arkoun, su campo de acción al “pensamiento logocéntrico (teología, filosofía, derecho) estudiado desde la perspectiva idealista de la historia de las ideas”<sup>30</sup>. La islamología clásica se ha centrado principalmente, por ejemplo, en el islam mayoritario, ortodoxo y suní, reflejando así una dialéctica interdependiente entre el Estado, la cultura erudita y la religión oficial. Según Arkoun, la islamología clásica ha ignorado, por ejemplo, la expresión oral del islam y el pensamiento mítico, los rituales, la música y todas aquellas expresiones que forman parte del ámbito de lo religioso. La islamología aplicada, en cambio, es un enfoque multidisciplinar que se ocupa de “todas las manifestaciones del pensamiento islámico, más allá de los límites impuestos por la literatura heresiológica y teológica”<sup>31</sup>. La islamología aplicada pretende trabajar sobre lo impensado de la tradición islámica, es decir, lo que ha quedado excluido, impensable como intelectualmente subversivo según la clase política y la ortodoxia dominante. Sin embargo, se trata de una apertura crítica que no excluye el enfoque filológico de la islamología clásica, sino que propone someter a esta última a un trabajo histórico-crítico. También es interesante que la nueva disciplina creada por Arkoun plantea el problema de estudiar y leer textos contemporáneos y producidos en los siglos XIX y XX. Se trata, sin duda, de una apertura notable, teniendo en cuenta que hoy, en el siglo XXI, el pensamiento islámico contemporáneo, a pesar de ser objeto de infinidad de artículos y libros, aún no ha entrado en las aulas de los departamentos de filosofía, y sigue siendo minoritario en las cátedras de los departamentos de estudios árabes y orientales.

Es evidente, por tanto, que este cambio de paradigma que propone la islamología arkouniana va más allá del problema filológico y de toda una serie de cuestiones relacionadas con los textos medievales, en la medida en que plantea pensar en toda una serie de nuevos aspectos que conforman la complejidad del mundo contemporáneo y de sus ciencias. Sin embargo, se presenta al mismo tiempo el problema de cómo mantener unida la islamología clásica con la aplicada y cómo tratar el espinoso problema de la relación entre tradición y modernidad. La islamología aplicada tiene entre sus tareas la de someter la tradición a una confrontación con la modernidad. Es decir, reconsiderar el conjunto de la tradición en el islam a la luz de las herramientas y categorías científicas de la modernidad y confrontarlo con los métodos y cuestiones de las ciencias humanas. En cuanto a la tradición, según Arkoun es necesario distinguir entre sus articulaciones mitológicas e histórica<sup>32</sup>. Se trata de considerar todo lo olvidado, lo ocultado y el impensado en su propio pasado. Sin este enfoque, es imposible repensar la relación entre tradición y modernidad en el islam. El islam se presenta y experimenta como un sistema definido de creencias y no creencias que no puede someterse a ninguna investigación crítica: hay que deshacerse del mecanismo, de la reproducción de la tradición y encontrar una tradición que no se agote, una tradición abierta, que contemple formas más allá de la lógica.

Otra idea interesante que introduce Arkoun es la de la tradición viviente, es decir, la transformación del dato histórico y cultural ligado a un espacio-tiempo concreto en un dato transhistórico, que se repite continuamente a través de una proyección mítica. La islamología arkouniana se opone a la idea de que sólo existe una Tradición oficial (con T mayúscula), y por contra propone repensar críticamente una *tradición exhaustiva*<sup>33</sup> que pueda tener en cuenta todos sus diferentes discursos. Así, veremos cómo la noción de tradición exhaustiva adquiere una dimensión fundamental dentro del pensamiento de Arkoun y especialmente dentro de la perspectiva inaugurada por su islamología aplicada. Detrás del trabajo crítico que a través de la islamología aplicada llega a repensar una tradición exhaustiva en el islam, se encuentra la lucha de Arkoun por reconsiderar todo el pensamiento islámico más allá de la logosfera árabe –lo cual le aleja de al-Yabri, como ha quedado de manifiesto en la arabidad casi impositiva de la razón del pensador magrebi<sup>34</sup> – y más

<sup>29</sup> Mohammed Arkoun, *The unthought in contemporary Islamic thought* (Londres: Saqi Books, 2002), 21.

<sup>30</sup> Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (París: Maisonneuve et Larose, 1984), 46.

<sup>31</sup> Arkoun, *Pour une critique*, 8.

<sup>32</sup> Arkoun, *Pour une critique*, 8.

<sup>33</sup> Véase Arkoun, *Essais sur la pensée islamique* (París: Maisonneuve et Larose, 1973) 10.

<sup>34</sup> Como afirma Juan Antonio Macías Amoretti: “Así, al contrario que otros de sus colegas contemporáneos que optaron por las academias francesa o británica y la producción en otras lenguas, al-Yabri responde a una trayectoria vital y profesional ligada íntimamente a Marruecos y consagrada a *lo árabe* [...]. Dicha *arabidad* no deja de ser un factor determinante en la concepción ideológica de al-Yabri que es difícil de encontrar, en un sentido tan literal, en otros intelectuales marroquíes contemporáneos”;

allá de los cierres dogmáticos impuestos por una ortodoxia dominante – lo cual le acerca a al-Yabri en su busca de una razón liberada de la fosilización escolástica. Se trata de reexaminar las relaciones entre la religión, el poder político y todas aquellas fuerzas minoritarias que, a través de sus diferentes aportaciones lingüísticas, etnológicas y culturales, han contribuido al desarrollo del conocimiento y la comprensión en todas las sociedades musulmanas. Esto dista mucho de ser una conclusión previsible, ya que gran parte de la producción crítica sobre el pensamiento arkouniano se contenta en realidad con establecer la distinción entre islamología clásica e islamología aplicada, como la que hemos esbozado brevemente en la exposición general de los párrafos anteriores. En muchos casos se ignora la contextualización histórica, sin la cual resulta difícil enmarcar el nacimiento de este concepto y de lo que Arkoun considera una verdadera disciplina. Incluso la reciente monografía sobre Arkoun de El Hassan El Mossadak, desde nuestro punto de vista, no nos parece una excepción, ya que, si bien tiene el mérito de presentar ciertos temas arkounianos al lector que desea tener una visión general de su pensamiento, por otro lado, no proporciona una adecuada comprensión histórico-crítica de la obra de Arkoun y de su vocabulario<sup>35</sup>.

Si consideramos la literatura contemporánea o más reciente en relación con el tema de la islamología aplicada y la cuestión de la tradición, el escenario es esencialmente el mismo. Aunque la islamología arkouniana es, en efecto, un tema que suele captar la atención de los lectores de Arkoun, las obras publicadas no parecen ir realmente más allá de algunas definiciones básicas. Naïma El Makrini, que hace una comparación entre Arkoun y al-Yabri, justo cuando parece abordar la cuestión de la tradición en los dos autores, no lleva la confrontación sobre el tema hasta el final<sup>36</sup>. Por el contrario, Carool Kersten ha destacado eficazmente cómo a través de “una vía negativa”<sup>37</sup> Arkoun llega por la vía de la islamología aplicada a lo impensado de la tradición, a todo lo que ha quedado excluido de la época clásica y que comprende lo que el islamólogo llama precisamente la tradición exhaustiva y de la que intentaremos ver aquí algunos aspectos esenciales.

### 3. La tradición exhaustiva como resultado de la islamología aplicada

Carool Kersten no investiga en profundidad el concepto de tradición exhaustiva, sino que su análisis se dedica más a las fuentes de la islamología aplicada. Además, ofrece un interesante panorama de la recepción de ciertos temas en la obra de Arkoun y también intenta reflexionar sobre los problemas que el erudito plantea para las sociedades musulmanas.

Sin embargo, ya en una de las primeras monografías sobre Arkoun, obra de Ursula Günther<sup>38</sup>, encontramos una referencia a la noción de tradición exhaustiva y una breve contextualización de esta en el marco de la islamología aplicada. Desgraciadamente, como en los otros casos, no desarrolla apenas el análisis. Ciertamente, este texto, a diferencia de los otros mencionados, tiene el gran mérito de reconstruir el pensamiento arkouniano de manera fiel y casi filológica, y su contribución a los estudios arkounianos es sin duda importante. Sin embargo, la monografía de la Günther, al igual que la de El Mossadak, nos parece que también subraya el carácter práctico del proyecto arkouniano de islamología aplicada.

