
Ibn Ṭufayl de Granada (1110?-1185): entre la intuición mística y la filosofía: en el VIII centenario de su muerte

Por Salvador Gómez Nogales (1)

Celebramos ahora el VIII centenario de la muerte de uno de los pensadores más famosos del Islam andalusí. Su fama se debe a que su doctrina rebasa los límites de la filosofía pura, cristalizando en una novela que se ha traducido a infinidad de lenguas. Es célebre en el mundo árabe, muy importante en el campo de la filosofía, obra clásica en el ámbito de la literatura que ha inspirado en Occidente otras obras de renombre universal, y extraordinariamente representativa de la época en que le tocó vivir, sobre todo si se saben interpretar las claves históricas que representan los personajes de su novela filosófica.

Se puede decir que es el primer novelista de al-Andalus, y representa un papel de puente entre los filósofos orientales y el mayor filósofo andalusí Averroes, aunque con diferencias esenciales que a su debido tiempo apuntaremos.

Su nombre completo lo encontramos en su mejor biógrafo 'Abd al-Wahhâb al-Marrakušî: Abû Bakr Muḥammad 'Abd al-Mâlik ben Muḥammad ben Muḥammad ibn Ṭufayl al-Qaysî. Se ignora el año exacto de su nacimiento, aunque todo confluye en una fecha, que no es posterior a 1110. Son pocos los datos que se saben de su vida, y algunos hasta hay que corregirlos. Nació en Guadix (en árabe Wādî Ās) de Granada. El mismo al-Marrakušî nos dice de él que fue discípulo de Ibn Bâyyâ (Avempace 1070-1138). Pero este dato lo desmienta Ibn Tufayl en su célebre novela, en la que hace el elogio de los filósofos que le han precedido: «Esto es lo que nos ha llegado de la ciencia de este hombre (de Ibn Bâyyâ), pero nosotros no lo hemos conocido personalmente.»

El momento político que le tocó vivir fue sumamente propicio para la evolución de su pensamiento en plena libertad. La desaparición del califato de Córdoba fue sucedida por la descentralización del poder en los distintos reinos de taifas, con la consiguiente dispersión de los valores culturales en las diversas cortes. Los almorávides, ante este florecimiento de los talentos más independientes en los reinos de taifas se dejan influenciar por el rigor de los alfaquíes, quienes persiguen a los sabios hasta el punto de condenar y establecer la quema de los libros de Algacel.

En este momento, con la pérdida de la frontera superior (1122) aparece en escena Ibn Tumart, que se había formado en Oriente, y precisamente en las doc-

(1) Jefe del Seminario de Filosofía Musulmana, del Instituto Hispano-Arabe de Cultura.

trinas de Algacel. A su vuelta al Magreb logra entusiasmar a una serie de adeptos. A su muerte le sucede 'Abd al-Mu' min, quien adopta una postura mesiánica y se apoderó de todo Marruecos, adquiriendo sus adeptos el nombre de los almohades o unitarios (al-muwaḥiddīn). Los mismos reinos de taifas, acosados por los almorávides, ven con buenos ojos la venida de los nuevos señores, a los que reclaman desde Sevilla, Córdoba y Granada. En 1146 embarcan en Ceuta, y desde Gibraltar se apoderan fácilmente de todo al-Andalus, y establecen su corte en Marrakuš. A imitación de Bagdad y Córdoba se rodea de una corte de sabios, creando una atmósfera muy propicia para la filosofía y las tendencias místicas. Así lo confirma Ibn Tumlūs: «comenzaron las gentes a leer esos libros (los de Algacel) y quedábanse maravillados al ver la excelente y armoniosa organización de las materias que brillaban en todos ellos, como jamás habían visto en obra alguna... Y de esta manera vino a ser moral y dogmáticamente ortodoxa la lectura de los libros de Algacel, que antes había sido acto de impiedad y ateísmo.» (*Introducción al Arte de la Lógica*, edición y traducción de Asín Palacios, Madrid, 1916, páginas 18-19).

