

*El aprendizaje como proceso interno en
Ibn Tufayl: estructura e interpretaciones del
filósofo autodidacta*

*Learning as internal process in Ibn Tufayl:
structure and interpretations of filosofus autodidactus*

FRANCISCO LÓPEZ CEDEÑO

Universidad de Salamanca (España)

RESUMEN

La idea del solitario dedicado al saber, que parece sugerir la superioridad de la razón sobre la revelación, es quizás el principal asunto tratado en *El filósofo autodidacta*. Aunque quepa la interpretación mística de esta obra, nos encontramos ante el problema original de la filosofía árabe: las relaciones entre fe y razón, entre filosofía y revelación. Ibn Tufayl no hace más que continuar la solución dada por sus antecesores: se trata de dos caminos que conducen a un mismo fin, dos aspectos de una misma verdad.

PALABRAS CLAVE

LITERATURA EN AL-ANDALUS, FILOSOFÍA ÁRABE,
ABENTOFAIL, SUFISMO, FE Y RAZÓN

ABSTRACT

The idea of the lonely man dedicated to knowledge, which seems to suggest the superiority of reason over revelation, is perhaps the main subject of *The Living son of the Vigilant*. Although it is possible the mystical interpretation of this work, we are facing the original problem of Arabic philosophy: the relationship between faith and reason, between philosophy and revelation. Ibn Tufayl merely continues the solution given by his predecessors: there are two paths to the same end, two aspects of the same truth.

Claridades. Revista de filosofía, 6 (2014), pp. 70-99

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura (FICUM)

KEY WORDS
LITERATURA IN AL-ANDALUS, ARABIC PHILOSOPHY,
IBN TUFAYL, SUFISM, FAITH AND REASON

I. A MODO DE EXORDIO

EN LA MAYORÍA DE LOS MANUALES de historia de la filosofía occidental, en la sección del medievo dedicada al pensamiento árabe, aparece siempre un espacio dedicado a Ibn Tufayl y a su obra *El filósofo autodidacta*, sin embargo, haya pocos estudios, ensayos o artículos sobre esta obra, al menos, en lenguas europeas.¹ La intención del presente artículo es presentar la obra junto con las interpretaciones principales que se le han dado. La idea del solitario dedicado al saber, que parece sugerir la superioridad de la razón sobre la revelación, es quizás el principal asunto tratado. Aunque quepa la interpretación mística, nos encontramos ante el problema original de la filosofía árabe: las relaciones entre filosofía y revelación. Ibn Tufayl no hace más que continuar la solución dada por sus antecesores: se trata de dos caminos que conducen a un mismo fin, dos aspectos de una misma verdad.

El autor al que nos referimos, primer novelista de al-Andalus, supone un puente entre los filósofos orientales y Averroes.² Para comprender los orígenes del pensamiento en al-Andalus,³ hemos de recordar que, cuando los musulmanes llegaron a la Península Ibérica, la tradición filosófica y cultural que en ella encontraron era diferente de la del Islam oriental. Los escasos nombres que el mundo visigótico nos ha legado vinculados a la filosofía, no puede justificar una vida filosófica fructífera o fecunda, por lo que el origen de la filosofía en la España musulmana se presenta cada vez más oscuro a medida que se realizan nuevos descubrimientos de textos y documentos.

1 Cfr. HAWI, *Islamic Naturalism and Mysticism*, Leiden, 1974; también del mismo autor "Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan, Its structure, Literary Aspects, and Method", *Islamic Culture*, Hyderabad, July 1973, y HAWI-SAMI, "Beyond Naturalism" en *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1974, vl. 22, pg. 249.

2 Puntualización hecha por GÓMEZ Nogales, Salvador, en "Ibn Tufayl" en MARTÍNEZ Lorca, A. , (coord.) *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Anthropos, Barcelona, 1990, pg. 351.

3 Cfr. GUERRERO Ramón, Rafael, *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid, 1996, pgs. 65-74. Para una presentación más extensa cfr. CRUZ Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vl. 2, Alianza., Madrid, pg. 9 y siguientes.

Lo cierto es que, a partir de la recepción de la obra de al-Farabi, la filosofía andalusí quedó definitivamente orientada; fueron el zaragozano Avempace (Ibn Bayya), el accitano Ibn Tufayl y el cordobés Averroes quienes la llevaron a su máxima expresión.

II. SEMBLANZA

Abu Bakr Muhammad Ibn ‘Abd al-Malik Ibn Muhammad Ibn Tufayl al-Qasi es también conocido en occidente como Abentofail, Abubaker, Abubacer o Abubather.⁴ Se estima que nació en la primera década del siglo VI de la Hégira (s. XII d.C.). Nació en Wadi Ash (Guadix), un pequeño pueblo a unos sesenta kilómetros de Granada, murió en Marruecos en 581/1185. Fue, como todos sus colegas, un sabio enciclopédico, médico, matemático, astrónomo, filósofo y poeta.⁵ Ejerció la medicina en Granada antes de trasladarse a nuestro país vecino del sur. Conocemos pocos detalles sobre su vida.

Nuestros escolásticos latinos, Alberto Magno, Tomás de Aquino y otros más, lo nombran como Abubacer.⁶ Escribió numerosos libros sobre medicina y astronomía. En esta última ciencia tuvo originales ideas⁷ y fue discípulo suyo al-Bitruji (Alpetragius). Con la excepción de algunos fragmentos de poesía, la única obra extensa que nos queda es *Hayy Ibn Yaqzan* (*El Viviente hijo del Vigilante*). El título completo es *Carta de Hayy ibn Yaqzan sobre los secretos de la sabiduría oriental o iluminativa*. El título y los nombres de los caracteres de esta obra están tomados de dos trata-

4 FERRATER Mora, J. *Diccionario de Filosofía*, vl. 1, Alianza, Madrid, 1979, pg. 20. Sobre otras de sus denominaciones cfr. GÓMEZ Nogales, *ibidem*, pg. 361.

5 Entre los rasgos que caracterizan a los intelectuales de Al-Ándalus, en líneas generales, pueden destacarse los siguientes: espíritu enciclopédico, predominio de la formación jurídica, hegemonía de los médicos entre los científicos andalusíes, importancia del medio urbano, reducido número de filósofos pero de excelente nivel teórico, y sentimiento de orgullo de su propia labor intelectual que le lleva a defender su autonomía frente al poder político. Cfr. MARTÍNEZ Lorca, A. en “Introducción: la filosofía en Al-Ándalus, una aproximación histórica”, en MARTÍNEZ Lorca, A. (coord.) *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Anthropos, Barcelona, 1990.

6 GILSON É., *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1876, pg. 334.

7 “Tanto Averroes como al-Bitruyi, al-Marrakusi e Ibn al-Jatib, mencionan libros de medicina y astronomía escritos por Ibn Tufail. Averroes nos cuenta en su Comentario a la “Metafísica” de Aristóteles (II), que Ibn Tufail elaboró excelentes teorías a propósito de las hipótesis de Ptolomeo sobre la estructura de las esferas celestes y los movimientos de los astros.” Tomado de GÓMEZ Nogales, S., *ibidem*, pg. 363, quien da alguna otra información sobre otras obras de nuestro autor desaparecidas.

dos de Ibn Sina, *Hayy Ibn Yaqzan* y *Salaman y Absal*, y el cuadro está tomado de un antiguo cuento oriental, *La historia del ídolo y del rey y su hija*. En la introducción y en la conclusión, el autor se dirige al lector directamente; en otras partes de la obra, usa un “fino velo”, una forma simbólica, una historia para expresar sus ideas filosóficas.

La *Risala*⁸ fue traducida al hebreo y comentada por Mosés de Narbona en 1349. La primera versión latina es la de Eduard Pococke: *Philosophus autodidactus*, en 1671. La primera versión española es la de Francisco Pons Boigues, editado en Zaragoza en 1900, con prólogo de M. Menéndez y Pelayo. Pero parece ser que no hay otra obra árabe traducida más veces y a tantas lenguas como ésta, a excepción de *Las mil y una noches*, lo que indica el interés mostrado en todo el mundo.⁹

Las numerosas traducciones al inglés pueden haber sido origen de la historia de *Robinson Crusoe*, publicada en 1717. Un caso de influencia bastante certero está en *El crítico* de Baltasar Gracián. Su visión del mundo entronca con los ideales que propugnaron algunos neoplatónicos como Jámblico y Proclo.¹⁰ Shams C. Inati resalta la influencia de lo que él denomina “el panteísmo neoplatónico en la descripción del estado inexpressable en el que todo es uno, aunque unidad y multiplicidad, como todos los opuestos, existan sólo para la percepción de los sentidos.”¹¹ En todo caso, incluso cuando el argumento estuviese tomado de leyendas griegas o persas, sería la primera vez que se desarrolla en la cultura islámica y en un contexto filosófico, por lo que muchos críticos consideran la obra como la más original de la Edad Media.

