

NEOHUMANISMO Y GEOPOLÍTICA EN EL MEDITERRÁNEO
ACTUAL. UNA LECTURA DEL PENSAMIENTO DE MOHAMMED
ARKOUN

Neohumanism and geopolitics in the Mediterranean today.
Rediscovering Arkoun's thought

Michele SCARPATI
michele.scarpati@estudiante.uam.es
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 29/01/2021 Aceptado: 15/07/2021

DOI: <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v71.18087>

Resumen: Este artículo analiza el espacio geopolítico mediterráneo contemporáneo a través de una interpretación del neohumanismo de Mohammed Arkoun. Desde la publicación de su tesis doctoral, titulada *L'humanisme arabe au IVe-Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien* (1970), el pensador argelino suscitó un debate sobre la existencia de un humanismo árabe en el siglo X. En la elaboración arkouniana, este movimiento humanista es comparable y, en cierto sentido anticipa, el humanismo que se desarrolló en el Quattrocento y Cinquecento en Italia y que luego se extendió por toda Europa. Reabrir la página de esta historia humanista significa redescubrir las evidencias de una historia común, que hace que Europa coincida con los países araboislámicos, con sus referencias a toda una tradición religiosa y de pensamiento que une elementos culturales de Europa, Asia y África. Hoy en día, la reactivación de la cuestión humanista, según Arkoun, asume un papel importante, sobre todo en el marco de una propuesta más amplia de re-pensamiento del espacio del Mediterráneo.

Abstract: This article looks at contemporary Mediterranean geopolitical space through an interpretation of Mohammed Arkoun's neo-humanism. With the publication of his doctoral thesis, entitled *L'humanisme arabe au IVe-Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien* (1970), the Algerian thinker sparked a debate on the existence of tenth century Arab humanism. In Arkoun's view, this humanist movement is comparable to and in a sense the precursor of the humanism that emerged in Italy in the fifteenth and sixteenth centuries and then spread throughout Europe. Turning to this page in the history of humanism means rediscovering evidence of a shared history, in which Europe coincides with the Arab-Islamic countries, with its references to a whole tradition of religion and thought that brings together cultural elements from Europe, Asia and Africa. Today, for Arkoun, the revival of the humanist question has an important role to play, especially in the framework of formulating a broader proposal for rethinking Mediterranean space.

Palabras clave: Arkoun. Humanismo árabe. Espacio Mediterráneo. Pensamiento árabe.

Key words: Arkoun. Arab humanism. Mediterranean space. Arab thought.

1. *SOBRE LA LEGITIMIDAD DE UN "HUMANISMO" DE EXPRESIÓN ÁRABE*

Cuando en 1957 un joven Mohammed Arkoun se inscribió en la Sorbona con un doctorado sobre prácticas religiosas en la Cabilia, bajo la dirección de Jacques

Berque, la cuestión de un humanismo de expresión árabe todavía no formaba parte de los intereses del pensador argelino. Fue entre 1958-1959, por consejo de Régis Blanchère, que Arkoun decidió cambiar radicalmente el objeto de estudio de su tesis; la decisión recayó sobre el pensador persa del siglo X Ibn Miskawayh. Este cambio de dirección inauguró el descubrimiento de lo que nuestro intelectual definiría como “le mouvement humaniste dans la pensée d’expression arabe au IVe siècle de l’Hégire”¹. El estudio de la ética de Miskawayh resultó ser esencial para el desarrollo de un enfoque humanista original, en particular, en el estudio de la historia del pensamiento árabe-islámico. Cuando su tesis fue finalmente publicada bajo el título de *L’humanisme arabe au IVe-Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien* (1970), desencadenó una discusión sobre la “ilegitimidad” científica y cultural de un humanismo llamado árabe. Este debate aún estaba condicionado por la visión de algunos pensadores como Jacob Buckhardt (m. 1897) y Gustav von Grunebaum (m. 1972), quienes respaldaron la tesis de que una categoría conceptual europea como el humanismo no podía transferirse a la civilización islámica.

2. HUMANISMO ÁRABE Y ORIENTALISMO

Pero según Arkoun los pensadores del humanismo árabe del siglo IV/X contribuyeron a la formación de una visión crítica y secular sobre la relación entre religión, sociedad y poder. El persa Miskawayh representa según Arkoun un modelo de referencia para ese renacimiento cultural árabe que tuvo lugar bajo la dinastía de los buyíes. Antes de continuar la discusión y también para tener una imagen más clara de lo que se acaba de mencionar, habría que recordar la colección de once ensayos publicados entre 1956 y 1962 y reunidos bajo el título *Modern Islam: the search for cultural identity* por el historiador austriaco Gustav E. von Grunebaum. Sabemos que Arkoun, en el momento de su publicación, conocía bien este trabajo. En 1964 publicó una reseña crítica en la revista *Arabica*², junto con una carta personal que fue enviada directamente a Grunebaum en Viena, quien a su vez respondió. No podemos entrar en detalles aquí sobre las tesis de Grunebaum; lo que más se conoce y nos interesa para nuestro tema son sobre todo las afirmaciones como las que se refieren al carácter antihumanista de la civilización musulmana y a la incapacidad de esta civilización, según el autor, de hacer cualquier reflexión o consideración científico-crítica sobre el hombre, como esta que recoge Arkoun:

1. Arkoun. *La construction humaine*, pp.64-65.

2. Arkoun. “L’Islam moderne”, pp.113-126.

Es esencial darse cuenta de que la civilización musulmana es una entidad cultural que no comparte nuestras principales aspiraciones. No tiene un interés vital en la autocomprensión analítica, y menos aún en el estudio estructural de otras culturas, ya sea como un fin en sí mismo o como un medio para una comprensión más clara de su propio carácter e historia³.

De este debate sobre la legitimidad de un humanismo de expresión árabe⁴ y la controversia con un cierto orientalismo, hay al menos dos aspectos que nos interesan: 1) debemos considerar la originalidad de la propuesta de Arkoun y la novedad, en su momento, de un debate sobre la tesis de la existencia de un humanismo de expresión árabe; 2) podemos ver las dificultades y los conflictos de un intelectual perteneciente al mundo árabe-musulmán frente a las representaciones y las teorías de cierta parte de la academia europeo-occidental que estudia el llamado Oriente.

En cuanto a la cuestión humanista en sentido estricto, si es cierto que Occidente ha recogido la tradición grecorromana de un humanismo centrado en el hombre, según Arkoun y contrariamente a Grunebaum, nunca se ha dejado de desarrollar, tras el advenimiento del cristianismo, un humanismo centrado en Dios. Si Arkoun está de acuerdo en que, en los “contextos trabajados por el hecho islámico”⁵, se ha desarrollado este último tipo de humanismo centrado en Dios o en lo religioso, también considera importante evaluar la falta de encuentro con el mundo romano o con el elemento latino⁶. La tesis de Arkoun rechaza, por ejemplo, las posiciones de Sylvain Gouguenheim⁷ que trataron de demostrar que los árabes no desempeñaron ningún papel en la transmisión de la cultura griega al mundo occidental, al considerar que estos pueblos eran incapaces de comprender y aplicar los instrumentos del conocimiento griego. A este respecto, Arkoun cree

3. *Idem*, p.114.

4. También es interesante observar que en la misma línea que Arkoun, en su ensayo de 1978, *Orientalismo*, Edward Said menciona a Grunebaum, reprochándole el uso del típico enfoque orientalista y que mira el mundo árabe-islámico, ya sea clásico o moderno, de una forma muy reductora y como algo exótico, atrasado y completamente opuesto a la civilización de Europa Occidental. Como dirá el mismo Arkoun, las tesis de Said han reabierto un debate sobre un tema por el cual ha luchado mucho. Por otra parte, hay que decir que, aunque tiene un profundo respeto y amistad por Said, Arkoun no está totalmente de acuerdo con sus tesis. Para Arkoun, de hecho, Said ha ignorado por completo el otro aspecto importante del orientalismo, a saber, la importancia del trabajo crítico, histórico y filológico que se ha aplicado a los textos antiguos, en particular a los textos árabes y a los textos relacionados con la historia de las sociedades islámicas. Cfr. Arkoun. *La construction humaine*, pp. 57-62.

5. La expresión: *contextes travaillés par le fait islamique*, es una expresión sustancialmente ligada a la génesis de la noción de hecho islámico, ya en uso en *Essais sur la pensée islamique*. A partir de los años 80 esta expresión será utilizada constantemente por el autor.

6. Arkoun. *La construction humaine*, pp. 43-45.

7. Gouguenheim. *Aristote au mont Saint-Michel*.

que, a pesar de la presencia de vestigios romanos en el territorio conquistado por los árabes y especialmente del derecho romano, la cultura latina no ha sido incorporada por los árabes tanto como la cultura griega. Este dato permitiría también identificar una diferencia sustancial entre el desarrollo de la civilización musulmana y el desarrollo de la civilización cristiano-europea. Esta falta de asimilación del derecho romano, según el pensador argelino, ha contribuido de alguna manera al desarrollo autónomo del derecho musulmán. Si es evidente que el *fiqh* como ciencia islámica es algo profundamente diferente del derecho romano, para Arkoun no debemos olvidar que la iglesia católica ha integrado en cambio este derecho y ha reemplazado de alguna manera lo que era el imperio, ejerciendo una gran influencia en la futura construcción de los estados en Europa.

Los ejemplos de Gouguenheim y de Grunebaum plantean, como ya se ha señalado, el problema de la legitimidad de la existencia histórica de un movimiento cultural arabo-islámico original y crítico —y de la influencia de este conocimiento en el mundo europeo.