No obstante, debemos tener en consideración que, en general, el aspecto de la praxis del pensamiento de Arkoun presenta aspectos muy problemáticos que a menudo han sido objeto de discusión. La propia Günther defiende a Arkoun de los ataques sobre la falta de aplicación y la no profundización de ciertos contenidos teorizados en sus programas. Según la investigadora alemana, la amplitud del proyecto arkouniano y su interculturalidad son limitaciones que impiden realizar un verdadero trabajo de aplicación y un análisis en profundidad. Entre las publicaciones que abordan el tema de la islamología aplicada, podemos citar también la reciente de los académicos Wael Saleh y Patrice Brodeur, que proponen el nacimiento de una “islamología aplicada”<sup>39</sup>, que viene en la estela inaugurada por la islamología aplicada, tanto en un sentido de continuidad como de distanciamiento y diferenciación. Se trata de un desarrollo interesante que toma algunas ideas de la islamología arkouniana y luego desarrolla su propio discurso y sus propios objetivos específicos. Otro estudio que dedica algunas páginas a la islamología aplicada, y de hecho con una cierta visión de conjunto que explica coherentemente algunas cuestiones arkounianas teniendo en cuenta que, además, es menos reciente, es el de Mohamed El Ayadi en *Penseurs Maghrébins Contemporains* (1993)<sup>40</sup>. Por último, debemos mencionar la influencia reconocida de Arkoun en el estudio sobre el reformismo musulmán de Mohammed Haddad, que fue su alumno en la Sorbona y con el que discutió su tesis doctoral<sup>41</sup>. En esta

Juan Antonio Macías Amoretti, *El pensamiento político marroquí contemporáneo: Islam y democracia en Abd al-Salam Yasin y Muhammad Abid al-Yabri* (Granada: Universidad de Granada, 2007), 206.

<sup>35</sup> El Hassan El Mossadak, *Raison Théologique et Raison Critique: Arkoun et la Reconstruction de la Pensée Islamique* (Casablanca: Centre culturel du livre Édition, 2019).

<sup>36</sup> Naïma El Makrini, *Regards croisés sur les conditions d'une modernité arabo-musulmane: Mohammed Arkoun et Mohammed al-Jabri* (Louvain-la-Neuve: Éditions Academia, 2015).

<sup>37</sup> Carool Kersten, “The applied islamology of Mohammed Arkoun”, (Conference: Religion on Borders, 19-22 April, Stockholm 2007), 11.

<sup>38</sup> Ursula Günther, *Mohammed Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft*, (Würzburg: Ergon-Verlag, 2004).

<sup>39</sup> Wael Saleh, Patrice Brodeur, *Vers une nouvelle approche : de l'islamologie appliquée à l'islamologie appliquée. L'islam politique à l'ère du post-printemps arabe: Sommes-nous entrés dans l'ère du nécro-islamisme ? Etudes post-printemps arabe*, (Paris: L'Harmattan, 2017), 11-34.

<sup>40</sup> Mohamed El Ayadi, “Mohammed Arkoun ou l'ambition d'une modernité intellectuelle”, *Penseurs maghrébins contemporains*. (Túnez: Ed. Cérés Productions, 1993).

<sup>41</sup> Mohammed Haddad, *Le Réformisme musulmane. Une histoire critique*, (Paris: Mimesis, 2013).

obra, Haddad plantea algunos interrogantes respecto al discurso de la islamología aplicada, el orientalismo clásico y los posibles problemas a los que se enfrenta la islamología en la actualidad.

En lo que respecta a los aspectos de la islamología aplicada, y especialmente a la cuestión de la tradición, un marco que queremos tener en cuenta es el que nos ofrece Thomas Brisson<sup>42</sup>, al que ya nos hemos referido en el capítulo de introducción. Su trabajo sobre el contexto cultural de los intelectuales árabes en Francia nos proporciona una herramienta útil para entender cómo surgieron ciertas cuestiones y cómo algunas figuras importantes, como Arkoun, siguieron ciertas corrientes y adoptaron determinadas estrategias epistemológicas. Aunque el estudio de Brisson no es exclusivo de Arkoun, esboza aspectos esenciales que no podemos dejar de considerar en el curso de nuestro análisis. Brisson llega a reconstruir la trayectoria de formación y emancipación de los intelectuales árabes en el seno de la academia francesa con respecto a los paradigmas y directrices dictados por su escuela orientalista<sup>43</sup>. Es un tema que también interesó a Arkoun, aunque de manera más general en la historia francesa como demuestra su libro *Histoire de l'islam et de musulmans en France. Du moyen âge à nos jours* (2010)<sup>44</sup>.

En cuanto a la islamología aplicada, veremos cómo Arkoun propone un enfoque que, por un lado, rompe con los maestros y, por otro, trata de recuperar e incluir lo que considera válido de estas enseñanzas. En este punto, podemos decir que tal vez las críticas realizadas por otros intelectuales árabes a Arkoun, como las que hemos mencionado anteriormente, incluso en sus formas más excesivas y menos pertinentes, sean realmente útiles para entender algunas de estas concesiones e incertidumbres de Arkoun para mantener unidos los diferentes enfoques. De hecho, nos parece que el problema de muchos estudios críticos realizados sobre Arkoun es que tienden a la alabanza fácil y a leer la islamología aplicada, y en general el pensamiento arkouniano, dentro de una cierta linealidad, por lo que no se desarrolla una verdadera reflexión sobre los márgenes de la narrativa arkouniana o se intenta avanzar en algunas críticas. Por supuesto, somos conscientes de que es un peligro fácil en el que se puede caer y trataremos de tenerlo en cuenta a lo largo del análisis. El objetivo no es tanto arrojar luz sobre la islamología aplicada, sino examinar las articulaciones de la tradición en el islam desde las categorías de la islamología aplicada. Nos parece que el tema de la tradición en Arkoun sigue presentando cuestiones de interés para la reflexión actual. Mostraremos cómo el concepto de tradición dentro de su reflexión adopta diferentes formas y ciertamente no puede limitarse a una única visión; por ello, proponemos abordar la cuestión de las lecturas de la tradición.

En efecto, repetimos que cuando Arkoun habla de una tradición exhaustiva, se refiere a todas las formas de tradición en el islam en sentido amplio. Es importante destacar este aspecto, pues el autor siempre ha manifestado la necesidad de romper con la actitud epistemológica que relega al islam a un *unicum* coherente, oficial e inmutable. Por lo tanto, intentaremos explorar el concepto de tradición exhaustiva a través de la lente de la islamología aplicada. También veremos cómo, desde un cierto punto de vista interno, es posible hablar de una islamología de la praxis, considerando sus límites y posibilidades. En cuanto a las aportaciones críticas, es ciertamente interesante observar que el tema de la tradición es uno de los más tratados tanto en tesis doctorales como en algunos textos publicados por los estudiosos árabes. Tampoco es raro encontrar, como ya hemos mencionado a propósito de la bibliografía de Arkoun, textos que abordan el problema de la tradición en Arkoun a través de la comparación con autores como al-Yabri y Abdallah Laroui, por ejemplo. No es de extrañar, pues, que el problema de la tradición sea probablemente uno, si no el principal tema de estudio en las universidades árabes, al menos en lo que respecta a estos autores. Además, es una cuestión muy debatida incluso entre los principales pensadores musulmanes contemporáneos.