Todo esto propiciará una libertad de pensamiento, que traerá como consecuencia la independización de la rutina de los alfaquies, y que llevará a los filósofos árabes a defender unas relaciones entre la fe y la razón, que van a culminar más tarde en la postura de Averroes: la razón y el entendimiento es la cumbre del pensar y del quehacer humanos, y a ella debe supeditarse la fe, en el sentido de que nunca puede ir contra la razón. El sucesor de 'Abd al-Mu' min, su hijo Abū Ya'qūb Yūsuf (1162-1184) continuará la misma política y se convertirá así en el gran patrocinador de Ibn Ṭufayl y de Averroes.

Nos consta que Ibn Ṭufayl, como es bastante frecuente en los filósofos musulmanes, tuvo una formación enciclopédica. Ejerce la medicina en Granada, en la que fue médico de cámara del Gobernador de la ciudad. Más tarde pasa a ser secretario y médico del califa almohade 'Abd al-Mu' min, Gobernador entonces de Ceuta y Tánger. Hacia 1163 se convierte en el médico y visir del sultán Yūsuf b. Ya'qūb, tercer califa almohade e hijo de Abū Yà'qū Yūsuf († 1184). El año 1169 tiene lugar la célebre presentación de Averroes por Ibn Ṭufayl en la corte almohade, y en 1182 renuncia a su cargo de médico de cámara cediendo su puesto a Averroes. Lo único que conserva es el cargo de visir hasta su muerte en 1185. Su prestigio era tan grande que, al morir, el mismo califa almohade asistió personalmente a sus funerales.

Ibn Ṭufayl fue un gran astrónomo. Averroes en su Comentario a la Metafísica de Aristóteles (1.II) nos dice que Ibn Tufayl propuso excelentes teorías a propósito de las hipótesis de Ptolomeo sobre la estructura de las esferas celestes y los movimientos de los astros. Abū Ishāq al-Bitrūyī, el famosísimo Alpetragius de los latinos, reconoce que había aprendido de Ibn Ṭufayl las ideas que le llevaron a rechazar las doctrinas astronómicas de los epiciclos y excéntricas. Las palabras no pueden ser más elogiosas: «Sabes, hermano, que el ilustre qādī Abū Bakr ibn Ṭufayl nos decía que había encontrado un sistema astronómico y unos principios para estos movimientos distintos de los que había propuesto Ptolomeo, sin admitir ni excéntrica ni epiciclo. Y sostenía que con este sistema todos estos movimientos son confirmados, sin que se siga nada falso de ello. Prometió escribir sobre esto, y su rango elevado en la ciencia es conocido.» (L. Gauthier, *Ibn Ṭufayl*, 1909, página 26).

También escribió libros sobre medicina. Ibn al-Jaṭib en su *Lisān al-Din* refiere que Ibn Ṭufayl compuso dos volúmenes sobre medicina. El historiador al-

Marraquši afirma haber conocido un original manuscrito sobre la ciencia de la divinidad (Metafísica). Pero la única obra que ha llegado hasta nosotros y que le ha hecho célebre ante la posteridad ha sido su novela filosófica *Hayy ibn Yaqzān*, que es conocida por el título de la traducción latina: *Philosophus Autodidactus*. Su título original es: *Risala Ḥavy ibn Yazzān fi asrār al-ḥikmat al-māsrīqiyya* (Carta del viviente hijo del Vigilante sobre los secretos de la filosofía oriental). Casiri lo presenta como si fuesen dos obras. Pero el prefacio de la pretendida segunda obra muestra muy a las claras que es la segunda parte de la misma obra.

