

Hermenéutica Coránica y Hegemonía Política: El Reformismo en el Pensamiento Islámico.

Qur'anic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformism in
Islamic Thought

Massimo Campanini

Profesor de la Universidad Oriental
de Nápoles

Recibido: julio de 2007

Aceptado: septiembre de 2007

PALABRAS CLAVE: Pensamiento islámico, Hermenéutica coránica, reformismo, Nasr Abu Zayd.

KEYWORDS: Islamic thought, Qur'anic hermeneutics, reformation, Nasr Abu Zayd.

Abstract. Relying on *Reformation of Islamic Thought*, by the Egyptian scholar Nasr Abu Zayd, this paper analyses in critical terms the contemporary main reform-minded Qur'anic hermeneutic tendencies and deals with the political implications of each of its interpretative lines. The bulk of this study aims at finding the more appropriate Qur'anic hermeneutics for the development of democratic political systems within Islamic Societies.

Resumen. A partir de la obra *Reformation of Islamic Thought*, del pensador egipcio Nasr Abu Zayd, en el presente artículo se realiza un análisis crítico de las principales tendencias hermenéuticas coránicas contemporáneas de orientación reformista, al mismo tiempo que se examinan las implicaciones políticas derivadas de cada línea interpretativa. Todo el estudio se orienta hacia la búsqueda de la hermenéutica coránica más adecuada para el desarrollo de sistemas políticos democráticos en el seno de las sociedades islámicas.

Reformation of Islamic Thought es una magistral reconstrucción del pensamiento reformista en el Islam contemporáneo (siglos XVIII a XX), llevada a cabo por el reconocido y destacado pensador egipcio Nasr Abu Zayd¹. El tema central del libro es la discusión crítica acerca de las interpretaciones contemporáneas del Corán. Teniendo en cuenta que la interpretación del Corán es el elemento fundamental para la reconstrucción del pensamiento político islámico, el presente artículo tiene como objetivo reflexionar sobre las nuevas perspectivas de este pensamiento, que se originan a partir de la exégesis del Corán, y debatir, desde un punto de vista crítico, sobre las aportaciones del citado libro. En la actualidad, reinterpretar el Corán y revisar las tradición, de forma histórica y contextualizada, son los primeros retos que deben afrontar los pensadores musulmanes, tal y como indica acertadamente Abu Zayd. El autor señala una continuidad desde el movimiento reformista iniciado por Shah Waliullah de Delhi en el siglo XVIII hasta los exégetas contemporáneos. Los movimientos

Teniendo en cuenta que la interpretación del Corán es el elemento fundamental para la reconstrucción del pensamiento político islámico, el presente artículo tiene como objetivo reflexionar sobre las nuevas perspectivas de este pensamiento, que se originan a partir de la exégesis del Corán,

fundamentalistas o radicales, identificados comúnmente con el Islam político, serían, en realidad, desviaciones o rupturas en esta continuidad. El contraste es evidente en los diferentes acercamientos a la “reforma” llevados a cabo por Shah Waliullah y Muhammad ‘Abd al-Wahhab: el primero sería un ejemplo del “dinamismo cultural islámico”, mientras que el segundo representaría el Islam árabe incapaz de afrontar el cambio (p.13).

La mayor parte del libro consiste en un examen pormenorizado de la importancia y novedad de la nueva hermenéutica del Corán, desde Sayyid Ahmad Khan y Muhammad ‘Abduh hasta Amin al-Khuli y sus seguidores, o desde el iraní Eskewari hasta Muhammad Arkoun. Sayyid Ahmad Khan fue el primero en resaltar la importancia de “crear un espacio para la interpretación del Corán en términos modernos, así como de erradicar las supersticiones existentes en las sociedades musulmanas”, criticando las débiles y ficticias tradiciones proféticas.

