

DOSIER

El filósofo autodidacto: Un relato andalusí  
más allá del mito del islam ideal

The Self-Taught Philosopher: An Al-Andalusian  
tale — Beyond the Myth of Ideal Islam

Encarnación Ruiz Callejón  
Universidad de Granada  
ruizencarnacion@ugr.es

Recepción: **16/02/2026** – Aprobación: **01/04/2026**  
DOI.

## Resumen

La conocida historia de Hayy ibn Yaqzan, escrita por Ibn Tufayl en el siglo XII en al-Andalus, ha sido ampliamente estudiada. El presente artículo aborda un aspecto menos analizado de la historia. El objetivo de este artículo es analizarla como ejercicio de humanismo crítico que hoy constituye un contrapunto a las valoraciones negativas de la filosofía en el islam y al mito del islam idealizado como paraíso perdido. En primer lugar, se analizan los rasgos fundamentales del debate sobre el estatus de la filosofía en el mundo islámico clásico y los prejuicios que lo rodean. En los apartados siguientes se aborda cómo Ibn Tufayl pone en acción una razón poliédrica que no es ni autosuficiente, ni sólo demostrativa, ni pura; una espiritualidad plural y crítica y una importante meditación sobre los límites del lenguaje y de los conceptos.

**Palabras clave:** filosofía en el mundo islámico clásico, al-Andalus, humanismo en el mundo islámico clásico, Ibn Tufayl

## Abstract

The well-known history of Hayy ibn Yaqzan, written by Ibn Tufayl in the 12th century, has been widely studied. This article addresses a less analysed aspect of the story. This article aims to analyse it as an example of critical humanism, a counterpoint to negative assessments of the philosophy in Islam and to the myth of Islam as a lost paradise. First, it analyses the fundamental features of the debate on the status of philosophy in the classical Islamic world and the prejudices surrounding it are analysed. Subsequent sections explore how Ibn Tufayl puts into action a polyhedral reason that is neither self-sufficient, nor only demonstrative, nor pure; alongside a plural and critical spirituality; and an important meditation on the limits of language and concepts.

**Key words:** philosophy in the classical Islamic world, al-Andalus, humanism in the classical Islamic world, Ibn Tufayl

## 1. Introducción.

La obra del accitano Ibn Tufayl (ca. 1110-1185), *Epístola del Viviente, hijo del Vigilante, sobre los secretos de la sabiduría oriental*, más conocida en Occidente como *El filósofo autodidacto* por la traducción al latín de E. Pococke en el siglo XVII, es una *risala* o carta dirigida a un “hermano sincero”. La expresión “hermano sincero” era una fórmula común en este tipo de textos sin necesidad de que el destinatario fuese siquiera alguien real. También se utilizaba entre los sufíes y sabemos que Ibn Tufayl perteneció a una *tariqa* o comunidad sufí. Aparece también en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, una obra de carácter enciclopédico cuya autoría es objeto de debate y que fue introducida en al-Andalus por Maslama ibn al-Qasim en el siglo X y por al-Kirmani en el siglo XI a través de Zaragoza (Forcada 2022). Los escolásticos conocieron a Ibn Tufayl como Abubacer por la crítica de Averroes, que le reprochó haber identificado el intelecto posible con la imaginación (Corbin, 2000: 217). Sin embargo, no exploraron la riqueza del texto.

El contenido básico de la *risala*, que funciona como un ensayo, es bien conocido: narra la historia de Hayy (el Viviente), que se cría en una isla sin contacto humano cuidado por una gacela. Hayy va adquiriendo por sí mismo un conocimiento cada vez más profundo y abstracto de la realidad, llegando incluso al éxtasis místico. Cuando encuentra por casualidad a Absal, sabe por primera vez de la existencia de otros seres humanos, de otra isla, del lenguaje, de la religión institucionalizada, etc. Decide entonces viajar a la isla de Absal para llevar allí el saber que él ha adquirido. La historia viene precedida por una introducción en la que Ibn Tufayl, además de valorar la contribución al conocimiento de algunos autores anteriores, de caracterizar la filosofía que se hace en al-Andalus y de destacar la experiencia sufí, se presenta como discípulo de Avicena y de Algazel. Toma del primero los nombres de sus personajes, si bien Avicena no escribió ninguna filosofía oriental secreta ni una historia como la de Hayy. En cuanto a Algazel, había introducido el movimiento sufí con pleno derecho en el islam y

aunque su obra fue quemada por los almorávides, fue rehabilitado como teólogo por los almohades, a los que servía Ibn Tufayl. Algazel había señalado algunos aspectos positivos de la filosofía, especialmente de la lógica, pero había rechazado su efecto global por sostener tesis contrarias a verdades fundamentales del islam y por erosionar la cohesión de este. Y había hecho blanco de ambas críticas a al-Farabi y a Avicena. Ibn Tufayl se presenta como discípulo de Avicena y de Algazel, aunque nunca detalla en qué sentido. Pero a la vez deja clara su intención de ofrecer al lector algo nuevo: una obra que no tendría igual. Sin embargo, una vez creada esta expectativa, nos ofrece un relato, la historia que conocemos, sin explicitar en qué consiste lo que promete el título, qué toma de sus antecesores y, menos aún, cuál es el mensaje *final* de su obra. No especifica, pues, en qué consistirían los secretos de la *sabiduría oriental*.

Sami Hawi señala que no se da en la tradición filosófica que precede a Ibn Tufayl, ni remota ni inmediata, un sistema filosófico completo y cohesionado imbricado en forma narrativa (citado por Stroumsa, 2021). Bajo el paraguas de la ficción, Ibn Tufayl expone una gran variedad de reflexiones y de ideas científicas y filosóficas en un marco conceptual que combina elementos sufíes, del neoplatonismo y del aristotelismo. Se han señalado posibles fuentes de la obra, así como su influencia posterior y otras versiones medievales de la historia de Yaqzan y Absal (Conrad, 1996; Kukkonen, 2014; Lenzi, 2016; Stroumsa, 2021). Son bien conocidas las principales interpretaciones del texto, entre ellas: la exaltación de la razón natural y su impacto en la Ilustración europea (Ramón Guerrero, 1985); la conciliación entre filosofía y religión o la separación de ambas (al-Yabri, 2006); una síntesis entre filosofía y sufismo (Torner, 1996), la superioridad de la vía mística o bien la racionalización de esta, el doble camino (el del sabio y el del resto de la población) para alcanzar la verdad, como propiciaría la política almohade (Cotesta, 2021), etc. También se ha interpretado la historia como una representación del poder almohade y de sus fundadores, dotados de una espiritualidad y de un saber naturales que intelectuales vinculados al poder, como fue el caso de Ibn Tufayl que estaría

representado por Absal, habrían dado forma y expresión. Salaman y el resto serían la masa del pueblo necesitada de medios retóricos y dialécticos para entender (Fierro Bello, 2020). Se ha comparado el texto con otros que abordan historias similares o con ejemplos de autodidactismo (Ben-Zaken, 2011). *El teólogo autodidacto* de Ibn al-Nafis (s. XIII), por ejemplo, sería un ejemplo de esto último, pero para narrar, sobre todo, cómo el personaje Kamil llega por sus propias especulaciones al islam como religión más perfecta.

## 2. Volver a los clásicos del islam

Todavía es recurrente presentar la filosofía medieval como una racionalización de la religión o un intento de conciliar fe y razón. Esta caracterización, sin ser errónea, tiene el peligro de homogeneizar y domesticar a los autores y de hacer invisibles sus elementos críticos respecto al marco intelectual y confesional en el que se inscriben. Por otro lado, una de las tendencias del islam en el mundo moderno se ha centrado en la invocación de un islam originario puro. Estaría representado por la época del Profeta y los Compañeros, incluyendo a veces la época siguiente, la de los llamados califas *rashidun* o bien guiados. Ese periodo idealizado del islam se ha convertido en el modelo al que habría que volver y en un antídoto para todos los males y desafíos del mundo contemporáneo. Este islam ha sido denominado “islam de la afirmación” o “islam de la autenticidad” (Allawi, 2020: 32). Se ha convertido en la referencia mítica por antonomasia que compromete la utopía al situarla en un pasado idealizado. La existencia de un islam ideal ha sido una referencia vital en el devenir histórico del islam. Y aunque hay que matizar que la idea misma de reforma (*islah*) ha sido una constante desde los inicios con una clara tendencia transformadora, cobró una extraordinaria fuerza en el reformismo del siglo XIX, cuando el mundo árabe se replanteó sus señas de identidad a propósito del poder otomano, pero sobre todo ante el colonialismo y la ambigua figura de Occidente: cómo asimilar el

progreso occidental sin perder la identidad; cómo crear una alternativa cultural a Occidente y qué papel debía tener la religión. La versión moderna del *islah* acabó perpetuando, sin embargo, la idealización del islam originario.

