

De Zaki Naguib a Wael Hallaq. Debates sobre el legado y la sharía¹.

From Zaki Naguib to Wael Hallaq. Debates on legacy and shari'a.

Hmida ENNAIFER

Universidad Zitouna (Túnez)

ennaifer.hmida18@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-0819-3623>

Recibido:10/07/2020. Revisado y aceptado para publicación: 27/11/2020

Para citar este artículo: Hmida ENNAIFER (2020): “ De Zaki Naguib a Wael Hallaq. Debates sobre el legado y la sharía” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 29, pp. 20-31.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2020.29.003>

Resumen

Este artículo analiza los discursos revisionistas críticos sobre el legado, y sobre la sharía como parte integrante del mismo, en sus diferentes fases desde principios del siglo XX, pasando por los discursos fundamentalista y salafista de revitalización islámica, hasta llegar a las propuestas del intelectual Wael Hallaq, representante de la tercera generación de pensadores renovadores. Se centra en cómo se integra la cuestión del legado y la sharía en los discursos arabo-islámicos, tanto en la tendencia que propugna la reinterpretación de las fuentes para la producción de normas sociales (*ichtihadi*) como en la que se centra en la aplicación de una hermenéutica moderna.

Palabras clave: sharía/modernidad/legado/renovación/tradición/

Abstract

This article analyses the critical revisionist discourses on heritage, and on the Shari'a as an integral part of it, in its different periods from the beginning of the 20th century, through the fundamentalist and Salafist discourses on Islamic revitalization, to the proposals of the intellectual Wael Hallaq, representative of a third generation of intellectuals. It focuses on how the question of heritage and the Shari'a is integrated into Arab-Islamic discourses, both in the trend that advocates the reinterpretation of sources for the production of social norms (*ijtihad*) and in the one which focuses on the application of a modern hermeneutic.

Keywords: Shari'a/modernity/heritage/renovation/tradition/

¹ Traducción del árabe de Mohammed El Koubas.

La autenticidad no es una repetición del original, de lo contrario se convertiría en una copia o en una distorsión, o se transformaría en aberración... es una savia creada del original, que se precipita en el yo, se eleva con el pensamiento y se realiza con la lucha.

Abdul Karim Al-Yafi

De la unidad de la historia

Desde los años sesenta y setenta del siglo XX, se ha planteado con ímpetu la cuestión del “legado” (*turath*) en los círculos académicos y entre las élites intelectuales árabes. Consideraban necesario su relectura y valoración así como la reflexión sobre la naturaleza de nuestra relación con él. En este aspecto destacaron, sobre todo, las obras de Zaki Naguib Mahmud sobre el legado intelectual árabe-islámico en las que el filósofo egipcio mostraba la influencia del “eurocentrismo” y excluía el legado del proyecto de renacimiento intelectual (Naguib, 1951 y 1953)². En las filas de la izquierda árabe, que oscilaba entre el rechazo del legado y su uso, encontramos una postura similar en el pensador, investigador y líder del Partido Comunista Libanés, Husayn Muruwwa, y en su colega sirio Yasin al-Hafiz quien escribió lo siguiente: “el marxismo me ofreció un proyecto revolucionario global que acabaría con la estructura en ruinas y devastada de la sociedad árabe y la reemplazaría por una sociedad moderna, justa y racional” (al-Hafiz, 1979: 13).

La postura respecto al legado no ha sido cualitativamente muy diferente en el Magreb. El exponente más claro ha sido el pensador marroquí Abdallah Laroui quien afirmó que los árabes siguen rechazando la ineludible revolución cultural y que la mayoría de sus intelectuales “se inclinan hacia el salafismo o el eclecticismo que no es consciente de la unidad de la historia, de su destino y de lo que supone de aventurarse en las profundidades de ese movimiento general llamado racionalismo y modernización” (Laroui, 1980: 184)³. Todos estos elementos, según Laroui, están definidos en “el pensamiento histórico representado por el devenir de la verdad y la responsabilidad del individuo ya que el hombre es el hacedor de la historia” (Laroui, 1980: 185).

Esta postura consideraba que el legado, con sus diferentes elementos jurídicos, doctrinales, intelectuales, literarios y éticos, junto con la cultura tradicional predominante, era la causa del atraso árabe, mientras que la única forma de liberar a las masas era acabar con él.

Semejante discurso árabe se basaba en dos argumentos principales: el primero incidía en la ley de los tres estados del pensamiento positivista que descalifica los dos primeros (la teología y la metafísica), y afirma que el verdadero conocimiento lo representa el tercer estado, es decir el conocimiento científico extraído de la realidad y basado en la observación y la experimentación.

² En obras posteriores, como en *Al-Maaqul wa-al-la maaqul fi turathina al-fikri* (Lo racional e irracional en nuestro legado intelectual), *Min turathina al-fikri* (De nuestro legado intelectual) y *Al-Auda ila al-madi* (Regreso al pasado) el autor revisó sus postulados y se mostró partidario de la interpretación racional del legado con la intención de revitalizarlo.

³ En la misma orientación de Laroui encontramos al profesor marroquí de Filosofía Mohamed al-Musbahi, quien en su libro *Al-Dhat fi-l-fikr al-arabi al-islami* (El Yo en el pensamiento árabe islámico) presenta una lectura que busca liberarse de la comprensión metafísica del Yo y encontrar una alternativa, dado que “la búsqueda del Yo metafísico que sacrifica al Yo existencial es una especie de locura que es según Foucault: ‘locura de la ausencia del acto, el Yo individual... la locura de la imposibilidad de que el propio Yo surja de sus actos’ (Yalid, 2019).