Lo que se ha expuesto sintéticamente, nos permite identificar un segundo nudo temático esencial: esto es, la legitimidad del humanismo árabe, esta vez en relación con las narraciones del islam. Por Arkoun, esta página filosófica, literaria, cultural y humanista ha sido velada e ignorada en el mundo musulmán, por la acción proyectiva y manipuladora del oscurantismo ortodoxo.

El tercer aspecto se refiere a la necesidad de investigar los órdenes cognitivos y los sistemas epistemológicos que subyacen a todos aquellos discursos que conforman la tradición islámica y que al mismo tiempo están vinculados al ejercicio del poder. Es decir, se trata de analizar la historia de un pensamiento filosófico, religioso, literario, humanista, que ha sido subyugado a todos los discursos producidos por los regímenes de verdad. Con la expresión foucaultiana “regímenes de verdad” pretendemos designar aquellas verdades dominantes que se producen y se afirman institucionalmente dentro de cada sociedad y que permiten, por ejemplo, a los regímenes políticos controlar a los ciudadanos. Estos regímenes de verdad, que son, como hemos dicho, propios de cada sociedad y de cada época, producen mecanismos por los que ciertos discursos son válidos y otros quedan descalificados. El vínculo entre conocimiento y poder es, pues, evidente, y podemos remontar este discurso a la dialéctica arkouniana entre lo pensable y lo impensable, de la que veremos algunas implicaciones más adelante. En el caso del islam, para Arkoun, nos enfrentamos a una tradición canonizada y oficial que ha producido un control de los discursos sobre el conocimiento. Por lo mismo, el texto coránico es el resultado de intervenciones políticas antes que de interven-

ciones interpretativas⁸. Son las intervenciones políticas las que han decidido la formación de un corpus y la designación de este como el único autorizado. Arkoun utiliza la fórmula de *corpus officiel clos* ('un corpus oficial cerrado'), porque su constitución es decidida y supervisada por un poder político ya comprometido en las disputas por la sucesión del Profeta. Para Arkoun tenemos una cultura oficial producida y utilizada bajo la supervisión ideológica del Estado y por una ortodoxia, definida e impuesta por los doctores de la ley. La investigación arkouniana combinará la arqueología del conocimiento de Foucault con el método deconstructivo de Derrida, pues, como ha señalado acertadamente Carool Kersten⁹, la influencia de Derrida además está muy presente en los últimos trabajos de Arkoun.

3. HUMANISMO ÁRABE E ISLAM: UNA EPISTEME MARGINADA

El concepto de episteme que Arkoun introduce en su filosofía a partir de la lectura de *Les mots et le choses* de Michel Foucault, revolucionará su enfoque metodológico¹⁰ —véase en particular la distinción que Foucault¹¹ adopta entre la historia de las ideas o del pensamiento y la historia de los sistemas de pensamiento. Para el pensador argelino, el concepto de episteme permite articular la historia del pensamiento y la historia en general teniendo en cuenta la corta, mediana y larga duración¹², que ha recibido poca atención por parte de los historiadores del pensamiento árabe.

En *Pour une critique de la raison islamique*, por ejemplo, se ilustra la oposición entre la episteme del pensamiento clásico y la episteme del pensamiento moderno¹³. De manera específica, Arkoun señala en la escritura árabe contemporánea dos espacios mentales y dos visiones del mundo con sus correspondientes estrategias cognitivas. El pensamiento clásico se caracteriza por la existencia de un sujeto humano con una mirada centrada en Dios, del cual es un lugarteniente en la tierra. La revelación le proporciona todos los datos necesarios para sus deducciones sobre el mundo y para sus proyecciones a través de la imaginación. Otra característica de esta episteme clásica es su sustancialidad o esencialidad: las palabras se refieren a ciertas realidades estables e inmutables, como Dios. La episteme del pensamiento moderno se basa en un sujeto transindividual, capaz de una mirada crítica al hombre concreto; el mundo, la historia, el lenguaje, todo se lee

8 Arkoun. *Lectures du Coran*, pp. 11-19.

9 Kersten. "From Braudel to Derrida".

10. Arkoun. *La construction humaine*, p. 42.

11. Foucault. *Les mots et le choses*.

12. Arkoun. *Pour une critique*, p.305.

13. *Idem*, pp. 305-306.

en vista de un conocimiento positivo. El hombre se inserta en una perspectiva lingüística, estructuralista, genética y evolucionista. Para Arkoun es urgente, “completar el método descriptivo con el método deconstructivo o arqueológico en el estudio del pensamiento árabe”¹⁴. En efecto, sólo este último permitiría situar epistemológicamente el pensamiento clásico en relación con el moderno, para poner fin a las manipulaciones que proyectan las adquisiciones de este último sobre el primero. El método deconstructivo permite, frente a las construcciones de una historia idealista, enfrentar el problema de lo impensado en todas las tradiciones del pensamiento. Si bien es cierto que los acontecimientos políticos han influido en la historia del pensamiento y la literatura, para Arkoun debemos considerar en primer lugar las discontinuidades que afectan al marco conceptual utilizado en un espacio conceptual determinado. Por esta razón, la episteme es una herramienta para analizar los postulados y los sintagmas que son la base de un discurso y por lo tanto la base de la validez epistemológica de un pensamiento. El discurso sobre la episteme nos ayuda a aclarar y sistematizar un poco la obra arkouniana; en este caso explica esas conexiones implícitas y explícitas, esas referencias directas e indirectas que vinculan el estudio del humanismo con los trabajos posteriores sobre el Corán y sobre la crítica de la razón islámica.

La atención a la episteme también explicaría por qué la misma cuestión humanista, después de su publicación en 1970, regresa en una nueva forma y con una mirada al mundo contemporáneo en *Humanisme et islam. Combats et propositions*¹⁵. Si la publicación del *L’humanisme arabe aux IVe-Xe siècles* sacaba a la luz una historia humanista ocultada —y proponía reinsertar en el espacio geohistórico mediterráneo una producción cultural de la lengua árabe en contextos de dominación islámica— en el *Humanisme et islam* parece en cambio trabajar sobre las discontinuidades y las rupturas epistemológicas que van desde finales del siglo XIV¹⁶, pasando por un pensamiento de *nahḍa* (renacimiento) y *tawra* (revolución)¹⁷, hasta nuestros días. Este trabajo, de hecho, cuestiona en qué se ha convertido el humanismo para el islam de hoy en día y qué formas ha tomado esta historia humanista en las sociedades árabe-islámicas contemporáneas. Se puede decir que esta obra intenta, de forma utópica, oponer un principio humanista¹⁸ a la violencia sistémica y estructural de ciertos fenómenos contemporáneos (Arkoun

14. *Idem*, p. 306.

15. La cuestión humanista, especialmente el aspecto ético, se encuentra de nuevo en la siguiente publicación *La question éthique*.

16. “On ne peut rien attendre de la raison telle qu’elle s’exerce en terre d’Islam depuis le XIII-XIV siècles”. Arkoun. *Quelle place*, p. 14.

17. “La escritura de la *nahḍa* recuerda también la del *adab* antiguo: apunta a instruir cautivando, conmoviendo más o menos la sensibilidad”. Arkoun. *El pensamiento árabe*, p. 120.

18. Arkoun. “Penser l’espace”.

piensa en particular en el extremismo religioso, el irredentismo nacional, los regímenes autoritarios o las divisiones ideológicas en el seno de las democracias)¹⁹.

En esta dirección, la lectura arkouniana que aquí se propone y, en particular, la que se presentará en los dos próximos capítulos, trata de mostrar cómo, a partir de la cuestión humanista, surge en el pensamiento arkouniano la necesidad de un replanteamiento del espacio mediterráneo en una perspectiva geohistórica y geopolítica más amplia que la geográfica²⁰. El humanismo del que habla Arkoun forma parte de esa larga historia interactiva, endógena al área del Mediterráneo, entre la Unión Europea y los países “arabo-irano-turcos musulmanes²¹”. La cuestión de la reactivación del humanismo en el área del Mediterráneo implica para Arkoun la creación de un nuevo “espace civique de l’Union européenne²²” que pueda ser verdaderamente inclusivo, interreligioso e intercultural.

4. GÉNESIS Y DECADENCIA DE UN HUMANISMO ÁRABE DE VOCACIÓN MEDITERRÁNEA

Nacido en 1928 en Taurit Mimun, un pequeño pueblo de la Cabilia en Argelia, Mohammed Arkoun pertenece a esa categoría de pensadores en los que la geografía de lo vivido está fuertemente entrelazada con la obra y conforma su camino en una dialéctica de opuestos. Intelectual rebelde, neohumanista, padre de la islamología aplicada, bereber, argelino y francés, pero también y sobre todo pensador mediterráneo. De hecho, nunca ha ocultado su naturaleza archipelágica, esa vocación y pertenencia al espacio mediterráneo como lugar de convergencia, encuentro y nacimiento de culturas, conocimientos y civilización:

Al contrario de lo que mucha gente le gusta hacer, nunca he opuesto una orilla a la otra, ni en términos políticos ni en términos religiosos y culturales. Crecí en Cabilia, donde, de joven escolar, leía a veces autores latinos bajo un olivo, una higuera o un roble, bajo un cielo azul puro que da a todos una sensación de elevación y ligereza. Las emociones estéticas que conservé de esos momentos me llevaron a Mykonos, Rodas y Xylókastro, Creta, Tipasa, Bougie, Tabarka, Alejandría, Ceuta, Antalya y muchos otros lugares del Mediterráneo. Siempre he distinguido la legitimidad de la lucha contra las dominaciones coloniales, racistas y fascistas de cierta Europa y mi solidaridad intelectual con los avances de la cultura humanista tanto en contextos islámicos como en contextos europeos cristianos y laicos²³.