Este debate sobre la relación del islam con la modernidad y con el propio Occidente sigue hoy vivo, actualizado a las nuevas condiciones de nuestro tiempo. Por ejemplo, hay posiciones que optan por la vía de la Reforma y la Ilustración, siguiendo los pasos de Occidente; otras plantean activar el espíritu averroísta; otras pretenden dar continuidad al proceso iniciado por la teología *mutazilí*. Ali Allawi (2020) propone que el islam articule su propia versión del Romanticismo, lo que llama 'Movimiento Romántico'. Tal y como Allawi interpreta el Romanticismo, este 'Movimiento Romántico' en el islam debería privilegiar al individuo, su libertad y sus derechos; reequilibrar las relaciones de género; fomentar la perfectibilidad humana, una ética de la tolerancia y una teología de la justicia y de la libertad; cultivar el sentido de lo inefable y sus atributos de belleza y de creatividad. La ética tendría que ser central y deberían buscarse sus fuentes en el universo de ideales y arquetipos y en los atributos de Dios, y no reducirse al cumplimiento de reglas y de preceptos. Este tipo de islam debería buscar la inclusividad y el reconocimiento de la diversidad y de la multiplicidad. Debería celebrar la Naturaleza y promover su protección. Tendría que buscar nuevas formas de solidaridad comunitaria, de economía y de propiedad. Y debería corregir la desigualdad social y redefinir la legitimación y los límites de la autoridad. Allawi propone como un *punto de partida* el redescubrimiento de los clásicos del islam, en su caso de Ibn Arabi sobre todo, con la idea de activar el potencial de un conocimiento espiritual contrario al literalismo, al páramo que considera existente en el pensamiento del islam moderno, al incremento de la versión del islam salafí y wahabí y al materialismo consumista (Allawi, 2020: pp. 46-47): "One cannot expect to stop the march to self-destruction by simply starting to read the 200-odd works of ibn 'Arabi or immerse ourselves in the works of Rumi of Ibn al-Faridh and Attar. But it is a fundamental start that may halt the

galloping desertification of modern Islamic thought and practice implicit by the emergence of a Salafi/Wahhabi ascendancy” (Allawi, 2020: 47).

Este contexto de búsqueda de una identidad propia frente a la modernidad occidental también ha tenido efecto en el estatuto y la configuración de las disciplinas, en este caso de la filosofía. Al-Yabri (2006) propuso abordar la filosofía árabe atendiendo a un principio metodológico elemental desatendido por los autores, sobre todo occidentales, que hasta ese momento la habían analizado: ‘olvidaron’ atender a su contexto y función social y a lo que todavía estaba ‘vivo’ de su mensaje. Los intérpretes se centraron exclusivamente en la innovación conceptual, resultando de este análisis que la filosofía del mundo islamizado habría repetido la filosofía griega, por lo que su valor se reducía a su transmisión. Para al-Yabri habría que rescatar la función social de dicha filosofía, distinta a la griega. Y resulta de utilidad también aplicar aquí la reivindicación de Abu Zayd respecto al islam en general: una ‘hermenéutica humanista’ que recuperase “el espíritu profundo de cada visión del mundo” (2012: 32) compatible con los valores modernos de justicia, libertad e igualdad. Así como la propuesta de Arkoun: reflexionar sobre *lo impensable* y *lo impensado* de la historia intelectual del islam. Lo impensado “is made up of the accumulated issues declared unthinkable in a given logosphere” (Arkoun, 2002: 12). Siendo esta logosfera el espacio lingüístico mental de los que comparten una lengua y con el que articulan pensamientos, representaciones, memoria colectiva y conocimientos “according to the fundamental principles and values claimed as a unifying *weltanschauung*” (Arkoun, 2002: 12).

María Zambrano (2016b) llama la atención sobre los *clásicos no oficiales* de la filosofía y sobre la diversidad de géneros filosóficos. Suelen estar ausentes de la narrativa vencedora de la disciplina y medio sepultados en el olvido, aunque siempre mantienen su capacidad de orientarnos y estimularnos en cuanto los rescatamos. No son, sin embargo, dóciles: no se dejan domesticar, oponen resistencia, nos interrogan y nos provocan. A diferencia del reformismo, en donde

acabó triunfando el mito de un islam idealizado poniendo la utopía en un pasado soñado, en la época clásica se promovió rescatar lo valioso allá donde se encontrase. Este fue, por ejemplo, el caso del gran proyecto abasí de traducción. En Ibn Tufayl encontramos otra reflexión sobre los orígenes muy distinta al mito del islam ideal. *El filósofo autodidacto* es uno de los grandes clásicos del islam: rebelde en el sentido de los clásicos no oficiales de Zambrano y hospitalario con lo valioso y con lo que hace pensar. Constituye un ejemplo de humanismo en el islam. Sobre el significado del humanismo nos basta para nuestros propósitos partir del significado general del diccionario: “Doctrina o actitud vital basada en una concepción integradora de los valores humanos” (<https://dle.rae.es/humanismo>).

El presente trabajo se centra en los elementos de la obra que, a nuestro juicio, son disruptivos: provocan una fractura humanista productiva. Ibn Tufayl construye un texto con un andamiaje conceptual y filosófico clásico con el que ofrece una posición diversa sobre el origen y evolución del conocimiento humano que funciona como crítica y como proyección utópica. Partimos de la idea de Zambrano sobre los clásicos y de las posiciones apenas señaladas de al-Yabri, Abu Zayd y Arkoun. Se trataría, con Arkoun de pensar lo impensable y lo impensado, en este caso en los textos filosóficos como parte de las voces heterodoxas: “we have to be able to hear voices reduced to silence, heterodox voices, minority voices, the voices of the vanquished and the marginalized, if we are to develop a reason capable of encompassing the human condition” (2002: 22). Al-Yabri anima a atender “lo que el sujeto leído silenció” (2002: 36), a “comprender lo silenciado” (2002: 36) y a sacar a la luz los “tesoros vedados” o el “ello de los textos” (2002: 37). Y Abu Zayd a recuperar la vertiente humanista allá donde se encuentre.

En las páginas siguientes se analizan, en primer lugar, los aspectos fundamentales del debate sobre el estatuto de la filosofía en el mundo islámico clásico. En los apartados siguientes se abordan elementos vertebradores de la historia de Ibn Tufayl que escenifican una reflexión humanista provista de elementos disruptivos que funcionan como instancias crítico-utópicas: a) La fenomenología de

la racionalidad que se escenifica en la historia de Hayy. b) La caracterización de la religión y la espiritualidad. c) La reflexión de Ibn Tufayl sobre los límites del lenguaje, de los conceptos y de la verdad y su relación con la utopía del conocimiento.