El segundo argumento ratificaba el enunciado del “determinismo de la historia y su unidireccionalidad” que continuaría presente hasta la década de los ochenta del siglo XX, especialmente en las ideologías progresista y marxista.

Una de las consecuencias más importantes del recurso a esos dos argumentos fue que se legisló la violencia, política y socialmente. De esta manera, la violencia comenzó a tener un “significado histórico” que permitió usarla contra las mismas masas considerando que “a veces, las partes interesadas en el cambio son potencialmente su mayor obstáculo” (Hiyazi, 2005:32).

El legado entre dos modelos

Aun así, las dos variantes del discurso, “el positivista” y “el determinista” –en sus formas funcional, rupturista y radical–, dieron lugar a proyectos y políticas en las que se basaron las élites intelectuales y gobernantes en países árabes e islámicos, pero que tuvieron unos resultados inesperados y contrarios a lo deseado en más de un ámbito, y concretamente tanto en el terreno religioso, en general, como en la relación con el legado en particular.

Las principales consecuencias en esta primera etapa de revisión crítica, que podría calificarse de ingenua, fueron la desvalorización de las culturas nacionales, y la consideración del pensamiento religioso como algo irreflexivo y alejado de la conciencia científica, política y social. Por lo tanto, cualquier intento de abrir “las puertas del *ichtihad*”⁴ quedó interrumpido, y eso facilitó el camino a fórmulas ideológicas salafíes, algunas de las cuales se involucrarían más tarde en una violencia devastadora. Pero el legado –a pesar de que el término alude a lo viejo ya superado, anacrónico e ineficaz– continuaría influyendo en las importantes transformaciones sociopolíticas de diferentes zonas del mundo árabe e islámico.

A partir de ese momento crucial, se generó un amplio campo semántico que incluía la cuestión del legado y otros conceptos similares como “la autenticidad”, “la identidad”, “la esencia”, “la especificidad”, “el despertar” y “la yihad”, que expresaban una necesidad objetiva de resistencia a los discursos positivista, determinista y rupturista con el fin de superarlos.

Desde entonces, la cuestión del legado representó un nuevo positivismo en las sociedades arabo-islámicas que les hacía vivir entre dos modelos contradictorios. El primero rechazaba el legado o quería superarlo y consideraba que la tendencia que aceptaba la identidad y la autenticidad suponía un retroceso a un pensamiento ahistórico incapaz de estructurar de forma integrada la cuestión del desarrollo y de servir de forma justa a los intereses de la sociedad.

Frente a esta tendencia, surgió otro modelo que, por un lado, condenaba las posturas de las élites modernistas progresistas, sus políticas violentas y los claros reveses a los que éstas habían llevado en los niveles político, económico y de soberanía; y por otro, buscaba una síntesis de elementos propios de un discurso diferente a los determinismos que sacrificaban la esencia para salvar la existencia e imponerlo incluso con la violencia si fuera necesario.

La contradicción entre los dos modelos condujo a una polarización radical que permitió a la tendencia opuesta al legado monopolizar los centros de poder, mientras que el otro modelo conservó su disposición contestataria, lo que le permitió una expansión social amplia y continuada.

La revitalización islámica y la sharía en el centro del debate

Las dos últimas décadas del siglo XX fueron testigo de una importante transformación en la manera de abordar el legado, ya que a partir de entonces comenzó a ser visto como un logro

⁴ La interpretación de las fuentes del derecho islámico para crear jurisprudencia (*ichtihad*) se fueron convirtiendo en ley y a finales del s. X, cuando el califato se descomponía, se consideró que el corpus ya estaba establecido y que a partir de entonces nadie estaría legitimado para acudir a las fuentes y hacer *ichtihad*. Se debilitaba así el espíritu crítico y triunfaba la imitación y el anquilosamiento del derecho (Gómez, 2019: 177).

histórico con gran presencia en la realidad cultural, espiritual y social, y que tenía cierta influencia en el movimiento y transformación de la sociedad.

Por lo tanto, el legado adquirió entre las élites en ascenso y en amplios colectivos de musulmanes, dos cualidades necesarias para hacer frente a las nuevas preocupaciones: vitalidad y expansión. Así, el legado en toda su complejidad pasó de ser un gran problema intelectual entre el llamamiento a una ingenua destrucción y su consagración contestataria, tal y como se consideraba en la primera etapa, a ser un valor civilizacional práctico y distintivo.

Esta transformación se realizó gracias a la toma de conciencia de tres principios específicos:

A. La existencia de una civilización islámica de dimensión mundial en sus aspectos materiales, geográficos, étnicos, sus organizaciones sociales y profesionales, y los avances conseguidos en el conocimiento científico y técnico. Esta existencia fue el resultado de la acción de generaciones, las aportaciones de los diferentes pueblos y de cada fase y de los grandes cambios realizados.