Hay criterios externos que nos pueden ayudar para medir el valor de una obra y su influjo sobre los demás. Uno de ellos es el de las traducciones. Y esta obra de Ibn Ṭufayl es de las más traducidas a lenguas extranjeras. En 1349 fue traducida al hebreo por Moisés de Narbona, quien además hizo un comentario de la obra. Pero quizá la traducción que más contribuyó en Occidente a difundirla fue la que hizo al latín Eduardo Pococke, publicada en Oxford el año 1671, con el título que la ha hecho célebre y que refleja perfectamente el contenido de la obra: *Philosophus Autodidactus Sive Epistula Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yakhdan, in qua ostenditur, quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit. Ex Arabica in Linguam Latinam versa ad Eduardo Pocockio, Oxonii, A. D. 1671*. En 1700 aparece la segunda edición exactamente igual que la primera. La obra tuvo tal éxito que al año siguiente, en 1672, fue traducida al holandés (2.^a edición en 1701). Poco después fue traducida al inglés por Ashwell, y en 1674 la tradujo de nuevo al inglés el cuáquero Georges Keith y fue publicada en Londres. Esta obra llegó a hacerse tan popular, que se convirtió en uno de los libros de devoción de la secta cuáquera. En menos de 9 años, en 1700, se hace la segunda edición de la traducción latina, y al año siguiente la 2.^a edición de la holandesa. Ocho años más tarde, en 1708, el profesor de árabe de la Universidad de Cambridge, Simon Ockley, publica una nueva traducción inglesa. En 1726 es traducida al alemán por J. G. Georg Pritius con el título de *Der von sich selbst gelehrte Weltweise*. Y dentro del mismo siglo en 1783 es traducida de nuevo al alemán por J. G. Eichborn: *Der Naturmensch*.

Al llegar a este punto, y después de las traducciones inglesas, se pregunta uno si las aventuras de Robinson tuvieron algo que ver con la novela filosófica de Ibn Ṭufayl. Cruz Hernández así lo da a entender: «En 1717 había ya publicado Daniel de Foë su obra maestra *The life and strange surprising adventures of Robinson Crusoe of York...* es indudable que la idea del progreso y desarrollo intelectual y moral de Robinson denotan la influencia del libro de Ibn Ṭufayl» (*Historia de la Filosofía Hispano-Musulmana I*, página 376).

Ahora bien, el interés de esta obra sigue en vigor en pleno siglo XX. El año 1900 León Gauthier publica una edición crítica del texto árabe, cotejándolo con un nuevo manuscrito y anotando cuidadosamente sus diferencias. Al texto árabe le acompaña una buena traducción francesa. En 1936 aparece la segunda edición, que es la mejor que poseemos tanto del texto árabe como de una traducción occidental hecha directamente del original árabe. En 1904 es traducida de nuevo al inglés por P. Brönnle en Londres: *The awakening of the soul*. En 1920 se la traduce al ruso. Fue editada en Leningrado por Kuzmin. En 1955 la traduce al 'urdu Z. A. Siddiqui, y en 1956 aparece la traducción al persa por B. Z. Fruzanfar.

A pesar de tratarse de un español, quizá porque lo árabe e islámico no solían considerarse como una gloria nacional, y quizá también por una regla bastante general de que el aprecio de lo español nos llega a España por el extranjero, la traducción española fue bastante tardía. Hasta el año 1900 no aparece la primera traducción española, que lleva el título heredado del latín: *El Filósofo Autodidacta*. Lleva un prólogo de Menéndez y Pelayo, al que enseguida haremos alusión. Le sigue la traducción española de *Ḥayy ibn Yaqzān* de Avicena. Agotada ya esta edición, el célebre arabista Angel González Palencia reconstruye una nueva traducción: *Ibn Ṭufayl: el Filósofo Autodidacto*, que publica el año 1934 en Madrid. En 1948 se reimprime con los mismos errores, por no haber tenido en cuenta la edición crítica de Gauthier.