#### 4. Islamología y tradición: entre reforma y subversión

Como hemos señalado a propósito de la noción de islamología aplicada, las primeras reflexiones de peso de Arkoun se hallan en una de sus primeras obras, *Essais sur la pensée islamique*, donde el autor sintetiza por primera vez los conceptos de tradición exhaustiva pero también el de la islamología aplicada, el de hecho islámico y el de hecho coránico. Además, conviene tener en cuenta que ya en esta primera elaboración, el autor argelino no se propone reformar el pensamiento islámico y su tradición, sino que parece inclinarse por su completa subversión, es decir, repensar la tradición desde cero. Evidentemente, esto no implica borrar el pasado, el problema radica en realizar una arqueología de las discontinuidades que pueda hacer resurgir una tradición bajo un perfil histórico-crítico más allá de los velos y proyecciones mito-ideológicas que la han oscurecido durante mucho tiempo. El problema es que una tradición como la que se presenta no sólo a través de las narraciones y sus repeticiones, sino que se experimenta a través de todo el sistema de creencias y no creencias, no puede ser simplemente reformada. Para Arkoun, la vía subversiva es la única que se opone a un cierto monolitismo islámico que se ha impuesto a lo largo de los siglos, para salir de una dialéctica de la reproducción que ha fijado el imaginario social y creativo común en el que se mueven las sociedades musulmanas. Elegir la vía de la renovación interna, sin dejar de proclamar la intangibilidad de los

<sup>42</sup> Véase Thomas Brisson, "Décoloniser l'orientalisme? Les études arabes françaises face aux décolonisations", *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 24/1 (2011): 105-129, y Thomas Brisson "Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien (1955-1980): comment penser la transformation des savoirs en sciences humaines?", *Revue française de sociologie* 49/2 (2008): 269-299, y Thomas Brisson, *Les intellectuels arabes en France*, (Paris: La Dispute, 2008).

<sup>43</sup> Brisson, *Les intellectuels arabes en France*.

<sup>44</sup> Mohammed Arkoun, *Histoire de l'islam et de musulmans en France. Du moyen âge à nos jours* (Paris: Lgf/Livre De Poche, 2010).



fundamentos divinos, significa, para el islamólogo de la Sorbona, permitir que el poder político manipule el elemento simbólico de lo religioso para su beneficio personal.

Como afirmó Abadallah Laroui, los pensadores árabes no rechazan la religión, el contenido de la razón, que, de hecho, ha cambiado con el tiempo y también la lectura de los textos sagrados: la razón positivista del siglo XIX, segura de haber llegado a la resolución de los problemas teológicos, se ha transformado en el siglo XX en una razón interrogativa que ha sentado las bases de un nuevo racionalismo. En *La ideología árabe contemporánea*, publicado en 1967, Laroui divide al intelectual árabe en tres categorías<sup>45</sup>: el clérigo, que se enfrenta a la modernidad con una actitud de oposición; el político, que, a pesar de conocer la evolución de la historia del pensamiento, actualiza los conceptos clásicos tomados de la tradición política y la jurisprudencia; y el tecnófilo, que, dotado de método y ciencia, no siente la necesidad de interpretar el dogma, sino que lo ignora. A esta división del modelo de la figura del intelectual, que parece encontrar su identidad en la nostalgia del pasado, corresponde la estratificación de una falsa conciencia. A este respecto, Arkoun habla de la noción de *chercheur-penseur*<sup>46</sup> (investigador – pensador), una identificación binaria que, en realidad, parece poco relevante o distintiva. Según el autor, el *chercheur-penseur* representaría un intelectual que no se limita a relatar hechos y narrarlos, sino que sería alguien que emprende el famoso trabajo de la arqueología del conocimiento. El intelectual encarnado por Arkoun que se opone a la reforma y opta por una subversión de la herencia islámica asume el riesgo de exponerse a duras críticas, especialmente desde el interior. Para lograr esta subversión, el autor recurre a las humanidades y las ciencias sociales como instrumento de subversión. El intelectual es consciente de los problemas de esta operación. De hecho, parece creer que la extrañeza epistemológica de estos instrumentos críticos sea necesaria para obligar a la tradición a liberarse del control religioso, político e ideológico. Además, la propia palabra reforma está presente en el vocabulario árabe (*islāh*), pero, como hemos dicho, Arkoun quiere ir voluntariamente más allá de su desclasificación, se trata de reformar la propia noción de reforma, precisamente a través de la subversión.

La reforma que se suele invocar en las sociedades musulmanas, la de la vuelta a la auténtica vía religiosa o a la vía de la salvación, es una visión que suele desembocar en retórica hueca en los programas electorales y en la violación de los derechos esenciales por parte del estado y las figuras autoritarias. El autor argelino subraya lo subversivo que es ya el discurso profético, puesto que su naturaleza es situarse ante la acción y actuar como estímulo para la propia acción del hombre. La subversión que ve el islamólogo de la Sorbona es la misma que, según él, generaron la Ilustración y sus pensadores. Este tipo de enfoque de la subversión parece delimitar la propensión del autor a permanecer en la esfera puramente intelectual y la imposibilidad de solicitar la acción incluso en el plano de la sociedad a la que apela. Veremos más adelante hasta qué punto Arkoun se queda en la dimensión puramente académica o llega a sugerir un camino viable para todos los diferentes agentes de la sociedad musulmana.

Para cumplir su misión de subvertir la tradición, el autor examina esencialmente tres aspectos: 1) los conceptos de islam y tradición; 2) la situación de la tradición y las tradiciones en el contexto de la dominación islámica o a la luz del hecho islámico; 3) la noción de tradición islámica exhaustiva<sup>47</sup>. Evidentemente, como ya hemos explicado por extenso, al hablar de tradición hay que hacer una distinción, porque según Arkoun, es indiscutible que no hay una única tradición islámica, sino simplemente una tradición islámica dominante, suní, que se afirma a través de un corpus cerrado y oficial al que otorga un carácter divino excluyente y que se erige como único, por encima de todos los demás. El proceso de imposición de una tradición comienza en realidad durante los veinte años de vida pública del profeta Muhammad. Y en efecto, para Arkoun, se puede ver cómo durante los dos primeros siglos de la Hégira se fraguó la noción de Tradición Profética. Arkoun señala con razón que durante este tiempo la idea de la Tradición Profética apenas se impuso a las costumbres locales. Durante su periodo de formación, esta tradición (que incluye información sobre el Corán, la *sira* o biografía del Profeta y los hadices) se elabora a partir de objetivos tanto seculares como religiosos. La tradición islámica surge en un clima de necesidad de consolidación política, y esto, según Arkoun, es especialmente evidente al observar, por ejemplo, los acontecimientos en el paso del califato omeya al abasí. El problema de la tradición es entonces el de su lectura y sus diferentes interpretaciones. Al margen de esto, toda la tradición preislámica queda descalificada, y sin embargo este proceso sociohistórico de formación debe asumir la imposibilidad de fijar una tradición viviente.

Además, la afirmación de una tradición islámica supuso una resemantización del vocabulario árabe, por lo que ciertos términos fueron reelaborados y reintegrados para expresar determinados valores religiosos y culturales. Así, tenemos un cambio de paradigma en la semántica de este vocabulario. Arkoun menciona especialmente los términos *sunna*, *jabar*, *azar*, *samā'*, *naql*, *riwāya*, *ḥadīth*<sup>48</sup>. El autor nos dice que estos términos reelaborados y expresados según la obra profética, bajo la guía de la revelación divina, no lograrán imponerse inmediatamente a las costumbres locales. Se trata, en efecto, de una labor que continuará mucho más allá de la existencia del Profeta, cuando sus sucesores se verán obligados a enfrentarse a exigencias concretas e históricas, políticas y sociales, tras su fallecimiento. Por tanto, hay que abordar el islam desde la perspectiva de la deconstrucción de la Tradición con T mayúscula, ya que es la única expresión ortodoxa y la

<sup>45</sup> Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine* (París: La Découverte, 1967), 19-28.

<sup>46</sup> Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (Londres: Saqi Books, 2002).

<sup>47</sup> Mohammed Arkoun, "Chapitre VI. L'Islam actuel devant sa Tradition", en *Aspects de la foi de l'Islam* (Bruselas: Presses de l'Université Saint-Louis, 1985), 163-176.

<sup>48</sup> Arkoun, "L'Islam actuel devant sa tradition".

única recibida por la comunidad, y aunque se ha intentado construir una tradición calificada como islámica, esto no ha impedido que otros discursos y tradiciones intervengan en esta tradición y la modifiquen.