B. La distinción entre religión y pensamiento religioso. La religión es el mensaje revelado incluido en el Corán que exige tener fe en él y llevarlo a la vida (Ziyada, 1986, vol. 1: 440), mientras que el pensamiento religioso, predominante entre los musulmanes, es un todo basado en el conocimiento y en experiencias humanas, susceptible de ser revisado y superado por tratarse de una práctica humana e histórica resultante de la interacción de dicha práctica con la revelación y los textos sagrados. A raíz de esta distinción, se vio que el pensamiento religioso estaba constantemente sometido a las capacidades y facultades de los ulemas, a su cultura y a las referencias temporales y espaciales, lo cual facilitaba la aparición de tendencias y liderazgos influyentes, a pesar de la interrupción del *ichtihad* y de la evolución cultural y religiosa en diferentes situaciones.

C. Estos dos elementos, junto con la dimensión histórica y epistemológica, explican la especificidad de la realidad social moderna que ha sido un verdadero e importante apoyo para el cambio a finales del siglo XX y principios del siglo XXI. Dentro de esa especificidad, el concepto de “sociedad” adquirió una importante posición en la segunda etapa del revisionismo, pues se definía como una agrupación de individuos estructurada mediante vínculos de dependencia mutua que le permiten evolucionar asimilando la vida de cada individuo según sus deseos, actos y preocupaciones.

Gracias a la interacción de estos tres componentes, la segunda etapa de revisión crítica tuvo una mayor efectividad resultado de las consideraciones históricas, culturales y sociales internas, poco o nada evocadas por las élites de la primera etapa en sus discursos intelectuales, ya fuera el de la ruptura con el legado o el de su defensa y ensalzamiento.

Las élites de la segunda etapa se caracterizaron, especialmente, por su eficaz aprovechamiento del dinamismo y de la gran capacidad para el cambio, la evolución y la organización de sus sociedades a través de sus diferentes instituciones. Sin embargo, este aprovechamiento se produjo en una única dirección por lo cual no supuso aportaciones cualitativas al pensamiento religioso y su estructura intelectual ya fuera en su relación con el legado y sus contenidos o con el proyecto de la modernidad, sus valores y opciones.

Preocupaciones intelectuales y políticas del renacimiento islámico

En la segunda etapa se abrieron dos perspectivas diferentes del discurso revisionista entre los musulmanes. La primera fue “el renacimiento islámico” en sus dos grandes tendencias: el

fundamentalismo y el salafismo. La segunda reclamaba la renovación a través de dos vías: la interpretación de las fuentes para la producción de normas sociales (*ichtihad*) en nombre de los fines (*maqásid*) de la sharía por un lado, y la hermenéutica (*ta'wil*) contemporánea por otro.

El enunciado general de la corriente del renacimiento islámico entre los musulmanes contemporáneos se distinguió por una clara tendencia purista que creía ser capaz de preservar la identidad y sus especificidades, y por eso invocaba a un retorno directo al Corán y la Sunna, desentendiéndose del legado jurídico y de las escuelas jurídicas.

En cuanto a la revitalización fundamentalista, afirmaba que la referencia del poder político era la sharía y no el colectivo musulmán, dado que esta rama de la revitalización islámica ya no confiaba en los musulmanes debido a lo que consideraba un comportamiento desviado. El fundamentalismo se basaba, así, en un movimiento intelectual y filosófico que rechazaba, por un lado, la pretensión del hombre de ser la fuente de la verdad y, por otro, que no exista una verdad absoluta. De manera que la revitalización fundamentalista rechaza que el poder pertenezca al pueblo y que las sociedades sean consideradas mercados de consumo o espacios para satisfacer los deseos y caprichos. Por ello, esta tendencia buscaba la creación de sociedades basadas en la justicia, la virtud y la igualdad, considerando que el modelo ideal de vida era el compromiso con la legislación divina y el cuidado de la naturaleza humana.

Sin embargo, la rama salafí parte del discurso que rechaza la innovación (*ibtidaa*), lo que le hace comprometerse con la reproducción de las características de la época del Profeta y sus peculiaridades jurídicas y doctrinales sin tener en cuenta ninguna regla especial en el ámbito político, social e intelectual. Por ello, se centra en someter la vida y el pensamiento a la religión, lo cual impide comprender los acontecimientos si no es desde una perspectiva pura y únicamente religiosa. Esto explica sus dos principales características: buscar la reforma basándose exclusivamente en la autosuficiencia, y reducir los ámbitos de la sociedad a la dimensión religiosa. Los diferentes elementos de esta rama del renacimiento están unidos porque parten de la pureza de los orígenes y rechazan la metodología histórica.

De lo que no cabe duda alguna es que el renacimiento islámico empujó claramente los dos contenidos de la tendencia general renovadora –los fines de la sharía y la hermenéutica– a centrarse en el estudio, crítica y representación del legado. Para ello, se basaba en que la vuelta a las raíces podía ser un mecanismo de renovación, si por regreso se entiende hacer de esas raíces una época histórica ejemplar de un sistema intelectual o social (Ghalioun, 1991: 323).

Esto es lo que podemos observar en la tendencia renovadora surgida en los ochenta del siglo XX y hasta principios del siglo XXI. Dicha tendencia era un movimiento complejo que expresaba la toma de conciencia por parte de las sociedades islámicas del desequilibrio existente entre su sistema cultural e identidad colectiva y entre los imperativos del momento histórico.

Conciencia de la contemporaneidad y la referencia de autoridad

Las ramas *ichtihadí* y hermenéutica de la corriente renovadora se interesaron, a través de la toma de conciencia de la contemporaneidad, por las nuevas cuestiones planteadas desde el pensamiento y las instituciones de la sociedad no relacionadas con lo permitido (*halal*) o prohibido (*haram*), y procuraron responder a tales cuestiones debido a la ausencia en el mundo islámico de una referencia intelectual y paradigmática que observara atentamente la diversa realidad civilizacional.