III. ESTRUCTURA DE LA OBRA

Tras la introducción comienza el relato propiamente dicho¹² que expone, en forma de parábola, su doctrina, contando la historia de Hayy Ibn Yaqzan, el Viviente hijo del Despierto, y de su encuentro con Absal y Salaman, dos musulmanes sinceros, pero que entendían y practicaban su religión con dos matices distintos.

8 Tratado en forma epistolar.

9 Un recuento de las más importantes se encuentra en GÓMEZ Nogales, *ibidem*, pgs. 364-366.

10 CANALS Vidal, F., *Historia de la filosofía medieval*, Herder, Barcelona, 1922, pgs. 164-166.

11 INATI, Shams C. “Ibn Tufail” en CRAIG, E. (Ed.) *ibidem*, pg. 658.

12 EFA, a partir de la pg. 43.

Podemos, por tanto, dividir la obra en cuatro partes,¹³ cada una con subdivisiones:

Parte I:¹⁴ la ya comentada introducción.

Parte II: El nacimiento de Hayy y su desarrollo primario.

(II.a) Las dos versiones del nacimiento de Hayy:¹⁵ por generación espontánea y la versión popular. La segunda es parte del método de ocultamiento de Ibn Tufayl.

(II.b) Autoeducación de Hayy¹⁶ a través de la búsqueda de causas de fenómenos naturales por observación detallada, vivisección y experimentación. Su conocimiento del alma como ser inmaterial por investigación deliberada y su descubrimiento del fuego por accidente. A través de la reflexión, Hayy comienza su jornada como “filósofo autodidacto”. Empieza desde el principio a establecer su filosofía sin presupuestos. Ha adquirido buen control sobre el medio ambiente, y ha alcanzado la edad de 21 años.

(II.c) Hayy llega del conocimiento sensible al conceptual¹⁷. Comprende la unidad de todos los cuerpos, y la unidad de las diferentes especies. Esto le lleva a la concepción de la unidad y unicidad del Ser: toda vida es una, toda la naturaleza es una. Hayy descubre el principio causal y discierne que todo lo penetra el Ser; su punto de partida, las inferencias sacadas del mundo de generación y decadencia. Generaliza filosóficamente los resultados de estos experimentos y su naturalismo se vuelve penetrante y extremo.

(II.d) Hayy ahora da un paso decisivo hacia delante.¹⁸ Discierne dos aspectos del cuerpo: corporalidad (el aspecto externo, o materia) y algo superimpuesto sobre la corporalidad (el aspecto interno o forma). El aspecto interno es una estructura dinámica que genera movimiento y cambio en el cuerpo. Hayy contempla cuerpos celestes e infernales, desde una serie de observaciones para la creación y eternidad del mundo, la existencia de causa Eficiente que no es cuerpo. Los atributos de Dios

13 Cfr. HAWI, “Ibn Tufail’s Hayy bin Yaqzan: its structure, literary aspects, and method” en *Islamic Culture*, vol. XLVII, n°1, Hyderabad, January 1973, pgs. 191-194.

14 EFA, pgs. 31-42.

15 EFA, pgs. 43-48.

16 EFA, pgs. 48-61.

17 EFA, pgs. 61-70.

18 EFA, pgs. 10-80.

son diferentes de las categorías del mundo fenoménico. Hayy lo ve a Él manifiesto en todas las cosas. Hayy ahora tiene 35 años de edad.

Parte III: transición del naturalismo al misticismo. Panteísmo y completa aniquilación en Dios (*faná*) de Hayy.

(III.a) Habiendo obtenido una conciencia del Ser existente necesario, Hayy desea conocer qué facultad le ha dado a él conocimiento de tal Ser.¹⁹ Entonces, es conducido a tratar con el problema de la inmortalidad del alma. Realiza que su ser “objetivo” no es su verdadero ser y que el último participa genuinamente de lo inmaterial y Divino. Usando su método natural y la inferencia deductiva, observa que la realidad de los animales y plantas es reducida a la nada tras la muerte ya que estas cosas no aspiran a tal Ser.

(III.b) Por un gran paso interior Hayy se transforma de un científico natural en un subjetivista dedicado que se dirige hacia el misticismo.²⁰ En una manera husserliana empieza suspendiendo el mundo sensorial, o la “actitud natural”, y desdeñando su cuerpo. Gravita hacia el Ser necesario con la alegría de la expectación y la angustia de la privación. Este ansia por Él se vuelve cósmico y su involucramiento existencial. Hayy se asienta en una vida de interiorismo con actividad interna dinámica, intensidad de sentimientos y pensamientos ante el Ser Necesario. Siente su presencia en todas las cosas, entre ellas, los animales y los cielos. Ya que en su aspecto externo se parece a los cuerpos de los animales y las estrellas, y en su aspecto interno, él participa de lo divino; encuentra imperativo realizar tres acciones empáticas: imitar a los animales irracionales, Cuerpos Celestes y lo Divino. La realización del tercero es necesaria para su felicidad y su libertad respecto del sufrimiento, y los otros dos son la puerta al tercero

(III.c) Hayy ahora obtiene la visión de Dios y discierne dos de sus básicos atributos: Positivos²¹ y Negativos, parecido a la vía Mu’tazilí. La multiplicidad de las esencias que observa son aparentes sólo; para estar seguro, no hay esencia en todo Ser que lo salve.

Hayy considera a esta esencia como el Uno genuinamente existente Ser apareciendo en una riqueza de modos y esencias en diferentes criaturas. Hayy es ahora un tipo de Spinoza, más vívidamente consciente de que la Unicidad y Unidad abarca el sistema modal del universo. Él

19 EFA, pgs. 80-86.

20 EFA, pgs. 87-94.

21 EFA, pgs. 94-102.

también aprende por una serie de inferencias que conocer la Esencia del Ser Necesario equivale a tener esa Esencia; en este conocimiento el “ser externo” se desvanece completamente tal como es consumido en Dios a través del misticismo. Esta experiencia mística, dice Ibn Tufayl, no puede ser descrita en una forma proposicional sino a través de comunicación indirecta. Ahora Hayy tiene 50 años.

Parte IV: reconciliación del misticismo de Hayy con la Verdad de la religión de Asal.

(IV.a) Asal, un religioso místico y dialéctico, visita la isla y conoce a Hayy accidentalmente²². Asal enseña a Hayy el lenguaje convencional y así descubre que los alcances filosóficos y místicos de Hayy están en perfecta armonía con la fe revelada de la religión tradicional. Sus enseñanzas son los símbolos e imágenes proyectadas de lo que Hayy ha alcanzado por su método naturalístico. Asal considera a Hayy un santo (*walī*) y se vuelve su discípulo.

(IV.b) Hayy va a la isla de Asal a enseñar a su habitantes la verdad que ha alcanzado.²³ Salaman, el gobernador de la isla y su gente encuentra las enseñanzas de Hayy más allá de su alcance y costumbres. Observando que su instrucción es inefectiva, exhorta a Salaman y su gente que siga la Ley (*Sharia*). Él y Asal se retiran a la isla de Hayy, buscando la visión de Dios a través de la oración continua.

(IV.c) En conclusión,²⁴ el autor declara que ha cubierto sus ideas con un fino velo, fácilmente penetrable por aquellos que están preparados.

IV. LA NOVELA

Para algunos *El filósofo autodidacta* es un intento de mostrar cómo la razón puede desarrollarse independientemente de la influencia ejercida por la sociedad: por su propio esfuerzo y por el impulso que recibe del intelecto agente, la razón humana es capaz de desentrañar los secretos de la naturaleza y las más elevadas cuestiones de tipo metafísico. En cambio, para otros, el problema fundamental que el autor intentó resolver fue el de la conciliación entre la filosofía y la revelación.²⁵ Sobre el trasfondo

22 EFA, pgs. 102-110.

23 EFA, pgs. 110-113.

24 EFA, pgs. 113-114.

25 Cfr. RAMÓN Guerrero, R., *El pensamiento filosófico árabe*, Cincel, Madrid, 1985., pgs. 150-156.

está patente el temor a la persecución del bloque de teólogos y juristas o alfaquíes y la necesidad de respetar las posiciones ortodoxas.²⁶

La novela, en la que se señala el valor práctico de la religiosidad popular como algo independiente de la filosofía, va dirigida a un corresponsal de Ibn Tufayl, que le pide que le revele los secretos de la filosofía oriental. Se inicia con una introducción,²⁷ en la que Abentofail presenta a sus predecesores, -contra alguno de los cuales, en algún momento, polemiza: al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali y Ibn Bayya. Se trata de una exposición sucinta pero importante, sobre la historia de la filosofía en el Islam. Ibn Tufayl comienza citando a Avicena y a su sabiduría oriental, a la que, ya hemos visto, alude en el título: “el maestro y príncipe (de los filósofos) Abu ‘Ali b. Sina (Avicena).”²⁸

De entre los únicos fragmentos que nos quedan de *La Filosofía Oriental* y del *Kitab al-Insaf* (especie de arbitraje sobre la oposición entre orientales y occidentales), S. Pines, seguido por Corbin, ha establecido que la *Hikma Mashriqiyya* (La sabiduría oriental) se opone a la doctrina de los filósofos de Bagdad y a los comentaristas griegos de Aristóteles, todos “occidentales” en relación a Khurasan, donde vivía Avicena. El punto central de esta sabiduría era,²⁹ en oposición a un cierto aristotelismo, la doctrina de una supervivencia del alma en cuanto que posee una existencia propia y separada del cuerpo. Para Avicena existe un lugar de vuelta para el alma, que es su patria de origen.