19. Arkoun. “Réinventer l’espace”.

20. Arkoun. *Quelle place*, p. 15.

21. Arkoun. “Islam et démocratie”, p. 84.

22. *Ibidem*, p. 84.

23. Arkoun. “Penser l’espace”, pp. 123-124.

Por otro lado, es necesario prestar atención a las cuestiones de sentido que Arkoun plantea en relación con el espacio geo-cultural mediterráneo en su reflexión²⁴, considerando, por otra parte, la oposición polar que guía su obra y los numerosos problemas que plantea al estudioso. Desde este punto de vista, para Arkoun, es indudablemente urgente corregir una cierta postura ideológica (occidental-europea) que afecta a la historiografía de este espacio y su representación²⁵. Además, no es incorrecto pensar que las relaciones y representaciones mutuas entre las dos orillas del Mediterráneo han sido influenciadas por la lucha por la supremacía y por la gestión del capital simbólico de la Revelación, común al cristianismo, el islam y el judaísmo²⁶. En este contexto, se verá cómo en el Mediterráneo las costas del sur colonizadas y dañadas por los conquistadores del norte están resurgiendo demográficamente y plantean nuevos problemas para la expansión estratégica europea en términos epistemológicos. Arkoun habla también de la desaparición de una razón humanista en la era contemporánea, pues Occidente no tiene en consideración la existencia de este humanismo árabe, sin el que el humanismo pierde tal nombre, y tampoco en el mundo musulmán tiene valor. Asimismo, hay que mencionar a Taha Hussein, al que Arkoun descubrió durante sus años universitarios en Argelia y sobre el que escribió un ensayo, publicado póstumo en 2019²⁷. Taha Hussein²⁸ fue probablemente el primer autor importante que le influyó para reflexionar sobre la historia del pensamiento islámico y el replanteamiento del espacio mediterráneo.

Esta breve introducción sobre la importancia del Mediterráneo es un preámbulo necesario para la interpretación y, por consiguiente, la lectura del humanismo arkouniano que queremos ilustrar. También hay que aclarar que el replanteamiento del espacio mediterráneo que hemos mencionado no es un tema tratado directamente en *L'Humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien*, ni tampoco en trabajos posteriores. De hecho, parece ser un discurso que ha

24. "Mon propos est de montrer comment la recherche scientifique elle-même sur les traditions de pensée et de culture dans l'espace méditerranéen, consolide et même ajoute des obstacles épistémologiques à la communication créatrice entre les cultures". *Idem*, p. 137.

25. "Il est essentiel de marquer fortement l'existence d'acteurs historiques qui pensent et agissent dans cette perspective de remembrement historique du destin des deux rives effectivement rivales, séparées, déchirées, travaillées par des contentieux, des ressentiments depuis que le fait islamique et la civilisation d'expression arabe ont substitué pour un temps (VIIe-XIIIe, puis XVIe-XVIIe siècles avec les Ottomans), leur présence hégémonique à celle de la civilisation gréco-romaine relayée par le christianisme, puis par l'Europe moderne, elle-même de plus en plus marginalisée désormais par les États-Unis comme je l'ai indiqué". *Idem*, p. 124.

26. Arkoun. *L'Islam. Approche*.

27. Arkoun. *L'aspect réformiste*.

28. En la misma línea que Taha Hussein, debemos considerar figuras como Salama Musa y Ali 'Abd al Raziq. Cfr. Arkoun. *The unthought*.

entrado con más fuerza en la reflexión del autor desde finales de la década de 1990²⁹, cuando Arkoun ya había escrito importantes obras como, por ejemplo, *Lectures du Coran* y *Pour une critique de la raison islamique*. La hipótesis es, por lo tanto, que las obras que van desde los años 70 hasta finales de los 90, pueden considerarse como la base de un camino interpretativo y crítico de la relectura histórica del islam en un sentido amplio: como tradición, fuerza creativa, civilización, religión, pensamiento filosófico y al mismo tiempo como una relectura crítica de las lecturas tanto occidentales como arabe-musulmanas sobre el islam. El islam es, según Arkoun, una religión y una cultura excluida del espacio geohistórico mediterráneo y, por lo tanto, es necesario abordar una larga historia para mostrar cómo ha desempeñado un papel esencial en la expansión de una cultura mediterránea³⁰. Redescubrir la historia de este humanismo significa redescubrir las evidencias de una historia mediterránea común, que hace que Europa coincida con los países araboislámicos, con sus referencias a toda una tradición religiosa y de pensamiento que une elementos culturales de Europa, Asia y África.

Ahora bien, el humanismo del que parten los estudios de Arkoun es ese humanismo de expresión árabe, que se remonta a los siglos IX y X y durante ese período en todo el espacio mediterráneo alcanza el punto máximo de su expansión. El árabe se refiere a la lengua y no a la etnia, porque representa un pensamiento que desde el siglo VII hasta el siglo XIII se expresa en árabe, pero también porque el pensamiento griego se transcribió y tradujo al siríaco y al árabe³¹. Según Arkoun, este pensamiento ha conocido un movimiento humanista que podemos comparar con movimientos como el Quattrocento y el Cinquecento en Italia, y el humanismo que se desarrolló en el siglo XVII en el contexto cristiano europeo³². Para el pensador argelino, el humanismo debe entenderse como la apertura a todas las formas de conocimiento y a todos los ejercicios intelectuales críticos sobre la falsa línea del pensamiento griego y su logos. Si el logos griego en la construcción de la fe católica fue esencial, también podemos decir que jugó un papel clave en la construcción del islam durante este período. Este logos ejerció su influencia en todo el Mediterráneo desde Irán hasta la península Ibérica y más allá³³.

29. Arkoun. *L'Islam. Approche*; Arkoun y Maïla. *De Manhattan à Bagdad*; Arkoun. *Humanisme et islam, La question éthique et juridique*, y "Penser l'espace".

30. Arkoun. *L'Islam. Approche*, pp. 254-255.

31. Zonta. *Saggio di lessicografia filosofica araba*; Zonta y Grezzi. *Terminologia filosofica*.

32. Arkoun. "Penser l'espace".

33. *Ibidem*.

5. ENTRE RELIGIÓN, LITERATURA Y FILOSOFÍA. EL ADAB COMO HUMANISMO

Para analizar la cuestión de un humanismo árabe, según la teoría de Mohammed Arkoun, es necesario introducir el concepto de *adab* que, en lo que respecta al mundo árabe-islámico clásico y en particular su producción cultural del siglo IV/X, contiene un amplio universo semántico, dialéctico, cultural, social, político y religioso que se expresa en lengua árabe. Según el pensador argelino, *adab*³⁴ es la traducción de la palabra “humanismo”, por lo tanto, está más allá del concepto de “letras”, pues se refiere a un sistema cognitivo y un marco cultural mucho más extensos que los que podemos hoy imaginar. Siguiendo los pasos de Arkoun, se puede establecer que a un humanismo árabe le corresponde una actitud humanista; esta actitud en el marco de la concepción arkouniana se corresponde con tres tendencias:

- 1) un humanismo religioso (judío, cristiano, islámico según el lugar) que a su vez tiene varias tonalidades ya que va desde la devoción relajada y mesurada del creyente medio hasta el ascetismo riguroso del místico. Se caracteriza en todos los casos por una sumisión confiada y una referencia constante a Dios, una timidez en la acción y en la concepción, una voluntad de desaparecer ligada a la expectativa de una Justicia intachable; pero también por el sentimiento reconfortante que tiene todo creyente de encontrarse entre las criaturas privilegiadas, gozando de la gracia divina, dotadas de facultades excepcionales que permiten un desarrollo pleno de la personalidad en este mundo y para el Otro;
- 2) un humanismo literario: vinculado a una aristocracia del espíritu, del dinero y del poder. En la época del mecenazgo, los hombres sólo podían valorizar sus talentos en cortes principescas o en salones de grandes ricos. Se puede entender que este tipo de humanismo se hizo predominante en todas las épocas brillantes de la historia cultural. El ideal de las humanidades reivindicado en el mismo siglo XVI en Occidente coincide en gran medida con el del *adab* ilustrado a partir del siglo III/IX por la obra de *Jāhiz*. La palabra *humanitas*, al igual que *adab*, designa una cultura completa en la que el conocimiento sin defectos se destaca en la elegancia moral, el cuidado estético, la cortesía refinada, el alto sentido de las relaciones sociales, en definitiva, con una etiqueta rigurosa destinada a desarrollar, para el bien de todo el grupo, las posibilidades físicas, morales e intelectuales del individuo. Es el humanismo que va más lejos en el sentido profano, sin por ello romper del todo con el humanismo religioso;
- 3) un humanismo filosófico que integra elementos de los dos anteriores, pero se distingue de ellos por una disciplina intelectual más rigurosa, una búsqueda más inquieta y metódica de la verdad sobre el mundo, sobre el hombre y sobre Dios. “El hombre se plantea aquí como un problema para el hombre”, como dice Tawhīdī; compromete to-

34. Arkoun. *L'humanisme arabe*.

da su responsabilidad como ser razonable y también toda su lucidez como persona autónoma³⁵.

Como se puede ver, el primer tipo, el humanismo religioso, pertenece a las tres religiones del Libro, es un humanismo centrado en Dios de tipo teocéntrico. En relación con el humanismo islámico, se pueden considerar, por ejemplo, todas las condiciones de ejercicio del pensamiento teórico derivadas de una práctica exegética del discurso coránico o de las enseñanzas del Profeta.

En cuanto al humanismo literario, está vinculado a las condiciones económicas de una clase educada y a los mecenas, por lo tanto, sigue siendo un fenómeno que es prerrogativa de condiciones económicas específicas. Este humanismo es, en cierto sentido, inclusivo, porque está vinculado a la conducta moral, a las costumbres, así como al tratamiento físico e intelectual.