Por lo tanto, la tendencia *ichtihadí* se ocupó de los fines de la sharía porque ésta hace realidad y protege los intereses de los fieles, partiendo de las obras de algunos grandes ulemas del pasado como Abu-I-Maali al-Juwayni, Abu Hamid al-Ghazali, Izz al-Din ibn Abd al-Salam y Abu Ishaq al-Shátibi, autor de *al-Muwafaqat fi-usul al-sharia* (Reconciliación de los fundamentos de la ley islámica).

Sin embargo, y en el plano metodológico, esta preocupación no permitió que el concepto de “fines de la sharía” pudiera cambiar el significado del *ichtihad* debido a su relación con la herramienta de la analogía (*qiyas*) que había modelado en el pasado la estructura jurídica y, por lo tanto, también mental.

Semejante limitación metodológica impidió que la tendencia de los fines de la sharía provocara un cambio claro de la realidad socio-religiosa, lo cual ayudó indirectamente a la aparición de un cambio científico del que se ocupó la rama de la hermenéutica que impidió que la vuelta al modelo original se consolidara definitivamente. Con este cambio, el exégeta debía preocuparse por buscar el nuevo significado, ya que el significado no residía exclusivamente en el texto, sino que era resultado de una interacción entre el texto y el lector en las diferentes dimensiones de la religiosidad, tanto si estaba relacionada con la práctica, el conocimiento, la pertenencia, la experiencia o con la creencia.

Conforme a lo anterior, cualquier paradigma intelectual o social se convierte en un mero ejemplo o patrón preliminar del cual podemos derivar diferentes formulaciones que conservan aspectos característicos pero que varían en sus funciones según los acontecimientos, las necesidades y las circunstancias.

La tendencia hermenéutica reinterpretó, pues, los conceptos a la luz de los acontecimientos del momento provocando un gran impulso, sin precedentes en la época moderna, del modelo original, mostrando sus posibilidades, su diversidad y versatilidad en el marco del cambio del contexto histórico y civilizacional.

La renovación, en su relación con el legado, expresó claramente una posición crítica respecto a las diferentes manifestaciones de la escuela revivalista. La consideraba patrimonialista, en términos de su estructura mental, y atraída hacia un legado que la incluyera ya que “pensaba a través de él”, pero no podía “pensar en él” en la medida que le permitiría liberarse de él y “poseerlo”.

Por otra parte, el revivalismo, a pesar de su estructura mental patrimonialista, cae en una segunda contradicción relacionada con la particularidad de la realidad social en la que vive y que encuentra en ella una religiosidad reformulada según los principios y valores de la modernidad.

Este precedente histórico realizado en la segunda etapa revisionista pudo, mediante sus diferentes aproximaciones y experiencias, revelar que la sociedad no es una realidad carente de energía, sino que presenta una dimensión ambigua que no acepta una única y definitiva respuesta sobre los contenidos del legado. Esto concedería al concepto de sharía una preeminencia en estas revisiones críticas que una tercera generación de revisionistas destacaría como un aspecto central de las cuestiones del nuevo siglo. Así se explica que las puertas de la renovación se abrieran a principios del siglo XXI a revisiones críticas que se beneficiaron de los acervos metodológicos y epistemológicos, especialmente de los que defienden la aplicación de la hermenéutica a los textos religiosos, en general, y a la cuestión de la sharía, en particular.

La renovación en el círculo de la marginación

El discurso arabo-islámico del siglo pasado superó esa pretensión de excluir el legado, y dejó de rechazarlo, intelectual y políticamente, debido a la realidad socio-religiosa –opuesta a la teoría de los tres estados y al determinismo y unidireccionalidad de la historia– y a las consecuencias de desdeñar el legado.

Ese cambio de opinión se había confirmado en el modelo de la segunda etapa, que fue más allá de la ruptura con el legado y de la posibilidad de escoger de él aquello que fuera razonable y compatible con la razón y la lógica. Así se llegó a un compromiso con el legado pero de formas diferentes, a través de la revitalización islámica y el llamamiento a la renovación y la hermenéutica.

El proceso mostró una importante paradoja que ha caracterizado al siglo XXI en la relación con el legado, ya que ha surgido una rivalidad sobre la forma de abordarlo entre los diferentes agentes llegando, a veces, a la contradicción. Dicha contradicción se ha manifestado con firmeza desde las dos últimas décadas del siglo XX hasta principios del siglo XXI, especialmente con el llamamiento a la aplicación de la sharía por parte de algunas fuerzas políticas. Por un lado, el cambio surgió a través del dinamismo científico que expresó ampliamente la necesidad de un conocimiento jurídico objetivo, teniendo en cuenta las disposiciones sobre los actos de culto, las costumbres y las relaciones sociales, que se refuerza gracias a la tendencia *ichtihadí* y a los fines de la sharía, interesada en la revisión de los métodos y mecanismos de lectura del texto sagrado.

Por otro lado, el interés del revitalismo islámico en el legado contradecía su llamamiento a una vuelta directa al Corán y la Sunna y a superar completamente el legado doctrinal y jurídico islámico. Al mismo tiempo, y en lo que se considera una coincidencia objetiva con la tendencia del revitalismo islámico, los defensores de la renovación se opusieron a los alfaquíes con una campaña de condena y crítica de su incapacidad para dar respuesta a las necesidades de la época, ya que se limitaban a ejercer un derecho islámico aplicado y a adoptar una postura defensiva con el fin de proteger un sistema social caduco.