Con esto puede afirmarse que esta obra, después de *Las mil y unas noches*, es una de las obras árabes más traducidas de todos los tiempos. Eso explica el que haya ejercido un influjo tan extraordinario, aunque éste a veces haya sido un poco discutible. Así por ejemplo, se ha levantado una gran polémica sobre la huella de Ibn Ṭufayl en la literatura española. Ya en el siglo XVIII el Jesuita Bartolomé Pou descubrió el gran parecido entre la obra de Ibn Ṭufayl y los primeros capítulos de *El Criticón* de Baltasar Gracián. Menéndez y Pelayo estudió detenidamente este paralelismo en el prólogo a la traducción de Pons Boygues. El problema no era tan fácil, pues Gracián no conocía el árabe, y la traducción latina de Pococke no se publicó hasta 1671, veinte años después de la primera edición de la primera parte del *Criticón* (Zaragoza) de 1651.

Los críticos se han dividido en dos bandos. Emilio García Gómez encuentra una solución bastante ingeniosa. La expone en un artículo que titula «Un cuento árabe, fuente común de Abentofail y de Gracián» (*Revista de Archivos Bibliotecas y Museos* 20, 1926, págs. 1-100). Se trata de un cuento al parecer muy familiar entre los moriscos aragoneses. Da la casualidad de que Gracián es aragonés y de que el relato de *El Criticón* se parece más al cuento que a la novela de Ibn Ṭufayl. Cruz Hernández acepta esta solución (*Historia de la Filosofía Hispano-Musulmana* I, páginas 376-377). Badawi califica el artículo como de falso problema. Gauthier en la segunda edición de la obra refuta la opinión de García Gómez. Todo el error se basa, según él, en una cita defectuosa de Ibn Jaldún que atribuye a Avicena doctrinas de la obra de Ibn Ṭufayl, entre ellas la generación espontánea, que no se encuentra en las obras de Avicena, y sí como fin principal de Ibn Ṭufayl. Y así al-Marrakuṣī, que conocía al hijo de Ibn Ṭufayl y que había visto el manuscrito autógrafo de Ḥayy ibn Yaqzān, declara que el fin de la obra era descubrir el origen de la especie humana. El problema queda en pie. Lo que sí es cierto es que la historia tiene su origen en la cultura griega, e incluso tal vez en la persa. Esto atenúa un poco la originalidad de la obra de Ibn Ṭufayl. Pero lo que sí es ciertamente original y se hace por primera vez es el desarrollo del mito en un contexto filosófico, y en el ambiente de la cultura islámica. Esto hace que muchos consideren la obra de Ibn Ṭufayl como la más original de la Edad Media.

Vengamos ya al contenido de esta novela filosófica. La obra está dirigida a un corresponsal de Ibn Ṭufayl, tal vez ficticio, que le pide «le revele lo que pudiese de los secretos de la filosofía oriental mencionada por el Maestro y Jefe Abū 'Alī Ibn Sinā». Efectivamente, Ibn Ṭufayl trata de descubrir esos secretos en unas páginas que, más que escritas por un filósofo, se dirían escritas por un místico. De hecho trata de estudiar las relaciones entre las dos vías de acercarse a la verdad, la del raciocinio o de la intuición mística, y se decide por la

fusión de ambas, representadas en Algacel y Avicena sobre todo. En esta obra pretende, por tanto, describir el estado a que ha llegado, conducido principalmente por Avicena, del que resume su doctrina, con la cual se identifica, al principio de su obra:

«El estado que antes hemos mencionado y a cuya primera intuición o gusto nos ha llevado tu pregunta, es del número de aquellos estados a que aludía el maestro Abū 'Alī (Avicena) al decir: 'Después, cuando el esfuerzo constante... ha llevado al hombre hasta un cierto grado, se le aparecen fugitivos y grandes 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,... luego, ahondando más en ellos, llega hasta producirlos sin aquel ejercicio. De todas las cosas que vislumbra, solamente considera su relación con la Santidad Divina, aunque dándose alguna cuenta de las cosas mismas. Después, una nueva iluminación le desvanece y ve ya casi en toda cosa a Dios, que es la Verdad. Finalmente, el ejercicio lo conduce a un punto, en que el carácter transitorio (de la intuición) se cambia en permanente,... y alcanza el místico ya una intuición definitiva... lo íntimo de su alma viene a ser como un espejo pulimentado en el cual se refleja un aspecto de la Verdad... Tiene ya en ese 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 lugar la unión completa.' Con estos estados que Avicena describe, quiere sólo significar que ellos son para el (místico) una intuición, y no al modo de percepción especulativa que se obtiene de razonamientos formados con premisas y consecuencias.» (Traducción de González Palencia, páginas 43-45).