Finalmente, el tercero tipo de humanismo incorpora aspectos, tendencias y problematiza los dos anteriores, pero de una manera más rigurosa y solidaria hacia la naturaleza humana. A pesar de una cierta secularidad, de hecho, en lo que respecta a la *falsafa* (filosofía), la relación con la tradición religiosa es mantenida viva a través de una referencia continua al Profeta y sus compañeros, lo cual es una constante tanto para las escuelas teológicas como para los filósofos. Esta base nos permite avanzar en el siguiente análisis interpretativo del humanismo filosófico:

1) un punto particularmente armonioso en la teología y filosofía islámicas es la confianza en el hombre para hacer un buen uso de la razón práctica, asumida en función de una correcta observancia de las reglas y los ritos religiosos a través de los cuales el hombre puede realizarse como un hombre razonable en el mundo y ejercitar el instinto que Dios le dio al trabajar en la dirección moralmente correcta. La acción humana justa y razonable se lleva a cabo dentro de los límites impuestos por Dios (*ḥudūd Allāh*). A este respecto no debe ignorarse la esencialidad del concepto de justicia, que está sujeta al orden creado por Dios y traduce una conformidad con el bien³⁶. Por lo tanto, este tipo de humanismo se centra en el hombre razonable, en la perspectiva platónica de lo inteligible y en el marco conceptual del aristotelismo. También hay que tener en cuenta, en el discurso arkou-niano, que esta tripartición corresponde históricamente a una serie de factores económicos, culturales, políticos y sociales que han apoyado el nacimiento y el desarrollo de una cultura humanista de lengua árabe.

35. *Idem*, pp. 356-357. Numeración añadida.

36. Amir-Moezzi. *Dizionario*, p. 366.

2) La lectura de Arkoun asigna a la filosofía un papel primario, ya que representa el eje crítico de este humanismo. De este análisis histórico de las formas de humanismo, también se puede deducir que, si bien es cierto que el idioma y la poesía árabes se imponen como cánones de perfección y armonía, la clase política y las élites encontrarán una respuesta a sus preguntas en la sabiduría filosófica. Además, la filosofía contribuirá a sistematizar el conocimiento religioso y expandir conceptos y nociones en una forma más rigurosa y racional. Esto, según Arkoun, implica un aumento en la atención a las cuestiones ético-políticas y una nueva nomenclatura del conocimiento científico, pero también un cambio estético, en las artes, en la pintura y en la arquitectura³⁷. El impacto social de la clase de los intelectuales³⁸, hombres de letras formados en el marco de las disciplinas de *adab*, juega un papel decisivo en el fomento del desarrollo de este humanismo.

Se puede dar por asumido en el análisis de la economía de la visión arkouniana que este humanismo, en sus diferentes formas, incluso las más laicas, no es tan antirreligioso como ya se dijo, sino que su valor es el de haber sido un puente entre diferentes enfoques de la existencia humana. Arkoun nunca ha dejado de subrayar que la importancia de esta corriente humanista árabe es crucial en el área mediterránea porque, por un lado, ha dado una forma decisiva a toda el área geocultural mediterránea, y por otro, anticipa todos los fenómenos culturales de los cuales la Europa del siglo XV será la protagonista. Ya no estamos en la península Arábiga transformada por el advenimiento del fenómeno coránico (610-632 d. C.), sino que debemos pensar en un espacio geopolíticamente extendido y multiétnico, dominado políticamente por el islam como un factor de continuidad que entre 632 y 800 nunca dejó de extenderse³⁹. Durante esta extraordinaria expansión, el árabe, el idioma coránico, se convirtió en un idioma de civilización. Por esta razón, veremos por qué, según Arkoun, es esencial proporcionar una explicación de la diferencia entre el fenómeno coránico⁴⁰ y el hecho islámico y qué vínculo existe con el nacimiento y la desaparición del humanismo a ellos asociado. Esta distinción, que se aclarará mejor más adelante, puede resumirse de esta manera: la distinción entre el fenómeno coránico y el hecho islámico se refiere, en el primer caso, a la dimensión religiosa, a su aparición como acontecimiento histórico; mientras que el segundo término indica en cambio la construcción de

37. Arkoun. *L'humanisme Arabe*, p. 361.

38. Arkoun. *El pensamiento árabe*.

39. *Idem*, p. 35.

40. Sobre la noción de fenómeno coránico, véase también Malek Bennabi que ya en los años 40, durante su estancia en Alemania, había emprendido una reflexión sobre el fenómeno coránico. Cfr. Bennabi. *Mémoires d'un témoin du siècle* y *Le phénomène coranique*.

un edificio dogmático que expresa el fenómeno original, liberado de la historia en un tiempo mítico.

Ahora bien, está claro que el pensamiento árabe no puede separarse del apoyo semiótico islámico, así como está claro que incluso un pensamiento cristiano de lengua árabe y judío ha trabajado en un contexto dominado por el poder musulmán. De hecho, es un tema que está sujeto a una serie de configuraciones y principios de ordenación que gobiernan todo el discurso del conocimiento y la creación cultural que ocurrió en los territorios del *mamlakat al-islām*, el dominio del islam. No es coincidencia que el pensador argelino haya enfatizado repetidamente la necesidad de considerar el islam como una fuerza creativa y no solo como una religión⁴¹, así como el mismo discurso puede extenderse al cristianismo y al judaísmo. En lo que respecta al idioma árabe es importante repetir, en línea con Arkoun, que eso reúne a las tres religiones del Libro y diferentes aspectos filosóficos y literarios.

En lo que respecta al humanismo islámico —aunque se inscribe en el marco de la producción cultural de un humanismo árabe que opera en un contexto islámico— al igual que el humanismo religioso, es un humanismo teocéntrico. Según Arkoun podemos hablar de humanismo islámico:

Cada vez hay una continuidad en la conducta de los fieles entre lo que llamamos *al-‘ilm* y *al-‘amal*, es decir, el conocimiento necesario de las calificaciones teológico-jurídicas (*aḥkām*) derivadas del Corán y las tradiciones proféticas [...] para ajustar estrictamente la conducta individual y colectiva⁴².

En virtud de la fórmula arkouniana mencionada, se puede plantear la siguiente interpretación: el humanismo islámico es guiado por una *Weltanschauung* islámica y más precisamente por una *Weltanschauung* coránica, ya que —para el musulmán— el Corán encarna y devuelve la imagen del mundo, la visión cumplida de la vida tal como Dios la ha mostrado a través de la Revelación (*tanzīl*, *wahy*). Con el *Weltanschauung* coránico se pretende definir ese *a priori* —abierto por el encuentro con este texto sagrado— que permite, desde cualquier punto de vista particular, la intuición de la totalidad de las cosas y que, mediante su disposición contemplativa, orientada a la verdad, organiza la acción humana del creyente. La noción de humanismo islámico asigna un estatus específico al pensamiento religioso, por lo que Arkoun sostiene que es correcto hablar en pie de igualdad de un humanismo cristiano y judío. Por otra parte, Arkoun utiliza a menudo la fórmula

41. Arkoun. *El pensamiento árabe y L'Islam. Approche*.

42. Arkoun. *Humanisme et islam.*, p. 18.

del humanismo en los contextos islámicos. Esta fórmula parece mostrar, en cierto sentido, el deseo de proteger y reclamar la riqueza de un pensamiento arabófono, crítico y en un cierto sentido laico, desarrollado bajo la dominación musulmana, contra cualquier prejuicio o paradigma. Es ilustrativo a este respecto que Arkoun habla de la *munāẓara* considerada como el prototipo de lo que será la *disputatio* para la escolástica medieval⁴³.

6. SOBRE LA DESAPARICIÓN DE UN HUMANISMO ÁRABE

Reanudando el análisis del humanismo árabe, hay al menos dos movimientos, según nuestra interpretación, vinculados a este momento histórico: tenemos un movimiento expansivo, que es el que concierne a la expansión de la logofera árabe, y uno contractivo, que utilizando el vocabulario arkouniano definimos como un cierre dogmático-logocéntrico⁴⁴. Ambos movimientos se remontan a las fundaciones del llamado hecho islámico, que, como hemos indicado, se distingue de la noción del fenómeno coránico. Estas dos instancias terminológicas ocurren en todos los textos de Arkoun y funcionan como paradigmas para describir el complejo de representaciones y eventos que conforman la historia del pensamiento árabe-islámico. La noción de un fenómeno coránico se refiere a la dimensión religiosa, a su aparición como un hecho y evento original vinculado geográficamente a la península Arábiga. Mientras que el hecho islámico indica la construcción de un edificio dogmático que expresa el fenómeno original, liberado de la historia en una época mitificada y deslocalizada y desterritorializada mucho más allá de su recinto sagrado. La experiencia original del fenómeno coránico está vinculada a una acción histórica concreta realizada por el profeta Mahoma a lo largo de unos veinte años. Después de la muerte de Mahoma, el tiempo de la profecía se cierra (él es “el sello de los profetas”) y se genera una situación hermenéutica⁴⁵, es decir, comienza el período de interpretación del mensaje profético. En este lugar histórico se coloca el hecho islámico, y a lo largo de los siglos se establecerá un monolitismo musulmán y una ortodoxia oficial, fundada en el monopolio político-religioso de la interpretación del Corán. La transposición de los valores histórico-sociales a lo absoluto es lo que permite a los doctores de la ley el control ideológico de las masas de fieles. El hecho islámico es en realidad un hecho secular, sacralizado desde la era clásica (musulmana), a través de las ciencias islámicas, la literatura y todos los conocimientos y prácticas centrados en lo religioso.