“En este sentido, es una necesidad imperiosa liberar las exégesis coránicas de la tradición” (p. 28). Así, Muhammad ‘Abduh, “se contentó con situar el Corán en el contexto del siglo VII, excluyendo cualquier tentativa de comparación entre el Corán y la ciencia. Su más importante contribución en este tema fue la insistencia en que el Corán no debía ser entendido como un libro ni de historia, ni de ciencia. Era un libro de consejos. En consecuencia, ninguna búsqueda de una prueba de una teoría científica podía ser invalidada por el Corán. Las narrativas coránicas, por otro lado, no deben ser tomadas como documentos

históricos. Por esta razón, los acontecimientos históricos mencionados en el Corán son presentados con la forma literaria y el estilo narrativo adecuados a las exhortaciones y consejos. 'Abduh tenía bien claras las diferencias entre "historiografía" y las historias coránicas" (p. 32).

La publicación Al-Manar, inspirada por las ideas de Abduh, jugó un papel importante en muchos lugares del mundo musulmán y, siguiendo su estela, surgieron en Indo-Reformation of Islamic Thought es una magistral reconstrucción del pensamiento reformista en el Islam contemporáneo (siglos XVIII a XX), llevada a cabo por el reconocido y destacado pensador egipcio Nasr Abu Zayd. El tema central del libro es la discusión crítica acerca de las interpretaciones contemporáneas del Corán. Teniendo en cuenta que la interpretación del Corán es el elemento fundamental para la reconstrucción del pensamiento político islámico, el presente artículo tiene como objetivo reflexionar sobre las nuevas perspectivas de este pensamiento, que se originan a partir de la exégesis del Corán, y debatir, desde un punto de vista crítico, sobre las aportaciones del citado libro.

Similar es el caso de Amin al-Khuli, que vivió en Egipto, justo antes de la Segunda Guerra Mundial, en un periodo en el que "los vientos del *tajdid* (renacimiento) se hacían presentes en la vida egipcia" (p. 54). Convencido de que "los árabes aceptaron el Corán bajo el presupuesto de que era un texto literario", Al-Khuli aplicó un "método *tajdid*", desarrollando las conexiones entre el estudio del lenguaje, la retórica y la literatu-

ra, por un lado, y el tradicional comentario del Corán (*tafsir*), por otro. En consecuencia, "si la teoría clásica del *ij'az* [la inimitabilidad del Corán] estaba basada en la noción clásica de *balagha* [elocuencia], esta noción debía ser reemplazada por la teoría moderna de la *balagha* en estrecha relación con el criticismo literario. Este nexo originario exigía, además, establecer conexiones con la psicología, así como una relación paralela entre el criticismo literario y la estética" (p. 55).

Abu Zayd ofrece su propia contribución al replanteamiento y contextualización de la herencia islámica, partiendo de premisas literarias y críticas, al afirmar que:

"la epistemología de la construcción legal fue establecida sobre las bases de la deducción y la inducción a partir de la Escritura fundacional. Con posterioridad, la tradición profética, la Sunna, fue instituida como fuente de revelación igual al Corán, en relación con su autoridad legal¹². [...] Esto significa que la sharia es una creación propia y que, en ella, no se encuentra nada divino. Igualmente, no se puede reclamar su validez, sin atender a las coordenadas espacio-temporales [...] Defender que el cuerpo literario de la sharia es obligatorio para cualquier comunidad musulmana, sin tener en cuenta el tiempo ni el espacio, es simplemente dotar de un halo de divinidad a la producción histórica del pensamiento humano. Si esto es así, no hay obligación alguna de establecer un estado teocrático denominado islámico. Esta exigencia no es sino la manera de legitimar el establecimiento incuestionable de una autoridad teo-política.

Sería una artimaña para instaurar un pernicioso régimen dictatorial, a expensas de la dimensión ética y espiritual del Islām” (pp. 93-95).

Estas afirmaciones, que tienen su origen en la literatura pero que desembocan en la política, pueden resultar realmente arriesgadas y provocadoras para los tradicionalistas, pero se sustentan en una ineludible necesidad del pensamiento islámico contemporáneo, especialmente en su vertiente jurídica y política: poner en cuestión el valor absoluto de la Ley, situada al margen de los desarrollos históricos de las civilizaciones.