Entonces, queda clara la paradoja de la segunda generación que rechazó romper con el legado pero que, a pesar de ello, no consiguió sacarlo del círculo de la controversia entre los que recurrían al método textual de la analogía y aceptaban y defendían las viejas penas legales coránicas y entre los que trascendían dichas penas y también las cuestiones del derecho islámico y sus raíces, coincidiendo con los renovadores que se oponían a los alfaquíes, a su cultura y sus instrumentos.

Llama la atención, en esta segunda etapa, que la toma de conciencia de la contemporaneidad del legado con el fin de darle una referencia social se quedó en un mero eslogan, en un problema inabordable. En esta fase, los actores admitieron la importancia del legado y la necesidad que las sociedades tienen de él, pero siguieron sin resolver la duda metodológica sobre la aplicación de sus revisiones, cómo realizarlas y la ambigüedad de las herramientas adoptadas para ello. Al mismo tiempo, el pensamiento árabe moderno cayó en un estado de estancamiento y recesión que la recién llegada modernidad mostró como algo marchito en medio de un proyecto caducado.

En esta etapa, el pensamiento islámico afrontó la paradoja –acompañada de una gran confusión– sobre la conveniencia o no de sacar la cuestión del legado del círculo de la marginalidad, especialmente debido a los desafíos a los que se enfrentaron el pensamiento y la religión. Se suponía que la paradoja obligaría a las élites intelectuales y a los actores políticos a reexaminar sus circunstancias particulares, teniendo en cuenta los profundos cambios surgidos en la estructura interna de la vida religiosa islámica. Aun así, la controversia y la rivalidad continuaron sin que se llegara a un acuerdo sobre la naturaleza de la crisis metodológica en la relación con el legado –especialmente la parte legislativa, jurisprudencial y doctrinal–, y los medios para superarla.

Además, la renovación, definida como una imitación del texto religioso y de la producción generada a su alrededor según la evolución de las mentalidades, tanto en sus aspectos variables como inmutables, se mantuvo en el ámbito de la discrepancia. La controversia de esta época carecía de la eficacia que requería la nueva realidad lo que multiplicó las referencias intelectuales, conceptuales y de valores que demandaban las aspiraciones y las cuestiones más importantes del mundo arabo-islámico.

Integrar la sharía en la civilización mundial. Wael Hallaq: la tercera generación y la revisión de conceptos

El intelectual e investigador palestino de la Universidad de Columbia, Wael Hallaq⁵, en su conferencia titulada “¿Por qué y cómo estudiamos la sharía?” (Hallaq, 2017a) pronunciada en 2017, no se centró tanto en presentar una nueva lectura de la sharía como en invocar la disfunción del pensamiento de la modernidad, especialmente en el mundo árabe, y la crisis del discurso revisionista del legado y sus consecuencias a principios del siglo XXI. Para afrontar este complejo problema, Hallaq considera la sharía y el derecho islámico como “depósito epistemológico” (Hallaq, 2017a), recuperando de esa manera proyectos anteriores de principios del siglo XX que han tenido continuación en el siglo XXI, si bien con contenidos e hipótesis diferentes –como las aportaciones Fazlur Rahman, Edward Said, Abul Qasim Hach Hamad, Yamal al-Banna o Muhammad Shahrur–, pero que tampoco pudieron sacar el proyecto de renovación del círculo de la marginación y la ambigüedad metodológica.

Hallaq desarrolló esos proyectos con una particularidad epistemológica. Dicha particularidad se centra en los esfuerzos de la tercera generación para superar el antagonismo que fue incapaz de responder a la metodología requerida en la relación con el legado, especialmente con sus componentes legislativos y jurídicos.

Hallaq invoca la cuestión de la renovación tal y como la formularon sus predecesores a propósito del legado, en su legislación, doctrina, y líneas intelectuales e interpretativas, pero incluyéndolo de nuevo en el ámbito intelectual mundial. Esto le ha permitido ampliar el significado civilizacional de la sharía al transformarla en “depósito epistemológico con una lógica interna y con capacidad y posibilidades para contribuir a solucionar la crisis ética de la modernidad” (Hallaq, 2017a). De esta manera, la sharía incluiría ideas teóricas, prácticas sociales y políticas por lo que va más allá de ser un proyecto confesional exclusivo de los musulmanes.

Así, Wael Hallaq lidera la tendencia de los pensadores de la tercera generación preocupados por el legado que buscan un proyecto renovador para salir del ámbito de la discrepancia, adoptando un método compuesto por dos criterios vinculados a los conceptos de modernidad y tradición, y por un paradigma epistemológico que incorpora las singularidades al análisis y la síntesis.

El primer criterio considera que la aproximación al legado bajo una forma renovadora no quiere, ni pretende, negar completamente la modernidad sino conectar con sus principales motivaciones que se resumen en afrontar el gran fracaso histórico que vive el mundo árabe entre un legado anquilosado y una modernidad debilidad y advenediza.