IV.1. LA MÍSTICA COMO TEMA

La referencia del título a la sabiduría oriental indica que el tema es la mística, sobre la que comienza a hablar ya en las primeras líneas del prólogo, utilizando un vocabulario que crea un clima propicio: “me ha conducido a la visión intuitiva de un estado (místico o éxtasis), que antes no experimenté.”³⁰ Y que tiene algo de extraño: “que ni lengua alguna podría describir (su naturaleza) ni razonamiento alguno demostrar (su

26 Estas ideas expresadas por M. Arkoun y A. El Ghannouchi están recogidas en MARTÍNEZ Lorca, *ibidem*, pg. 54.

27 IBN TUFAYL, *El filósofo autodidacto*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, pgs. 31-42. A partir de este punto, nos referiremos a esta edición de la obra como EFA.

28 EFA, pg. 31.

29 Cfr. ARNALDEZ, R. “Ibn Tufail” en HUISMAN, D., *Dictionnaire des philosophes*, v.1, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, pg. 1445.

30 EFA, pg. 31.

existencia) porque es de una categoría y de un mundo completamente distintos de ellas.”³¹ Este estado es incontestablemente el del que hablan los sufíes y que Avicena, al final de su relato, invita a buscar. En efecto, Hayy ben Yaqzan que es en él “una individuación de la inteligencia agente identificada con el arcángel san Gabriel,”³² dice al hombre que lo ha encontrado evocando al rey (Dios): “sígueme para ir a Él”.

Ibn Tufayl tiende a desmarcarse de sus predecesores y, en principio, de los sufíes que, no estando versados en las ciencias, se expresan mal al hablar de su experiencia inefable, Así Abu Yazid al-Bistami decía: “¡Glorificado sea yo! ¡Cuán grande es mi condición!”³³ Y Hallaj: “Yo soy la Verdad”³⁴(*ana'l-Haqq*). Estas expresiones son llamadas locuciones teopáticas (*shatabat*). Ibn Tufayl los rechaza. Sobre al-Gazali que, habiendo experimentado este estado, declara que no puede decir nada sin cometer error, dice nuestro filósofo de Guadix que: “era experto tan solo en los conocimientos racionales y estaba versado únicamente en las ciencias.”³⁵ En *La visión más alta sobre los nombres de Dios* al-Gazali “critica la doctrina de la unión del hombre con Dios (*iytihad*) y la de la inhabitación de Dios en el hombre (*bulul*). Por una parte, decir que el servidor se ha convertido en el Señor es decir algo contradictorio en sí.”³⁶ Por otra parte, la inhabitación no puede significar más que la relación de un cuerpo con el lugar que ocupa o bien la inherencia del accidente en la substancia. O Dios es incorporeal y subsiste por sí mismo en sí mismo. Por consecuencia, estas expresiones empleadas por ciertos sufíes serían erróneas. El sabio accitano cita a Avempace que dice, al final del tratado de la unión del intelecto con el hombre, que, si se comprende lo que él ha querido expresar en su libro, “se ve claramente que ningún conocimiento de las ciencias ordinarias puede ser colocado en su mismo rango, y que quien de él se forma idea viene a estar, cuando comprende ese sentido, en una condición (o grado) en el cual se ve a sí mismo, separado ya de todo cuanto antes conoció, con otras creencias que no son materiales, pues que son demasiado nobles para referirlas a la vida física; son estados más bien propios de los bienaventurados, que están ya limpios de toda composición inherente

31 EFA, pg. 31.

32 Cfr. ARNALDEZ, *ibidem*, pg. 1445.

33 EFA, pg. 31.

34 EFA, pg. 31.

35 EFA, pg. 32.

36 Cfr. ARNALDEZ, R., *ibidem*, pg. 1445.

a la vida física, dignos de ser llamados estados divinos, que Dios concede a aquellos de sus siervos a quienes bien les place.”³⁷ Este alto nivel, explica Ibn Tufayl, es un término al cual se llega por la ciencia especulativa y la búsqueda reflexiva, y no tiene ninguna duda de que Avempace lo alcanzara pero no lo sobrepasara.

¿Qué quiere decir Ibn Tufayl? Notemos primero que ha tomado de Avempace la idea de una conjunción del hombre con una realidad superior calificada de divina, el Intelecto Agente. Avempace demostró que existe una vía intelectual que conduce a ese término. Se debe pasar por los esfuerzos humanos para adquirir la ciencia; pero a partir de un cierto punto, es Dios quien interviene y que da graciosamente el estado final. Desde entonces Ibn Tufayl se vuelve a Avicena y cita varios pasajes del *kitab al-isharat wa'l-tanbihat* IV (sect. 9-17): “Cuando el esfuerzo constante por lograr la perfección espiritual y la doctrina ascética han llevado al hombre hasta un cierto grado, se le aparecen fugitivos y gratos destellos de la luz de la Verdad, semejantes a relámpagos, que de pronto alumbran y velozmente se extinguen. Después, se le multiplican estos desvanecimientos extáticos, si persiste en la práctica preparatoria de la disciplina ascética, luego, ahondando más en ella, llega hasta producirlos sin aquel ejercicio [...] Después, una nueva iluminación le desvanece y ve ya casi en toda cosa a Dios, que es la Verdad.”³⁸ Los místicos llaman a estos estados “instantes”. Al final del esfuerzo, el instante del cual se goza se transforma en “quietud”. El que estaba absorto en éxtasis se vuelve un habitual y un íntimo de Dios (*wali*). El ser de este hombre, en realidad, lo más secreto, se ha vuelto un espejo bien pulido colocado en frente de Dios: “su alma se regocija por los vestigios de la verdad que hay en ella. Tiene ya en este grado una mirada para la Verdad y otra para su alma, fluctuando de la una a la otra, hasta que termina por perder la conciencia de sí mismo, no mirando sino a la Santidad Divina y si a su alma mira, únicamente lo hace considerándola en cuanto que ella es quien contempla, y entonces es cuando tiene la unión completa.”³⁹ Este texto de Avicena, por su vocabulario técnico, expresa ideas corrientes en la mística musulmana.

La palabra *nusul* significa “unión”, pero no “fusión” o “unificación”. El autor de Guadix concluye: “con estos estados que Avicena describe,

37 ASiN M. “Tratado de Avempace sobre la unión del Intelecto con el hombre” en *Al-Andalus*, 7, 1942, pg. 23, traducción 46-47, cfr. EFA, pg. 32.

38 EFA, pg. 33.

39 EFA, pg. 33.

quiere sólo significar que ellos son para el (místico) una intuición, y no al modo de la percepción especulativa que se obtiene de razonamientos formados con premisas y consecuencias.”⁴⁰ Para mostrar la diferencia entre intuición mística y conocimiento filosófico, Ibn Tufayl utiliza la metáfora de un ciego de nacimiento que ha podido formarse, gracias a los sentidos que posee, un buen conocimiento del medio que le rodea, pero que un buen día, al recobrar sorprendentemente la vista “no encontrará [...] nada, diferente de lo que él creía, ni cosa alguna, que no reconozca; coincidirán los colores con las descripciones que de ellos se le habían dado. Solamente encontrará nuevo, en todo esto, dos grandes cosas, consecuencias la una de la otra: una mayor evidencia y claridad y un más grande placer”.⁴¹ Aquí el sabio accitano hace una distinción entre la percepción de los hombres de especulación (*idrak abl-al-naẓar*) y la de los hombres de Amistad divina (*abl al-walaya*). No es una distinción entre los metafísicos y los físicos, sino entre dos maneras de percibir las realidades metafísicas. Lo que entendemos por “percepción de los especulativos” es lo que se aprende de la metafísica, como lo hizo Avempace. No se pide a esta percepción más que ser verdadera y auténtica, pero los hombres de intimidad se entregan a estas realidades metafísicas en ellas mismas, “con una mayor evidencia y claridad y un más grande placer”. El ciego en su primer estado es “el estado de los hombres que investigan la verdad por las fuerzas de la razón”, y el estado segundo corresponde a quienes han alcanzado el grado de “santidad perfecta”.