Según Arkoun, existen al menos cuatro discursos sobre la tradición<sup>49</sup>. Uno es el discurso islámico actual: este enfoque domina todos los demás discursos por su poder político, social y psicológico, y está enraizado en la dimensión mítica de la tradición, aunque seculariza sin saberlo el contenido de esta tradición. El segundo es el discurso islámico clásico: es el que hace explícita esta tradición en su fase de formación y afirmación como corpus auténtico. El tercero es el discurso orientalista: aplica una crítica filológica historicista y positivista a la etapa de fijación y formación de esta tradición. Y el cuarto es el discurso de las humanidades y las ciencias sociales: reelabora los tres anteriores para hacer valer las cuestiones que han quedado en lo impensable o impensado y busca hacer posible una reactivación crítica actual del problema de la tradición y las tradiciones en el islam. En su crítica del islam actual, Arkoun señala que cuando este afirma que la tradición está contenida en el Corán y en lo explicitado por la tradición profética del *hadīṭ*, no tiene en consideración el hecho de que esta tradición se transmite oralmente durante los primeros siglos de la Hégira y que es consecuencia de un proceso social, histórico y político; es más, sostiene que esto no cambia nada la idea de islam y de tradición auténtica. Sin embargo, estamos ante una coincidencia en la historia de Tradición y Religión de la Verdad. También tenemos un proceso de trascendentalización y sacralización del espacio-tiempo donde se manifiesta la vida de la comunidad, y esto tiene como consecuencia, según el intelectual argelino, que se cree una coparticipación y contemporaneidad entre todos los miembros de la comunidad, incluidos los desaparecidos. Hay que considerar entonces el problema del elemento histórico, es decir, de una lectura histórica en la tradición, para asumir el pensamiento y lo impensado acumulado en la tradición siglos de cierre.

La lectura histórica va acompañada también de una relectura y análisis del papel del mito en las sociedades musulmanas. Esto implica una relectura de los elementos constitutivos de esta tradición: en primer lugar, el corpus coránico, y luego los diferentes corpus en los que se basan las ciencias islámicas, así como los elementos vinculados a la práctica religiosa. No nos centraremos aquí en el elemento coránico, sino que abordaremos algunas cuestiones relativas a los elementos circunstanciales no coránicos que crean una tradición viviente pero fosilizada.

Como ya se ha apuntado, Arkoun habla de una tradición viviente, imposible de estabilizar semánticamente; en realidad, este concepto lo aplica también al judaísmo y al cristianismo. El islam como tradición viviente es el resultado de lo que se produjo tras la muerte del Profeta y el cierre de la Revelación, es decir, todo aquel trabajo realizado por la comunidad de creyentes sobre la revelación en el marco de la historia. Las luchas de los primeros siglos de la Hégira por imponer la tradición profética frente a las costumbres locales u otras tradiciones alimentaron en realidad, según el islamólogo, la creación de un “vocabulario técnico incontrolado”<sup>50</sup>. La tradición se consolida y se forma en un contexto en el que el poder necesita una ortodoxia y una tradición cultural para legitimarse y consolidarse. Esto lleva también a una selección de lo que puede ser tradicionalizado e integrado en este sistema, según la metodología de los principios de la jurisprudencia. En este sentido, la escritura desempeña un papel fundamental, ya que permite sellar la tradición en un sentido mítico y sagrado. Es importante destacar el papel de la redacción de la palabra coránica, ya que, según Arkoun, más allá de los diferentes discursos que pueda contener, se trata de enunciados vivos que se han reducido a significados lexicales. En efecto, hay que tener en cuenta lo que Arkoun llama la “experiencia fundadora”<sup>51</sup>, es decir, remontarse a la época de Mahoma y de la primera comunidad de creyentes. De hecho, según Arkoun, en la experiencia fundacional ya surgen dos instancias, la de una razón islámica y la de una razón de Estado. En este sentido, los versículos del Corán apoyan esta dinámica por la que la autoridad política está inextricablemente ligada a la trascendencia. Y si la acción histórica y concreta de Mahoma está sometida y guiada por la autoridad divina, a través de las formulaciones coránicas, lo que escapa a esta dialéctica es la relación que Mahoma establece con las poblaciones a las que se enfrenta. Y aunque el propio Mahoma está supeditado a la obediencia a Dios, por contra, dentro de la *umma* los creyentes están supeditados a Dios y simultáneamente obedecen al profeta, como explicitan las suras de Medina<sup>52</sup>.

Esta dialéctica del Profeta y de la *umma* con la palabra, a la vez distinta y a la vez coincidente, se trata de una dialéctica esencial porque también explica ciertos mecanismos que introducen quienes van a seguir transmitiendo y trabajando en la tradición. Los fuertes impulsos políticos que han llevado a la creación de la tradición producen, según el islamólogo, tres consecuencias esenciales:

1) la división de la tradición en una vía *suní* y otra *chií*; 2) el rechazo de todas las tradiciones juzgadas como no islámicas según la ciencia de los *uṣūl al-fiqh* [‘fundamentos de la jurisprudencia’]; 3) la debilidad y discontinuidad de una teología de la tradición<sup>53</sup>.

En este sentido, otros autores, incluido el propio Mohammed al-Yabri, también han destacado algunas consecuencias similares de la imposición de una tradición oficial, principalmente las relacionadas con la imitación y la reproducción estéril de una tradición impuesta. Queda de manifiesto, pues, que la tradición en su constitución como corpus escrito tiene una importancia absoluta. Según Arkoun, estos mecanismos de la tradición son típicos y atribuibles a los tres monoteísmos. Tenemos una alianza sistémica de estado, escritura

<sup>49</sup> Arkoun, “L’islam actuel devant sa tradition”.

<sup>50</sup> Arkoun, “L’islam actuel devant sa tradition”.

<sup>51</sup> Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris: Albin Michel, 2016), 311.

<sup>52</sup> Arkoun, *Lectures du Coran*, 316-318.

<sup>53</sup> Arkoun, “L’islam actuel devant sa tradition”.

y tradición ortodoxa con la cultura oficial que la sustenta. Siempre que hay cambios políticos, por los que el poder dominante se desvanece, resurgen las tradiciones locales, antecedentes o vinculadas a otros grupos. En el caso del colonialismo, en los países árabes se acentuó el resurgimiento de las tradiciones vinculadas al islam que sirven de refugio y sistema de protección contra el invasor. Pero lo dicho no excluye, es más, refuerza la idea de una tradición declinada en el plural a la que pertenecen diferentes relatos, prácticas y discursos, y que ha seguido existiendo bajo las proyecciones y coberturas de una tradición oficial. Con la noción de tradición exhaustiva, Arkoun persigue la idea de una tradición que recupera todo lo que quedó en lo impensado e impensable con sus diferentes articulaciones y componentes.

En cuanto a esta noción de tradición exhaustiva, Arkoun afirma que la tomó prestada de la revolución iraní donde, sin embargo, se empleó como herramienta política para “realizar la unidad de la umma”<sup>54</sup>. La idea que subyace al concepto de tradición exhaustiva se vincula entonces a una nueva definición de los *uṣūl al-fiqh* y *uṣūl al-dīn*. Arkoun también llega a afirmar que el concepto de tradición exhaustiva, considerando sus componentes desde un punto de vista antropológico, podría encontrar su equivalente en árabe en la palabra *sunna*, a condición de que ésta se repiense por completo. Este es el problema que ya hemos discutido, es decir, cómo romper la correspondencia entre la ortodoxia y la verdadera religión, ya que en este sentido la tradición se convierte en un arma de lucha ideológica. Esta tradición se transmitió primero oralmente y luego por escrito durante los tres primeros siglos de la Hégira, y mediante el proceso escritural logró presentarse como la encarnación de la religión de la Verdad. Sin embargo, hay que tener en cuenta los cambios políticos, sociales e históricos a los que está sometido el islam y, por consiguiente, la tradición. En este sentido, Arkoun puede considerarse a todos los efectos un intelectual de la revuelta y la subversión, pues el autor argelino no se contenta con reformar la tradición que ha llegado a suplantar al islam, podríamos decir, sino que su idea es la de recuperar lo impensado de la tradición, por un lado, y por otro introducir nuevos elementos que subviertan el monolitismo impuesto a la propia tradición a lo largo de los siglos.