⁵ Wael Bahjat Hallaq nació en Haifa, Palestina, en 1955. En 1979 obtuvo su licenciatura en la universidad de Washington y el grado de doctor por la misma universidad en 1983. Es catedrático de Estudios Islámicos en la universidad McGill, Montreal (Canadá). Ha enseñado en otras universidades en Singapur, Indonesia y Washington. Entre sus obras figuran *Tashakkul al-sharia al-islamiya* (Formación de la sharía islámica) (2003), *Nashá al-fiqh al-islami wa-tatawwurihi* (Surgimiento y evolución del derecho islámico) (2007), *al-Sulta al-madhhabiya. Al-Taqlid wa-l-tachdid fi-l-fiqh al-islami* (La autoridad de las escuelas jurídicas. Imitación y renovación en el derecho islámico) (2007), *al-Quran wa-l-sharia: nahw dusturiya islamiya yadida* (El Corán y la Sharía: hacia un nuevo constitucionalismo islámico) (2019), *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2012); *Shari'a: theory, practice, transformations* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009).

Este método no considera la modernidad un precepto o una vía a imitar o en la que basarse. No hay una única modernidad, sino modernidades producidas en cada contexto resultado de la liberación de una dialéctica histórica entre fuerzas endógenas y exógenas de la realidad social y cultural, lo que muestra de forma práctica la importancia del ser humano y la sociedad en la trayectoria propia de esa realidad que conduce a una auténtica modernidad y a una renovación efectiva. Así pues, la modernidad creada genera una fórmula viva que transforma la cultura local en una innovación a través de la cual se inserta en la cultura global humanizando más la civilización mundial.

Por otro lado, el método de Hallaq incluye un segundo criterio vinculado al concepto de tradición y la necesidad de revisarlo. Hallaq, en su lectura revisionista del legado y la modernidad, se basa en estudios contemporáneos (Lenclud, 1987; Boyer, 1984; Boyer y Wertsch, 2009; Pouillon, 1977) que consideran el término tradición como una representación cultural propia del tiempo y la historia lineal que ve el pasado como algo que se ha ido y desaparecido por su incapacidad para generar cualquier novedad o cualquier cambio. Basándose en ello, la revisión renovadora de Wael Hallaq presenta un marco intelectual de referencia que no se apoya en el sistema de oposiciones binarias: tradición / cambio; permanencia / evolución; sociedad tradicional / sociedad moderna.

Este marco intelectual alternativo refuerza el concepto de tradición con el significado de autenticidad, extraído de las arraigadas atribuciones de la cultura condicionadas por la perspectiva holística que no la contempla como partes dispersas o diseminadas sino que la considera un estilo de vida (Hallaq, 2016: 33). En el marco de este aspecto conceptual del método revisionista, la sharía se convierte en una cultura, una institución, algo material en lugar de un conjunto de mandamientos y enseñanzas formulados por Dios en el marco de “una ley religiosa o una civilización religiosa irracional tal como ocurrió después de la hegemonía de la modernidad” (Hallaq, 2016: 33).

Prioridad de la sharía en el proyecto de renacimiento

En el capítulo titulado “Tradición y renovación” del libro *Madjal ila-l-sharia al-islamiya* (Introducción a la sharía islámica) (Hallaq, 2017b: 23-36) Wael Hallaq compara en dos rigurosos apartados sobre la justicia, el derecho y la educación en la vida de los musulmanes, el antes y el después de la aparición de la modernidad. La comparación evidencia la diferencia existente entre lo tradicional y lo moderno, afirmando, por un lado, que lo segundo no es mejor ni superior que lo primero, y que este último, por otro lado, muestra una acumulación de importantes posibilidades buscadas por las sociedades contemporáneas. La conclusión es que la diferencia está determinada cualitativamente por la contemporaneidad que permite la superioridad de lo tradicional sobre lo moderno. Al respecto, señala Hallaq que “los juristas musulmanes tradicionales no se sometían a la autoridad del Estado”, mientras que sus homólogos modernos, desde su incorporación a las escuelas primarias y a las facultades de Derecho, “están fuertemente sometidos a la Administración del Estado y a sus políticas generales y jurídicas” en la toma de decisiones y en la emisión de fallos judiciales (Hallaq, 2017b: 25-35).

Para consolidar esta orientación metodológica, Hallaq ilustra su paradigma epistemológico representado por el conocimiento humano renovado que ayuda a encontrar la característica distintiva de la sharía. Para ello, Hallaq adopta la perspectiva sociocultural porque permite vincular la sharía con su base sociológica y sus fundamentos sociales, intelectuales y éticos. Es un enfoque que muestra, por un lado, la autenticidad y efectividad de la sharía y, por otro, facilita la revisión del concepto de tradición. Todo ello gracias a la disciplina de la Antropología Social y Cultural caracterizada por la observación sobre el terreno, la generalización y la síntesis (Ziyada, 1986, vol. 1: 121).

La conclusión más destacada de este análisis es que el contexto tradicional permite una situación excepcional que Hallaq denomina “transformación de la aplicación de la ley en cultura” (Hallaq,

2016: 33). En este fenómeno se integran “los discursos culturales en el derecho islámico, los procedimientos jurídicos y los principios éticos” con lo que genera “una sociedad tan ética que es imposible desobedecer su ley” (Hallaq, 2016: 29).