Dentro de este amplio marco, hay algunos puntos esenciales dignos de una extensa discusión. Muhammad Ahmad Khalafallah (fallecido en 1998) es un autor muy apreciado por Abu Zayd. Como Khalafallah, Abu Zayd se opone a la lectura política o normativa del Corán, al considerarlo como un libro de guía ética y espiritual. Además, a lo largo de la historia islámica, el Corán ha sido también una fuente de inspiración para las artes y las ciencias, así como un nexo de unión personal entre los seres humanos y su Dios (p. 75).

La obra de Khalafallah fue, sin lugar a dudas, innovadora y permitió abrir nuevas vías para

el análisis literario y la contextualización del Corán. Sin embargo, Khalafallah es demasiado literario, en mi opinión. Su análisis contextual se limita a la recolección de las historias coránicas y al reagrupamiento de esas historias en orden cronológico.

“Esta técnica permite realizar análisis de acuerdo con el contexto original, por ejemplo el entorno social, el estado emocional del Profeta y el desarrollo del mensaje islámico”. Desde este punto de vista, “un análisis temático violaría la dimensión contextual a la que Khalafallah presta especial atención” (p. 55-56).

Considero que este tipo de acercamiento conlleva una potencial pérdida de sentido y que el análisis temático de Fazlur Rahman (paquistaní fallecido en 1988) es igual o incluso más productivo.

Rahman comienza criticando el “atomismo” que se manifiesta en los acercamientos de muchos intérpretes que naufragan a la hora de comprender el sentido profundamente unitario del Corán, empeñados, con singular insistencia, en interpretar grupos de versos aislados. La necesidad de estudiar el Corán como una unidad, como una

Estas afirmaciones, que tienen su origen en la literatura pero que desembocan en la política, pueden resultar realmente arriesgadas y provocadoras para los tradicionalistas, pero se sustentan en una ineludible necesidad del pensamiento islámico contemporáneo, especialmente en su vertiente jurídica y política: poner en cuestión el valor absoluto de la Ley, situada al margen de los desarrollos históricos de las civilizaciones.

estructura, lleva a Rahman a elaborar un método en dos fases. La primera consiste en derivar los principios generales universalmente válidos para la humanidad, a partir de la realidad histórica del Corán, desde un punto de vista teológico y moral. La segunda consiste en la aplicación de estos principios al nivel de la praxis:

“El procedimiento de interpretación propuesto aquí consiste en un doble movimiento, desde la situación presente a la época del Corán y, después, desde entonces hasta el presente. El Corán es la respuesta divina, a través de la mente del Profeta, a la situación moral y social de la Arabia de sus días. [...] El Corán y la génesis de la comunidad islámica se producen en los albores de la historia y en contra de una cierta situación social e histórica. El Corán es una respuesta a esa situación. [...] El primero de los dos movimientos mencionados contiene dos pasos... El primer paso de este primer movimiento consiste en comprender el sentido del Corán como una totalidad, al mismo tiempo que se asimila el contenido específico de las respuestas a situaciones específicas. El segundo paso es generalizar esas respuestas específicas y enunciarlas como un conjunto de objetivos generales de cariz moral y social que pueden ser extraídos de los textos específicos, a la luz de las condiciones socio-históricas y de las denominadas comúnmente *rationes legis*. [...] Una vez llevado a cabo el primer movimiento desde la especificidad del Corán hacia la sistematización de sus principios generales, sus valores y su extensa cadena de objetivos, en segundo lugar, hay que ir desde este punto de vista general hacia la perspectiva específica, tal y como debe ser

formulada y realizada en la actualidad. Esto es, lo general debe ser adaptado al contexto presente y sus concretas coordenadas socio-históricas”³.

Rahman ofrece un análisis contextual y temático, sin dar de lado a la praxis, mientras que el discurso de Khalafallah es, casi exclusivamente, literario. La posición de Rahman se ajusta políticamente a un intento de transformar la sociedad, en tanto que el punto de vista de Khalafallah es puramente intelectual.