Para conseguir ese estado cuenta la historia de Hayy ibn Yaqzan. Existen dos versiones de su nacimiento. Según la primera, nace sin padre ni madre en una isla de la India por generación espontánea del limo en fermentación caldeado por el calor de los astros. Cuando el cuerpo está preparado, se le infunde el alma creada por Dios. En toda la descripción del proceso hay detalles de un verdadero científico.

Como esto parece ir contra las ciencias naturales, otros dan una versión distinta del nacimiento. En una importante isla, rica y populosa, existe un rey altivo y envidioso. Tiene una hermana de la que controla todos sus pretendientes, para impedir que se case con alguno que sea indigno de su rango. Interviene entonces Yaqzan, un vecino suyo, que se casa con ella secretamente, tal como se lo autoriza la religión de su país. Tiene un hijo al que amamanta. Pero por miedo a su hermano, lo encierra en un cofre, y a la puesta del sol, acompañada de servidores y amigos, lo lanza a merced de las olas del mar, quemándosele el corazón entre el temor y el miedo. Las olas transportan al cofre a una isla vecina y desierta. El oleaje descuartiza el cofre. Los llantos de la criatura despiertan el interés de una gacela que va buscando a su hijo extraviado. Creyendo que es él, lo amamanta con su leche, lo cuida y lo defiende contra todo peligro.

En este momento ambas historias se funden. El niño crece alimentado por la gacela. A medida que va creciendo se va buscando vestido, alojamiento, y trata de domesticar a los animales salvajes. Al morir la gacela, por poco muere

Yaqzan de dolor. Estudia su anatomía para ver si la puede salvar. Descubre el papel del corazón en el mantenimiento del cuerpo. Con la disección de cadáveres de gacelas y otros animales se convierte en un gran naturalista. A los 21 años descubre que la multiplicidad del cuerpo queda reducida a la unidad por el espíritu. Estudia todos los seres, y ve que tienen caracteres comunes y diferentes, y así obtiene la idea de cuerpo (tres dimensiones), el reino mineral, el vegetal, el animal, y la unidad de ambos. Contempla a los cielos y los encuentra animados. Descubre la unidad del universo, y durante muchos años se le plantea el problema de si es eterno o producido, que considera insoluble ante las dificultades por ambos lados.

A los 35 años se le plantearon los problemas metafísicos. El principal, quién fue el Autor del Universo. «No tenía otro pensamiento más que por él» (Ed. de Gauthier, página 69). Quiso saber con qué facultad lo percibía. No era ni por el sentido, ni por la imaginación sino «por su esencia»: por una visión extática, en la que desaparecían todas las otras cosas distintas de su esencia. «Esta última no desaparecía mientras se sumergía en la visión del Ser Verdadero y Necesario, y se afligía por ello, sabiendo que se daba allí una mezcla en la visión pura y una participación de la atención.» «Perseveró en sus esfuerzos para llegar a una aniquilación de su personalidad, a la completa absorción en la visión del Verdadero. Por fin lo consiguió: todo desapareció de su memoria y de su pensamiento: los cielos, la tierra, y lo que hay entre ellos, todas las formas espirituales y las facultades corporales, y todas las facultades separadas de la materia (las esencias que tienen la noción de este Ser); y su propia esencia desapareció con el resto. Todo se desvaneció, se disipó como átomos diseminados (*Corán* LVI, 6) y no quedó más que el Único, el Verdadero, el Ser permanente.» (*ib.* páginas 90-91).

