

**IBN TUFAYL Y LA GENEALOGÍA
DE LA LIBERTAD DE PENSAR**
(hacia una reconfiguración de la razón pura)

Ahmed Oubali



IBN TUFAYL

PREÁMBULO

El presente ensayo examina la relevancia filosófica de Hayy ibn Yaqzan, obra del pensador andalusí Ibn Tufayl (1105–1185), en el marco de la historia intelectual que conduce a la modernidad filosófica europea. La tesis central sostiene que este relato filosófico no constituye únicamente una alegoría mística o una curiosidad literaria medieval, sino una formulación temprana de dos principios que adquirirán una importancia decisiva en la filosofía posterior: *el conocimiento fundado en la experiencia y la autonomía intelectual del ser humano*. A través del itinerario cognitivo del protagonista —quien descubre progresivamente las leyes de la naturaleza y el problema de lo divino mediante observación, experimentación y reflexión racional—, la obra propone una concepción del conocimiento que anticipa elementos fundamentales del empirismo moderno, particularmente en relación con la epistemología de John Locke. Asimismo, la reflexión de Ibn Tufayl sobre la relación entre verdad filosófica, religión y sociedad abre un horizonte conceptual que dialoga con problemas centrales de la filosofía moderna presentes en autores como Baruch Spinoza, Immanuel Kant y Jean-Jacques Rousseau. Aunque la investigación sobre Ibn Tufayl ha abordado diversas dimensiones de su obra —desde su influencia literaria hasta comparaciones filosóficas parciales—, *todavía resulta escasa una reconstrucción sistemática de la cadena conceptual que vincula la epistemología de la experiencia formulada en Hayy ibn Yaqzan con el desarrollo del empirismo moderno, la emergencia de la libertad de pensamiento en la Ilustración y la posterior afirmación filosófica de la dignidad humana*. Desde esta perspectiva, el presente ensayo interpreta la obra de Ibn Tufayl *como un eslabón temprano en la genealogía intelectual de la libertad de pensar*, mostrando cómo su reflexión anticipa un horizonte filosófico que alcanzará formulaciones fundamentales en la modernidad.

ÍNDICE

- I. Radiografía de la obra (Estructura superficial)
- II. Introducción: Estado de la cuestión
- III. Marco teórico. Ibn Tufayl: ¿conocimiento natural o cultural?
 - 1. Contexto intelectual de Ibn Tufayl y la filosofía de Al-Ándalus
 - 2. La teoría del conocimiento en Hayy ibn Yaqzan
 - 3. Filosofía, misticismo y experiencia intelectual
 - 4. La ontología de la necesidad en Ibn Tufayl y Spinoza
- IV. Marco analítico: La reconfiguración de la razón (Estructura profunda)
 - 1. La obra como alegoría sufi y laboratorio epistemológico moderno
 - 2. El individuo sin sociedad: problema antropológico y político.
 - 3. Spinoza y la estructura ontológica de la racionalidad
 - 4. Lenguaje, traducción e incomunicabilidad del conocimiento
 - 5. Genealogía no lineal y reordenamiento racional en la modernidad
 - 6. *La tercera teoría de Ibn Tufayl, un palimpsesto oculto hasta hoy.*
 - 7. La libertad de pensar como estructura antropológica fundamental
- V. Conclusión
- VI. Bibliografía

I. Radiografía de la obra (Estructura superficial)

1. Definición

*Hayy ibn Yaqzan*¹ es una novela filosófica alegórica atribuida a Ibn Tufayl que narra la historia de un niño que crece en completa soledad en una isla² desierta y que, sin mediación social, accede progresivamente al conocimiento del mundo natural, del ser humano y de lo divino mediante la observación, la razón y la contemplación. En este sentido, puede considerarse uno de los primeros experimentos mentales de la tradición filosófica, *al articular narrativamente la posibilidad del conocimiento autónomo*. La obra integra elementos de la filosofía aristotélica y neoplatónica, del misticismo islámico y de la teoría del conocimiento, desarrollados no en forma de tratado (como es el caso de la *Ética* de Spinoza), sino mediante relato filosófico.

2. Argumento básico

El protagonista, Hayy, aparece en la isla en una de dos versiones narrativas ofrecidas por el autor:

A. por generación espontánea³ a partir de la materia natural;

¹ Miguel Asín Palacios. *Ibn Tufayl. Hayy ibn Yaqzan. El filósofo autodidacta*. Madrid: Espasa-Calpe, 1934; L. E. Goodman. *Ibn Tufayl. Hayy ibn Yaqzan. A Philosophical Tale*. Chicago: UCP, 2009.