### **3. El estatuto de la filosofía del mundo islámico clásico**

La filosofía originada en el mundo árabe-islámico clásico ha padecido los prejuicios, bien conocidos, asociados a la filosofía medieval. Esta última se ha considerado durante mucho tiempo un mero compás de espera, algo que el mundo moderno debía “superar o reemplazar” (Arlig, 2024: 273). La filosofía que provenía del espacio árabe-islámico fue considerada en función de la investigación sobre la Escolástica. Y frecuentemente su estudio se entendía como responsabilidad más bien de orientalistas, arabistas y hebraístas, como si se tratase de un ámbito para iniciados (Hyman, 1998). A ello hay que añadir los problemas asociados al porqué de cada canon o a la validez de denominaciones como ‘filosofía judía’, ‘filosofía árabe’, ‘filosofía islámica’[...], etc. También se pasó por alto el efecto del colonialismo en el desarrollo e institucionalización de la filosofía y en qué medida aquél habría supuesto el fin de una filosofía propia o indígena. Y hasta hace relativamente poco, los desarrollos filosóficos del islam oriental después de Avicena y Algazel apenas eran objeto de estudio (Griffel, 2021). Más allá de la transmisión del legado griego, Saliba (2007), por ejemplo, ha analizado la influencia de la ciencia del mundo islámico clásico en el Renacimiento. Hoy es patente un mayor interés en el proceso de transmisión de otros legados presentes en el mundo islamizado y, sobre todo, en el estudio de la filosofía en su propia especificidad y más allá de la cronología tradicional de inicio y fin: al-Kindi y Averroes. Sin embargo, el debate sobre la autenticidad o no de la filosofía en el islam persiste. Dimitri Gutas (2018),

refiriéndose a la filosofía postaviceniana, la califica de ‘parafilosofía’ porque no sería, a su juicio, ni verdadera teología ni verdadera filosofía o ciencia, sino un teologizar que simularía la filosofía (Kaukua, 2020). Sin embargo, Gutas supo reconocer el extraordinario valor del movimiento de traducción presentándolo como una de las grandes épocas de la historia, aunque habría que decir que esta época la filosofía no habría respondido a los estándares que luego parece exigir el autor, ni se desentendió de cuestiones que compartía con el *kalam* o teología en el islam, y en cuanto a las grandes problemáticas filosóficas, no abordó otras muy distintas al periodo posaviceniano. Suele olvidarse que la filosofía se ha hecho y se ha expresado de muchas maneras a lo largo de su historia: “if the history of philosophy teaches as anything, though, it is that the deliverances of reason differ from time to time and place to place” (Adamson, 2018: 37).

Los autores del periodo medieval, independientemente de su procedencia, compartieron, en tanto filósofos, un corpus muy similar de preocupaciones, de conceptos, de argumentos y de problemáticas: “the same canons of rationality as any other philosopher” (Hyman, 1998: 251). La Edad Media “nunca dudó en ir a buscar fuera de ella misma lo que necesitaba: la «autenticidad» no fue jamás una preocupación que la distrajera de la preocupación primordial por lo bueno, lo verdadero, lo útil o lo interesante” (Brague, 2013: 72). Se orientó siempre por una concepción integral del saber con un itinerario formativo por las distintas ciencias y con una pretensión de radicalidad y de aspiración a la totalidad. Las corrientes sincréticas facilitaron un verdadero intercambio intelectual entre culturas y crearon un espacio de encuentro, una *ciudad ideal del conocimiento*. La filosofía en el islam clásico se caracterizó por integrar distintas tradiciones filosóficas (Pines, citado por Griffel, 2021), pero también por dotarlas de mayor alcance, siendo el periodo “la primera época verdaderamente internacional del Pensamiento y de la Ciencia” (Tornero Poveda, 1992: 22). El sabio destacó por su determinación para aumentar, no simplemente repetir, el caudal de lo recibido. El conocimiento era un proceso de adquisición de información no limitado al comentario de los clásicos. Obligaba al

debate y aspiraba a la transformación personal. El individuo buscaba respuestas a preguntas fundamentales, orientación para la acción, pautas para buscar la felicidad y gestionar la tristeza y mediaciones para entender su existencia en estrecha conexión con el resto del universo.

Strickland y Wang (2023) analizan cómo a finales del XVI y buena parte del XVII las historias de la filosofía europeas incluían información sobre otras filosofías, pero a finales del XVIII esta información desaparece o se considera no filosófica. Esta tendencia tendría su origen en las interpretaciones de la historia de la filosofía de Kant y de Hegel, que se vuelven hegemónicas, quedando de paso invisibilizados otros análisis del XIX críticos con el origen de la filosofía reducido a Grecia, con los hitos establecidos en el devenir filosófico, o con la narrativa académica a la hora de historiar la tradición filosófica. Vural (2023) ha señalado las afirmaciones esencialistas sobre la filosofía de otros pueblos que sustentan muchas de las posiciones del debate: un supuesto espíritu fragmentario mítico o religioso, la incapacidad para el análisis o la ausencia de energía intelectual para producir algo nuevo frente al natural genial y filosófico de una parte de Europa. Eso haría de sus autores *meros pensadores y comentaristas*. Pero el comentario no fue el único género filosófico en la época medieval. En sí mismo variado, fue también un espacio de creación: “provides a certain conservative cover under which innovative or even dangerous ideas could be expressed” (Hughes y Robinson, 2019: 3). Lo mismo puede decirse de las sumas y de las enciclopedias. Además de organizar el saber y estructurar el aprendizaje “they constituted a broad platform for criticising and altering hegemonic discourses and for offering new systematic expositions” (Brentjes, 2018: 189). La filosofía en el islam medieval fue ecléctica, pero creativa: “It is wrong to see eclecticism as a patchwork without deserving respect, as an effort with no chance of success, as a stage before death, and categorically as something bad and negative” (Vural, 2023: 967-968). Ulrich Rudolph (2022) nos recuerda que desde el principio la actividad científica del mundo islamizado fue desempeñada

por intelectuales de distintas religiones y procedencias. Tenían plena conciencia de que se apoyaban en materiales desarrollados antes de la llegada del islam, querían someterlos a escrutinio y pensar más allá. Desde los inicios de la filosofía en el islam, se promueve rescatar lo valioso allá donde se encuentre. Se subraya la receptividad, la paciencia y la generosidad del sabio, así como su determinación para aumentar el caudal de lo recibido. Al-Kindi, con el que tradicionalmente se abre la filosofía en el islam, no solo reconoce con gratitud las aportaciones de los sabios de cualquier procedencia, sino que uno de los pasos del método de análisis que suscribe consiste en ir más allá de lo recibido: “completar totalmente lo que no dijeron” (al-Kindi, 1986: 48). Y ello porque “estamos empeñados en la perfección de nuestra especie, ya que la verdad está en eso” (al-Kindi, 1986: 48). En las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se insta a no rechazar rama alguna del conocimiento, a no dar la espalda a ninguno de los libros de los antiguos. Se ha de estudiar todo lo existente, de principio a fin y desde todos sus ángulos sin adherirse fanáticamente solo a una escuela (Ijwān al-Ṣafā’, 2016: 115).

Más aún: las ciencias y también la filosofía como saber máximo se consideran logros no de una única cultura, ni de un solo grupo humano, sino un logro acumulativo de la razón, facultad compartida por la especie y con una función fundamental en la creación. Ibn Jaldún, por ejemplo, es consciente de la gran herencia persa, pero también de cómo la vía de transmisión del saber griego resultó la que triunfó porque fue la más eficaz en este sentido. Ibn Jaldún invitaba a tener muy en cuenta, a la hora de evaluar el impacto de los conocimientos, la importancia de las conexiones entre factores sociológicos, éxitos militares y desarrollo de las civilizaciones y cómo las artes y las ciencias solo pueden florecer en culturas potentes y sociedades sedentarias (Rudolph, 2022).

La filosofía del mundo islamizado fue cultivada en un espacio cultural políglota, multiétnico y multirreligioso. El filósofo se vinculó al poder y dependía del mecenazgo. Fue polímata y aspiraba a un conocimiento radical guiado por la razón, que abarcara toda la realidad y se nutriera necesariamente de las distintas

ciencias, por lo que podía operar también como metacientífico (Forcada, 2022). El filósofo reflexionaba sobre el proceso mismo de la adquisición del conocimiento y ofrecía un marco teórico para la fundamentación de las distintas ciencias. No concebía su tarea como mero ejercicio teórico, sino como una actividad de la que esperaba una transformación individual y social. Mandatarios como los abasíes supieron ver en la filosofía, y en general en el conocimiento, un gran instrumento para homogeneizar ideológicamente el territorio y para hacer propaganda. En este contexto, la filosofía, no sin tensiones, celos y oposición en contra, se presenta como el saber por excelencia. A diferencia del reformismo árabe contemporáneo en donde acabó triunfando la rememoración de un islam idealizado como solución a los problemas del presente, en el islam clásico se optó por buscar esas soluciones poniendo en circulación y aplicando el patrimonio material e inmaterial de las culturas del presente y del pasado.