Martínez Lorca estima que “Ibn Tufayl echa un jarro de agua fría”⁴² cuando parece que iba a elegir el camino de la mística pero advierte, sin embargo que “es muy raro encontrar un hombre que sea siempre de vista perspicaz, aun con los ojos abiertos, y que no necesite de la especulación racional.”⁴³ “Quien desee reducir a Ibn Tufayl a la mística debe tener presente que, por el contrario, aquella sólo le parece posible como experiencia personal, pero que resulta imposible como ejercicio intelectual abierto a todos.”⁴⁴ Queda, por tanto, la filosofía, y nos presenta la situación en al-Andalus: “Más escasa que el azufre rojo (...) pues tal conocimiento es en él tan raro que sólo algún individuo aislado tras otro

40 EFA, pg. 33.

41 EFA, pg. 34

42 MARTÍNEZ Lorca, *ibidem*, pg. 54.

43 EFA, pg. 36

44 MARTÍNEZ Lorca, *ibidem*, p. 55.

logran adquirirlo, y el que consigue conquistar algo de ello no lo comunica a la gente sino por medio de alegorías, porque la religión musulmana y la ley verdadera prohíben dedicarse a su estudio y ponen en guardia contra él”.⁴⁵ De estas explicaciones Martínez Lorca deduce acertadamente: “el cuadro general: escasez de filósofos, falta de conexión orgánica entre ellos, es decir, ausencia de espíritu de escuela y hostilidad de los medios religiosos (ulemas) y jurídicos (alfaquíes) hacia los que se dedicaban a la filosofía”⁴⁶ y hace un pormenorizado análisis de la exposición de Ibn Tufayl clasificándola en cuatro fases desde los orígenes hasta sus contemporáneos.⁴⁷

IV.2. REFERENCIA A OTROS FILÓSOFOS ÁRABES

Sigue Ibn Tufayl con filósofos orientales. Avempace había puesto, sin duda, el conocimiento de los bienaventurados al lado de la ciencia de los sabios. Pero justamente, estos sabios son los que se ocupan de las ciencias de la naturaleza. El autor de Guadix critica aquí a Avempace en el único punto de vista de la metafísica. Le reprocha, en suma, permanecer en el nivel de una mística especulativa: “convendría decirle a este propósito aquello de <no digas que es dulce ningún alimento sin probarlo, ni pisotees los cuellos de los hombres veraces>”.⁴⁸

Sin duda, Avempace decía, él mismo, que los bienaventurados perciben las cosas en ellas mismas, es decir, que tienen la intelección inmediata de cada cosa, pero no es éste, para Ibn Tufayl, el estado correspondiente al más alto de especulación. Sin duda, Avempace hablaba de un estado divino, un don de Dios, pero este don no es más que una actividad intelectual que sobrepasa las actividades puramente naturales de la inteligencia. La felicidad que resulta de ello es de la naturaleza del placer, del cual Aristóteles decía que “perfecciona la actividad”.⁴⁹ El sabio accitano señala que, para Avempace, el goce que pretenden alcanzar los místicos no es debido más que a la imaginación, como cuando escribe: “no hay conjeturas, de las cosas que no tienen de base más que su seme-

45 EFA, pg. 36.

46 MARTÍNEZ Lorca, *ibidem*, pg. 55.

47 MARTÍNEZ Lorca, *ibidem*, pgs. 56-58.

48 EFA, pg. 35.

49 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco-Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 1995, pg. 388.

janza de verdad, el caso de este hombre es claro, se ha equivocado o ha equivocado a los otros por figuraciones imaginarias de la verdad”.

Abu Bakr (Avempace) censuró esta delectación en los sufíes, la atribuyó a la facultad imaginativa y prometió describir de una manera clara y precisa cómo debe producirse entonces el estado de los bienaventurados.⁵⁰

Se ve pues, concluye Arnaldez, que Ibn Tufayl ha querido reconciliar Avempace con al-Gazali apoyándose en Avicena, es decir, dar derecho, citando a un místico puramente espiritual, a la prolongación de una investigación puramente especulativa. Avicena es el único de sus predecesores sobre el que no hace ninguna reserva, salvo que distingue en él al comentador de Aristóteles y al filósofo original, lo considera un excelente aristotélico.

Al valorar a Avempace, hace notar que varias de sus obras están inacabadas y las que ha terminado lo han sido demasiado rápidamente:

“las cosas de este mundo lo tuvieron tan ocupado, que la muerte lo arrebató antes de que publicase los tesoros de su ciencia y divulgase los secretos de su sabiduría. la mayor parte de las obras suyas que se han conservado están incompletas y sin terminar. (...) En cuanto a sus obras completas, son libros abreviados y tratados escritos de prisa”.⁵¹

A al-Gazali lo caracteriza el autor por la falta de coherencia en sus doctrinas, pero, a su vez, lo justifica: “como habla para el vulgo, ata en un lugar y desata en otro”. El texto de Ibn Tufayl del ciego... está inspirado en un texto de la cuarta parte de *Ihya’ulum al-Din* de este autor.⁵²

Por tanto, la influencia de Avicena no debe eclipsar las de Avempace y al-Gazali; el autor sí reconoce la influencia de éste último y del primero: “La verdad a la que nosotros hemos llegado y que es el fin y meta de nuestra ciencia, no la hemos alcanzado sino siguiendo la doctrina de al-Gazali y la del maestro Abu’Ali (Avicena)”.⁵³ También se declara seguidor de unas anónimas “opiniones que han aparecido en nuestros días, adoptadas fervorosamente por gentes que hacen profesión de filósofos”⁵⁴ en las que Martínez Lorca identifica la influencia de Ibn Bayya,

50 EFA, pg. 35.

51 EFA, pg. 37.

52 Cfr. ARNALDEZ, R., *ibidem*. pg. 1447.

53 EFA, pg. 41.

54 EFA, pg. 41.

mientras que el traductor Ángel González Palencia en nota a pie de página señala que puedan ser las influencias sufíes.

En revancha, la crítica dirigida por el autor accitano a al-Farabi es mucho más severa; es puesta en tela de juicio su inconsistente visión relativa a la vida tras la muerte. También se rebela Ibn Tufayl contra su teoría sobre la profecía, juicio crítico que es importante para evaluar exactamente el pensamiento del sabio de Guadix sobre las relaciones de la revelación y de la búsqueda racional: “Sin contar, además, las perversas teorías que profesa respecto de la profecía, que él cree una propiedad natural de la facultad imaginativa, inferior en rango a la filosofía”.⁵⁵

Hay una referencia a Ibn Sina, señalando que, en la obra que se está introduciendo, el lector hallará la filosofía oriental de este autor. Se indica que la opinión de Ibn Bayya está incompleta, ya que menciona el estado especulativo más alto pero no el estado más allá de éste, la experiencia mística. No se duda que las tuviese al-Gazali, aunque ninguna de sus obras ha llegado hasta el autor:

“A nosotros, sin embargo, no nos cabe duda alguna de que el maestro Abu Hamid (al-Gazali) fue de los que alcanzaron la felicidad suprema y de que llegó a los grados más sublimes de la unión (con Dios); pero sus libros esotéricos, los que tratan de la ciencia de la revelación extática, no han llegado hasta nosotros”.⁵⁶

En las líneas finales del prólogo está patente la concepción dialéctica de la filosofía: “no tengas necesidad de atar tu ciencia a lo que nosotros hemos conocido”.⁵⁷ El autor indica cuál es el fin inmediato que persigue en su exposición, y que constituye una nota distintiva de la filosofía musulmana:⁵⁸ “la especulación filosófica no basta para la adquisición de la Verdad Absoluta. Se trata de un estado especial de unión mística con Dios, una fusión entre el ejercicio de la razón al estilo de la abstracción aristotélica y el grado supremo de la intuición metafísica que es una mezcla de la visión neoplatónica y de la unión con Dios, adquirida en las experiencias religiosas de la fe islámica”. La intuición mística, mitad neoplatónica, mitad religioso-islámica, caracteriza a la filosofía árabe y la

55 EFA, pg. 38.

56 EFA, pg. 41.

57 EFA, pg. 42.

58 Cfr. GÓMEZ Nogales, *ibidem*, pg. 372.

distingue de la helénica, sirviendo de puente para que la Escolástica encuentre una filosofía, ya estructurada que soporte la racionalización del hecho religioso.

V. INTERPRETACIONES

La obra representa la culminación en el occidente musulmán de las preocupaciones del pensamiento ilustrado por el sufismo planteando la validez de la experiencia mística,⁵⁹ la fusión de filosofía y mística que tanto ha estudiado H. Corbin en la filosofía iraní y que se produce igualmente en el occidente musulmán,⁶⁰ pero esta línea inaugurada aquí no tiene continuadores, pues las dos grandes figuras posteriores ahondarán por separado estas dos direcciones: la mística con Ibn Arabi, y la filosofía con Averroes.