Y llegado a este punto volvemos a la cuestión de la islamología y su papel, pues está claro que si, como decíamos antes, Arkoun pretende subvertir la tradición y remontarse a la tradición exhaustiva mediante el uso de las ciencias sociales, entonces lo que llamaremos, de forma quizá un poco impropia, las categorías de la islamología aplicada nos proporcionan el marco epistemológico del que parte el discurso arkouniano sobre la tradición. Arkoun, sin embargo, no parece poder encontrar un camino claro ni siquiera en la subversión<sup>55</sup>.

Pero debemos dar un paso atrás y preocuparnos por el contexto histórico y cultural que subyace al proyecto de Arkoun de subversión de la tradición y reinterpretación crítica del pensamiento islámico en el marco de su islamología aplicada. De hecho, como ya hemos expuesto, los estudiosos han prestado mucho interés a las fuentes y distinciones dentro de la islamología aplicada, pero bastante poco a los factores históricos y culturales que contribuyeron al enfoque arkouniano. Hemos mencionado que Thomas Brisson ha proporcionado un interesante marco para entender el panorama cultural y académico de los primeros intelectuales árabes en Francia, especialmente su relación con la escuela de orientalistas francesa. También hay que mencionar el voluminoso tomo colectivo editado por Arkoun sobre la historia del islam y los musulmanes en Francia, donde también se hace una historia del orientalismo francés y de la aparición de las primeras instituciones para el estudio del mundo árabe. De ello se desprende que la primera generación de intelectuales árabes llegados a Francia tras la Segunda Guerra Mundial (como Arkoun y Mohammed Talbi) adoptaron una postura compatible con el entorno orientalista de formación<sup>56</sup>. Estas primeras investigaciones llevadas a cabo por intelectuales árabes en la academia francesa, como la tesis doctoral de Arkoun sobre Miskawayh, a la vez que hacían un guiño a sus maestros franceses también se caracterizaban por ser trabajos preparatorios para los cambios de paradigma y las críticas al orientalismo en particular, introducidas a partir de los años 70. Esto significó que los intelectuales musulmanes que llegaron a Francia durante la década de 1970 se encontraron operando en un contexto sustancialmente diferente del de los anteriores, pues ya estaba menos influenciado por el orientalismo clásico y atravesado por las propuestas de la primera remesa de islamólogos musulmanes. Para dar un ejemplo tangible de lo que estamos hablando a partir de las tesis de Brisson, de hecho, hasta 1968 el Instituto de Estudios Islámicos de la Sorbona, fundado en 1930, era la única y principal institución de referencia para el estudio del pensamiento y el mundo islámicos. En aquella época, las tesis doctorales que se discutían en este instituto estaban todas relacionadas con la historia del islam clásico y reflejaban también la “homogeneidad de las concepciones científicas”<sup>57</sup> de los profesores que ocupaban las cátedras principales. Como señala el propio Arkoun en su análisis de la distinción entre islamología clásica e islamología aplicada, el orientalismo de los años cincuenta y sesenta se caracterizaba así por un riguroso enfoque filológico de autores y obras del islam clásico. Con la llegada de los años 70, el panorama cambió por completo, aunque hay que tener en cuenta la importancia en esta transición los años 60 y los procesos de descolonización. La descolonización supuso, obviamente, un cuestionamiento de los modos y métodos utilizados hasta entonces en relación con el mundo islámico, y acabó cambiando también la estructura interna de la academia francesa de estudios orientales. Los orientalistas comprendieron, por tanto, la necesidad de integrar a los intelectuales árabes en el seno de la universidad francesa y de

<sup>54</sup> Arkoun, “Rethinking Islam Today”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 588, (2003): 18-39.

<sup>55</sup> Véase Mohammed Arkoun, “Riforma o sovversione? Per una politica della ragione”, *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia* 2 (2011): 191-197.

<sup>56</sup> Thomas Brisson, “Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien (1955-1980): comment penser la transformation des savoirs en sciences humaines?”, 269-299.

<sup>57</sup> Brisson, “Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien”, 291.

emprender una investigación compartida, no sólo por el cambio en las relaciones entre Francia y las antiguas colonias, sino también por una necesidad de evolución y de formación de los propios investigadores. Los intelectuales árabes no necesitaban una larga formación en lengua árabe e islam. Así, no sólo los temas de investigación cambian a partir de los años 70; Brisson nos recuerda que el número de tesis sobre el islam clásico disminuye drásticamente, dando paso a temas sobre el islam moderno. Además, la presencia de intelectuales y estudiantes, especialmente magrebíes, en las instituciones parisinas crece exponencialmente. Con la creación de nuevas instituciones para el estudio de las lenguas y culturas orientales, como la Sección 44 del CNRS, se abandonaron los esquemas del orientalismo clásico en aras de una auténtica reforma. Precisamente el CNRS creó a partir de 1971 cinco secciones para el estudio del mundo árabe, con un enfoque orientado a las humanidades y las ciencias sociales. Con el impulso de la reforma Faure de 1968, se crearon departamentos de estudios árabes en las universidades de París 3, París 4 y París 8<sup>58</sup>. En consonancia, pues, con la islamología aplicada de la que habla Arkoun, la enseñanza clásica y filológica de los orientalistas, aunque dejó de ser central, no fue excluida, sino que fue repensada y reintegrada dentro del nuevo enfoque. Así, observamos que la islamología aplicada que Arkoun elabora a partir de 1970 manifiesta claramente todas las transformaciones históricas y culturales de la universidad francesa en esos años, por no hablar de ciertas limitaciones relacionadas con la influencia del estructuralismo francés de los años sesenta y setenta. Se podría decir que Arkoun se ocupa de una islamología clásica moderna, sin hacer un juego de palabras engañoso. De hecho, aunque en el último Arkoun la islamología aplicada pasa a centrarse más en el mundo contemporáneo, nos parece que sin embargo su islamología sigue siendo clásica en su objeto de estudio y metodología (los textos clásicos y su lectura filológica), y moderna en su vocación y proyección (enraizada en el tiempo y el espacio y subversiva). Lo cual, en nuestra comprensión, no llega a los extremos de considerarla “una forma de subversión”, como afirma Abdennour Bidar<sup>59</sup>, sino más bien una forma en tránsito hacia el replanteamiento de una tradición que pueda integrar las aportaciones de la modernidad.

Lo dicho nos proporciona una visión más, aunque sintética, de cómo Arkoun llega desde el humanismo árabe de Miskawayh a fundar la islamología aplicada y el concepto de tradición exhaustiva. Esto explica también cómo en realidad sigue coexistiendo la huella de un cierto orientalismo francés en el autor, que, por ejemplo, aunque critica el orientalismo, no está completamente de acuerdo con ciertas afirmaciones de Said, especialmente sobre la importancia de la contribución de los estudios sobre el islam clásico por parte de los orientalistas, que Said condena prácticamente por completo por estar “satisfecho consigo mismo, demasiado aislado, y demasiado lleno de una confianza positivista en sus métodos y en sus premisas [...] sin someter de modo reflexivo el método utilizado al examen crítico”, con la excepción casi exclusiva de Maxime Rodinson y de Jacques Berque<sup>60</sup>. Esto también nos parece que explica en parte los compromisos que, según Nasr Hámid Abu Zaid, Arkoun parece estar obligado a hacer con respecto a su labor de mediación entre la cultura europea y la árabe<sup>61</sup>. Abu Zaid sostiene con razón que uno de los errores de Arkoun es considerarse inmune a caer en lecturas proyectivas o compromisos ideológicos mediante una lectura analítica rigurosa del islam que luego no se realiza como tal<sup>62</sup>. Se trata, en efecto, de una tarea impensable para cualquier tipo de estudioso, ya que la comprensión pasa inevitablemente por una precomprensión y parece una perspectiva abstracta e idealizada poder remontarse al dato original que subyace a una determinada construcción. Es más, el propio Arkoun es el primero en realizar una crítica radical del hecho islámico y argumentar que el Corán es utilizado como pretexto por la autoridad para legitimar su propio poder mediante una interpretación con fines ideológicos y políticos.