Muhammad Arkoun, un pensador a quien Abu Zayd tiene en gran estima, manifiesta, según mi criterio personal, las mismas carencias que Khalafallah. Su teoría de los “concebible”, lo “impensable” y lo “inconcebible”⁴ en el pensamiento islámico consigue captar muchos de los defectos en los razonamientos islámicos clásicos, como la dificultad de aceptar la secularización, la historicidad o la igualdad de género. Pero, se mantiene en sus libros ese halo de ejercicio meramente literario. Albergó serias dudas sobre su capacidad real para cambiar el pensamiento tradicional islámico. El cambio de mentalidad exige modificar las relaciones socio-políticas e ideológicas en el seno de la sociedad, tal y como defendía Antonio Gramsci⁵. Los intelectuales deben interpretar las exigencias de las masas y tomar el camino acorde con éstas. El filósofo no debe vivir aislado en la torre de marfil de sus ideas, sino mezclarse con las masas pobres de África, Asia y Latinoamérica. Los intelectuales son la voz de las masas. Por el contrario, Arkoun es hostil al compromiso con la praxis del pensamiento islámico contemporáneo, condenando todas las

tendencias modernas islámicas como *du combat*⁶.

Un punto crucial en la doctrina de Gramsci es, justamente, la efectividad real de la ideología. En nuestro ámbito de estudio, el más importante pensador que ha reflexionado sobre la cuestión de la ideología es, con toda probabilidad, Abdolkarim Soroush. Abu Zayd afirma que “Soroush basó su posición en el concepto de relatividad cultural” (p. 71).

Desde mi punto de vista, el concepto de relatividad cultural puede ser, de forma potencial, un concepto ambiguo, pero no pienso que pueda destruir identidad cultural alguna. La pluralidad de interpretaciones supone que cada una de ellas mantiene su propio sentido (y lo mismo es verdadero para los seres humanos o las civilizaciones individuales que dialogan e interactúan conservando su propia identidad, como defiende Hasan Hanafi en su teoría de la Occidentalización⁷). En la actualidad, debemos evitar la confusión entre el relativismo cultural nihilístico y la multiplicidad de interpretaciones aportadas por la hermenéutica. El relativismo cultural defiende que ninguna interpretación es válida. La hermenéutica constructiva sostiene que todas las interpretaciones manifiestan un particular aspecto de la verdad⁸. Éste y no otro es el sentido real del aforismo de Averroes en su *Tratado decisivo*: “La Verdad no entra en contradicción con la Verdad”.⁹

A la luz de la dialéctica entre relativismo cultural y hermenéutica constructiva es cierto que, como afirma Abu Zayd:

“para un comunista, el Corán sería una revelación del comunismo, para un fundamentalista, supondría un texto esencialmente fundamentalista, para una feminista, un libro feminista y, así, sucesivamente” (p. 91). Abu Zayd reconoce que “no existe ninguna interpretación objetiva ni inocente” (p. 93).

Sin embargo, a mi parecer, esta pluralidad y falta de ingenuidad de las interpretaciones no es algo negativo ni peligroso. El problema fundamental es la convivencia entre esas diferentes interpretaciones. El acercamiento novedoso de Abu Zayd al Corán conlleva un “discurso” que contribuye, de forma positiva, a deshacer el nudo:

“En principio, comencé defendiendo la propuesta de descubrir la dimensión histórica y crítica del Corán, a través de la relectura crítica de las ciencias clásicas del mismo, concluyendo que el Corán era una producción cultural, en el sentido de que la cultura y los conceptos pre-islámicos habían sido rearticulados, a través de una específica estructura lingüística. [...] En el año 2000 [...] presenté la concepción del Corán como un espacio de comunicación de lo Divino y lo Humano. Me centré en la dimensión vertical de la revelación, *wahy* en árabe, esto es, el proceso comunicativo entre Dios y el profeta Mahoma que se lleva a cabo en el Corán. Esta comunicación vertical, que duró más de 20 años, produjo una multiplicidad de discursos [...] En 2004, desarrollé mi tesis sobre los aspectos humanos del Corán, desplazándome desde la dimensión vertical a la horizontal. Por dimensión horizontal entiendo algo más que la canonización, o aquello que algunos estudiosos