El tema del papel desempeñado por el conocimiento natural en la búsqueda de Dios ha sido tratado ampliamente en el Islam.⁶¹ Vajda resalta las afirmaciones de Ibn Babuyeh: “supongamos un hombre nacido en el desierto que no haya encontrado a nadie para guiarle y dirigirle hasta que crece y está en el pleno uso de su razón; si este hombre reflexiona sobre el cielo y la tierra, su reflexión le da sin duda la prueba de que tienen un Autor que les ha producido.”⁶² De modo que parece que el tema del “filósofo autodidacto” estaba ya bien presentado en el pensamiento musulmán dos siglos antes de Ibn Tufayl.

Ferrater Mora nos resume los comentarios a la obra, señalando que “ha sido interpretada a veces como una defensa del hombre natural, no pervertido por la cultura (o, mejor dicho, por el predominio en ella de las cosas naturales), pero es más plausible explicarla como una de las manifestaciones de la mística musulmana y como uno de los intentos de solucionar el problema de la relación entre la religión revelada y la filosofía.”⁶³ Corbin señala que “es un error buscar un relato a la Robinson Crusoe.”⁶⁴ Se trata de la biografía espiritual del filósofo, todo episodio exte-

59 TORNERO, E., “Introducción” en EFA, pg. 17.

60 TORNERO, E., *ibidem*, pg. 21.

61 Cfr. VAJDA, G., “D’une attestation peu connue du thème du <philosophe autodidacte>” en *Al-Andalus*, 31, Madrid-Granada 1966, pgs. 379-383.

62 La traducción es nuestra.

63 FERRATER Mora, *ibidem*, vl. 1, pg. 20-21.

64 CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, pg. 334. Repetido también por PARAIN, Brice (coord), *Historia de la filosofía*, vl. 3, de. siglo XXI, pg. 352.

rior concuerda con uno interior. La pedagogía que conduce a la plena conciencia de las cosas, no es la obra de un maestro humano exterior. Es la iluminación de la Inteligencia agente.⁶⁵ El arabista francés se pregunta si la vuelta de Hayy y Absal a la isla significa que el conflicto no tiene solución,⁶⁶ y acude en ayuda al shiísmo y la filosofía profética.

Mientras que para el historiador al-Marrakusi⁶⁷ el fin de la novela era exponer el origen de la especie humana según la secta de los *falasifa* o filósofos, para Pococke, el primer traductor a una lengua europea, se trataba de presentar la génesis del pensamiento humano a partir de las fuerzas de la naturaleza únicamente. Renan destacó la dirección mística de todo el proceso, seguido por otros críticos. Para Gauthier, el objeto principal de la novela es la concordancia entre religión y filosofía. Miguel Cruz puntualiza algunos matices, pero considera que es la opinión más correcta.⁶⁸ Gómez Nogales, por su parte, hace acopio de estas ideas y considera que tres son las finalidades del mito: por una parte plantearse el problema de la posibilidad de la generación espontánea; en segundo lugar, probar que la razón humana puede llegar por sí sola a las más sublimes cotas de su desarrollo, incluso en el aspecto religioso y místico por medio de una unión personal y directa con Dios; y finalmente llegar a la conclusión de la concordancia entre fe y razón.⁶⁹ Para El Ghannouchi, más que la concordancia, se acentúa la discordancia, ya que la obra propone “una visión ética del hombre y una doctrina de la salvación” que lo emparentaría con Ibn Bayya y con la Ética de Spinoza.

V.1. RAZÓN Y REVELACIÓN

En cuanto a la primera cuestión que ocupó a los filósofos del Islam oriental, la de las relaciones entre filosofía y religión, también “si se trataba de alcanzar y comunicar la verdad, era necesario definir el valor

65 Cfr. CORBIN, H., *ibidem*, pg. 334.

66 Algunos autores piensan efectivamente que este final es pesimista si bien concluyen como Corbin que en el Islam se ofrecen otras posiciones y soluciones, como en la “filosofía profética” del shiísmo. Cfr. EDWARDS, P. (Ed.) *The encyclopedia of Philosophy*, vl. 3, Collier MacMillan Publishers, London, 1972, pgs. 109-110.

67 Una exposición más detallada de esta historia crítica se encuentra en MARTÍNEZ Lorca, *ibidem*, pg. 60.

68 CRUZ Hernández, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, v.2, Alianza, Madrid, 1981, pg. 101.

69 GÓMEZ Nogales, *ibidem*, pg. 373.

comparado de la razón y de la revelación como fuentes de conocimiento verdadero.”⁷⁰ Fue Ibn al’Sid de Badajoz el primero del que se nos ha transmitido su planteamiento: señaló la posibilidad y la necesidad del acuerdo entre razón y revelación, puesto que ambas buscan y enseñan una sola verdad, se apoyó en la tradición de la *Falsafa* para admitir la superioridad de la filosofía sobre la religión.

La afirmación de Avempace de la superioridad de la vida contemplativa e intelectual podría entenderse como una declaración a favor de la filosofía, en línea con su apego a la herencia farabiana. La idea del solitario dedicado al saber, único que puede alcanzar la felicidad plena y total al cultivar sus facultades racionales, parece sugerir la superioridad de la razón sobre la revelación. Es uno de los asuntos que aparece en *El filósofo autodidacta*, la obra en la se desarrolla el tema del solitario que llega a la cima de la sabiduría. Aunque quepa la interpretación mística de esta obra, en ella se propone con claridad cómo todo lo que el solitario obtiene por la actividad de su razón no contradice lo que la enseñanza religiosa ha dado a conocer: el solitario puede construir por su facultad racional un sistema filosófico, una interpretación del universo que, desde lo más inmediato, permite alcanzar el principio último y radical que da fundamento a toda la realidad. La contemplación es el fin supremo al que ha de aspirar todo hombre, puesto que la sabiduría, la perfección y la felicidad se consiguen por medio de las operaciones del intelecto.

Nos encontramos, por consiguiente, ante el problema original de la filosofía árabe, que surgió con al-Kindi: el de las relaciones entre fe y razón, entre filosofía y revelación. Ibn Tufayl no hace más que continuar la solución dada por sus antecesores: se trata de dos caminos que conducen a un mismo fin, dos aspectos de un misma verdad.

Es cierto que el autor realiza una crítica de al-Farabi en las primeras páginas de la obra porque éste sitúa la filosofía por encima de la revelación:

“sin contar además las perversas teorías que profesa respecto de la profecía, que él cree una propiedad natural de la facultad imaginativa, inferior en rango a la filosofía”.⁷¹

70 ARKOUN, M., *La pensée arabe*, Presses universitaires de France, Paris, 1975, pg. 61.

71 EFA, pg. 38.

Para Ramón Guerrero no cabe la menor duda de que también Ibn Tufayl parece dar primacía a la filosofía, desde el momento en que la contemplación, esto es, el uso pleno de la razón humana, es el fin supremo al que debe aspirar todo hombre puesto que la sabiduría, la perfección y la felicidad sólo se consigue a través del intelecto, de acuerdo con la propia naturaleza humana. La misma admiración que subyuga a Absal parece confirmar esta superioridad de la filosofía, según se desprende del siguiente texto:

“Cuando Absal le oyó describir estas realidades y esencias, (...) no dudó de que todas las cosas contenidas en su ley religiosa (...) eran símbolos de lo que había visto intuitivamente Hayy Ibn Yaqzan. Se abrieron los ojos de su corazón, (...) púsose en su alma de acuerdo lo racional con lo tradicional, (...) Por eso miraba a Hayy Ibn Yaqzan con veneración y respeto, certificándose de que era uno de los Santos de Dios (...). Se impuso la obligación de servirlo, de imitarlo y de seguir las indicaciones que se le ocurriesen respecto de las prácticas religiosas aprendidas ya por él en su religión.”⁷²

La filosofía es, concluye Ramón Guerrero en su comentario, superior a la religión, ya que ésta es sólo visión simbólica frente a la pura contemplación intuitiva.⁷³

Para Cruz Hernández, el autor recurre al mito por tres razones: la necesidad intrínseca del asunto a tratar que no se presta bien a la simple exposición dialéctica, lo adecuado de la convivencia social, ya que el clero musulmán y el vulgo siempre miraron con malos ojos la filosofía, y por tener el ejemplo de los escritos simbólicos de Ibn Sina; también Ibn Tufayl hace referencia a querer preservar la más alta sabiduría de las miradas no preparadas:

“los secretos que hemos confiado a estas pocas páginas los hemos dejado cubiertos con un velo tenue, que rápidamente lo descorrerán los iniciados, pero que será opaco y hasta impenetrable para los que no merezcan traspassarlo.”⁷⁴