En esta situación se combinan los componentes esenciales de la sharía y se integran sus articulaciones creando un sistema de vida y una estructura orgánica (ecosistema) o “cultura” en su sentido global y renovable que genera en el individuo una visión del mundo y de su destino en él. Es entonces cuando se revelan y completan los significados de la sharía adquiriendo valores cualitativos diferentes de lo que se pensaba que era únicamente un sistema judicial sagrado o una escuela jurídica cuya función se limitaba a organizar las relaciones sociales y resolver los conflictos entre individuos. De esta manera, la sharía va más allá de un mero sistema judicial o una escuela jurídica para convertirse en una “práctica discursiva vinculada, estructural y orgánicamente, con su entorno de forma horizontal y vertical, económica, social, moral, ética, mental, espiritual, epistemológica, cultural, textual y poética” (Hallaq, 2016: 30).

Así pues, el significado de la sharía pasa de ser algo fragmentado y debilitado a ser una “síntesis” que la convierte en base de producción de ideas y formación de un conjunto complejo de relaciones conducentes a una realidad política, social y ética. Es un cambio en el que confluyen las capacidades de la tradición pura de los componentes de la sharía y sus equilibrios interactivos creadores de “armonía social”. Esto es lo que ha permitido a lo largo de la historia organizar las políticas agrícolas y comerciales, ha unido los vínculos entre las diferentes clases sociales, ha permitido regular la diversidad que integró el sufismo tradicional con el esotérico frente a lo racional filosófico y que posibilitó hacer frente al poder en determinados momentos.

Hemos presentado una breve introducción de la revisión crítica que hace la tercera generación, resultado de lo que propone Wael Hallaq (Hallaq, 2019). Las propuestas de Hallaq han sido complementadas por el filósofo marroquí Taha Abdurrahman quien ha planteado nuevas formas de pensamiento y desarrollado un consistente sistema ético con el objetivo de reformar la modernidad actual (Abdurrahman, 1989; 2000; 2006). Taha Abdurrahman comenzó su trayectoria renovadora con la obra *al-Amal al-dini wa-tachdid al-aql* (La práctica religiosa y la renovación de la razón) publicado en 1989 y la continuó hasta llegar a una aproximación crítica de la modernidad en sus obras *Sual al-ajlaq: musahama fi-l-naqd al-ajlaqi li-l-hadatha al-garbiya* (La cuestión de la ética: una contribución a la crítica ética de la modernidad occidental) (2000) y *Ruh al-hadatha: al-madjal ila taasis al-hadatha al-islamiya* (El espíritu de la modernidad. Una introducción a la fundación de la modernidad islámica) (2006). Estas dos obras se consideran una crítica a la aproximación a la modernidad como preámbulo a una modernidad propia que se reflejaría en el proyecto de “filosofía de pertenencia”. En esta misma línea, la pensadora egipcia Heba Raouf Ezzat ha formulado aproximaciones e instrumentos metodológicos de pensamiento basándose en las premisas de las ciencias sociales y en las humanidades contemporáneas para construir “la jurisprudencia estratégica” (*al-fiqh al-istratiyi*) con el fin de “crear la sociedad de la civilización” (Raouf, 2015).

Estas son las características de la tercera etapa de las revisiones renovadoras encaminadas a establecer una metodología y una epistemología que pongan fin a la degradación de la conciencia árabe del mundo, liberando al legado, en general, y a la sharía, en particular, de su confinamiento en tradiciones fragmentadas y estériles y colaborar en el reequilibrio global. Es una revisión que reinterpretar la sharía para hacer frente a lo que Wael Hallaq denomina la “teología del progreso”,

debido a los graves problemas generados por la extensión de la violencia y la intensificación de las guerras que destruyen el medio ambiente y la vida social, económica y ética.

Por lo tanto, es un enfrentamiento contra la marginación intelectual y civilizacional en el mundo arabo-islámico a través del estudio de la sharía y de sus pilares éticos, lo que permite criticar el proyecto de la modernidad y revisarlo basándose en el principio de que la sharía es una estructura socio-ética abierta al mundo.

Conclusiones

Los discursos revisionistas sobre la sharía y el legado islámico del que forma parte han variado en el último siglo. En la primera mitad del siglo XX y bajo una fuerte influencia de las corrientes progresistas e izquierdistas, los pensadores que reflexionaron sobre el legado lo consideraban responsable del atraso de los países árabes e islámicos y por lo tanto predicaban su exclusión para llevar a cabo el necesario renacimiento, basándose en teorías filosóficas que infravaloraban la religión frente al conocimiento científico. A raíz de esta visión, las culturas nacionales, el pensamiento religioso e incluso el *ichtihad* se vieron marginados. Frente a esta corriente, que lograría imponerse entre las élites intelectuales y los círculos de poder, surgió otra que aceptaba la identidad basada en el legado y su autenticidad, cuestiones ambas, identidad y autenticidad, que comenzaron también a plantearse junto con la cuestión del legado y cómo abordarlo. Esta segunda tendencia permanecería al margen del poder y protagonizaría el movimiento contestatario contra la primera que monopolizó el poder y el recurso a la violencia y que fue protagonista involuntaria de graves reveses políticos, económicos y sociales.