identifican como el acto de la propagación gradual por parte del Profeta del mensaje del Corán, después de haberlo recibido. A mi entender, es la dimensión que se encuentra inmersa en la estructura del Corán y que se manifiesta durante el actual proceso de comunicación. La realización de esta dimensión horizontal será posible sólo si nos desplazamos desde la concepción del Corán como “texto” a la concepción del mismo como “discurso” (pp. 97-98).

Que el Corán sea entendido como un sistema de discursos significa que existen diversas vías hermenéuticas para alcanzar el mismo contenido de verdad. El Corán como sistema de discursos permite una pluralidad de interpretaciones, pero también necesita un acercamiento temático como el de Rahman. La dimensión horizontal es similar a la dimensión temática¹⁰.

Volviendo a Sorouch, critiqué, de forma amplia, su teoría en mi libro *Il pensiero islamico contemporaneo*¹¹. En esta obra, juzgué su método como poco convincente y viciado por el sincretismo, al menos en su notable *Reason, Freedom and Democracy in Islam*¹² (no he tenido acceso a otras obras en persa). No consigo ver cómo se pueden establecer elementos comunes entre el Sufismo y la filosofía de la ciencia, por ejemplo. La epistemología de Sorouch me parece suspendida entre el objetivismo y el subjetivismo. No estoy de acuerdo con su afirmación de que existe una conexión directa entre los filósofos y científicos griegos y los científicos contemporáneos (la revolución científica destruyó el aristotelismo, que había sido “la ciencia” durante, al

menos, diez siglos). Además, Sorouch se manifiesta como anti-histórico cuando defiende que el cristianismo, el marxismo o el islamismo no se habrían constituido de forma diferente, si se hubieran desarrollado en circunstancias o condiciones diversas, ya que no hubiesen cambiado en sus elementos esenciales. Es irónico que Sorouch acabe ofreciendo una interpretación “esencialista” del Islam. Una interpretación rechazada por muchos investigadores tanto musulmanes como no musulmanes. En la actualidad, parece que no hay lugar para la religión en el pensamiento de Sorouch:

“Defiende que valores como la libertad, la justicia, los derechos o el respeto a los demás no han surgido del seno de las religiones sino que pertenecen a sistemas ajenos a la esencia principal de las doctrinas religiosas. Estos valores o, para ser más precisos, las interpretaciones que les damos son el producto de la razón colectiva. Normalmente, la religiones se apropian de estos valores y los incorporan a sus sistemas de creencias”¹³.

Sin embargo, a mi parecer, esta pluralidad y falta de ingenuidad de las interpretaciones no es algo negativo ni peligroso. El problema fundamental es la convivencia entre esas diferentes interpretaciones. El acercamiento novedoso de Abu Zayd al Corán conlleva un “discurso” que contribuye, de forma positiva, a deshacer el nudo.

Obviamente, cada individuo es libre de ser agnóstico, pero no llego a entender cómo Sorouch puede ser considerado un “reformador” religioso. Hay en él una profunda incomprensión del concepto de ideología. La ideología no es necesariamente una “falsa conciencia”, sino que representa una actitud de propuesta, como ya señaló Antonio Gramsci.

La hermenéutica de Mujtahid Shabestari es más interesante, desde mi punto de vista, porque está más profundamente enraizada en la filosofía y la hermenéutica desde Dilthey a Gadamer (p. 66). Quizás sea demasiado optimista pensar que “al introducir los principios hermenéuticos en la exégesis del Corán, se resolverán todos los problemas de la modernidad”.