² La isla como dispositivo epistemológico:

La isla en *Hayy ibn Yaqzan* no debe entenderse como un espacio geográfico realista, sino como un dispositivo filosófico de aislamiento radical del sujeto cognoscente. Su función es suspender todas las mediaciones habituales del conocimiento humano — lenguaje, tradición, institución y comunidad— para plantear la posibilidad de una razón que se constituye exclusivamente a partir de la interacción entre percepción sensible y reflexión intelectual. En este sentido, la isla opera como una figura de la *tabula rasa ontológica*, donde el mundo aparece como pura exterioridad cognoscible sin códigos previos. No es un lugar de retiro, sino un laboratorio conceptual en el que se prueba la hipótesis de una racionalidad autónoma. La ausencia de retorno a la sociedad refuerza esta estructura: el conocimiento no necesita validación social para ser verdadero, lo que transforma la isla en un modelo de epistemología autosuficiente.

³ Nacimiento sin procreación y antropología del origen:

El origen de Hayy, ya sea por generación espontánea o por abandono, introduce una problemática central de la antropología filosófica: la posibilidad de un sujeto sin genealogía social ni memoria cultural. Este nacimiento “sin historia” permite pensar al

B. por abandono de un niño que llega al mar en una caja⁴.

Criado por una gacela, y tras la muerte de esta, inicia un proceso autónomo de conocimiento:

- *examina el cuerpo de la gacela para comprender la vida
- *observa animales, plantas y fenómenos naturales
- *desarrolla herramientas y técnicas
- *estudia el movimiento de los astros
- *deduce la existencia de un Ser necesario
- *alcanza progresivamente una forma de contemplación metafísica y mística

C. Una tercera versión (oculta en el texto como *palimpsesto*, por burlar la censura del Poder) será *dilucidada* en el apartado analítico, punto 6.

ser humano como *un ser cuya racionalidad no depende de estructuras institucionales previas*. El personaje encarna así una hipótesis radical: *la inteligencia humana es un potencial natural que puede desplegarse sin mediación educativa*. Este modelo convierte a Hayy en una figura liminal entre naturaleza y cultura, donde el conocimiento no es transmitido, sino generado desde la propia experiencia del mundo.

⁴ El niño expuesto: mitología del origen sin filiación:

El motivo del niño encontrado o abandonado en una cesta pertenece a una amplia tradición mítica y religiosa que atraviesa diversas culturas y que cumple una función estructural: la representación del origen excepcional del sujeto. En este esquema se inscriben figuras como Sargón de Acad, abandonado en el río y salvado en una cesta; Moisés, depositado en el Nilo y rescatado por la hija del faraón; y otros relatos fundacionales en los que el héroe emerge fuera de la genealogía ordinaria. En Hayy ibn Yaqzan, este motivo adquiere una transformación filosófica decisiva: el abandono o la generación espontánea no sirven para legitimar un destino político, sino para plantear una cuestión epistemológica. *El sujeto sin origen social permite pensar la posibilidad de un conocimiento no transmitido, sino producido*. A diferencia de los relatos míticos tradicionales, donde el niño expuesto suele estar destinado a un papel excepcional dentro de la sociedad, en Ibn Tufayl la consecuencia es inversa: el sujeto no retorna a la comunidad como fundador o líder, sino que se convierte en el modelo de una racionalidad autónoma que puede prescindir de la sociedad para constituirse. *Esto convierte el motivo del niño expuesto en una figura filosófica de la independencia del pensamiento*.

Una tercera teoría de Ibn Tufayl, en forma de palimpsesto, se interpreta en el marco analítico, punto 6.

Posteriormente, entra en contacto con Absal, un asceta procedente de otra isla. Ambos constatan la convergencia entre la verdad filosófica alcanzada por Hayy y la verdad religiosa simbólica de la comunidad humana. Sin embargo, cuando Hayy intenta transmitir directamente su conocimiento, fracasa, ya que la mayoría de los individuos requiere formas simbólicas, religiosas y normativas de expresión de la verdad.