«Después de haber perdido el sentimiento de su esencia y de todas las esencias para no ver de hecho más realidad que el Uno... vuelto del estado en que se había encontrado, que se asemejaba a la embriaguez, consideró de nuevo las otras cosas, entonces le vino al espíritu que no tenía una esencia que los distinguiese de la esencia del Verdadero, que su verdadera esencia era la esencia del Verdadero; que lo que había considerado antes como su esencia distinta de la esencia del Verdadero, no era realmente nada, y que nada existía más que la esencia del Verdadero» (*ib.* página 92).

En todo el resto de la obra hay descripciones riquísimas de un contenido místico extraordinario. Hayy ibn Yaqzân se fue ejercitando en visiones extáticas cada vez más frecuentes, hasta que llegó a conseguirlas a voluntad (*ib.* página 102). Y así hasta los 50 años. Entonces interviene en su vida un personaje de nombre Asal. Este pertenecía a una secta que se había difundido por la isla en que nació Ibn Yaqzân: dicha secta «expresaba las realidades verdaderas por símbolos que daban imágenes y grababan impresiones en las almas. La secta se había propagado por la isla hasta llegar a convertir al rey, el cual la impone a todos sus súbditos. Entre éstos se encuentran dos hombres de buena voluntad: Asâl y Salâmân. Ambos abrazan con fervor la secta. Son practicantes y, por eso, amigos. Pero son distintos en la manera de vivir su religión. Asâl practica el libre examen: profundiza e interpreta. Salâmân es literalista: se abstiene de toda interpretación y especulación. Hay algo que los separa, y es su distinta interpretación de la vida. Asâl cree que va a encontrar la liberación y la salud en el retiro y en la soledad, para dedicarse a la meditación y a la dilucidación de los símbolos. Salâmân prefiere vivir su religión en sociedad

con la rutina de su prácticas religiosas. Asal decide entonces retirarse a una isla desierta. Le informan de la isla desierta, en la que se ha desarrollado la vida de Ibn Yaqzān, y allá se va a adorar a Dios, a meditar sus nombres y a buscar la felicidad perfecta en compañía íntima con su Señor.

Ḥayy no salía más que una vez por semana de su retiro para buscar alimento. Asāl recorre ríos y lugares sin encontrar a nadie. Hasta que un día descubre a Ḥayy y, por temor a distraerle, trata de huir. Ḥayy lo ha observado y, movido por el deseo de conocer un animal que no había visto nunca, sale en su persecución. Se esconde, cuando lo encuentra, y logra sorprenderlo en oración y lágrimas. Ambos se observan y al descubrir que no corren peligro, Ḥayy intenta darse a conocer por gestos y Asāl utilizando todas las lenguas que conoce. Asāl trata de enseñarle la lengua y todas las ciencias y la religión. Pero pronto descubre que la religión que él profesa no es más que símbolos de la vida que Ḥayy practica: «vio establecerse el acuerdo entre la razón (esencia) y la tradición.» Se abren ante él las vías de la interpretación. Desde ese momento venera a Ḥayy y lo considera entre los elegidos de Dios. Se dedica a servirle y a seguir sus indicaciones imitándole en todo su género de vida.

Ibn Yaqzān ve razonable la práctica de la religión, entiéndase del Islam. Pero se pregunta por qué el Enviado, es decir, Muhammad, habla en parábolas y por qué permite los excesos en las riquezas y alimentos no necesarios. Siente deseo de convertir la isla de Asal. Se embarcan en una nave, les sopla un viento favorable y arriban a la isla de Asal, en la que su amigo Salāmān ha llegado a ser el jefe de la isla. En ella la ley prohíbe la vida solitaria y no permite más que la vida en sociedad. Ḥayy se convence de que el vulgo no está capacitado para comprender la Verdad pura. Reconoce su error: enseñar la Verdad es crearle conflictos. Les basta la palabra de los Enviados para llevar una vida fácil y sin problemas. Tanto Asāl como Ḥayy se despiden y deciden volver a la isla solitaria. Se embarcan de nuevo, les sopla el viento favorable, que les lleva a su retiro. Viven en su caverna hasta la muerte, y Asāl logra alcanzar la misma perfección de Ḥayy.