43. *Ibidem*.

44. Arkoun. *The unthought*, p. 170.

45. Arkoun. *El pensamiento árabe*.

La construcción del hecho islámico tiene como objetivo superar la contingencia, la realidad, los datos empíricos a través de la repetición del original. Los términos del vocabulario coránico continúan funcionando, aparentemente sincronizados con el dictado original de la Revelación; de hecho, su uso dislocado de la esfera de lo religioso está dirigido a la verticalización islámica del control ideológico implementado por los regímenes políticos. Para Arkoun, el humanismo islámico vinculado al pensamiento religioso se enriquece con la originalidad del fenómeno coránico, ya que la estructura mítica del discurso coránico deja abierta la reflexión a todas las articulaciones y opciones de sentido. Por el contrario, las construcciones teológicas y jurídicas de un islam ortodoxo ligado al hecho islámico tratarán de limitar la expansión humanista. Esto puede verse concretamente si, por ejemplo, consideramos la figura de Averroes, que en cierto sentido simboliza el ejemplo perfecto de esta clausura ortodoxa, política e ideológica del hecho islámico a un pensamiento filosófico islámico que todavía era capaz de dialogar —a pesar de las dificultades de conciliación y armonización entre filosofía y religión— con el fenómeno coránico y la religión. Esta interpretación también explica por qué según Arkoun luego de la muerte de Averroes en 1198, la relación creativa y fructífera entre la teología, las ciencias religiosas y la filosofía terminó; y la ética (en la línea de la ética griega según el modelo de la *Nicomáquea*) introducida por la generación de Miskawayh (1029) y Tawḥīdī (1023) también desapareció del currículum de los intelectuales⁴⁶.

Ahora bien, en cuanto a la desaparición de este humanismo, toda la tradición irano-griega absorbida por la civilización árabe, una tradición que Arkoun define como más sabia que filosófica, ha quedado bloqueada en un logocentrismo dogmático que se remonta a la noción de *aṣl*: origen, raíz, fundación. Este cierre logocéntrico de los siglos XIII-XIV ha generado el control sobre el pensamiento al definir lo que es pensable y lo que es impensable porque es inconveniente para la clase política y la ortodoxia; es decir, el completo ocultamiento del fenómeno coránico por el hecho islámico.

Siguiendo la lectura arkouniana, podemos destacar cómo la lenta desaparición de un humanismo árabe también está relacionada con la pérdida de la vocación mediterránea de los árabes. Ibn Jaldún (m. 1406) representa, en esta visión, la última gran isla mediterránea del pensamiento musulmán. Este es quizás el aspecto más interesante del análisis del autor argelino, porque destaca la naturaleza mediterránea de este humanismo. Además, como han demostrado numerosos estudios lingüísticos históricos y comparativos, como el reciente propuesto por el

46. Arkoun. *The unthought*, pp. 316-327.

profesor Mauro Zonta⁴⁷, el análisis comparativo de la terminología filosófica árabe medieval muestra un universo que no es simplemente una transliteración o una traducción de la herencia griega, sino que revela una realidad de intercambio y préstamos lingüístico-filosóficos entre las diferentes culturas del Cercano, Medio y Lejano Oriente. Por esta razón, Zonta, también en línea con lo que Arkoun teorizó, habla de la filosofía árabe medieval como un puente entre Oriente y Occidente.

El otro problema para Arkoun, además de la desaparición del humanismo después de los siglos XIII-XIV, es tratar de entender en qué se ha convertido hoy en las sociedades musulmanas contemporáneas esta página del humanismo árabe del siglo X. Es un tema actual porque las sociedades que se mueven en torno al islam están molestas por los cambios políticos, entre los que destaca, sobre todo, el problema de la violencia política con pretensiones de legitimidad islámica. Según Arkoun en los países europeos, el liberalismo, extendido más allá de los límites de la economía de mercado, plantea nuevas preguntas a la razón moderna sobre la dificultad de establecer criterios objetivos en un nivel cognitivo capaz de identificar los rasgos distintivos de la religión. En los países musulmanes, el motivo de cuestionamiento es construir una salida a la alianza sistémica entre el cierre de estructuras dogmáticas y verticales de poder. Los relatos dictados por la literatura heresiográfica e histórica mítica, como muchos intelectuales árabes han denunciado, incluido el propio Arkoun, todavía constituyen el marco en el que se mueve el pensamiento religioso. Según Arkoun, estos mecanismos de educación para el conocimiento falso defienden explicaciones plausibles de la legitimidad de la violencia en función de lo sagrado de la ley de Dios, dentro de lo que el autor define como el triángulo antropológico de: Violencia, Sagrado, Verdad. El islam como religión se reduce así, según el pensador argelino, a tres funciones políticas: “protección, refugio y trampolín”⁴⁸. Los lugares simbólicos de la religión islámica como las mezquitas han proporcionado refugio a los opositores al sistema político, que utilizan la religión como trampolín para promover la lucha contra los regímenes traicioneros de la causa de Dios. En nuestra interpretación, estos aspectos deben tenerse en cuenta, ya que influyen en la imaginación musulmana en el contexto de una evaluación más amplia de las relaciones mediterráneas entre el islam y Europa. Y hay que agregar a esto los eventos más recientes, relacionados con la aparición de al-Qaeda y el Estado Islámico (ISIS) y los diversos ataques terroristas en Europa.

47. Zonta y Grezzi. *La terminologia filosofica*.

48. Arkoun. “Riforma o sovversione?”. p. 194.

7. REACTIVAR LA CUESTIÓN HUMANISTA: DE ADAB A ANSANA POR UN NEOHUMANISMO MEDITERRÁNEO

Como se ha explicado en el apartado anterior, la palabra *adab* para Arkoun expresa el concepto de humanismo y “es el conjunto de los conocimientos profanos directamente utilizables por el ciudadano cultivado en el orden cognitivo ético y estético”⁴⁹. Mas generalmente el *adab* se refiere a toda una tradición que es una expresión de la civilización araboislámica⁵⁰. También hemos ilustrado que esta tradición, a su vez, expresa y refleja la historia de un pensamiento filosófico, literario y religioso arabófono, que opera en contextos dominados por el hecho islámico.

En este punto se puede avanzar una primera interpretación sobre el análisis del *adab* del siglo X; de hecho, tal como se entiende y como se elabora en el pensamiento arkouniano, parecería plantear el problema de la necesidad de una lectura reflexiva de la tradición. Esta tradición se refiere a todo un sistema de conocimiento, religioso, filosófico y cultural organizado en torno al islam como religión, fuerza creativa y civilización. Si contextualizamos esta hipótesis insertándola en el marco más amplio de la relación entre la tradición y la modernidad, observaremos que examinando las elaboraciones de los intelectuales árabes contemporáneos esto es un tema recurrente, especialmente si se tienen en consideración las condiciones específicas en que esta relación existe y se articula dentro de la conciencia árabe. Definir lo que es la tradición ya es muy complicado a partir de la traducción del término árabe *turāt*. De hecho, la carga ideológica y simbólica y la potencialidad de significados que contiene la palabra *turāt* no se reducen al significado habitual de “tradición” o “patrimonio cultural”. Este patrimonio y su interpretación constituyen un problema de primer orden en los países musulmanes, y Arkoun ha denunciado repetidamente el uso político e ideológico de la tradición y la apropiación ilegítima de la religión.

Otra cuestión vinculada a la tradición es la relación entre el secularismo y la modernidad, en la que se encuentra el problema de la modernización del islam o, viceversa, de una islamización de la modernidad⁵¹. Este último tema es esencial para comprender el significado de los numerosos esfuerzos exegéticos, modernos y contemporáneos, realizados por ejemplo sobre el Corán⁵², en nombre de una forma de progreso endógena y dirigida a una reforma del pensamiento araboislámico. El vínculo entre Occidente y la modernidad ha sido fuente de atracción

49. Arkoun. *El pensamiento árabe*, p. 64.

50. *Ibidem*, p. 64.

51. Étienne. *L'islamisme radical*.

52. Campanini. *Philosophical perspectives*.

e imitación, pero también de contraste a los ojos de la sociedad intelectual arabomusulmana.

8. EN TORNO A UNA FILOSOFÍA DE LA ESPERANZA

En este contexto, en primer lugar, la posición de Arkoun⁵³ parece limitarse a un intento de recuperación y glorificación de una tradición mitificada a lo largo del tiempo, que recuerda los esplendores de la edad de oro del islam. En realidad, a esta hipótesis hay que añadir que: por un lado, no es erróneo pensar que Arkoun acentúa excesivamente el carácter racional y en cierto sentido moderno (a la manera europea) del humanismo árabe del siglo X⁵⁴, pero por otro lado busca — aunque parezca de manera utópica— la salida de una tradición, entendida como una construcción dogmática, codificada e institucionalizada según una ortodoxia oficial⁵⁵. Esto explica, en la interpretación que aquí se propone, la necesidad de Arkoun de trabajar en la arqueología del pensamiento, en la línea de la episteme foucaultiana, que ya hemos discutido en el capítulo anterior. Para Arkoun, a través de la comprensión de los sistemas de conocimiento sobre los que se ha construido la tradición, es posible también resemantizar los conceptos que forman parte del vocabulario vivo de esta tradición y repensar la contemporaneidad con sus desafíos.