El pensador tunecino Mohammed Talbi ha lanzado duras críticas contra Mohammed Arkoun, y en el ensayo con Maurice Bucaille, *Reflexions sur le Coran* afirma:

Tenemos la impresión de que M. Arkoun nunca revela abierta y totalmente el fondo de su pensamiento. Cuando trata de la autenticidad divina del Corán, se cuida de “situarse al margen de cualquier preocupación apologética”, y añade: “es vano, y sociopolíticamente peligroso en el clima islámico, tratar de zanjar la cuestión de la autenticidad divina del Corán reteniendo sólo una de las dos hipótesis en conflicto: historicidad o no historicidad de la razón” [...] La lectura antropológica del Corán que se nos propone consiste en “considerar, por fin, en todas sus implicaciones positivas, un fenómeno humano abandonado hasta ahora a las construcciones dogmáticas de los teólogos y a las interpretaciones arbitrarias de los científicos”. Frente a este oscurantismo, “Marx, Nietzsche, Freud representan la cumbre de la que descienden dos vertientes de la historia de la inteligencia; un pasado dominado por la falsa conciencia: un futuro abierto al espíritu objetivo”<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> Véase Brisson, *Les intellectuels arabes*; y Arkoun, *Histoire de l'islam en France*.

<sup>59</sup> Abdennour Bidar afirma: “En este sentido, la islamología aplicada no será una reforma más, sino una primera subversión destinada a ‘crear las condiciones para el ejercicio de un pensamiento islámico liberado de viejos tabúes y mitologías obsoletas’, en primer lugar, en la investigación y la enseñanza. Dos lugares de subversión, por tanto, de invención y formación de un pensamiento islámico libre que cultive esta libertad centrándose en dos grandes cuestiones: ¿qué es el *turaz* [el legado de la tradición]? y ¿qué es la modernidad?”, Abdennour Bidar, “Mohammed Arkoun et La Question Des Fondements de l'islam”, *Esprit* (1940-) 372/2 (2011): 165.

<sup>60</sup> Edward Said, *Orientalismo* (Barcelona: Debolsillo, 1984), 429.

<sup>61</sup> Véase Nasr Hámid Abu Zaid, “Linguaggio religioso e ricerca di una nuova linguistica: una lettura del pensiero di Mohammed Arkoun”, *Nasr Hamid Abu Zayd. Islam e Storia. Critica del discorso religioso* (Torino: Bollati Boringhieri, 2002), 196.

<sup>62</sup> Abu Zaid, “Linguaggio religioso e ricerca di una nuova linguistica”, 196.

<sup>63</sup> Mohammed Talbi, Maurice Bucaille, *Reflexions sur le Coran* (París: Seghers, 1989), 52-53.

En sus críticas a Arkoun, Mohammed Talbi plantea la cuestión de la falta de claridad de las posiciones de Arkoun con respecto a su enfoque del fenómeno religioso. De hecho, desde nuestro punto de vista, la lectura de Talbi en su complejidad parece muy engañosa, sobre todo cuando el autor se entretiene en considerar el enfoque del intelectual argelino como “uno de los intentos más radicales de desmitologización del Corán”<sup>64</sup>. En cuanto a la arkouniana lectura antropológica del Corán, que Talbi no juzga positivamente, es cierto que el islamólogo de la Sorbona quiere destacar los aspectos relacionados con la dimensión humana con todo lo que eso implica. Sin embargo, cuando Arkoun apela a los llamados tres maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud)<sup>65</sup> para desenmascarar y criticar una falsa conciencia, este trabajo se enmarca en las operaciones de una crítica del hecho islámico: es decir, en una crítica de la construcción humana con pretensiones sacralizadoras y dogmáticas del fenómeno religioso originario y Trascendente. Talbi no entiende que no haya cuestionamiento del islam como religión y en su dimensión ética y espiritual. Para Arkoun es necesaria una crítica del discurso humano-religioso ortodoxo y oficial para salir del cierre dogmático que aprisiona la Palabra Revelada. Todo el discurso se centra en la construcción humana del islam tanto en un sentido de deconstrucción y crítica como en un sentido de replanteamiento y reapertura de un diálogo entre la existencia y la Trascendencia. Esto, por supuesto, no elimina la presencia de problemas internos en la obra de Arkoun.

Manteniéndose en una línea crítica, Farid Esack, un pensador sin duda más abierto y agudo que Mohammed Talbi, ha reflexionado sobre ciertos aspectos del pensamiento arkouniano.

Para Farid Esack, es problemático que Arkoun considere que la ortodoxia pueda imponer un control absoluto sobre la razón islámica, sin que ésta encuentre fugas críticas. El hecho de que Arkoun, así como otros intelectuales musulmanes, haya logrado escapar a esta cerrazón dogmática es la prueba de que a pesar de las dificultades es posible una producción crítica en islam contemporáneo<sup>66</sup>. Y efectivamente, Esack parece vislumbrar que para Arkoun, la razón teológica acaba atrapada en un grado imaginario sin posibilidad de ninguna forma de racionalidad. Esack también señaló antes de Abu Zaid el problema sobre la presunta neutralidad hacia cualquier postura ideológica por parte de Arkoun, que de hecho parece impensable:

Lo que la crítica de Arkoun a las estructuras de autoridad no reconoce es que la autoridad no sólo deriva de las instituciones formales, sino también de otros sistemas de significado como el academicismo. Además, la propia modernidad funciona como un apéndice de la ideología liberal, que no carece de intereses hegemónicos. La reivindicación del “conocimiento como esfera de autoridad que debe ser aceptada y respetada unánimemente, un conocimiento independiente de las ideologías, capaz de explicar su formación y dominar su impacto” (Arkoun 1988, p. 69), no hace otra cosa que fomentar el interés ideológico dentro del cual se sitúa y formula dicho conocimiento.<sup>67</sup>

Y a esto se podría añadir de hecho que el academicismo supuestamente objetivo del que se quejaba el propio pensador argelino con respecto a los orientalistas sobre la islamología clásica es en realidad una actitud ideológica. Por supuesto, no todas las formas de ideología son iguales, del mismo modo que los presupuestos ideológicos y en algunos casos teológicos que subyacen a un pensamiento crítico no son necesariamente evidentes de inmediato.

Si se examina más de cerca, el propio Arkoun en 1984 en su *Pour une critique de la raison islamique* por un lado seguía apoyando esta crítica a una supuesta objetividad de los eruditos occidentales, pero por otro se quejaba de que la islamología clásica se ajustaba a la ortodoxia dominante a través del estudio de textos reconocidos como importantes por la propia autoridad central:

De forma simplificada, puede decirse que la islamología clásica se ciñe al estudio del islam a través de los escritos de los doctores reivindicados como tales por los creyentes. A primera vista, esta elección parece dictada por una preocupación de autenticidad y objetividad. El islamólogo sabe que es exterior a su objeto de estudio; para evitar cualquier juicio arbitrario se contentará, pues, con transponer el contenido de los grandes textos islámicos a tal lengua occidental. En el mejor de los casos, cuando esta regla se respeta rigurosamente –lo que dista mucho de ser el caso con ciertos autores– el islamólogo se comporta como el guía impasible de un museo. [...] Lo que caracteriza al islam visto a través de los textos escritos es el privilegio implícitamente reconocido de la solidaridad implacable entre el Estado, la escritura, la cultura erudita y la religión oficial<sup>68</sup>.

En efecto, por una parte, el autor se opone críticamente al discurso islamológico ortodoxo suní dominante y, por otra, no escatima en absoluto la islamología (clásica) propuesta por el orientalismo europeo. Arkoun lamenta, como ya hemos dicho, incluso el carácter neutro y aséptico adoptado por los eruditos europeos, que tratan al islam como un objeto que hay que diseccionar microscópica y desapegadamente. Aunque el discurso orientalista en sí no es criticado *tout court*, sino que sus críticas se resuelven dentro de la islamología aplicada. Al mismo tiempo, por otra parte, surgen algunas afirmaciones casi apologéticas cuando, por

<sup>64</sup> Talbi y Bucaille, *Réflexions sur le Coran*, 52.

<sup>65</sup> Véase el ensayo de Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de Hermenéutica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003), 139.

<sup>66</sup> Farid Esack, *Qur'ān, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-Religious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld publications, 1997), 73.

<sup>67</sup> Esack, *Qur'ān, Liberation and Pluralism*, 72.