Resumiendo, pues, la doctrina de Ibn Ṭufayl, con él nos encontramos ya en la cima de la filosofía andalusí. Es una síntesis de todo lo anterior y una proyección hacia lo que va a ser la cúpula de la filosofía hispano-musulmana en Averroes. El problema principal que aborda es el del acuerdo entre la filosofía y la religión. Se perfila la teoría de la doble verdad, que no consiste de ninguna manera en dos verdades distintas, sino en dos expresiones diferentes de la misma verdad. La filosofía es la expresión de la Verdad pura destinada exclusivamente para los selectos. La religión, en cambio, es un conjunto de símbolos para el vulgo. No conviene turbar al vulgo con las especulaciones abstractas de los filósofos. La única verdad que pueden percibir es la simbólica e imaginativa de los libros revelados.

Quizá el lunar más grande en este sistema es su antisociabilidad. Este pesimismo social está en pugna con los dos máximos pensadores del Islam: al-Fārābī y Averroes. Precisamente al-Fārābī concibe la felicidad del hombre viviendo en sociedad, ampliando cada vez más el círculo de la amistad hasta llegar a la unión con la Realidad Suprema que consuma la unidad de todos en el Entendimiento Agente universal. Pero ese pesimismo social tiene su explicación en el ambiente enrarecido de los alfaquíes, que con frecuencia hacían imposible la reflexión de los intelectuales.

En su sinceridad metafísica aborda unos problemas que considera insolubles, como es el de la eternidad del mundo. Es el problema que atormentará después a los escolásticos cristianos, que ven con tal fuerza la insolubilidad del problema, que no dudan en afirmar que filosóficamente no se ve claridad ninguna, y que únicamente por el camino de la revelación se puede llegar a la temporalidad de la creación. Es asimismo interesante la doctrina de la creación del alma por Dios en el momento de la evolución conveniente de los miembros corporales.

Asimismo en metafísica es de notar la síntesis farabiana y avicénica a la vez. Se da una intuición metafísica y mística, desligada de la abstracción aristotélica. Es el primer andalusí del que consta que conoce a fondo y de una manera directa a Avicena. La unión con el Entendimiento Agente la ha heredado de Avempace, quien no parece que conociese directamente a Avicena. Con al-Fārābī admite un aristotelismo inicial en la teoría de la abstracción de los sentidos. Pero en el último estadio de la evolución filosófica admite un neoplatonismo final que le lleva al éxtasis místico. Es un precursor original del racionalismo de Averroes y del misticismo de Ibn 'Arabi. En la mística hay que admitir también no pocos influjos del misticismo de Algacel, a pesar de que lo considera alegórico y para principiantes. Ya en alguna ocasión hemos advertido que esta nota mística hay que considerarla como una de las características más originales de la filosofía musulmana.

Pero quizá la mayor originalidad de la filosofía musulmana consista en la fusión entre filosofía y religión. Una religión depurada de los simbolismos de los libros sagrados, más apropiados para el vulgo, desconectada del ritualismo y de las imposiciones, muchas veces arbitrarias y caprichosas, de los jefes religiosos, en última instancia asequible al espíritu humano por medio de una intuición místico-metafísica, que descubre al hombre la Verdad pura en una especie de éxtasis que le pone en contacto directo con esa Verdad.

Al celebrar el VIII centenario de la muerte de Ibn Ṭufayl bien podemos aprender la lección de un espíritu crítico que, sin ser destructivo, nos coloque en el camino de la Verdad, y nos ponga en contacto con la Fuente de la Vida.