3. Ideas filosóficas principales

3.1. Conocimiento natural del ser humano

La obra sostiene que el ser humano puede alcanzar la verdad mediante la observación⁵ y la razón sin dependencia inicial de estructuras sociales. Este planteamiento se vincula con tradiciones aristotélicas y con desarrollos posteriores de la epistemología.

3.2. Relación entre razón y religión

Se establece una distinción funcional entre niveles de conocimiento:

Nivel	Forma de conocimiento
Filósofos	demostración racional
Místicos	intuición espiritual
Pueblo	símbolos y religión

No existe contradicción esencial entre razón y religión, sino distintos modos de acceso a la verdad según las capacidades cognitivas.

⁵ La observación como génesis del conocimiento:
En el itinerario cognitivo de Hayy, la observación no puede entenderse como una actividad pasiva de recepción de datos sensibles, sino como el punto de arranque de una dinámica interna de la razón. La experiencia del mundo exterior actúa como detonante de un proceso de elaboración conceptual que no se limita a describir lo dado, sino que lo reorganiza progresivamente en estructuras inteligibles. En este sentido, la observación en Ibn Tufayl no es empirismo en sentido moderno estricto, sino un proceso híbrido en el que percepción, reflexión y abstracción forman una continuidad. El sujeto no “recibe” el conocimiento, sino que lo produce a partir de la interacción constante entre el mundo natural y su capacidad de inferencia. Esto permite comprender la experiencia como un movimiento ascendente que transforma lo sensible en inteligible sin ruptura epistemológica.

3.3. Ascenso intelectual

El itinerario de Hayy describe un proceso gradual de conocimiento en varias etapas: percepción sensible, observación sistemática, reflexión sobre la naturaleza, inferencia metafísica y contemplación. Este esquema recuerda estructuras neoplatónicas de ascenso del alma.

3.4. Influencia histórica

La obra adquirió gran difusión en Europa tras su traducción latina en 1671 (*Philosophus autodidactus*), influyendo en autores como John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz y Baruch Spinoza. Diversos estudios han señalado también su posible resonancia en narrativas modernas del “individuo aislado”, como *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe.

3.5. Contexto filosófico islámico

La obra se inscribe en el contexto intelectual de la filosofía andalusí, vinculada a tradiciones como las de Avicena y Averroes. Ibn Tufayl desempeñó además un papel relevante como mediador intelectual en la corte almohade, donde introdujo a Averroes.

3.6. Interpretaciones modernas.

En la actualidad, la obra se interpreta como:

- * novela filosófica pionera
- * experimento epistemológico narrativo
- * modelo de educación natural
- * antecedente de la antropología filosófica
- * precursor de utopías intelectuales y narrativas de aislamiento cognitivo.

Síntesis

Hayy ibn Yaqzan demuestra la posibilidad de que la razón humana, incluso en condiciones de aislamiento absoluto, pueda construir un conocimiento progresivo del mundo natural y alcanzar una forma de comprensión metafísica, mientras que la vida social requiere necesariamente mediaciones simbólicas y religiosas para la organización de la verdad.

II. INTRODUCCIÓN: Estado de la cuestión

La obra *Hayy ibn Yaqzan*, escrita en el siglo XII por el filósofo andalusí Ibn Tufayl, ocupa un lugar singular en la historia intelectual del Mediterráneo medieval⁶. Situada en el cruce de varias tradiciones filosóficas —aristotelismo, neoplatonismo y misticismo islámico—, esta narración alegórica describe el proceso mediante el cual un ser humano aislado de toda sociedad accede progresivamente al conocimiento de la naturaleza, del orden del cosmos y de la existencia de un principio supremo⁷. Desde el punto de vista formal, el texto adopta la estructura de un relato filosófico; sin embargo, su alcance teórico supera ampliamente el ámbito literario, pues plantea una reflexión sistemática sobre el origen del conocimiento, la relación entre razón y revelación, y *las condiciones de posibilidad de la vida intelectual*⁸.

El interés académico por esta obra ha experimentado varias fases históricas claramente diferenciadas. En primer lugar, la recepción temprana en Europa moderna estuvo vinculada a su traducción latina *Philosophus autodidactus*, realizada por Edward Pococke (1671), lo que permitió su circulación en los círculos eruditos europeos⁹. Esta traducción contribuyó a introducir el texto en el debate filosófico occidental, particularmente en el contexto del desarrollo de la epistemología moderna y de la reflexión sobre el origen del conocimiento

⁶ La figura de Ibn Tufayl ocupa una posición central dentro de la filosofía andalusí del siglo XII. Su obra combina reflexión metafísica, epistemología y narrativa alegórica, lo que le permite explorar problemas filosóficos fundamentales mediante una forma literaria original. Véase Fakhry (2004).