Sigue Cruz Hernández señalando que “la intención fundamental es mostrar que el hombre, por los simples medios naturales y apoyado tan sólo en la razón y la experiencia, puede llegar a la verdad”, mientras tan-

72 EFA, pgs. 107-108.

73 GUERRERO Ramón, *ibidem*, pg. 154.

74 EFA, pg. 113.

to, el creyente de buena fe debe atenerse a la revelación, sin necesidad de escuelas teológicas y jurídicas, como en el simbolismo que aparece con Salaman y Absal, concepción que resulta paralela con la política religiosa almohade, calificada de “sospechosa” por el arabista español. El creyente culto puede consagrarse a la filosofía, con tal de no alterar la tranquilidad religiosa del vulgo:

“Les recomendó observar rigurosamente los preceptos tradicionales y las prácticas exteriores [...]. Tanto él como su amigo Absal reconocían que esta clase de hombres rebeldes e incapaces no tenían salvación, sino por tal camino; que si se les apartaba de él, llevándolos al plano elevado de la especulación, [...] tendrían un mal fin; mientras que, si perseveraban en su estado actual hasta la muerte, alcanzarían la salvación.”⁷⁵

Existe una concordancia entre la filosofía y la religiosidad interior, pero no la hay, en cambio, con la religión formalista, externa y tradicional ni con sus simbolismos ni con su tolerancia con el estatuto social vigente. Aunque la utilidad que el vulgo puede sacar de la ley religiosa se refiere solamente a su vida mundana, para poder pasar tranquilamente la existencia. Así pues, Hayy se retira a su isla y continúa su vida mística junto a Absal.

Averroes sostuvo que la filosofía no es más que el estudio reflexivo del universo, tarea a la que es invitado el creyente por la misma revelación, porque la consideración racional del universo no puede conducir a conclusión alguna que sea contraria a lo manifestado en la revelación.

Para Hourani⁷⁶ el libro está principalmente dedicado a una ciencia secreta, como el autor declara al comenzar, y esta ciencia se ocupa de la experiencia mística, por lo que la segunda parte del libro sería la que trata el tema principal; esta afirmación la sustenta en la densidad y mayor extensión de esta parte con respecto a las demás, además considera que el clímax emocional del libro ocurre en el momento de la unión mística de Hayy con Dios cuando obtiene *faná*, la absorción del ser en la visión de la Verdad, cuando sólo permanece la Unidad: todo se desvaneció, se disipó “como polvillos aventados”, y sólo quedó el Uno, la Verdad, el Ser eter-

75 EFA, pgs., 112-113.

76 HOURANI, G.F., “The principal subject of Ibn Tufayl’s Ibn Yaqqan” en *Journal of Near Eastern studies*, v. 15, 1956, pgs. 42 y siguientes.

no.”⁷⁷ Las partes tercera y cuarta donde se trata el tema de la relación entre la filosofía y la religión, tendrían una importante función pero exterior al tema principal ya indicado. De este modo, la centralidad del tema refleja uno de los hechos principales en la escala de valores de filósofos tanto árabes como griegos, la convicción de que el cuidado del propio alma es más importante que ningún otro tema, ya sea incluso la relación entre filosofía y religión o el lugar de la religión en la sociedad.

Hawi⁷⁸ señala que el misticismo⁷⁹ del texto trasciende las ideas de los pensadores tratados en la introducción y lo lleva cerca de los místicos extremos de la tradición islámica, no siendo quizás un innovador sino uno que integra las claves esenciales de este misticismo en una vía filosófica, cuyo punto de partida es una aproximación científica orientada al fenómeno.

Tiene una fuerte presencia el elemento religioso inspirado en la revelación coránica. En la introducción hay ya algunas referencias al valor simbólico del viaje nocturno de Mahoma de la Meca a Jerusalén y a los cielos, y una cita de una frase coránica: “Si tomas sinceramente esta determinación, [...] alabarás al amanecer tu viaje nocturno.”⁸⁰

Su historia sirve [...] “de aviso a todo hombre que tiene corazón, que escucha y que ve.”⁸¹

Estas alusiones y citas se encuentran a lo largo de todo el texto. Ibn Tufayl ha buscado, no tanto un acuerdo de la razón y de la fe, como una adhesión a un dogma y a una ley revelados, que un acuerdo entre la filosofía, tal como había sido recibida de los griegos y elaborada por los grandes pensadores musulmanes, y una auténtica vía mística tal como la meditación del Corán y su mensaje interior había inspirado y nutrido a los grandes sufíes del Islam.

77 EFA, pgs., 94-95.

78 HAWI, S. S., “Beyond naturalism” en *Journal of the Pakistan Historical Society*, vl. 22, 1974, pg. 256.

79 El propio Hawi aclara en su artículo que nos estamos refiriendo con “misticismo” al “sufismo” aunque la erudición sofisticada pueda marcar algunas diferencias.

80 Este viaje citado en *Corán* 17,1 es origen de toda una literatura de leyendas, citado en EA, pg. 42.

81 *Corán* 50, 37, citado en EFA, pg. 42.

V.2. PRESENCIA DE LAS CIENCIAS

Los conocimientos científicos de Ibn Tufayl se hacen patentes ya desde el principio de la historia cuando presenta con todo detalle la hipótesis de la generación espontánea de Hayy. Su profesión de médico, su autoría de libros de medicina y astronomía, el magisterio en materia astronómica de al-Bitruni, etc. le daban suficiente base para conseguir tener éxito en su exposición, y hacen comprensible el hecho de que el libro esté lleno de observaciones astronómicas, físicas y biológicas.

Sobre la disección, recordemos que a pesar de la prohibición de algunos doctores de la Ley, muchos médicos la practicaban. En España mismo, Abu'l-Qasim al-Zahrawi (935-1013) había escrito un *Kitab al-Tasrif* (Libro de la práctica) que daba un importante espacio a la cirugía y recomendaba la disección.⁸² El sabio de Guadix quizá pudo haberla practicado por lo que se deduce del método empleado en la disección de la gacela que lo amamantó y en las descripciones anatómicas: “Abrió, pues, el corazón y encontró en él dos cavidades: una al lado derecho, otra al izquierdo. La del derecho estaba llena de sangre coagulada, la otra, vacía completamente”.⁸³

Sin embargo, señala Cruz Hernández,⁸⁴ que es dudoso que el autor practicara la vivisección de animales, pues afirma que el corazón izquierdo de una gacela está lleno “de un aire vaporoso, semejante a una niebla blanquecina”⁸⁵ y a una temperatura tan elevada que Hayy estuvo a punto de quemarse el dedo. También conoce que las funciones orgánicas están controladas por unos “conductos llamados nervios. Cuando estos conductos se cortan u obstruyen parálizase la acción del miembro (correspondiente). Los nervios reciben el alma exclusivamente de las cavidades del cerebro, el cual, a su vez, la adquiere del corazón. En el cerebro hay muchas almas, porque es un lugar dividido en múltiples compartimentos.”⁸⁶

Muy interesantes son también los rasgos de observación directa de la naturaleza, como el heliotropismo de algunas plantas.

82 ARNALDEZ, R., *ibidem*, pg. 1149.

83 EFA, pg. 56.

84 CRUZ, *ibidem*, pg. 106. Seguimos a este autor en lo referente a los conocimientos científicos patentes en EFA.

85 EFA, pg. 59.

86 EFA, pg. 60.

V.3. GRADOS DE CONOCIMIENTO

La doctrina de los grados del conocer y la abstracción es ejemplarizada en la obra. Hayy empieza por tener representaciones concretas, primero como objetos que despertaban su curiosidad, después como cosas apetecibles o rechazables. Después une estas representaciones y establece comparaciones entre unos seres y otros. A los seis años aplica su reflexión al primer grado del conocer y descubre el modo de hacerse vestidos, más tarde descubre el fuego, y “al llegar al tercer septenario de su vida, Hayy se había hecho vestidos, armas y choza y había domesticado ciertos animales.”⁸⁷ Entonces pasa al primer grado de abstracción, propio de la física y alcanza los principios de la física peripatética árabe por su propio esfuerzo, y analiza las cualidades de los seres naturales y deduce la unidad de cada una de las especies: animal, vegetal y mineral; recurre entonces al segundo grado de abstracción; descubrió que los cuerpos están compuestos de materia y forma: “aquella (cualidad) que no puede cambiar y variar [...] es como la forma en todos los cuerpos que la tienen; [...] A lo que hace el papel de la arcilla llaman los filósofos materia o *hyle*, que está totalmente desnuda de formas.”⁸⁸