De cualquier modo, la pluralidad de interpretaciones está permitida, ya que “el texto responde sólo a aquellas cuestiones que se le plantean y cada uno encuentra en el Corán las respuestas que busca. Esto es lo que se tiene en cuenta en una interpretación democrática del Islam”. Por otra parte, Shabestari comprende a la perfección “la politización del Islam en muchas partes del mundo musulmán” y que “el Islam se está volviendo mundano”(p. 68).

El Papa Benedicto XVI reclamó, recientemente, la politización del cristianismo en general y del catolicismo en particular, condenando el Islam y la Ilustración europea, al mismo tiempo.

Así pues, en nuestros días, la fenomenología y la hermenéutica son herramientas e instrumentos para comprender el Corán. Ahora bien, los contenidos de la Escritura son también de carácter político o, al menos, están siendo politizados en la actualidad por un gran número de discursos mundanos, llevados a cabo por exégetas contemporáneos. Un acercamiento crítico no puede obviar la posibilidad de una lectura política. Sería peligroso hacerlo en un mundo confuso como el presente. La misión del Profeta era también política y Muhammad ‘Abid al-Jabri demostró hasta qué punto contribuyó a la construcción del pensamiento político árabe¹⁴. Por otro lado, la dimensión mundana de la religión islámica, como la de la religión judía, no puede ser negada. La mundaneidad es una necesidad de la edad contemporánea. Incluso el cristianismo y el catolicismo se están “volviendo profundamente mundanos”, interviniendo cada vez más tanto en los asuntos políticos de los Estados Unidos como en los de Europa. La secularización occidental no es sino un mito, desde el momento en que el lenguaje occidental de los políticos e incluso su propia praxis política dependen, estrechamente, de conceptos y suposiciones teológicas¹⁵.

El Papa Benedicto XVI reclamó, recientemente, la politización del cristianismo en general y del catolicismo en particular, condenando el Islam y la Ilustración europea, al mismo tiempo¹⁶.

La mejor opción es la de la democracia. Pero, ¿qué significa democracia? Algunos

investigadores escogieron, entre otras, definiciones como “democracia totalitaria”¹⁷, “democracia semi-autoritaria”¹⁸ y “democracia aliberal”¹⁹, por sólo citar algunas de entre las muchas de este cariz. En apariencia, Abu Zayd habla de “democracia liberal”. Desde el punto de vista de la democracia liberal, Sorouch cree en la idea de que los derechos humanos pueden ser realizados mejor en un sistema democrático (p. 73). Abu Zayd reconoce los “errores” de los Estados Unidos en Irán (“la revolución que desembocó en una teocracia nunca habría tenido lugar si los americanos hubieran seguido una línea política diferente en Irán”, p. 48) y en todo el Oriente Medio, en general (“Los americanos apoyaron a Saddam Husein en su guerra contra Irán; destinaron un alto presupuesto para la caída del gobierno iraní; derribaron un avión de pasajeros iraní y concedieron una medalla a su responsable; y, finalmente, apoyaron a los talibán en Afghanistan”, p. 64). Reconoce, al mismo tiempo, que “la existencia de Israel como estado religioso continua legitimando el discurso radical de los islamistas”(p. 51).

Estoy completamente de acuerdo con la opinión de Abu Zayd según la cual: “[en el mundo musulmán]

El continuo debate sobre la democracia, los derechos humanos, la libertad religiosa, el estado laico y el individualismo ha supuesto algo más que un replanteamiento de la tradición o del sentido del Corán. Ha intentado humanizar el Corán mediante la formulación de una teología liberal, así como establecer una nueva metodolo-

gía de la interpretación. En la filosofía occidental, esta metodología se llama hermenéutica” (p. 78-79).