En esta línea se encuentra lo que podría definirse, desde la perspectiva arkouniana, como un principio de continuidad del humanismo en el área mediterránea; es decir, la existencia de una continuidad entre el *adab* humanista y el humanismo europeo, ambos formados en el mismo archipiélago geo-histórico y geo-cultural. Se puede decir que para Arkoun el concepto de *adab* es esencial en la realidad contemporánea de los países árabes, ya que esta palabra, según el análisis de nuestro autor, ha dejado de significar, ha perdido el significado, y en cierto senti-

53. Volviendo al concepto de humanismo, observamos ejemplos similares a los de Arkoun en el mundo cristiano; un pensador como Maritain en su *Humanisme intégral*, reconoce la marginación del religioso en la sociedad secularizada y se opone a la modernidad que le es contemporánea (década de 1930); oposición que según el autor debe entenderse como el retorno a un auténtico espíritu cristiano, inserto en una nueva modernidad. Maritain ahondó en las raíces filosóficas cristianas de Santo Tomás, para enfrentar muchos de los innumerables problemas que en su perspectiva habían llevado al mundo cristiano a su lento declive, al colapso del horizonte metafísico. La referencia a un pensador cristiano como Jacques Maritain no es casual, de hecho, es un autor que Arkoun conoce y menciona en algunas ocasiones a modo de ejemplo y comparación, aunque obviamente se aleja de él. A esto hay que añadir la colaboración intelectual de Arkoun con el islamólogo Louis Gardet, que fue discípulo de Maritain. Cfr. Arkoun M. *Humanisme et islam*, y *L'Islam. Approche*.

54. Arkoun. *El pensamiento árabe*, p. 65.

55. “Un malentendu peut surgir à ce point de mon argumentaire sous-jacent à ces rappels historiques. Je ne plaide pas pour la restauration du patrimoine de l'âge de l'or arabo-islamique (*turāt*) comme le font souvent bien des militants soucieux de rappeler à l'Occident sa dette envers la pensée et la culture arabes”. Arkoun. *La question étique*, p. 33.

do está vinculada, como hemos dicho, a una arqueología del conocimiento. Según Arkoun el *adab* ahora ha dejado de producir humanismo⁵⁶ y, por lo tanto, es necesario hacer una sustitución terminológica para redescubrir las coordenadas de su hipotético renacimiento. Mediante el uso de un neologismo, *ansana*⁵⁷, Arkoun cree que podemos volver a hablar sobre el humanismo, sobre todo porque está conectado a las costas norte y sur del Mediterráneo y a toda una tradición cultural y de pensamiento que reúne a las tres religiones del Libro. Este neologismo, que Arkoun formula a partir del término *insān* (hombre, ser humano) y que retoma la expresión de Tawḥīdī: *al-insān muškila ‘alay-hi li-l-insān*⁵⁸ (‘el hombre es un problema para el hombre’), designa una nueva apertura crítico-filosófica sobre el hombre y al mismo tiempo significa también volver históricamente al término *adab* para redescubrir sus narraciones. Para el pensador argelino este término, así como sugiere la referencia histórica a Tawḥīdī —otro gran pensador humanista del siglo X— implica para los árabes de hoy en día, redescubrir una tradición, que no es la de las ideologías y “la ignorancia institucionalizada”⁵⁹. Se puede decir que, en cierto sentido, *ansana* designa una terminología para una filosofía de la esperanza con vista a la construcción de un futuro posible. Hay que señalar que la expresión que aquí se utiliza de “filosofía de la esperanza”, no se entiende como algo escatológico y paradójicamente antifilosófico⁶⁰. No se quiere designar a Arkoun como un fiel seguidor de Ernst Bloch; lo que queremos sugerir aquí es más bien que es una confianza que Arkoun, de manera humanista, pone en el hombre y en la acción humana. Esta terminología implica también el aspecto utópico de parte de la propuesta arkouniana, especialmente en lo que respecta al nacimiento de un neohumanismo solidario dentro de la cuenca del Mediterráneo.

Esto nos lleva a considerar e interpretar, *adab* y *ansana* como nociones que funcionan como paradigma para la construcción de un neohumanismo coral, polifónico, intercultural e interreligioso. Dicho esto, podemos ver a continuación, algunos puntos esenciales que están, según nuestro autor, en la base de una construcción de un neo-humanismo, empezando por la realidad árabe-musulmana:

- 1) la transición de regímenes autoritarios de Estado-Nación-Partido a regímenes favorables a las experiencias democráticas;
- 2) el pleno respeto a la libertad de pensamiento, creación, difusión y comunicación;

56. *Idem*, p. 32.

57. *Ibidem*.

58. Arkoun. *Humanisme et islam*, p. 25.

59. “L’urgence se fait en tout cas sentir d’une sortie décisive de la clôture idéologico-islamique où se joue, dans le désordre sémantique et l’ignorance institutionnalisée, le destin du sujet humain”. Arkoun. “La condition féminine”, p. 192.

60. Löwith. *Significato e fine della storia*.

- 3) la reforma radical del sistema educativo universitario, con la introducción de programas modernos, en particular en el campo de las ciencias humanas y sociales;
- 4) la apertura del campo religioso a todas las investigaciones científicas, a todas las discusiones teológicas y filosóficas, a la luz de lo que permitió la maduración del humanismo clásico;
- 5) la admisión generalizada de todas las llamadas culturas “extranjeras”, especialmente en los propios países del islam, como Indonesia, India y las antiguas repúblicas soviéticas, Turquía, etc., donde el pluralismo étnico-lingüístico es un rasgo distintivo de la sociedad;
- 6) la suposición crítica intelectual del fenómeno de la modernidad, que se mantuvo hasta ahora como prerrogativa de Occidente;
- 7) la participación en la realización de un pensamiento geopolítico libre de todas las estrategias de hegemonía que han dominado todas las políticas nacionales hasta el momento;
- 8) el desarrollo de un pensamiento ético moderno que combina la crisis filosófica de los valores y el esfuerzo por despertar una conciencia moral libre de restricciones religiosas, nacionalistas, políticas, económicas, que imponen arbitrariamente regímenes autoritarios y diferentes ortodoxias. Un pensamiento ético prospectivo, orientado hacia el futuro, dirigido a extender el consenso sobre los derechos y obligaciones de la persona que legitimará en sí mismo un orden humanista invocado por todos⁶¹.

9. EL CONCEPTO DE RAZÓN EMERGENTE. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN NEOHUMANISMO MEDITERRÁNEO Y SOLIDARIO

A este proyecto de neohumanismo y a las nociones de *adab* y *ansana*, hay que añadir ahora, según nuestra interpretación, un tercer concepto: el de la razón emergente⁶², que Arkoun no desarrolla a partir de *ansana*, sino que es central en el marco más amplio de lo que Arkoun llama “las luchas por otro humanismo”⁶³.

La noción de razón emergente —que se encuentra elaborada en diferentes lugares del pensamiento arkouniano— puede considerarse como el instrumento crítico a través del cual es posible el paso de *adab* a *ansana* y la traducción de *adab* en *ansana*. Esta razón nace como una fuerza de razón subversiva hacia todas aquellas fuerzas político-religiosas que ejercen una forma de control institucional sobre lo que es pensable y lo que es impensable⁶⁴. Tres son las funciones principales de esta razón emergente: transgredir, desplazar, sobrepasar⁶⁵. Arkoun, siguiendo el ejemplo de Claude Cahen y Foucault, pretende en primer lugar transgredir la idea de una historia cronológica, que se limita a narrar los acontecimientos

61. Arkoun. “Umanesimo ed etica”, pp. 208-209.

62. Véase en particular Arkoun. *Quand l’islam s’éveillera y Humanisme et Islam*.

63. Arkoun. *Humanisme et islam*, pag. 11.

64. Arkoun. “Riforma o sovversione?”, pp. 191-197.

65. Arkoun. *Humanisme et islam*, pp. 77-129.

tos políticos, sin analizar lo que sucede en el plano económico, social e ideológico. El concepto de desplazar pretende trasladar las cuestiones de un campo de inteligibilidad religiosa al análisis lingüístico. En cambio, sobrepasar pretende ir más allá de lo que se da como pensable, precisamente lo que queda impensable por intelectualmente subversivo.

Esta razón emergente, como hemos dicho, se encarga de abrir el camino para la construcción de un nuevo humanismo. Sin embargo, el problema sigue siendo entender cómo Arkoun aplica esta noción en su proyecto humanista. Si *ansana* es la punta del iceberg de este proceso neo-humanista para el mundo arabe-musulmán, el autor también aclara que las luchas humanistas de las que habla no son sólo en torno al islam. Ahora bien, el campo de aplicación de esta razón emergente es el espacio mediterráneo, entendido como un área en la que, como ya ha sucedido en el pasado, es posible construir un humanismo.

Para retomar una interpretación de Joseph Maïla⁶⁶, el Mediterráneo para Arkoun parece más bien un pretexto para pensar otra cosa que el Mediterráneo. Con esto nos referimos a lo que en *Penser l'espace géopolitique méditerranéen*, Arkoun teoriza sobre la idea de que el Mediterráneo sea un “trampolín histórico”⁶⁷ para “el advenimiento de un nuevo mundo de la Ilustración, esta vez universalizable”⁶⁸. La referencia a la construcción de una nueva Ilustración no pretende retomar un modelo de Ilustración, como el que ya existía en Europa, sino que espera entrar en una nueva fase intelectual capaz de ir más allá de lo universal que el pensamiento europeo ha impuesto hegemonícamente. Por lo tanto, el área mediterránea se pone como un modelo para reflexionar en términos más amplios sobre los problemas que afectan al debate intelectual y político contemporáneo tanto en los países arabe-musulmanes como en Europa y Occidente. Aquí entramos en una perspectiva mediterránea que llama a un análisis del hecho religioso relacionado con las tres religiones del Libro, incluso si el énfasis se pone más en el islam y el cristianismo. La cuestión que se plantea es el problema de un humanismo solidario frente a los imaginarios, las representaciones y las luchas políticas de las civilizaciones que se han desarrollado en torno al hecho religioso y que han controlado el espacio mediterráneo a lo largo de los siglos. Este problema debe entenderse dentro de la dialéctica antropológica de poderes y residuos.