Tras dichos reveses, ya en las dos últimas décadas del pasado siglo, comenzó una fuerte revitalización del legado que pasó a ser visto como un elemento enormemente positivo y distintivo con peso e influencia en la evolución de las sociedades árabes e islámicas. En la que consideramos segunda etapa de revisionismo crítico resultado de la confluencia de diversas variables, quizás la más importante de ellas fuera la diferenciación operada entre religión (el mensaje y el texto) y el pensamiento religioso como hecho humano que puede y debe ser revisado. Sin embargo, el renacimiento islámico de finales del s. XX dio paso a corrientes fundamentalistas y salafistas de revitalización islámica que preconizaban un retorno directo al Corán y la Sunna del Profeta, por lo que por un lado el legado quedaría de nuevo relegado, especialmente el jurídico, y por otro se enfatiza el papel fundamental desempeñado por la sharía en el terreno político por encima del colectivo de los musulmanes. Es sin duda esa centralidad que empieza a ocupar la sharía a finales del siglo XX, junto al empuje dado al *ichtihad* que se retoma o se reabre orientado hacia los fines de la sharía y la aplicación de la hermenéutica, ambos como mecanismos para la renovación, lo que permite la aparición de una tercera generación de pensadores revisionistas representada, entre otros por Wael Hallaq, que pretende sacar la sharía del contexto del islam e insertarla en una civilización global, de manera que dejaría de ser algo exclusivo del legado islámico que podría beneficiar a la humanidad en su conjunto.

El Bardo-Túnez 25 de octubre de 2020.

Referencias

ABDURRAHMAN, Taha (1989): *al-Amal al-dini wa-tachdid al-aql* (La práctica religiosa y la renovación de la razón), s.l., Sharika Babil li-l-Tibaa wa-l-Nashr.

— (2000): *Sual al-ajlaq: musahama fi-l-naqd al-ajlaqi li-l-hadatha al-garbiya* (La cuestión de la ética: contribución a la crítica ética de la modernidad occidental), Casablanca, al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.

— (2006): *Ruh al-hadatha. Al-madjal ila taasis al-hadatha al-islamiya*, (El espíritu de la modernidad. Una introducción a la fundación de la modernidad islámica), Casablanca, al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.

BOYER, Pascal (1984) : « La tradition comme genre énonciatif », *Poétique*, nº 58, pp. 55-72.

- BOYER, P. & WERTSCH, JW. (Eds.) (2010): *Memory in Mind and Culture*, Nueva York, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511626999>
- GHALIOUN, Burhan (1991): "Falsafa al-tayaddud al-islami" (Filosofía de la renovación islámica), *Revista al-Ichtihad*, nº 10-11, pp. 323-362.
- GÓMEZ, Luz (2019): *Diccionario de islam e islamismo*, Trotta, Madrid.
- AL-HAFIZ, Yasin (1979): *al-Hazima wa-l-idiologiya al-mahzuma* (La derrota y la ideología derrotada), Dar al-Taliaa, Beirut.
- HALLAQ, Wael (2016): *Ma hiyya al-sharia? (¿Qué es la sharía?)* (Traducción de Tahira Amer y Tareq Uzman), Markaz Namá li-l-Bahz wa-l-Dirasat, Beirut.
- (2017a): "Limada nadrus al-sharia wa-keyfa?" ("¿Por qué y cómo estudiamos la sharía?"). Conferencia pronunciada en el congreso *Qiraat fi-l-fiqh wa-l-falsafa* (Lecturas sobre derecho islámico y filosofía). Departamento de Estudios Islámicos, Academia al-Qasemi (8-4-2017). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=f1ijAyS08vQ&t=+1956s> [Consulta: 10 de enero de 2020].
- (2017b): *Madjal ila-l-sharia al-islamiya* (Introducción a la sharía islámica) (Traducción Tahira Amer), Markaz Namá li-l-Bahz wa-l-Dirasat, Beirut.
- (2019): *Reforming Modernity. Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*, Nueva York, Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/hall19388>
- HIYAZI, Mustafa (2005): *al-Tajalluf al-ictimai. Madjal ila sikuluyiya al-insan al-maqhur* (El atraso social. Introducción a la sicología del hombre oprimido), Casablanca, al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.
- LAROUÏ, Abdallah (1980): *al-Arab wa-l-fikr al-tariji* (Los árabes y el pensamiento histórico), Beirut, Dar al-Haqiqa.
- LENCLUD, Gerard (1987): «La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie», *Terrain*, nº 9, pp. 110-123.
- NAGUIB MAHMUD, ZAKI (1951): *al-Mantiq al-wadii* (De la lógica positivista), El Cairo, Maktaba al-Anglo al-Misriya.
- (1953): *Jurafa al-mitafiziqiya*, (El mito de la metafísica), El Cairo, Maktaba al-Nahda al-Misriya.
- YALID, Muhammad (2019): "Muhammad al-Musbahi: hadafuna fasl al-lahut an al-falsafa" (Muhammad al-Musbahi: Nuestro objetivo es separar la teología de la filosofía", en *Nizwa*. Disponible en: <https://bit.ly/3eENwJe> [Consulta: 15 de enero de 2020].
- POUILLON, Jean (1977): "Plus c'est la même chose, plus ça change", *Mémoires, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, pp. 203-211. Disponible en: <http://journals.openedition.org/ethnomusicologie/2168> [Consulta: 15 de enero de 2020].
- RAOUF EZZAT, Heba (2015): *Nahw omran yadid* (Hacia una nueva civilización), Beirut, al-Shadaka al-Arabiya li-l-Abhath wa-l-Nashr.
- SHUBAYKA, Makki (1961): *al-Sudan fi qarn 1819-1919*, El Cairo, Lachna al-taalif wa-l-taryama.
- ZIYADA, Muin (ed.) (1986): *al-Mausua al-Falsafiya al-Arabiya* (Enciclopedia Filosófica Árabe), Beirut, Maahad al-Inma al-Arabi.