<sup>68</sup> Arkoun, *Pour une critique*, 44-45.

ejemplo, el autor habla de temas ligados al pensamiento islámico del siglo X, que parecen casi reivindicar una historia y una cultura ligadas a un hecho religioso frente a la hegemonía y los abusos sufridos por otra. En la misma línea ambivalente, el islamólogo de la Sorbona elogia la laicidad del Estado francés, pero también llega a sostener que debería estar más abierto al diálogo con el hecho religioso, ya que éste, es rechazado casi dogmáticamente por las cerrazones de la razón laica. Situándose, pues, según confesión propia, dentro del pensamiento musulmán, el intelectual argelino trata de reintroducir la Revelación en la historia, cuidando al mismo tiempo de no cortar la dimensión trascendental y vertical del mensaje divino. Esta operación se lleva a cabo apelando tanto a una supuesta especificidad del lenguaje religioso como a través de la atención que el autor presta a lo que llamamos la energética vinculada a las *cifras*<sup>69</sup> de la Revelación, es decir, al aspecto simbólico y metafórico del lenguaje religioso. Esto, combinado con otros factores, por supuesto, también explica ciertas fragilidades en el enfoque arkouniano cuya formación atraviesa diferentes modelos de acercamiento a la cultura de origen y a todos aquellos problemas que surgieron entre la colonización y la descolonización.

### Conclusiones. Perspectivas y recalibraciones epistemológicas de la islamología aplicada

Por último, tenemos que tratar otro aspecto relacionado con la islamología aplicada y el problema de la tradición, que es el de la praxis. Hemos señalado que Arkoun no es, en nuestra opinión, uno de los pensadores más adecuados para un cambio desde dentro del pensamiento islámico en términos de reforma. Él mismo hace explícito el carácter subversivo de su planteamiento, aunque no haya por qué asumir el acierto de su planteamiento por más que sus intenciones sean auténticas. En medio de los compromisos y problemas, a menudo conflictivos, también encontramos un horizonte pragmático que sustenta la islamología aplicada, un horizonte que se propone provocar el cambio más allá de la pura reflexión académica. Es significativo que, en las primeras líneas del párrafo dedicado a la noción de islamología aplicada, Arkoun mencione el problema de la falta de pragmatismo de la escuela orientalista francesa y su visión excesivamente centrada en el pasado<sup>70</sup>. El intelectual precisa a continuación que la islamología aplicada quiere corregir este tipo de planteamientos y responder a las cuestiones concretas y cotidianas que se plantean en las sociedades musulmanas, ya que, en el horizonte omnicomprensivo de la religión islámica, la relectura de los textos que sustentan la Tradición viviente, especialmente el contenido del Corán, son necesidades fundamentales. Por lo tanto, se hace un llamamiento a una nueva figura del islamólogo comprometido, que, a diferencia del islamólogo clásico, neutral y desvinculado, pueda en cambio ser activo y responder a las necesidades concretas y existenciales de la sociedad de referencia. El problema evidente es que, en el marco que hemos esbozado en las líneas anteriores, la figura del islamólogo clásico, procedente de la escuela europea, no podía tener unas necesidades semejantes a las del islamólogo procedente de una realidad que había experimentado el colonialismo con las consiguientes aplicaciones en lo institucional y material de la tradición religiosa, es decir, en el plano de la existencia concreta. En este sentido, la reivindicación de la islamología aplicada puede situarse en el eje de esa nueva integración y agregación de intelectuales musulmanes en el entorno académico francés.

Llegados a este punto, retomamos la figura utilizada por Mohamed Amine Brahimi del Arkoun como pensador del “tercer espacio”<sup>71</sup>, es decir, del intelectual que no parece encontrar un lugar adecuado para realizar sus tareas críticas ni en su país de origen ni en el país al que se ha trasladado y en el que se ha integrado. Esto es sin duda cierto, pero también hay que reconsiderar el espacio europeo como un espacio de los tres monoteísmos y como un espacio globalizado en el que coexisten dialécticas religiosas y culturales locales y globales. En este sentido, pues, la vía de la islamología aplicada arkouniana, que retomará en trabajos posteriores a *Pour une critique de la raison islamique* encuentra realmente su propio espacio de acción posible. Esto, en nuestra opinión, quizás también explique por qué Arkoun prestó mucha atención a la construcción de un nuevo espacio cívico europeo y a la importancia de enseñar y estudiar una antropología comparada del hecho religioso.

La actualidad de la islamología aplicada, así como su horizonte de praxis, puede ser, pues, el del espacio europeo y sus sociedades, ya que el islam es una de esas fuerzas religiosas, culturales y creativas que lo constituyen. La islamología aplicada es, pues, una orientación epistemológica que atraviesa toda la obra de Arkoun y guía las batallas más concretas y sociales del autor. Por eso la islamología aplicada anticipa ese cambio de paradigma en el pensamiento arkouniano que, a partir de los años 90, se ocupará de analizar el presente desde una arqueología de lo vivido, lo pensado y lo impensado de las sociedades musulmanas. Así pues, el propio concepto de tradición a la luz de la impronta de la islamología aplicada aparece mucho más matizado y complejo y mucho más elaborado de lo que podría parecer a primera vista. Y si es cierto que el planteamiento de Arkoun parece repudiar un pensamiento dirigido a la praxis, la islamología aplicada parece entonces querer conjugar la inquietud del islamólogo con la actualidad, para salir del tercer espacio y recalibrar la mirada sobre la contigüidad.

No podemos tratar el tema aquí, pero podemos señalar que a partir de los años 90 el área euromediterránea se convirtió para Arkoun en un espacio para repensar una política de la esperanza en la que la islamología aplicada pudiera operar, guiada por una razón emergente, a nivel intercreativo e intercultural para la

<sup>69</sup> Sobre la noción de cifra véase, Karl Jaspers, *Cifras de la trascendencia*, trad. Jaime Franco Barrio (Madrid: Alianza, 1993).

<sup>70</sup> Arkoun, *Pour une critique*, 8-10.

<sup>71</sup> Brahimi, “La rencontre improbable”, (2019).

conformación de nuevos contextos de producción cultural tanto en las sociedades musulmanas como especialmente en Europa. Aunque el intelectual franco-argelino alcanzó notoriedad internacional, fueron muchas las dificultades encontradas en la difusión de sus ideas y su enfoque de la islamología, tanto en Francia como en Argelia y los países del Mágreb.

Arkoun parece intentar encontrar una vía separada que, por un lado, medie, mientras que por otro se ve obligado a hacer concesiones y parece quedar programáticamente sin resolver. Estas razones que hemos indicado impulsaron, por ejemplo, al filósofo Abdennour Bidar a reflexionar sobre la ausencia de un verdadero plan constructivo junto al deconstructivo que impulsa el análisis arkouniano:

Mohammed Arkoun ha repensado el pasado del islam para poder inventar una nueva fidelidad y un nuevo futuro. Ésta es la fuerza y el límite de su propia contribución a la crítica que el pensamiento islámico debe emprender sobre sí mismo: ha deconstruido metódicamente los mitos fundadores del islam, ha enunciado con vigor y luego denunciado sus consecuencias y fechorías y, por último, ha indicado con rigor los requisitos científicos para su deconstrucción; pero estas propuestas críticas no iban acompañadas de propuestas “positivas” que especificaran en la dirección en la que le hubiera gustado reconstruir el islam. ¿Qué tipo de islam preveía para el futuro? ¿Incluso preveía que algo del islam sobreviviera a su deconstrucción crítica? ¿Veía su trabajo en la perspectiva de una refundación de lo religioso y de una espiritual? ¿O en la perspectiva de un ateo posreligioso<sup>72</sup>?

Una vez más, nos parece que este tipo de preguntas son legítimas aguas arriba del proyecto arkouniano. El propio Bidar señala en su artículo<sup>73</sup> que no ve muchos continuadores del legado arkouniano. De hecho, nos parece más fácil encontrar apologistas del pensamiento arkouniano que verdaderos continuadores en el plano de la práctica epistemológica. Sin embargo, en lo que respecta al fenómeno religioso como tal, nos parece que Arkoun, como demuestra también su enfoque del lenguaje coránico, ha abogado repetidamente por la protección de un islam original, es decir, un fenómeno religioso, ético y espiritual liberado de manipulaciones ideológicas y políticas. El problema es que las soluciones propuestas por Arkoun parecen poco practicables para una nueva construcción del islam, sobre todo teniendo en cuenta la falta de una reconstrucción o de un replanteamiento claro y decidido de una teología islámica.