### **3. Elementos disruptivos de *El filósofo autodidacto***

#### **3.1 Fenomenología de una razón poliédrica**

Ibn Tufayl juega con la ficción de un ser humano que adquiere los conocimientos por sí mismo. Y sitúa la autoría del conocimiento en el individuo. No hay necesidad de revelación y también se prescinde de entidades legitimadoras inventadas por los filósofos, como el intelecto agente. El saber es humano. A través de la historia de Hayy nos propone asistir a la evolución natural del *pensamiento en acción* y a la formación de una metodología previa a las disciplinas. Observamos al Viviente indagando, especulando, comparando, probando, deduciendo... Todo lo que lo rodea es una ocasión para su reflexión. Su historia dignifica lo experimentado en primera persona, la imaginación que especula, así como lo concreto y hasta lo prosaico. Hayy muestra que no es posible el pensamiento, la acción o el desarrollo

individual sin el concurso de las emociones (incluidas las negativas); tampoco sin curiosidad, ensayo, experimentación, intuición, comparaciones, etc. El Viviente lleva también a cabo experimentos mentales que le ayudan a construir *un mundo intelectual supletorio para entender su existencia*. Se escenifica una razón libre, pero menesterosa y con tendencia a ir más allá de sus límites. De ahí la crítica de Ibn Tufayl a toda consideración que haga de la razón una facultad maniatada: “Que cierre, pues, sus oídos aquel que sólo conoce las cosas sensibles y sus universales” (2003: 97-98). La racionalidad desborda la vertiente de la razón silogística, va más allá “de los hombres razonadores” (Ibn Tufayl, 2003: 97). El ser humano ansía, por naturaleza, conocer y reconocerse. La pasión por el conocimiento y la libertad que despliega esta pasión movilizan al Viviente una y otra vez.

### **3.2. La búsqueda de la identidad personal y la relación con la Naturaleza**

Una segunda idea clave de la obra es que apunta a un doble origen de la actividad del pensar, de la explicación del mundo y de la identidad personal: a) La actitud del Viviente ante la muerte de la gacela. b) La relación del Viviente con los otros animales.

Tradicionalmente, la filosofía ha puesto su origen en el asombro ante la existencia. Hayy escenifica otras experiencias fundamentales: la muerte y la relación con los animales. La muerte de quien lo ha criado, la gacela, no la muerte de cualquier otro animal, es el detonante que espoleará su especulación científica y filosófica. Pero Hayy no se acerca a la muerte con dramatismo, religiosidad o aspiraciones metafísicas. Todo ello no está en el origen. Quiere resolver un problema concreto: por qué la gacela ha dejado de moverse. La muerte es inmovilidad total provocada por la existencia de un obstáculo que hay que identificar y remover. Esta búsqueda es lo que da pie a su periplo por un saber cada vez más profundo, depurado de materialidad y tendente a la sistematización. Si en

la época se debatía si la medicina era o no una ciencia y si su origen era o no divino, Hayy aparece aquí como un protomédico: ofrece ayuda y *cuidado* a la gacela, siendo su objetivo restaurar no *el equilibrio*, como habría buscado la medicina, sino *el movimiento y acompañar en el cuidado*. Ibn Tufayl, que era médico, opta por un origen práctico, material y fortuito de su ciencia y de hacer de esta *el saber primero del que dependerá el resto*.

El otro estímulo que espolea el inicio de la especulación en el Viviente es la relación con los animales. Está mediada por la identificación y la familiaridad, pero también por la extrañeza y el malestar. Hayy los imita y aprende de ellos y quiere ser uno más. Pero también experimenta envidia y una tristeza que *dura en el tiempo*, una suerte de melancolía al sentirse un animal incompleto y extraño. Al-Kindi llamaba la atención sobre la tristeza que se prolonga en el tiempo y cómo vendría provocada por no alcanzar lo que se desea o haber perdido lo que se tenía. Ibn Tufayl también habla de lo que Hayy desea: ser como los animales. Pero amplía así los motivos de la tristeza, en este caso a un nivel más primario por ser *existencial*. En otras ocasiones, el Viviente siente desprecio por los animales: los considera inferiores o enfermos, tomándose a sí mismo como medida de todo (Ibn Tufayl, 2003: 51-53). Sin estas experiencias ambivalentes, el Viviente no se hubiese planteado su identidad, ni hubiese creado una cultura material (que surge al pretender las características físicas de los animales), ni hubiese sido consciente de la superioridad de sus manos, una idea ya presente en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* (Ijwān al-Safā', 2024: 245), ni se habría enfrascado en especulaciones abstractas. Ahora bien, la contrapartida del desarrollo de su potencial humano es la explotación de sus congéneres para satisfacer lo que desea, que no es sino conocimiento y mayores cotas de autodeterminación, llegando incluso a practicar vivisecciones.

### 3.3. Un régimen de vida integral y una espiritualidad plural

En la obra también asistimos a la naturalización de la moral y de la espiritualidad. El Viviente se dota a sí mismo de un régimen de vida (*tadbir*) que incluye una espiritualidad y una moral previas a las religiones históricas, a la ética y a la legislación. El régimen de vida tiene su origen en la convicción a la que llega el Hayy: es un ser que pertenece *a la vez* a tres mundos: animal, astral y divino, por lo que su régimen de vida ha de seguir esta triple naturaleza.

Hayy no abandona de entrada el mundo y cuando se distancia de este con sus especulaciones siente “nostalgia y deseo de volver a las cosas” (Ibn Tufayl, 2003: 70). No encontramos preocupaciones metafísicas originarias en esta racionalidad en devenir. Tampoco un anhelo de inmortalidad. No hay tampoco un deseo de Dios *en el origen* ni una preocupación religiosa por el alma. La especulación sobre el fundamento de la realidad tiene lugar avanzada la historia: es un subproducto de una abstracción ya madura, la que lo lleva a la reducción de la multiplicidad a la unidad, apareciendo esta una de las reglas de funcionamiento de la razón humana. Pero Ibn Tufayl plantea la posibilidad de no necesitar postular la existencia de un Ser necesario, una situación que no pierde la ocasión de visibilizar y que cuestiona, pero no por motivos religiosos: “es la condición de los animales irracionales, tengan o no forma humana” (Ibn Tufayl, 2003: 83). De hecho, naturaliza transitar por distintas opciones como fundamento de la realidad, siendo una de ellas el fuego. También forma parte de la especulación natural de la razón que el Viviente se crea de la misma naturaleza que el Hacedor de la realidad. Ibn Tufayl quiere escenificar esta identificación como una posibilidad más en el devenir de esa racionalidad naturalizada y en acción. Resulta llamativo, sin embargo, cómo el autor intenta salir de esta identificación que resultaría herética al lector de la época: plantea que Dios mismo sacaría al Viviente del error. Sin embargo, el Hayy *no escenifica la retractación*. Es Ibn Tufayl quien *la da por ocurrida*. De hecho, no se produce ningún cambio en el Viviente: cuando pone en práctica su régimen de vida *siempre parte de la idea de que*

*tiene una naturaleza divina que debe cultivar*. Pero no solo: el Hacedor del Viviente no concuerda del todo con el Dios del monoteísmo. No hay una revelación ni se relata su acción en el universo. No favorece ni castiga a Hayy. El Viviente postula un Hacedor del universo como hipótesis de su especulación muy diferente a los relatos que un creyente podría asociarle en función de su religión.

Como hemos señalado, la convicción a la que llega Hayy de pertenecer a distintos mundos (animal, astral y divino) lo lleva a autoimponerse un régimen de vida acorde. Ibn Tufayl presenta al ser humano como el *alma animal* más perfecta y equilibrada: “la mejor proporcionada de estas almas animales es la más apta para la vida más perfecta [...]; de esta alma casi puede decirse que su forma no tiene contrario; se parece [...] a los cuerpos celestes [...] [E]s medio entre elementos” (2003: 86). Sin embargo, algunos aspectos de la naturaleza animal de Hayy, como el deseo sexual, no tienen visibilidad en la obra. Otros aspectos del alma animal, como el deseo o emociones como la envidia hacia los animales, resultan imprescindibles para la evolución de Hayy y para poder desarrollar su naturaleza astral y divina. De la imitación de los astros extrae un ideal de belleza y de armonía, hábitos de limpieza, como el cuidado general de su aspecto o autoimponerse abluciones. No se escapa aquí un origen natural, no islámico, de estas últimas y, a la vez, una primitiva sensibilidad estética y un interés del mismo tipo por la astronomía y la astrología. Ibn Tufayl considera que los astros son los responsables de lo que acontece en la Naturaleza y los convierte en la auténtica *providencia*. Para ser como ellos, se autoimpone alimentarse lo mínimo posible de los animales, intentando no privar a un ser vivo del desarrollo de su existencia, evitando destruir ninguna especie: “Optó por el mal menor [...]: elegir entre los animales aquellos que fueran más numerosos y no destruir completamente ninguna especie” (Ibn Tufayl, 2003: 90). Se propone ser un agente bueno para la Naturaleza. Debe tomar solo lo necesario de ella y favorecerla siempre que se presente el caso, como *removiendo los obstáculos* que percibe en animales o plantas. Imitando los astros, es decir, siendo espejo del

cosmos, desarrolla el gusto por la belleza, la compasión y la bondad y desarrolla una *primitiva conciencia ecológica*.