Esta visión converge con la propuesta arkouniana de actualizar las enseñanzas histórico-religiosas a ambos lados del Mediterráneo. Esto parece posible, como hemos dicho, sólo a través de una lectura comparativa de los tres monoteís-

66. Maïla, intervención oral en *Penser la Méditerranée avec Mohammed Arkoun*; véase también Arkoun y Maïla. *De Manhattan à Baghdad*.

67. Arkoun. “Penser l'espace”, p. 93.

68. *Ibidem*.

mos y de aquellos sistemas cognitivos que de alguna manera son también la raíz ideológica de las tensiones que han surgido a lo largo de los siglos. Según Arkoun, con el descubrimiento de América y la expulsión de los musulmanes y los judíos de España en 1492, la relación de poder entre el mundo arabe-islámico y Europa se invierte. Se refuerza una división político-ideológico entre las orillas norte y sur del Mediterráneo: la primera orilla, territorio de la cristiandad, adquirirá el estatus de Occidente moderno. La segunda orilla, en cambio, relegada al espacio exótico y atrasado, será identificada por los europeos como el Otro oriental. El desequilibrio de poder entre el Occidente cristiano y el mundo arabe-islámico ha creado una lógica de exclusión mutua, que según Arkoun debe ser deconstruida para abordar la cuestión humanista y permitir el acceso a la posibilidad de reinventar el espacio mediterráneo. Para el pensador argelino, en la base de la ruptura geopolítica entre las dos orillas del Mediterráneo, tenemos, por un lado, en lo que respecta al pensamiento islámico ortodoxo, la ruptura con la actitud filosófica y, en lo que respecta al pensamiento occidental, la ruptura con el pensamiento religioso y sus orígenes semíticos⁶⁹. Quizás el problema es inherente al hecho de que el islam y la Europa cristiana comparten los mismos fundamentos filosófico-religiosos y una historia común en el área del Mediterráneo⁷⁰. Para Arkoun es importante también hacer una distinción entre Europa como un espacio histórico que se remonta a la antigüedad grecolatina compartida con el islam y ese simulacro llamado Occidente que incluye la relación entre los Estados Unidos y Europa, siendo que el segundo no comparte ninguna tradición con los países arabe-islámicos ni con las civilizaciones mediterráneas. La relación histórica nos permite recuperar un vínculo con el islam como una cultura y una fuerza intelectual en lugar de una religión. Europa llega a coincidir con el islam en la cuestión humanista.

Por este motivo en *Quand l'islam s'éveillera* se llama con urgencia a la creación de una nueva cooperación euromediterránea que gestione de manera conjunta las tradiciones culturales, sociales y religiosas⁷¹. El programa “heurístico”⁷² de esta cooperación guiada por la razón emergente, se propone una serie de objetivos específicos, de los cuales reproducimos algunos extractos del texto arkouniano:

- 1) En primer lugar, pasar del hecho bíblico/evangélico/coránico al hecho judío, cristiano, islámico; o de la Palabra de Dios/discurso profético al conocimiento del hecho religioso. Igualmente, pasar de la Palabra, como comunicación interpersonal en la in-

69. Arkoun. *Pour une critique*.

70. Campanini. *L'Islam religione*.

71. Arkoun. “Introduction”, pp. 103-108.

72. *Idem*, p. 104.

mediatez del intercambio, a los distintos tipos y niveles de discurso: mítico, mítico-histórico, mítico-ideológico, poético, esotérico, discursivo, logocéntrico. [...] 2) Elaborar una historia reflexiva de las rupturas, las disfunciones, las oposiciones y las exclusiones mutuas entre las etapas del pensamiento humano que siguen coexistiendo y alimentando debates a menudo obsoletos. [...] 3) Volver a distinguir entre lo que está en juego en la ruptura entre la experiencia mística de lo divino y la religión exotérica gestionada por el magisterio teológico-político por un lado, y por otro lado, la razón tele-técnica-científica gestionada por el magisterio filosófico-político. 4) Identificar el problema y las consecuencias de la supremacía de la cultura de la incredulidad sobre la cultura de la fe desde la triple victoria intelectual, científica y política de la razón ilustrada considerada en sus vicisitudes hasta nuestros días [...]⁷³.

El trabajo de esta cooperación, si se lleva a cabo, permitiría mostrar las coordenadas epistemológicas comunes a los tres monoteísmos. La rigidez de los sistemas de representación y los modelos impuestos en el Mediterráneo, tanto en el norte como en el sur, no se ha visto socavada, ni siquiera por las reuniones euro-mediterráneas inauguradas en Barcelona en 1995⁷⁴. De ahí la insistencia de Arkoun en la función de lo religioso y la historia de las sociedades en el área del Mediterráneo. Este proceso no tiene que surgir necesariamente como un proceso lineal evolutivo y expansivo del pensamiento moderno: ciertamente no se pueden ignorar los numerosos logros de la modernidad. Pero tampoco se puede descalificar a priori toda la tradición cultural viviente aún vinculada a la inspiración religiosa. El mundo globalizado y la razón moderna no han logrado eliminar el hecho religioso: cada día asistimos al nacimiento de sectas o formas parareligiosas en todas partes del mundo, desde los países más avanzados técnicamente hasta los considerados más atrasados. Las lógicas postcoloniales y liberales han infligido, en la orilla sur del Mediterráneo, golpes mucho más graves que los de la modernidad clásica.

10. CONCLUSIÓN

La lectura arkouniana aporta un instrumento para interpretar el actual clima europeo, especialmente en lo que respecta al problema de las corrientes migratorias en la zona del Mediterráneo; de hecho, no es difícil encontrar en el presente debate político la idea de que existe una alianza sistémica entre la migración y el terrorismo. Además, como se explica en *L'islam. Approche critique*, pueblos como los de Andalucía, Provenza, Sicilia, Argelia o Marruecos, viven las mismas dificultades frente a los intentos de una política que intenta suprimir o nivelar las

73. Arkoun. "Introduction à la raison émergente", pp. 104-108.

74. Arkoun. *L'islam. Approche*. pp. 246-278.

minorías sobre las que un modelo cultural impone un canon preciso⁷⁵. La actualidad del renacimiento de un neohumanismo mediterráneo propuesto por Arkoun, vuelve como una forma de conciencia para frenar esos retornos de lo parareligioso y todas esas ideologías de lucha que nunca han desaparecido de este espacio y que hoy más que nunca amenazan el sistema europeo. Según nuestro autor, es cierto que la cuestión humanista ha desaparecido en la conciencia arabe-islámica contemporánea, como si nunca hubiera existido, pero, por otro lado, ha desaparecido también en el pensamiento europeo. El proyecto arkouniano sostiene que la construcción de la Unión Europea debe basarse en todos los acontecimientos intelectuales y culturales que caracterizan el viaje histórico de Europa desde la Edad Media hasta nuestros días⁷⁶. Los pueblos colonizados por Europa y que se liberaron en los años 60 son pasto de la guerra y la pobreza cultural y económica. Claramente, hay problemas de solidaridad entre los viejos países colonizadores y las colonias que se quedaron solas. Para Arkoun la pregunta humanista que surge todos los días es la cuestión de la solidaridad humana frente a la política y las fuerzas ciegas de la globalización⁷⁷. El espacio geohistórico mediterráneo en la perspectiva arkouniana sigue siendo un campo fértil y nuevo para la investigación de las ciencias humanas.

No obstante, es necesario considerar algunas cuestiones que podrían surgir de esta lectura del humanismo arkouniano. El primer aspecto se refiere a lo que parece ser una interpretación demasiado idealizada de una realidad histórica. Por otro lado, podemos volver al uso de la categoría de humanismo: Arkoun es consciente de su naturaleza problemática; el término *adab*, como endógeno al idioma árabe, parece lo más adecuado para expresar la idea de un movimiento cultural original (más allá de los contextos musulmanes), con sus amplias traducciones y definiciones. Su traducción como “humanismo” podría parecer de alguna manera como un forzamiento o una reducción terminológica no necesaria. Debemos también considerar que Arkoun se dirige tanto al lector europeo como al arabe-musulmán de una manera doble, por lo que se podría decir que existe una especie de conflicto de interpretaciones; por sus propias necesidades metodológicas y políticas, Arkoun parece querer encontrar una armonización y una continuidad conceptual y epistemológicas entre dos mundos.

Hay que tener en cuenta que Arkoun es un intelectual que se sitúa dentro del pensamiento musulmán, aunque su enfoque precise el uso del método científico para leer el islam y su tradición. Nasr Hamid Abu Zayd⁷⁸ ha señalado con razón

75. *Idem*, p. 259.

76. Arkoun. “Penser l’espace”.

77. *Ibidem*.

78. Abu Zayd. *Islam e storia*, pp.183-186.

que este aspecto de solidaridad histórica con su sociedad y cultura de origen obliga a Arkoun a hacer concesiones implícitas. La crítica de Abu Zayd⁷⁹ cubre algunos aspectos que han sido tratados en nuestra lectura, principalmente sobre el proyecto de una nueva cooperación euro-mediterránea y el estudio del hecho religioso común a los tres monoteísmos. El pensador egipcio ha observado que Arkoun no se enfrenta a la teología islámica en el sentido de que no está claro si debe ser eliminada o reformada. El proyecto de una antropología comparativa de la historia del hecho religioso o de una nueva investigación científica sobre la Revelación revelan una intención teológica más que filosófica o histórica. En este sentido, Claude Geffré⁸⁰ señala que Arkoun hace coincidir la razón islámica con una teoría del discurso religioso; al igual que ocurre que no hay una distinción clara entre una razón religiosa y una razón filosófica capaz de dialogar con las formas de lo religioso y sus apriorismos.