De hecho, creemos que las primeras exposiciones de la islamología aplicada, aunque no se tuvieron suficientemente en cuenta en el momento de su publicación, pueden ser releídas hoy a la luz de la actualidad. Se trata de entender cuál es el papel de la islamología aplicada hoy en día y qué puntos de la islamología aplicada siguen siendo válidos para repensar el tiempo presente. Es evidente que hay elementos vinculados a esta disciplina, como la influencia del estructuralismo, la semiótica, la lingüística y las ciencias sociales, que deben considerarse dentro del período histórico de su elaboración. Ciertamente, la arqueología del conocimiento invocada por Arkoun puede ser un instrumento para iluminar ciertas estructuras sobre las que ha tomado forma el discurso relacionado con el hecho islámico, pero también hay que aceptar que la arqueología debe confrontarse entonces con la comprensión y la precomprensión del arqueólogo del conocimiento. Sin embargo, la islamología arkouniana, en el sentido más general, no ha desaparecido, si acaso se ha reorganizado. Así, frente a las últimas obras de Arkoun<sup>74</sup>, desde nuestro punto de vista, el problema de la islamología aplicada se desarrolla en el replanteamiento del hecho islámico dentro de una antropología comparada de las religiones reveladas y en la construcción de un nuevo espacio euromediterráneo.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- Abdel-Malek, Anouar. “Orientalism in Crisis”, *Diogenes* 44 (1963): 103-40.
- Arkoun, Mohammed. *Traité d'éthique de Miskawayh (Tahqib al-aḥlāq de Miskawayh)*, Traduction française avec introduction et notes par Mohammed Arkoun. Damas: Institut français de Damas, 1969.
- Arkoun, Mohammed. *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien*. Paris: J.Vrin, 1970.
- Arkoun, Mohammed. *Essais sur la pensée islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1973.
- Arkoun, Mohammed. *La pensée arabe*. Paris: Éd. PUF, 1975.
- Arkoun, Mohammed. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.
- Arkoun, Mohammed. “Islam, pensée islamique, islamisme”, *L'orientalisme*. “Interrogations, Peuples méditerranéens” 50, janvier-mars (1990): 107-113.
- Arkoun, Mohammed. “Transgresser, dépasser, déplacer”. *Arabica*, “L'œuvre de Claude Cahen, Lecture critique”, n.1, 65-66 (1996).
- Arkoun, Mohammed. *L'islam: approche critique*. Paris: J. Grancher, 1998.
- Arkoun, Mohammed. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. Londres: Saqi Books, 2002.
- Arkoun, Mohammed. Maïla, Joseph. *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du bien et du mal*. Paris: Desclée Brouwer, 2003.

<sup>72</sup> Abdennour Bidar, “Mohammed Arkoun et La Question Des Fondements de l'islam”, *Esprit* (1940-), 372, 2, (2011), 153-154.

<sup>73</sup> Bidar, “Mohammed Arkoun et La Question Des Fondements de l'islam”, 153.

<sup>74</sup> Véase por ejemplo “La question des changements de paradigmes cognitive”, Mohammed Arkoun, *Quand l'Islam s'éveillera*, (Paris: Albin Michel, 2015), 98-129.

- Arkoun, Mohammed. *Humanisme et islam, combats et propositions*. Paris: J.Vrin, 2005.
- Arkoun, Mohamed. "La relation France-Islam: les réponses de l'islamologie appliquée". Bitar Emile Karim, Robert Fadel (ed.). *Regards sur la France, Trente spécialistes internationaux dressent le bilan de santé de l'Hexagone*. Paris: Seuil, 2007.
- Arkoun, Mohammed. *Histoire de l'islam et de musulmans en France. Du moyen âge à nos jours*. Paris: Lgf/ Livre De Poche, 2010.
- Arkoun, Mohammed. *Quand l'Islam s'éveillera*, Paris: Albin Michel, 2015.
- Arkoun, Mohammed. *Lectures du Coran*. Paris: Albin Michel, 2016.
- Arkoun, Mohammed. *L'aspect réformisme de l'œuvre de Taha Hussein*. Tizi-Ouzo, Argel: Franz Fanon, 2019.
- Assemblée parlementaire. Conseil d'Europe. "La contribution de la civilisation islamique à la culture européenne." Paris: Institut du Monde Arabe, EDIFRA, 1991.
- Benamara, Abderrahman. "A propos de Malek Bennabi et la vocation civilisationnelle de l'islam." *Le quotidien d'Algérie*, Alger (24/01/2021).
- Laroui, Abdallah. *L'idéologie arabe contemporaine*. Paris: La Découverte, 1967, 19-28.
- Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica*. Buenos aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Trad. María Lulsa Fuentes. Barcelona: Debolsillo, 1984.

### Fuentes secundarias

- Abu Zaid, Nasr Hámid. "Linguaggio religioso e ricerca di una nuova linguistica: una lettura del pensiero di Mohammed Arkoun", en Nasr Hámid Abu Zaid, *Islam e Storia. Critica del discorso religioso*. Turin: Bollati Boringhieri, 2002.
- Arkoun, Sylvie. *Les vies de Mohammed Arkoun*. Paris: PUF, 2014.
- Bidar, Abdennour. "Mohammed Arkoun et La Question Des Fondements de l'islam." *Esprit* (1940-) 372/2 (2011): 153-154.
- Brahimi, Mohamed Amine. "La rencontre improbable de Mohammed Abed al-Jabiri et Mohammed Arkoun: analyse comparée de la production des livres de philosophie islamique contemporaine." *SociologieS* (2019).
- Brahimi, Mohamed Amin. "La réforme islamique contemporaine. Un marché intellectuel." PhD Thesis. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2019.
- Brisson, Thomas. *Les intellectuels arabes en France*. Paris: La Dispute, 2008.
- Brisson, Thomas. "Décoloniser l'orientalisme? Les études arabes françaises face aux décolonisations." *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 24/1 (2011): 105-129.
- Brisson, Thomas. "Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien (1955-1980): comment penser la transformation des savoirs en sciences humaines?" *Revue française de sociologie* 49/2 (2008): 269-299.
- Dobie, Madeleine. "Politics and the Limits of Pluralism in Mohamed Arkoun and Abdenour Bidar." *Review of Middle East Studies* 54/2 (2020): 252-268.
- El Ayadi, Mohamed. "Mohammed Arkoun ou l'ambition d'une modernité intellectuelle." *Penseurs maghrébins contemporains*. Túnex: Ed. Cérés Productions, 1993.
- El Makrini, Naïma. *Regards croisés sur les conditions d'une modernité arabo-musulmane: Mohammed Arkoun et Mohammed al-Jabri*. Louvain-la-Neuve: Éditions Academia, 2015.
- El Mossadak, El Hassan. *Raison Théologique et Raison Critique: Arkoun et la Reconstruction de la Pensée Islamique*. Casablanca: Centre culturel du livre Édition, 2019.
- Esack, Farid. *Qur'án, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-Religious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld publications, 1997.
- Günther, Ursula. *Mohammed Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft*. Würzburg: Ergon-Verlag, 2004.
- Haddad, Mohammed. *Le Réformisme musulmane. Une histoire critique*. Paris: Mimesis, 2013.
- Kersten, Carol. "The applied islamology of Mohammed Arkoun", Conference: Religion on Borders, 19-22 April, Stockholm (2007).
- Saleh, Wael, and Patrice Brodeur. *Vers une nouvelle approche: de l'islamologie appliquée à l'islamologie appliquée. L'islam politique à l'ère du post-printemps arabe: Sommes-nous entrés dans l'ère du néo-islamisme? Études post-printemps arabe*. Paris: L'Harmattan, 2017.
- Scarpati, Michele. "Neohumanismo y geopolítica en el Mediterráneo actual. Una lectura del pensamiento de Mohammed Arkoun", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 71 (2021): 279-307.
- Talbi, Mohammed, Bucaille, Maurice. *Réflexions sur le Coran*. Paris: Seghers, 1989.