La actualización de la democracia necesita un proyecto hegemónico que sólo puede ser alcanzado mediante una hermenéutica y una exégesis textual acertadas. El concepto de hegemonía es un tópico del paradigma político de Antonio Gramsci²⁰. Hegemonía significa edificar una nueva “construcción” entre los intelectuales y las masas, entre la vanguardia intelectual y una poderosa base popular. En el siglo XIX europeo, la burguesía realizó con éxito esta construcción, al contrario que el comunismo que no logró tal meta en el siglo XX. En el Islam, el proyecto hegemónico no puede llevarse a cabo sin tener en cuenta el Corán²¹. Por esta razón, en contra de la opinión de Abu Zayd, considero que Mahmud Taha y ‘Abdullahi al-Nai’im contribuyeron, de forma decisiva, a alcanzar esta perspectiva con su proyecto de islamizar los conceptos laicos (p. 87-88), sugiriendo un original y auténtico acercamiento a la secularización, la ley y los derechos humanos (p. 88). Igualmente, es necesario definir la democracia desde el punto de vista del Islam²², por más que esta opción no nos asegure que exista una vía islámica hacia la democracia²³.

Por último, el carácter político de la lectura del Corán de los denominados movimientos islámicos “fundamentalistas”, que forman parte del Islam político, también es estudiado por Abu Zayd, quien muestra una fuerte oposición a todos los movimientos tradicionalistas, desde los Wahhabis hasta los Hermanos Musulmanes. Considera que el movimiento *salafiyya* de Rashid Ridà es

una degeneración del movimiento *islahi* (reformista) de al-Afghani y ‘Abduh y es cierto que existe un abismo entre el reformismo de ‘Abduh y el de Rashid Ridà. De forma acorde con lo anterior, el juicio de Abu Zayd sobre Tariq Ramadan es realmente severo (p. 92), por más que Tariq Ramadan haya sido capaz de escribir que “es esencial recordar que el corpus de la *sharia* es una construcción humana y algunos aspectos de la misma sólo pueden desarrollarse en un pensamiento humano, pues sólo algunos aspectos del Corán y de la Sunna fueron revelados en su tiempo. Este es precisamente el sentido de la tradición profética según la cual ‘Dios envía a su comunidad, cada cien años, a alguien para renovar su religión”²⁴. Tampoco estoy de acuerdo con la definición de los Hermanos Musulmanes como un simple “movimiento reaccionario” (p. 46). Las acciones sociales, prácticas y educativas llevadas a cabo por los Hermanos, desde sus orígenes, representan una importante vía para cubrir necesidades del pueblo²⁵.

El Islam es hoy una realidad múltiple, que muestra, al mismo tiempo, tanto impulsos reformistas como reactivas resistencias. El libro de Abu Zayd nos ayuda a comprender y explicar las tendencias más influyentes sobre las que se pueden depositar las esperanzas en un nuevo renacimiento del Islam. La hermenéutica coránica es un elemento crucial, pero no debe llevarse a cabo como una construcción en el vacío, sino como una actividad cargada de implicaciones políticas. Comprender y desarrollar, de forma adecuada, esas implicaciones políticas resultará, sin ningún género de dudas, de la mayor utilidad para el futuro del pensamiento y de la praxis islámicos.

El Islam es hoy una realidad múltiple, que muestra, al mismo tiempo, tanto impulsos reformistas como reactivas resistencias. El libro de Abu Zayd nos ayuda a comprender y explicar las tendencias más influyentes sobre las que se pueden depositar las esperanzas en un nuevo renacimiento del Islam..

¹ Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006). Colocamos entre paréntesis los números de las páginas de los textos citados de este libro.

² Abu Zayd dirigió una dura crítica contra al-Shafi en su libro *Al-Iman al-Shafi'i wa ta'sis al-idyulujjiyya al-wasatiyya* (El Imán al-Shafi'i y la fundación de la ideología media) publicado en 1991.

³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago and London: Chicago University Press, 1982), pp. 5-6.

⁴ Muhammad Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris: Maisonneuve, 1982) y *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: al-Saqi, 2002).

⁵ Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, edición crítica de Valentino Gerratana (Torino: Einaudi, 1975).

⁶ Muhammad Arkoun, *La pensée arabe* (Paris: Presses Universitaire de France, 1991).

⁷ Hasan Hanafi, *Muqaddima fi 'ilm al-istighrab* (Introducción a la ciencia del Occidentalismo), (Cairo: Dar al-Fanniyah, 1991).