También descubre la contingencia de los cuerpos naturales y la estructura esférica y concéntrica del cosmos: “Como (nuestro solitario) habitaba en la línea del ecuador [...] todos estos círculos (el del sol, la luna y las estrellas) eran perpendiculares al plano de su horizonte y estaban dispuestos simétricamente por el Sur y por el Norte; Hayy veía los dos polos a la vez: fijábase en que cuando una estrella se levanta en un círculo grande y otra en uno pequeño, si las salidas son simultáneas, también lo son las puestas. Como esto sucedía en todas las estrellas y en todos los tiempos, se convenció de que el cielo tiene figura esférica.”⁸⁹

Así llega a plantearse el origen del cosmos. La controversia sobre el universo y su principio es solucionada por Ibn Tufayl a partir de observaciones empíricas, examinando los fenómenos que le rodean. El solitario descubre las respuestas a las preguntas que se formula en su experiencia cotidiana y a través de los experimentos que realiza. Ascende desde los niveles más bajos del ser hasta los más elevados, hallando que todo lo que existe tiene una causa eficiente. desde el problema de la eter-

87 EFA, pg. 61.

88 EFA, pg. 70.

89 EFA, pg. 73.

nidad o creación del universo concluye en la necesidad de admitir la existencia de un “hacedor que lo haya traído a la existencia, que este hacedor no puede percibirse por medio de ningún sentido, porque, de suceder así, sería un cuerpo; si fuese un cuerpo, formaría parte del mundo, sería producido y necesitaría un productor; si este segundo productor fuese también un cuerpo, necesitaría otro tercero, y este tercero, un cuarto, y así sucesivamente hasta el infinito, lo cual es absurdo. El mundo exige, por tanto, un hacedor que no sea cuerpo,”⁹⁰ del que procede todo, cuya esencia es única y cuyo ser se asemeja a la luz del sol, que se muestra como primer motor y causa final del universo.

Averroes, recogiendo las diversas teorías emitidas sobre el origen del universo, sostiene que la aristotélica es la más congruente con la naturaleza del ser: el agente no produce nada, sino que se limita a unir dos cosas que ya existen, la materia y la forma, es decir, a actualizar lo que está en potencia.

El procedimiento que el filósofo de Guadix sugiere como propio de la razón humana es el de la ciencia empírica. Aunaba así, de manera perfecta, toda la tradición filosófica y científica de la civilización árabe. Ibn Tufayl reconoce pues la superioridad de esta razón empírica, que puede alcanzar la verdad por medio de un proceso completamente natural, el de la experiencia, externa e interna, y la reflexión. Una verdad que está reservada por esta vía a quien sea capaz de desarrollarla fuera de las influencias sociales, de las costumbres y usos que sigue quien está entregado, como Salaman, a la vida mundana. Solamente el auténtico solitario puede lograr su perfección. La razón humana, tal como se había expresado en esta obra, quedaba situada en los límites de la sublimidad. Tal fue lo que aportó al mundo árabe, en opinión de Guerrero Ramón, la obra del autor accitano.⁹¹

Pero este proceder, que conduce a la verdadera y auténtica ciencia, no es más que un medio para el solitario, puesto que su realización plena sólo culmina en el conocimiento de Dios y el reconocimiento de que todo no es más que efecto de Él:

“sin que fuese obstáculo la duda que tenía respecto a la eternidad del mundo o a su producción [...] Como la materia en todo el cuerpo necesita de la forma, puesto que sólo por ella subsiste y sin ella no tiene ninguna realidad,

90 EFA, pg. 76.

91 GUERRERO Ramón, R., *ibidem*, pg. 156.

y como no se tiene la existencia de la forma sino de la existencia de este Autor, convenci6se de que todos los seres lo necesitan para existir,, y que ninguno puede subsistir sino por .  es por consiguiente su causa y los seres sus efectos.”⁹²

El problema de la eternidad del mundo no consigue resolverlo el sabio accitano. Al igual que los escolásticos, que con los datos que tenían no se atrevían con las hip6tesis, se inclinaban por la temporalidad de la creaci6n del mundo con argumentos de la revelaci6n. El hecho de que el mundo fuese creado por Dios, lo dedujo Ibn Tufayl con facilidad, pero que fuese creado desde toda la eternidad o con una existencia temporal es algo que no logr6 descifrar nunca al encontrarse con argumentos a favor y en contra.⁹³ En todo caso, y a pesar de sus limitaciones, Hayy llega a la idea de un Dios no corp6reo, causa de la existencia y de las transformaciones de todas las cosas, a la edad de treinta y cinco años.

V.4. EL ALMA

Ibn Tufayl trata de demostrar que la existencia del alma se puede inferir a partir de la experiencia natural. Hayy comenz6 sus exploraciones al respecto cuando muere la gacela que lo amamant6, mas tarde continúa con sus observaciones de animales vivos y llega a conclusiones tales como “*si el alma sale por completo del cuerpo, o se aniquila, o se disuelve por alguna raz6n, entonces todo el cuerpo se paraliza y le sobreviene la muerte*”⁹⁴. Así pues, admite un principio vital independiente del cuerpo, creado por Dios y que se funde inmediatamente cuando el cuerpo est preparado para los actos vitales y desaparece cuando el cuerpo se corrompe. En cuanto a la diferencia entre el alma animal y el alma vegetativa: “Una de las cosas que comprob6 entre todo esto fue que el alma animal, cuya sede es el coraz6n, [...] sin duda debe tener también un atributo añadido a la corporeidad; con este atributo se pone en condiciones de ejecutar los actos extraordinarios, especiales suyos, que son las distintas clases de sensaciones, las diferentes especies de percepciones y los diversos modos de movimientos”⁹⁵. [...] De la misma manera, la cosa que en las plantas hace las veces del calor natural en los animales tiene algo de peculiar suyo que es

92 EFA, pg. 78.

93 Cfr. GOMEZ Nogales, *ibidem*, pg. 378.

94 EFA, pg. 60.

95 EFA, pg. 67.

su forma: lo que llaman los filósofos alma vegetativa.” ¿Se trata de una concepción materialista del alma?: “(la nutrición y el movimiento) Estas dos funciones son comunes a las plantas y a los animales, y proceden indudablemente de una forma igual en ambos, que es la denominada alma vegetativa.”

Hayy “logró saber [...] que la realidad esencial del alma animal [...] estaba compuesta del atributo corporeidad y de otro añadido a ella [...] le pareció despreciable el atributo corporeidad y dejó de reflexionar acerca de él, prefiriendo, en cambio, dedicar sus especulaciones al atributo segundo, que es el denominado alma⁹⁶”; ésta no es corpórea, está libre de accidentes corporales, no se corrompe, es inmortal y su destino es eterno, pues “no puede concebirse de ninguna manera la corrupción de lo que no es cuerpo ni necesita de él para subsistir y que está libre en absoluto de la corporeidad.”⁹⁷

En cuanto al destino del alma, el filósofo de Guadix niega la eternidad en el caso de no llegar al último grado de su evolución racional. El alma humana necesita evolucionar hasta un grado de perfección que la capacite para la unión con Dios; únicamente las almas que mueran en ese estado serán inmortales y gozarán felicidad eterna:

“Si [...] en el período en que gobernó al cuerpo, no conoció jamás al Ser Necesario, ni se unió con Él [...] todas las facultades corpóreas desaparecen con la eliminación del cuerpo, [...] siendo ésta la condición de los animales irracionales, tengan o no la forma humana.

Si antes, [...] conoció a este Ser, [...] pero se desvió de Él [...] y la muerte le sorprendió en tal estado, privándole de la visión intuitiva, entonces la desejará, pero permanecerá en un largo castigo [...].

Y si conoció a este Ser necesario antes de separarse del cuerpo, dedicándose a él totalmente y pensando en su [...] esplendor, sin separarse de él hasta que la muerte le sorprendió en estado de contemplación y visión actual, al separarse del cuerpo permanecerá en un placer infinito, en una alegría, gozo y contento perdurables.”⁹⁸

96 EFA, pgs. 67-68.

97 EFA, pg. 81.

98 EFA, pg. 83.

V.5. LA EXISTENCIA DE DIOS

El desarrollo de la vida de Hayy obliga a Ibn Tufayl a demostrar la existencia de Dios por argumentos semejantes a las pruebas a posteriori: “entonces comprendió que necesariamente todo lo que es producido necesita un productor; de tal modo se manifestaron en su alma los vestigios generales y confusos de la noción de un hacedor de la forma.”⁹⁹

Este Agente no puede pertenecer al mundo sensible: “este hacedor no puede percibirse por medio de ningún sentido, porque, de suceder así, sería un cuerpo, si fuese un cuerpo, formaría parte del mundo, sería producido y necesitaría un productor.”¹⁰⁰ Así pues la existencia del mundo entero proviene solamente de su disposición para el movimiento, dado por este Autor incorpóreo.