Como también considera que su naturaleza es divina, desea imitar al Hacedor de todo, cuya existencia *postula* en su madurez. Interesa esta imitación porque Ibn Tufayl interpreta que ha de permanecer inmóvil en su cueva si quiere reflejar lo que no cambia y es ajeno a toda materialidad y corporalidad. Paradójicamente, esta imitación solo tiene de positivo evitar la ocasión de hacer algún mal, al estar inmóvil y encerrado. Pero tiene como gran contrapartida abandonar toda conexión con el mundo, toda empatía, compasión y cuidado, pues todo ello solo es posible con la mediación del cuerpo y atendiendo a sus otras naturalezas. La imitación de esta entidad que él supone y que recuerda al motor inmóvil de Aristóteles, al Uno del neoplatonismo y al propio Dios del monoteísmo más abstracto, le lleva a *deshumanizarse, a forzar su naturaleza y a un claro radicalismo*. Está decidido a imitar al Hacedor que nunca ha visto: “aunque fuera para su cuerpo una causa de dolor, un perjuicio y aun su ruina total” (Ibn Tufayl, 2003: 88).

Por otro lado, Hayy no es el único ejemplo de espiritualidad que hay en la obra. Absal representa un caso distinto y no solo porque pertenece al mundo civilizado. Absal es “muy sagaz para penetrar en el sentido íntimo de las cosas, muy propenso a adivinar lo esotérico de las ideas espirituales y partidario de la *interpretación alegórica*” (Ibn Tufayl, 2003: 103). Por ello abandona su isla, para vivir según su *interpretación* de la religión convencional que en la obra representa al islam. Es así como desembarca en la isla de Hayy. Hay otro personaje, Salaman, amigo de Absal y muy interesado como él por la religión, pero prefiere el islam comunitario y convencional, dejando de paso entrever poca confianza en sí mismo: considera que sumergiéndose en la vida en sociedad es más fácil “apartar las tentaciones, alejar los malos pensamientos y librarse de las sugerencias de los demonios” (Ibn Tufayl, 2003: 103). La peculiar *hégira* de Absal no es cuestionada por Ibn Tufayl, nadie se opone a ella en el relato y no es producto de ningún conflicto. De hecho, el propio autor recalca que el islam daría pie a distintas formas de abrazarlo: “tenía [...] máximas

que invitaban al retiro y a la soledad [...], y otras que invitaban al trato y a la sociedad con los hombres” (Ibn Tufayl, 2003: 103). En las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* los animales recuerdan que cuando un ser humano ansía perfeccionarse suele huir de la sociedad y buscar refugio en la Naturaleza (Ijwān al-Ṣafā’, 2006: 151).

#### 4. *Traduttore, traditore*: el narrador que irrumpe en la historia

Esta expresión, ‘*traduttore, traditore*’, hace referencia a la distancia existente, quizá insalvable, entre lo que hay que traducir y la traducción, aunque no haya intención alguna de distorsión. Ya el título de la traducción al latín, *El filósofo autodidacto*, induce a identificar a Hayy con un *filósofo*, pero en la obra es solo un viviente reflexivo, un ser humano: *Risala del Viviente, hijo del Vigilante, sobre los secretos de la sabiduría oriental*. Y la historia tampoco habla solo de él; hay otros personajes. Y aunque son reconocibles ideas y conceptos filosóficos del marco común de la época, el centro no es la filosofía (*falsafa*). A ello hay que añadir que es Ibn Tufayl quien va *traduciendo* la experiencia de Hayy y del resto de personajes. Es él el que nos *interpreta* las experiencias y las situaciones nombrándolas con terminología reconocible, con ideas y conceptos científicos, filosóficos y religiosos. Esta “traducción” conlleva ya su inevitable transformación y condiciona nuestra lectura. Ilustra aquí y allá la experiencia del Viviente con citas religiosas, y en más de una ocasión *enjuicia* lo que aparentemente solo pretende narrar. Ibn Tufayl *urbaniza y domestica* las experiencias del Viviente y ello hasta el punto de lograr la apariencia de conciliación entre razón y religión. Pero no puede nombrar una sola ciencia o saber que reúna todas las experiencias del Viviente sin desvirtuarlas ni desposeerlas de su potencial crítico. Este inesperado personaje, el autor, interviene una y otra vez. Al principio de la obra, durante la narración de la historia y al final de esta advierte sobre la imposibilidad de plasmar en palabras lo que solicita el ‘hermano sincero’: desvelar los secretos de la sabiduría oriental. Adelanta también que su historia vela y

desvela, sin que sepamos nunca a ciencia cierta a qué se está refiriendo, qué es lo velado y qué es lo invisible, qué peso tiene cada uno. Y deja a la imaginación y al gusto del lector rellenar lo que no aparece y sus propios silencios. La obra de Ibn Tufayl puede tomarse como ejemplo de lo que propone al-Yabri a propósito de los tesoros vedados y el ello de los textos.

Se visibilizan distintos tipos y modos de conocimiento, no siendo todos traducibles a palabras, como es el caso de la experiencia mística que depende de la potencia que los sufíes denominan *degustación* (*dawq*). La obra de Ibn Tufayl nos invita a tomar conciencia de los límites de la racionalización y del lenguaje. Hay experiencias, como la sufí, que al ponerlas en palabras se desvirtúan, pierden el sentido originario, ya no transmiten ni significan lo mismo. Ante ellas solo cabe la traducción aproximada. Tampoco es posible lograr una forma de vida o un estado que acoja a la vez la experiencia mística y su racionalización: no es posible “la reunión de los dos en un solo estado” (Ibn Tufayl, 2003: 100).

## **5. Asomarse al abismo: cuánta verdad puede soportarse**

No hay que olvidar que la historia de Ibn Tufayl no acaba cuando el Viviente llega al éxtasis ni cuando conoce a Absal, procedente de la otra isla. Por ello, el mensaje del texto no puede reducirse a la experiencia mística ni a la conciliación entre dos formas de vivir la espiritualidad representada en estos personajes.

En la última parte de la obra, Absal y el Viviente reconocen y valoran la forma de vida del otro. Sin embargo, el Viviente cree que los habitantes de la otra isla viven en un mundo de *mediaciones*, pudiendo vivir directamente según las cosas “en su realidad” (Ibn Tufayl, 2003: 109). Podrían, pues, vivir según la verdad desnuda. Ibn Tufayl se había referido antes a los profetas como transmisores de la luz divina, como *espejos cóncavos* que incendian todos los demás objetos. En los espejos cóncavos de una forma determinada se produce el fuego por exceso de luz (Ibn Tufayl, 2003:

48). El conocimiento de Hayy es otra luz, difusiva de suyo y divulgada por simple generosidad. Aparece como un guía o reformador, pero en nombre de una experiencia y unos conocimientos personales que no son divinos, filosóficos o teológicos. No pretende imponer nada a los demás ni erigirse como filósofo-rey, aunque sí aspira a una singular utopía: la del conocimiento desnudo, si bien resultará devastadora como el fuego, al menos para ciertos individuos.