⁸ Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione* (Roma-Bari: Laterza, 2002).

⁹ Massimo Campanini, "Averroes' Hermeneutics of the Qu'ran", en *Actas de la Conferencia Internacional Averroès et les Averroïsmes*, editadas por Jean Baptiste Brenet (Paris: Vrin, 2007).

¹⁰ Es interesante recordar que en el Islam no sólo existe una hermenéutica horizontal, sino también una igualdad social horizontal. Como apunta Hasan Hanafi: "Tawhid [la unicidad

divina] representa el proceso de unificación en el futuro de un hecho completado en el pasado. Significa libertad de conciencia, rechazo del miedo, el fin de la hipocresía y del enfrentamiento. "Dios es el más grande" supone el fin del despotismo. Todos los seres humanos y todas las naciones son iguales frente al mismo principio. No más sociedades de clases, ni humanidades de razas. La vocación del género humano es transformar la revelación, la palabra de Dios, en la estructura ideal del mundo. Las dos dimensiones de la vida son la vanguardia y la retaguardia y no la superior y la inferior. Desde el punto de vista revolucionario, el ser humano vive en una dimensión horizontal y no vertical" (Hasan Hanafi, "Des Ideologies modernistes à l'Islam Revolutionnaire", en *Peuples Méditerranéens*, n. 21, Octubre-Diciembre, 1982, pp. 3-13, la presente cita, p. 12).

¹¹ Massimo Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo* (Bologna: Il Mulino, 2005), pp. 103-112.

¹² Abdolkarim Sorouch, Reason, *Freedom and Democracy in Islam* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2000).¹³ Ali Paya, "Recent Developments in Shi'i Thought", in *Islamic Democratic Discourse. Theory, Debates and Philosophical Perspectives*, ed. M. Muqtedar Khan (Lanham: Lexington Books, 2006), pp. 131-132.

¹⁴ Muhammad 'Abid al-Jabri, *Al-'aql al-siyasi al-'arabi* (El pensamiento político árabe), (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1991).

¹⁵ Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago and London: Chicago University Press, 1996).

¹⁶ Consultar el controvertido discurso del Papa en Regensburg, el martes, 12 de septiembre de 2006 que se puede consultar en la página web oficial del Vaticano http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html.

¹⁷ J. L. Talmon, *The Origin of Totalitarian Democracy* (New York: Praeger, 1960).

¹⁸ Marina Ottaway, *Democracy Challenger: the Rise of Semi-authoritarianism* (Washington: Carnegie Endowment Foundation, 2003).

¹⁹ Fouad Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (New York: Norton, 2003).

²⁰ Luciano Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci* (Roma: Editori Riuniti, 1972); *Le parole di Gramsci*, ed. Stefano Frosini y Guido Liguori (Roma: Carocci, 2004).

²¹ Ibrahim Abu Rabi ha destacado la importancia de las ideas de Antonio Gramsci en el desarrollo del pensamiento árabe, *Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History* (London and Sterling: Pluto Press, 2004). Yo mismo he contribuido a esta reflexión con un texto, *The Islamic state in the Prophet's Medina: a Contemporary Analysis in Gramsci's Perspective*, presentado, en primer lugar, en la Conferencia Credance, connaissance et normes (University of Tunis, 1-3 March, 2007) y, en segundo lugar, en la Conferencia Gramsci e le culture del mondo (Fondazione Gramsci, Roma, 27-28, April, 2007).

²² John Esposito and John Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996).

²³ Hoy en día, el más interesante pensador es, con toda probabilidad, Khaled Abou el-Fadl, profesor en UCLA. Consúltese, en particular, su obra, *Islam and the Challenge of Democracy*

(Princeton: Princeton University Press, 2004).

²⁴ Tariq Ramadan, *"Ijtihad and Maslahah: The Foundation of Governance"*, in *Islamic Democratic Discourse*, ed. Muqtedar Khan, op.cit., p. 4.

²⁵ Brynjar Lia, *The Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement* (Reading: Ithaca, 1998).