Los atributos divinos aparecen por doquier: “se le aparecieron huellas tales de sabiduría y de arte extraordinario, que lo llenaron de admiración, cerciorándose de que esto no podía proceder sino de un Autor perfectísimo y superior a la perfección.”¹⁰¹ En cuanto a las cualidades negativas, “¿Cómo se ha de unir o mezclar la nada con el ser puro, el que existe necesariamente por su esencia, el que da la existencia a todos los demás seres, sin el cual no la hay, puesto que Él es la existencia, y Él la perfección, la plenitud, la belleza, el resplandor, la potencia, la ciencia y, en suma, Él?”¹⁰²

Aunque parece evidente que se llega al Creador por las criaturas, Hayy deja ver que el conocimiento de Dios estaba grabado en su alma, por lo que late una vía metafísica más o menos a simultáneo, como la califica Cruz Hernández: “ya queda demostrado que este Ser, de existencia necesaria, está exento de toda clase de cualidades corpóreas: por tanto, no se le puede percibir, sino mediante algo que no sea cuerpo, ni facultad que en él radique [...] Entonces se cercioró de que conocía a aquel Ser por medio de su esencia misma, y que el conocimiento de Él estaba impreso en su alma.”¹⁰³

De este modo aparece tratado el problema metafísico por antonomasia para el filósofo accitano,¹⁰⁴ la existencia de Dios y la posible unión

99 EFA, pg. 71.

100 EFA, pg. 76.

101 EFA, pg. 79.

102 EFA, pg. 80.

103 EFA, pg. 81.

104 Cfr. GÓMEZ Nogales, *ibidem*, pg. 378.

con él y va encaminándose el relato hacia la visión intuitiva de Dios. La regla de conducta tiene que estructurarse del siguiente modo. 1º, limitando comida, bebida, sueño y vestido a lo estrictamente necesario. 2º, procurando beneficiar a los otros seres, procurándose aseo personal e imitando los movimientos de los astros, por medio del paseo y ejercicios gimnásticos.¹⁰⁵ 3º, realizando la unión intuitiva por medio del éxtasis y así “de su recuerdo se borraron los cielos, la tierra y lo que entre ellos existe, todas las formas espirituales, las facultades corporales [...] y hasta su misma esencia desapareció con toda cosa. [...] y sólo quedó el Uno, la Verdad, el Ser eterno”.¹⁰⁶ Hayy dedujo que no había diferencia entre su alma y Dios: “él no tenía esencia que lo distinguiese de la Verdad; que la realidad de su esencia era la esencia de la Verdad”.¹⁰⁷ Cuando volvió al mundo sensible, sentía añoranza por la unión y “deseaba que Dios lo separase del todo de su cuerpo”¹⁰⁸ para poder gozar de este estado de unión.

Gómez Nogales resalta la importancia de que la identidad con el Ser se realiza en la propia alma, de una manera semejante a como al-Farabi concebía el conocimiento de las cosas en el alma humana, considerándola, en cierto modo, un microcosmos. Con lo cual aparece el panteísmo no ontológico sino gnoseológico de los místicos, en general, y, especialmente, de los árabes.¹⁰⁹

5.6. LA VIDA TEÓRICA DEL SABIO

Ibn Tufayl no sólo esquivo el tema de la ética sino hasta el mismo término, pues lo que se propone es mostrar el camino para llegar a la unión del alma con Dios, mediante un proceso de abstracción. Esto que puede conseguirlo un hombre solo, puede tener dificultades si se intenta en una comunidad, observación nada nueva en la filosofía árabe. Asíñ palacios descubre la huella aristotélica en *El régimen solitario*, y esta es encarnada por Hayy: “el buen régimen será tan sólo el régimen del hombre aislado, tanto si éste es uno solo como si es más de uno, mientras no se

105 El giro de la danza de los derviches de la *tariqa Mawlawi* de Yalal al-Din al-Rumi es descrita como una imitación del giro de los astros.

106 EFA, pgs. 94-95.

107 EFA, pg. 96.

108 EFA, pg. 102.

109 GÓMEZ Nogales, *ibidem*, pg. 379.

ponga de acuerdo con él, para seguir su doctrina, toda una nación o una ciudad”.¹¹⁰

Avempace toma como punto de partida el pensamiento de al-Farabi y se preocupa por el tema de la perfección humana. *El régimen del solitario* no es un tratado de ciencia política, sino una guía para la verdadera felicidad, destinada al filósofo que inevitablemente vive en las ciudades imperfectas. Se muestra convencido de que la verdadera felicidad no puede ser alcanzada en el Estado perfecto, no por razón de la felicidad misma, sino por la imposibilidad de que exista tal Estado y sostiene que la única felicidad alcanzable en las ciudades imperfectas es la del solitario individual, aquel que por la realización de su capacidad cognoscitiva, por la perfección inherente a ella, obtiene su fin último y su felicidad, transforma la razón política y comunitaria de al-Farabi en una razón ética individual, rechazando el papel político del filósofo, argumentando a favor de la vida solitaria. La filosofía que el sabio solitario puede desarrollar, que el hombre puede seguir con su sola razón, ha de realizarse fuera de toda sociedad humana, para que su quehacer no estorbe la normal aplicación de la religión. Esta tiene un valor social, ya que su misión es acomodarse a la naturaleza de la mayoría de los hombres. El “buen salvaje” de Hayy, perdido en una isla desierta, es la viva encarnación del solitario dibujado por Ibn Bayya.¹¹¹ Para Ibn Tufayl la vida teórica del sabio es incompatible con las ocupaciones sociales del político (Salaman).

Averroes volverá a la consideración de que la felicidad del hombre sólo es posible conseguirla como ciudadano de un Estado y no en la soledad a la que habían llegado Avempace e Ibn Tufayl. Éste presenta un cuadro singularmente logrado por su viveza e interés del aristotelismo musulmán de tradición aviceniense y muestra al mismo tiempo como su colofón natural y armonioso la experiencia mística (apartándose en esto del aristotelismo averroísta más rígido, y apoyándose en el ejemplo algaliziano).¹¹²

110 AVEMPACE, *El régimen del solitario*, pg. 42, cfr. MARTÍNEZ Lorca, *ibidem*, pg. 61.

111 MARTÍNEZ Lorca, *ibidem*, pg. 61.

112 Cfr. CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS GALLARATE, *Diccionario de filósofos*. Rioduero, Madrid 1986, pg. 658-659.

VI. PALABRAS FINALES

Nos encontramos ante una cuestión importante en la filosofía árabe: las relaciones entre fe y razón. Existe una concordancia de esta con la religiosidad interior, pero no la hay, en cambio, con la religión formalista y externa. Puesto que la filosofía no es más que el estudio reflexivo del universo, su consideración racional no puede conducir a conclusión contraria a la revelación. Si consideramos el valor que se presta a la ciencia de la mística como asunto destacado, se refleja la escala de valores de los filósofos tanto árabes como griegos que enfatizan el cuidado de la propia alma.

Martínez Lorca resalta el valor de los consejos de Hayy a los habitantes de la ciudad antes de volver a su isla, como modelo de pedagogía conservadora destinada a suprimir cualquier intento de renovación entre el pueblo llano. Así el autor accitano se guardaba las espaldas frente al poder político, “les recomendó observar rigurosamente los preceptos tradicionales y las prácticas exteriores”¹¹³ y se pone de manifiesto su radical ambigüedad, pues muestra la excelencia de la actividad filosófica para unos pocos afortunados, mientras que para el pueblo defiende el mantenimiento a ultranza del *status quo* social y religioso”.¹¹⁴ El filósofo de Guadix se ve obligado a renunciar por completo a la sociedad, lo que representa la total admisión de la vida contemplativa como suma perfección del hombre. Parece afirmar, entonces, una subordinación de la vida política a la vida privada e individual. En este tema radica para algunos estudiosos el punto débil de su teoría, al distanciar a los intelectuales y al pueblo, manteniendo aquellos una autonomía filosófica sostenida sobre la petrificación de la vida social, una conclusión antisocial que encierra al pensamiento árabe en un callejón sin salida.

FRANCISCO LÓPEZ CEDEÑO es filósofo,

Líneas de investigación:

Filosofía y literatura, filosofía de la educación, hermenéutica, teoría de la comunicación, filosofía de la religión, filosofía española y filosofía oriental

Publicaciones recientes:

“Semiosfera, pliegue entre mundo y lenguaje”, en *Themata* 49 (2014)

113 EFA, pg. 112.

114 MARTÍNEZ Lorca, *ibidem*, pg. 62.

“Claves para una hermenéutica de diálogo entre Averroes y Abenarabi”, en *Bandue* 7 SECR (2014)

“Sin azul no hay verde: reflexiones a partir de un proyecto de didáctica y hermenéutica fotográfica”, en *Atalayón* 8 (2014)

Dirección electrónica: flcedenho@yahoo.es