Sarah Stroumsa ha puesto de manifiesto la centralidad del término *fiṭra* en la descripción del desarrollo intelectual y espiritual del Viviente, un término coránico (*fiṭrat Allāh*, Corán 30, 30) que indicaría un conocimiento innato de Dios previo a la educación en una religión concreta. También alude a un rasgo o potencial innato: disposiciones innatas. Ibn Tufayl ensayaría una interpretación intelectualista del término: “rather than a levelling feature, equally found in all people, it underlines [...], the inborn difference between different intellects” (Stroumsa, 2021: 25). Hayy, sin embargo, cree en el *natural benéfico de todo hombre* y en la *capacidad intelectual igual en todos*, y con esta confianza viaja a la otra isla. Siguiendo la recomendación de Absal, se dirigirá solo a un grupo determinado, los *iniciados*, amigos de Absal, es decir, dados como él a la reflexión y a profundizar en el sentido, más inteligentes y perspicaces que la mayoría y deseosos de la verdad (Ibn Tufayl, 2003: 111). Pero estos iniciados serán el verdadero obstáculo, no el pueblo, ni el estamento religioso ni el poder, como podría esperarse. Del pueblo no se dice nada, tampoco de los *mutakallimies* o teólogos. Y Salaman, que se ha convertido en el “jefe y príncipe de esta isla” y considera “ilícito el retiro” (Ibn Tufayl, 2003: 110), condena ni impide los discursos del Viviente. Ibn Tufayl no nos dice quiénes son exactamente los destinatarios de los discursos, qué grupo social es este de los iniciados. Solo sabemos que son amigos de Absal. Y por ello los suponemos abiertos al conocimiento, bien dispuestos a las interpretaciones y a pensar y dialogar en general. Nada más lejos de la realidad. Los discursos generan gran turbación en los iniciados: “apenas se elevó un poco sobre el sentido exterior y comenzó a describirles [verdades] contrarias a las

que antes habían entendido, se apartaron de él” (Ibn Tufayl, 2003: 111). Los discursos de Hayy los ponen en la tesitura de cuestionarse y cuestionar, de clarificar sus convicciones y sus acciones.

Hayy acaba convenciéndose de que “hablarles por el método de la verdad desnuda no era posible” (Ibn Tufayl, 2003: 111). Por ello decide regresar a su isla y dejar las cosas como estaban, no sin antes calmar los ánimos y recomendarles continuar con el islam que prefieren y con la negligencia que a partir de ahora practicarán a sabiendas: “les recomendó observar rigurosamente los preceptos tradicionales y las prácticas exteriores, profundizar poco en las cosas que no les importasen, creer con facilidad las [verdades] oscuras, apartarse de las herejías y de las pasiones, imitar a los antepasados virtuosos y huir de las novedades” (Ibn Tufayl, 2003: 112).

Ibn Tufayl no nos relata el *contenido* de las conversaciones con los iniciados, qué les transmite, ni qué les atemoriza *exactamente*. Ni sabemos tampoco qué *estilo* utiliza para dirigirse a sus oyentes, si les habla ya en términos filosóficos, místicos, religiosos... Absal es el único capaz de dialogar con Hayy sin sentirse amenazado, pero no por ello abandonará la vida que ha elegido, ni sus convicciones. Uno y otro ponen en práctica más bien lo que recomendaba Ibn al-Muqaffa a quien quisiera tener una visión mejor y más completa de la existencia: ahondar en “los diversos aspectos de la religión sin dejar de mantener tus principios” (2018, p. 65).

Lo único que sabemos con certeza de toda esta situación son *las cosas que le habían producido admiración* a Hayy al conocer las ideas de la otra isla de la mano de Absal. Por *estas cosas* decide precisamente viajar allí: a) Por qué el Profeta se sirvió de alegorías y se abstuvo de “descubrir claramente la Verdad” (Ibn Tufayl, 2003: 109). b) La elección del Profeta de unos preceptos y prescripciones rituales, sin centrarse, por ejemplo, en que no son necesarias las riquezas ni tampoco un sustento más allá de lo mínimo. Pero todo esto no son temas menores. Hayy pone en cuestión la *normalidad* en la que viven los iniciados. Cuestiona las bases de la organización social, señas de identidad del islam, algunos de sus pilares y algunas penas legales,

pero también la franqueza del Profeta. Más aún: “Veía las disposiciones de la ley [...], como la limosna ritual en su varias clases, las ventas, la usura, las penas dictadas por la ley o dejadas a la apreciación del juez, y todo le parecía extraño, a la vez que lo hallaba inútil, y entre sí decía que, si los hombres comprendiesen [...], se apartarían seguramente de cosas inútiles, dirigiéndose solo a la Verdad y prescindiendo de todas [las leyes citadas]; nadie tendría propiedad privada por la que hubiera de pagar limosna legal, o por cuyo hurto se hubieran de cortar las manos[al ladrón], o cuyo robo público hubiera de castigarse con la pena capital” (Ibn Tufayl, 2003: 109). La religión convencional, en este caso el islam, aparece como un relato fabricado y un conjunto de prácticas y de legislación diseñado para quienes son incapaces de pensar la existencia ‘en su realidad’. Esta última expresión ya aparece entre las definiciones que al-Kindi había recogido sobre la filosofía: “conocimiento de las cosas en su realidad” (1986: 46). Hayy iría más allá de la filosofía organizada, pues evoca, con su experiencia, una práctica filosófica más radical y originaria. Una verdad todavía más desnuda.

En la obra de Ibn al-Nafis *al-Risala al-Kamiliyya fil-Sira al-Nabawiyya*, la *Epístola de Kamil sobre la biografía del Profeta*, también denominada *El libro de Fadil ibn Natiq*, tendríamos una “novela teológica” (Ibn al-Nafis, 1968: 28) escrita un siglo después de la de Ibn Tufayl e inspirada en ella. El personaje Ibn Natiq relata cómo Kamil se desarrolló como teólogo autodidacto, en este caso respecto al islam. En un momento de la historia Kamil se pregunta por los atributos divinos que debería transmitir el Profeta y considera vital que no parezca que este oculta algo y que lo que transmita el receptor pueda imaginarlo sin dificultad: “would not make it clear that there is behind all that something which he had concealed, and he would not oblige men (to believe) something of which they could not easily become aware and which they could imagine only with difficulty” (Ibn al-Nafis, 1968: 56). El hombre corriente no estaría preparado para ir mucho más allá de la información que le ofrecen los sentidos. Pero ¿qué pasa con los instruidos? La situación también sería similar a la

que había relatado Ibn Tufayl: “if they made a (special) study to understand them they would become confused and bewildered” (Ibn al-Nafis, 1968: 56). Ese tipo de estudios más profundos les impediría incluso que se ocupasen de buscar un sustento para vivir y de cumplir con sus obligaciones. Y algo más preocupante: “the harmony of them all would be destroyed” (Ibn al-Nafis, 1968: 56). En prevención de esta situación, el Profeta no ha de entrar en pormenores. Sin embargo, dejará traslucir que habría una explicación detallada y utilizará alegorías y alusiones para, precisamente, no omitir esos detalles esenciales. Tales alegorías y alusiones tendrán una función adicional para la élite del conocimiento: “to make the select ones understand all the details” (Ibn al-Nafis, 1968: 56). El resto de los oyentes se quedarán en el sentido externo, que es el que pueden asimilar. Por ejemplo, respecto al más allá: “he cannot represent the life to come as spiritual” (Ibn al-Nafis, 1968: 57). De nuevo porque los intelectos corrientes no serían capaces de apreciar los placeres y dolores intelectuales. Una promesa de vida enteramente espiritual no sería deseable para el hombre corriente: “if they were told: ‘If you do those things, you will be transferred to a place where you will eat appetizing meals, and have splendid sexual intercourse, where there are streams of wine, honey, and so forth’, that would be quite different” (Ibn al-Nafis, 1968: 57). Y tampoco habrá de representarles una vida futura como solamente corporal, ya que un cuerpo sin alma sería como un trozo de madera. Es esencial que la presente como otra unión de cuerpo y alma. En cuanto a los cinco pilares del islam, para Kamil son sobre todo *instrumentos diseñados por el Profeta* para asegurar y reforzar la *permanencia y pervivencia de la última de las profecías*: el islam. Ibn Tufayl había ido más allá porque cuestionaba más abiertamente precisamente todo este constructo mediador y hasta la legislación que habría emanado del islam. En la obra de Ibn al-Nafis los castigos y el sistema legal son necesarios porque los individuos no se conducen por el conocimiento: necesitan estar sometidos a un poder que los obligue. En el caso de Ibn Tufayl, la *propiedad privada* sería la razón última que llevaría al ser humano a cometer excesos.