Un segundo problema surge en la definición de “árabe”: Arkoun señala que el árabe se refiere al idioma y de hecho compara el uso del árabe con el uso del inglés en la actualidad, entendido como medio de expresión común para la época. La referencia al árabe, sin embargo, se configura como un contenedor que, a pesar de la atención del autor al especificar de vez en cuando las diferentes identidades, etnias, creencias religiosas, etc., parece reunir todas estas diferencias bajo un único tipo de entidad árabe. Aunque es cierto que, por otra parte, el autor, por ejemplo, siempre ha criticado el uso generalizado de la palabra “islam” para aglutinar a diferentes pueblos por sus etnias, tradiciones y culturas, que van desde Marruecos hasta la India, y, de hecho, ha fomentado una mirada autocrítica de toda sociedad musulmana sobre sí misma para separar del islam como religión los problemas de carácter social y político.

Finalmente, un tercer punto está representado por el hecho de que Arkoun parece presentar un Mediterráneo sustancialmente compuesto de dos orillas; esto es parcialmente correcto y se puede ver sobre todo leyendo algunos artículos sobre el replanteamiento de la zona del Mediterráneo que se han mencionado en el texto. Hay que añadir que Arkoun nació en Argelia, un país que ha sufrido una violenta colonización. Así que se podría suponer una especie de reivindicación de una historia, una cultura y una lengua que han sufrido la imposición de otra. Arkoun fue también uno de los primeros pensadores argelinos en integrarse en el ambiente francés de los años 50 y 60 del siglo XX y fue un pensador europeo, como se nota en la utilización de las categorías epistemológicas que construyen su pensamiento. Por consiguiente, como ya se ha mencionado a lo largo de todo

79. *Idem*, p. 184.

80. Geffré. “Révélation chrétienne et révélation coranique”. p. 240.

el análisis, su obra no puede separarse de las vicisitudes existenciales y de una continua tensión polar.

Además, cabe destacar que Arkoun hace escasa referencia al panorama intelectual del islam contemporáneo, ya sean de pensadores cercanos a la filosofía o a la teología. Entre la bibliografía de Arkoun, el texto que analiza más de cerca a otros autores contemporáneos es *Islam: to reform or to subvert?*: en este texto se citan diferentes autores como: Saad Eddin Ibrahim, Nasr Hamid Abu Zayd, Mohammad Talbi, Hichem Djaït, Abdallah Laroui, Hasan Hanafi, Ridwan al-Sayyid, Mohammed Abid al-Yabri, Hamid Dabashi etc.

Entre los que a juicio de nuestro autor proponen un enfoque acorde con su propuesta de crítica a la razón islámica encontramos: Abdelmajid Charfi, Moncef Ben Abdeljalil, Abdou Filali Ansari y sus discípulos. Algunas tendencias, como acentuar el racionalismo del islam clásico o la idea de un humanismo islámico son ciertamente compartidas con distintos autores. Evidentemente, no debemos considerar la figura de Arkoun como una isla dentro del pensamiento islámico contemporáneo y ciertamente hay otros ejemplos de autores que han hablado sobre el humanismo y el islam. Por citar un ejemplo concreto: Hichem Djaït discutió el humanismo y el racionalismo musulmán, en una conferencia en la que participó Arkoun y que ha sido publicada en un volumen colectivo⁸¹.

No obstante, la idea de *ansana* como reactivación del humanismo o de lo que hemos definido anteriormente como un neohumanismo polifónico y mediterráneo, parece no tener en cuenta el panorama intelectual rico del mundo contemporáneo. Además, uno de los puntos problemáticos, probablemente el más conocido de la obra de Arkoun, es el comienzo de numerosos proyectos de investigación que, sin embargo, no se desarrollan, ni se resuelven. Nuestro análisis se ha centrado en la elaboración de la noción de humanismo en el pensamiento arkouniano, tratando de rastrear las declinaciones mediterráneas y los posibles escenarios aún poco tratados en la obra del autor argelino. Si consideramos el concepto de *ansana*; esta noción no aparece en las principales obras críticas sobre el pensamiento arkouniano o en las que tratan de su humanismo. Es cierto que este neologismo no ha sido elaborado de forma sistemática por Arkoun, lo cual complica aún más el cuadro de la investigación. Como ya hemos indicado, la construcción de un neohumanismo mediterráneo no puede excluir la producción contemporánea de otros autores musulmanes, como Mohammed Abid al-Yabri, Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Talbi, Hichem Djaït o Mohamed Aziz Lahbabi, incluso no mediterráneos, como Farid Esack y Nurcholish Madjid. Futuras investigaciones prendemos que ahonden en este sentido.

81. Djaït. "Humanisme et rationalisme musulmans".

11. BIBLIOGRAFIA

- ABU ZAYD, Nasr H. *Islam e storia. Critica del discorso religioso*. Turin: Bollati Boringhieri, 2002.
- ARKOUN, Mohammed. *L'aspect réformiste de l'oeuvre de Taha Hussein*. Tizi-Ouzou: Editions Frantz Fanon, 2019.
- . *Penser l'espace géopolitique Méditerranéen*. Rabat: Académie du Royaume du Maroc, 2019.
- . "Introduction à la raison émergente". En M. ARKOUN (ed.). *Quand l'islam s'éveillera*. Paris: Albin, 2018, pp. 91-142.
- . "La condition féminine en contextes islamiques". En M. ARKOUN (ed.). *Quand l'islam s'éveillera*. Paris: Albin, 2018, pp. 179-228.
- . *Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France?* Paris: Éditions de la Bibliothèque publique d'information, 2014, pp-3-28.
- . "Riforma o sovversione? Per una politica della ragione". *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 2, 2 (2014), pp. 191-197.
- . *La construction humaine de l'islam*. Paris: Albin Michel, 2012.
- . *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*. Paris: Vrin, 2010.
- . *Humanisme et islam. Combats et propositions*. Paris: J. Vrin, 2006.
- . "Penser l'espace méditerranéen aujourd'hui". *Diogène. Revue Internationale des Sciences Humaines*, 206, 2 (2004), pp. 120-150.
- . "Réinventer l'espace méditerranéen". *Courrier de la Planète*, 73 (2004). <http://archives.courrierdelaplanete.org/cdp/73/article1.html> [consulta 30/01/2021].
- y MAÏLA, Joseph. *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du bien et du mal*. Bruselas: Desclée De Brouwer, 2003.
- . "Umanesimo ed etica". En G. ARDRIZZO (ed.). *Governare l'innovazione: la responsabilità etica*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2003, pp. 206-220.
- . *L'Islam. Approche critique*. Paris: J. Grancher, 2002.
- . "Islam et démocratie. Quelle démocratie? Quel islam?". *Cités*, 12, 4 (2002), pp. 81-99.
- . *The unthought in contemporary Islamic thought*. Londres: Saqi Books, 2002.
- . *Essais sur la pensée islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1996 y Paris: Maisonneuve & Larose, 1973..

- ARKOUN, Mohammed. *El pensamiento árabe*. Barcelona: Buenos Aires, México: Paidós, 1992.
- . *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.
- . *Lectures du Coran*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.
- . *L'humanisme arabe au IV-X siècle. Miskawayh philosophe et historien*. Paris: Vrin, 1970.
- . "L'Islam moderne vu par le professeur G. E. von Grunebaum". *Arabica*, 11, 2 (1964), pp.113-126.
- AMIR-MOEZZI, M. A. *Dizionario del Corano*. Milán: Mondadori, 2010.
- BENNABI, Malek. *Le phénomène coranique*. Beirut: The Holy Koran Publishing House, 1980.
- . *Mémoires d'un témoin du siècle*. Argel: Editions Nationales Algériennes, 1965.
- CAMPANINI, Massimo. *L'Islam, religione dell'Occidente*. Milán: Mimesis, 2016.
- . *Philosophical perspectives on modern Qur'anic exegesis: key paradigms and concepts*. Reino Unido: Equinox, 2016.
- . *Storia del Medio Oriente contemporaneo*. Bologna: Il Mulino, 2014.
- DJAÏT, Hichem. "Humanisme et rationalisme musulmans". En *Connaissance de l'islam*. Paris, Syros-Alternatives, 1992, pp. 17-33.
- ÉTIENNE, Bruno. *L'islamisme radical*. Paris: Hachette, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Les motes et le choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- GEFFRÉ, Claude. "Révélation chrétienne et révélation coranique: à propos de la raison islamique selon Mohammed Arkoun". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 81, 2 (1997), pp. 239-252.
- GOUGUENHEIM, Sylvain. *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Paris: Editions du Seuil, 2008.
- KERSTEN, Carol. "From Braudel to Derrida: Mohammed Arkoun's rethinking of islam and religion". *Middle East Journal of Culture and Communication*, 4, 1 (2011), pp. 23-43.
- LÖWITH, Karl. *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*. Milán: il Saggiatore, 1963.

MAÏLA, Joseph. Intervención oral en *Penser la Méditerranée avec Mohammed Arkoun. Colloque International Organisée par l'Académie du Royaume du Maroc*, 19 et 20 juin, Rabat, 2019.

MARITAIN, Jacques. *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris: Fernand Aubier, 1936.

ZONTA, Mauro y GREZZI, Pierpaolo. *Terminologia filosofica tra Oriente e Occidente*. Firenze: Leo S. Olschki, 2016.

—. *Saggio di lessicografia filosofica araba medievale*. Brescia: Paideia, 2014.