En *El filósofo autodidacto* es patente el fracaso del sabio en la sociedad y cómo se escenifica el temor a cuestionar la propia forma de vida y las convicciones. Al-Kindi había intentado, como ha señalado Tornero (1992), pilotar el paso de un paradigma religioso a uno filosófico. Al-Farabi creyó posible la ciudad ideal presidida por un filósofo-califa o viceversa, o al menos por un gobierno colegiado con presencia irrenunciable de la filosofía. Avempace, que ya no cree en esta utopía del conocimiento, llama 'brotes'

a unos individuos atípicos en las sociedades. Son solitarios y como extranjeros en su sociedad. Los brotes reconocen las nuevas doctrinas; piensan ideas distintas y rompen con el *taqlid* o imitación de la tradición, y abren el *ijtihad* o esfuerzo intelectual ante nuevas realidades de aplicación del islam. El Viviente parece uno de estos brotes. No encaja en ninguna ciencia concreta ni en un saber determinado. E Ibn Tufayl nunca hace referencia a la ciencia o al saber capaz de reunir lo que despliega en su historia.

## 7 Consideraciones finales

En la época clásica se optó por buscar fuera las soluciones que necesitaban, haciendo circular y aplicando el patrimonio material e inmaterial de las culturas del presente y del pasado. Ibn Tufayl pone el valor y la innovación en el individuo. El reformismo árabe del XIX vuelve a soñar con la ciudad del islam crítico y autocrítico, pero acabó atrincherándose mayoritariamente en la distopía de resucitar un islam puro para buscar en él, en la religión, recetas para todo. Pareció olvidar, dio la espalda, al potencial subversivo de su tradición (*turath*) no religiosa. En el siglo XIX también, en la época en la que el reformismo musulmán reconsidera qué hacer con su propio pasado, en el contexto occidental Nietzsche está cuestionando en sus *Intempestivas* aproximaciones al pasado que son enfermizas. Y también advierte contra la vehemencia con la que el joven suele criticar una postura. El joven rechaza todo lo

que no puede “amar en bloque” (Nietzsche, 2014b: 317). Pero este prejuicio desactiva cualquier “pensamiento productivo” (Nietzsche, 2014b: 317). A esta actitud Nietzsche opone un tipo de *justicia* y a una *voluntad mejor* capaz de seleccionar los aspectos buenos y fuertes del otro, reconocer su esfuerzo y “promover el desarrollo de cuanto es incompleto y en devenir” (2014a: 256). A partir de aquí Nietzsche afirma que sería posible cultivar un *nuevo sentimiento* capaz de acoger con responsabilidad todas las épocas, un nuevo sentimiento de humanidad (2014c: 853-854). Y Jaspers (2023) afirmaba que los filósofos y otros hombres representativos nos ofrecen experiencias de lucidez que favorecen la grandeza. La grandeza esclarece la existencia y sus límites. Por ella también entendemos lo que hace al ser humano mejor y nos hace partícipes *de un especial respeto por lo humano y sus posibilidades*. Para Jaspers, la grandeza es una *garantía contra la nada*. La historia de Ibn Tufayl podría considerarse un ejercicio de este tipo y requerir, como la filosofía en el mundo árabe-islámico la justicia que evoca Nietzsche.

Como ocurre generalmente con las historias, la de Hayy no se deja reducir a una única interpretación. Y su carácter de clásico convierte su mensaje en una fuente constantemente renovada e inagotable. En este trabajo hemos pretendido visibilizar algunos de sus aspectos al respecto. Ibn Tufayl nos propone presenciar el desarrollo natural del pensamiento en acción y en general una fenomenología de la racionalidad, antes de las disciplinas, las religiones, las autoridades, las escuelas, etc. Naturaliza la investigación, la indagación y el uso, sin límites, de todo ello y sin que sea patrimonio exclusivo del sabio. *El filósofo autodidacto* amplía el concepto de racionalidad más allá del ideal demostrativo que acariciaban los filósofos. Ibn Tufayl rinde homenaje a las facultades humanas. Se naturaliza el sufismo como técnica de autoperfección y de transformación, y como parte del proceso de la investigación sobre la subjetividad humana, la existencia y el cosmos. A través de los distintos personajes de la obra y de su propia incursión con pasajes religiosos, Ibn Tufayl visibiliza un islam plural y una espiritualidad en devenir. Hay también un claro

reconocimiento de la pluralidad social: son válidas las posiciones de Absal, de Salaman, de los iniciados.

Pero Ibn Tufayl también pone en juego otros elementos que generan cierto desasosiego y que van más allá de su historia: la insuficiencia y la impotencia de la palabra para retener, probar o divulgar lo inusual o lo diferente. Y también cierta condición trágica en la tarea misma del pensar: sin ‘perder’ lo más cercano y sin la objetivación no habría sido posible el encuentro provechoso con Absal, ni se hubiese planteado la misión a la otra isla. Y es a través de la *separación de las cosas* como se construye el mundo paralelo del pensamiento y se ahonda en la subjetividad y en el discurso interior. Sin esa separación tampoco sería posible concebir ni dignificar la existencia construyendo un mundo intelectual paralelo para otorgarle sentido. Ibn Tufayl también escenifica que aterra la verdad, como les ocurre a los sabios acomodados que representan los iniciados de la otra isla.

María Zambrano afirma que una isla evoca el residuo prodigioso de un mundo mejor y una armonía, una edad en la que “ninguna palabra había sido aún prostituida” (Zambrano, 2016a: 34). Y también nos dice que ha existido un tipo de filosofía, la *más venerable*, que pretendió *afirmar las cosas y sostener el mundo* (Zambrano, 2015a: 768). *El filósofo autodidacto* parece evocar la dialéctica entre filosofía y poesía de Zambrano y recrear el saber sin nombre al que alude la autora: una filosofía antes de la filosofía y de su vanidad y una espiritualidad antes de la religión. Quizá resida aquí la sabiduría oriental del título de la obra de Ibn Tufyal. María Zambrano se refiere también a la pérdida o adulteración del *espacio vital*, aquel que antecede a todos los otros: “donde entramos en contacto con la realidad y en el que nos hacemos visibles y presentes para nosotros mismos” (2015b: 68). Hay también aquí una primera definición del pensar como diría la autora: “«descifrar lo que se siente», dirigida hacia la universalidad o en vistas a la universalidad” (2014: 482). La experiencia de Hayy parece muy próxima a la *piedad hacia el espacio vital*: “la toma de contacto, indefinible [...]. Y esto inefable [...] más bien se parece a un

espacio, a un espacio vital donde vivimos, nos movemos y llegamos a ser” (Zambrano, 2003: 52). La “piedad es acción porque es sentir, sentir «lo otro» como tal, sin esquematizarlo en una abstracción” (Zambrano, 2020: 255).

Al-Farabi había mostrado que la filosofía necesitaba de la poesía, es decir, de la representación y de la concepción de la verdad que se da en la literatura gracias al potencial de la imaginación. Y ello para visualizar un concepto o un ideal, para mover hacia una virtud o para disuadir de un comportamiento. Esta técnica es la que permite la novela filosófica de Ibn Tufayl. Al-Farabi había puesto en valor en el islam el poder universal de la imagen: “[C]on la excelencia en poder evocar imágenes se pretende excitar en el alma del oyente el deseo de lo imaginado y huir de ello, o tender hacia ello o aborrecerlo, aunque no haya asentimiento. La excelencia en evocar imágenes es empleada en lo que causa indignación y satisfacción, miedo y confianza, en lo que aplaca o endurece el alma, y en las restantes afecciones del alma” (al-Farabi, 2008: 193).

En las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se exhorta al individuo a que *despierte, reflexione y comprenda* (Ijwān al-Ṣafā’, 2006: 191). Debe despertar de la ignorancia, pero también de la negligencia (Ijwān al-Ṣafā’, 2018: 98). Para ello no es suficiente con adquirir conocimientos. Se necesitan otras disposiciones: “que se abran los corazones, se ensanche el pecho y se iluminen las inteligencias” (Ijwān al-Ṣafā’, 2006: 191). En la *risala* andalusí se abunda en esta idea, a tenor del valor que se da a la duda y a la lucidez, citando a Algazel: “aunque estas palabras no tuviesen otra virtud que la de hacerte dudar de tus propias convicciones heredadas, tendrían ya utilidad suficiente” (Ibn Tufayl, 2003: 39). *El filósofo autodidacto* tendría esta misma virtud.

Ibn Tufayl acaba enviando su carta no solo al “hermano sincero”, como nos había dicho, sino también “a los hombres dotados de penetración, que, sin detenerse en la corteza de los problemas, profundizan [...] y «de aviso a todo hombre que tiene corazón, que escucha y que ve»” (2003, p. 42). No pretende transmitir una “doctrina sumaria, impuesta por la autoridad de un maestro” (Ibn Tufayl, 2003: 41), ni que las

palabras se acepten por amistad y cariño. Se exige del destinatario, que hoy es el lector, disposición para emprender un régimen de vida que solo puede ser personal, y trabajar para su consecución. Paradójicamente, la etiqueta de “pensamiento”, con la que se ha querido denostar la filosofía en el islam, es la que ofrece de entrada un espacio de más libertad. El pensamiento no se ajusta a escuelas y no atiende a patentes ni a vetos. Parece más idóneo para afrontar la pluralidad y la complejidad, incluso para asomarse, mejor que los iniciados de la isla, a la crisis de las convicciones. Resulta iluminador y da que pensar que obras de periodos teocéntricos y tan lejanos al nuestro sean tan hospitalarias. Releer *El filósofo autodidacto* como quería Ibn Tufayl, como si fuésemos ese hermano sincero o esos hombres dotados de corazón, puede ser un buen ejercicio para asomarse a la filosofía en el islam, para evocar otros comienzos, pero también para acercarnos, con esa *mejor voluntad* de Nietzsche a su diversidad.

## Referencias.

- Abu Zayd, N. H. (2012). Religiones: de la fobia al entendimiento. En G. Martín Muñoz y R. Grosfoguel (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos anteislámicos* (pp. 11-34). Madrid: Casa Árabe-IEAM.
- Adamson, P. (2018). *Philosophy in the Islamic World*. Oxford University Press.
- Al-Kindi, (1986). Sobre la filosofía primera, Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda (trads.). En *Obras filosóficas de al-Kindī* (pp. 46-87). Madrid: Editorial Coloquio.
- Al-Farabi, (2008). Artículos de la ciencia política, Rafael Ramón Guerrero (trad.). En *Abū Nasr al-Fārābī. Obras filosóficas y políticas* (pp. 161-228). Madrid: Trotta.
- Allawi, A. (2020). Pathways to Modern Islam. In Nawab Mohamed Osman, M. (ed.). *Pathways to Contemporary Islam. New Trends in Critical Engagement* (pp. 27-48). Amsterdam University Press.
- Al-Yabri, M. A. (2006). *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún: lecturas contemporáneas*. Trotta.
- Arkoun, M. (2002). *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. Saqi Books in

- association with The Institute of Ismaili Studies.
- Arlig, A. W. (2024). *Medieval Philosophy: A Contemporary Introduction*. Routledge. Taylor and Francis.
- Ben-Zaken, A. (2011). *Reading Ḥayy Ibn-Yaqzan. A Cross-Cultural History of Autodidacticism*. The Johns Hopkins University Press.
- Brague, (2013). *Mitos de la Edad Media. La filosofía en el cristianismo, el judaísmo y el islam medievales*. Granada: Editorial Nuevo Inicio.
- Brentjes, S. (2018). *Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies (800-1700)*. Turnhout: Brepols.
- Conrad, L. I. (ed.). (1996). *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqzan*. Leiden: Brill.
- Corbin, H. (2000). *Historia de la filosofía islámica*. Madrid: Trotta.
- Cotesta, V. (2021). *The Heavens and the Earth: Graeco-Roman, Ancient Chinese, and Medieval Islamic Images of the World*. Leiden: Brill.
- Fierro Bello, M. (2020). Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqzān: An Almohad Reading. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 31(4), 385-405.
- Forcada, M. (2022). Scholarly communities dedicated to the sciences in al-Andalus. In Sonja Brentjes (ed.). *Routledge Handbook on the Sciences in Islamicate Societies. Practices from the 2nd/8th to the 13/19th Centuries* (pp. 608-621). London, New York: Routledge.
- Griffel, F. (2021). *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. Oxford University Press.
- Gutas, D. (2018). "Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy. A History of Science Approach". In Abdelkader Al Ghouz (ed.). *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century* (pp. 13-65). V & R Unipress, Bonn University Press.
- Hughes, A. W., Robinson, J. T. (eds.) (2019). *Medieval Jewish Philosophy and its Literary Forms*. Indiana University Press.
- Hyman, A. (1998). Medieval Jewish Philosophy as Philosophy, as Exegesis, and as Polemic. En J. A. Aertsen y A. Speer (Eds.), *Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Age? What is Philosophy in the Middle Ages?* (pp. 245-256). Berlín: Walter de Gruyter.
- Ibn al-Muqaffa (2018). *Ética y educación para políticos*, Margarida Castells Criballés y M. Luz Comendador (trads.). Madrid. Editorial Verbum.
- Ibn al-Nafis (1968), *The theologus autodidactus*. Oxford Clarendon Press.
- Ibn Tufayl, Muhammad b. Abd-al-Malik (2003). *El filósofo autodidacto = Risala Ḥayy ibn Yaqzan fī asrar al-hikma al-masriqiyya*. Madrid: Trotta.
- Ijwān al-Ṣafā' (2006). *La disputa entre los animales y el hombre*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Ijwān al-Ṣafā' (2016). *Epistles of the Brethren of Purity. On Companionship and Belief. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 43-55*. Oxford University Press, The Institute of Ismaili Studies.
- Ijwān al-Ṣafā' (2018). *Epistles of the Brethren of Purity. On Composition and the Arts. An*

- Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 6-8*. Oxford University Press, The Institute of Ismaili Studies.
- Ijwān al-Safā' (2024). *Epistles of the Brethren of Purity. On Ethics and Character Traits. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 9*. Oxford University Press, The Institute of Ismaili Studies.
- Jaspers, K. (2023). *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús. Vol. 1*. Madrid: Tecnos.
- Kaukua, J. (2020). Post-Classical Islamic Philosophy - A Contradiction in Terms? *Nazariyat* 6(2), 1-21.
- Kukkonen, T. (2014). *Ibn Tufayl. Living the Life of Reason*. Oneworld.
- Nietzsche, F. (2014a). *Humano demasiado humano I. Obras completas. Vol. III. Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014b). *Humano demasiado humano II. Obras completas. Vol. III. Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014c). *La gaya ciencia. Obras completas. Vol. III. Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos.
- Lenzi, S. (2016). Ibn Tufayl e l'eredità del filosofo autodidatta. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 23, 165-185.
- Strickland, L., Wang, J. (2023). Racism and Eurocentrism in Histories of Philosophy. *Open Journal of Philosophy*, 13(1), 76-96.
- Ramón Guerrero, R. (1985). Ibn Tufayl y el siglo de las Luces. La idea de razón natural en el filósofo andalusí. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 5, 53, 53-58.  
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8585110053A>
- Rudolf, U. (2022). Evaluating the past: scholarly views of ancient societies and their sciences. In Sonja Brentjes (ed.). *Routledge Handbook on the Sciences in Islamicate Societies. Practices from the 2nd/8th to the 13/19th Centuries* (pp. 221-229). London, New York: Routledge.
- Saliba, G. (2007). *Islamic science and the making of the European Renaissance*. Cambridge, London: MIT Press.
- Stroumsa, S. (2021). The Makeover of Ḥayy. Transformations of the Sage's Image from Avicenna to Ibn Ṭufayl. *Oriens*, 49, 1-34.
- Tornero Poveda, E. (1992). *Al-Kindī. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*. Madrid: CSIC.
- Tornero Poveda, E. (1996). La filosofía andalusí ante el sufismo. *Al-Qantara*, 17(1), 1-17. <https://doi.org/10.3989/alqantara.1996.v17.i1.538>
- Vural, M. (2023). Is Islamic Philosophy an Authentic Philosophy? *Eskiyeni* 51, 960-976.
- Zambrano, M. (2003). *Unamuno*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Zambrano, M. (2014). *Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928-1990). Obras completas VI*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2015a). *Filosofía y Poesía. Obras completas. Vol. I*. Barcelona: Galaxia

Gutenberg.

Zambrano, M. (2015b). *Unamuno*. Barcelona: Penguin Random House.

Zambrano, M. (2016a). *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor. Obras completas II*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Zambrano, M. (2016b). *El pensamiento vivo de Séneca. Obras completas II*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Zambrano, M. (2020). *El hombre y lo divino*. Madrid: Alianza Editorial.