⁷ El relato describe un proceso gradual de descubrimiento racional del orden natural. A través de la observación empírica y la reflexión intelectual, el protagonista reconstruye progresivamente la estructura del cosmos, ilustrando la confianza de la filosofía islámica en la capacidad cognitiva del intelecto humano. Véase Goodman (2009).

⁸ La relación entre razón y revelación constituye uno de los temas centrales de la filosofía islámica medieval. Ibn Tufayl explora este problema mostrando cómo el conocimiento racional puede conducir al reconocimiento de una realidad trascendente sin depender inicialmente de la tradición religiosa. Véase Corbin (1993).

⁹ La traducción latina de Pococke marcó el inicio de la recepción europea de la obra. Publicada en Oxford, permitió que el texto circulara entre filósofos y orientalistas interesados en la filosofía árabe y en los debates emergentes sobre el origen del conocimiento humano. Véase B. Russell (1994).

humano. Como ha señalado Lenn Evan Goodman (2009 [1972]), el texto no debe entenderse como teoría del conocimiento en sentido moderno, sino como narrativa filosófica sobre la ascensión del intelecto hacia la unidad del ser¹⁰. Poco después, la traducción inglesa de Simon Ockley en 1708 consolidó la difusión de la obra en el ámbito intelectual británico¹¹.

Durante los siglos XVIII y XIX, la obra fue leída principalmente como una curiosidad oriental o como un antecedente literario de los relatos de aislamiento humano que adquirieron popularidad en la cultura europea, especialmente tras la publicación de *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe (1719 [2003])¹². Algunos estudiosos señalaron tempranamente las similitudes estructurales entre ambos textos, particularmente en lo que respecta a la figura del individuo que reconstruye progresivamente el conocimiento del mundo a partir de su experiencia directa¹³. Sin embargo, durante este periodo la dimensión filosófica del texto fue con frecuencia subordinada a su carácter narrativo o a su exotismo cultural¹⁴. El redescubrimiento académico de la obra en el ámbito de la filosofía comenzó a consolidarse a finales del siglo XIX y principios del XX, en el marco del desarrollo de los estudios orientales y de la historia comparada de la filosofía. Investigadores como Ernest Renan (1883) y

¹⁰ Goodman interpreta el relato como una narrativa filosófica que describe la ascensión del intelecto desde la percepción sensible hasta la intuición metafísica. Según su lectura, el texto explora los límites y las posibilidades del conocimiento humano dentro de un marco filosófico heredado de Avicena. Véase Goodman (2009).

¹¹ La traducción inglesa de Ockley amplió considerablemente el público lector del texto. En el contexto intelectual británico del siglo XVIII, esta versión contribuyó a integrar la obra en los debates sobre empirismo, religión natural y origen del conocimiento. Véase Attar (2007).

¹² La comparación con *Robinson Crusoe* ha sido recurrente en la historiografía literaria. Ambos relatos exploran la figura del individuo aislado que reconstruye el mundo mediante la experiencia, *aunque el texto de Ibn Tufayl posee una intención filosófica mucho más explícita*. Véase Attar (2007).

¹³ La analogía entre ambos relatos se centra en la idea de aprendizaje autónomo a partir de la experiencia directa. Esta estructura narrativa ha sido interpretada como un antecedente literario de ciertas concepciones modernas del conocimiento empírico. Véase Goodman (2009).

¹⁴ Durante el siglo XIX, la filosofía islámica fue frecuentemente interpretada desde una perspectiva orientalista que privilegiaba su dimensión exótica o literaria. Esta lectura redujo la importancia filosófica de muchas obras del pensamiento árabe medieval. Véase Renan (1883).

Miguel Asín Palacios (1934) desempeñaron un papel fundamental en la revalorización del pensamiento filosófico de Al-Ándalus y en la identificación de las conexiones intelectuales entre el mundo islámico medieval y la filosofía europea¹⁵. En particular, Asín Palacios subrayó la importancia de Ibn Tufayl como mediador cultural entre la tradición filosófica árabe y el pensamiento europeo, destacando su influencia en el contexto intelectual en el que también se desarrollaron las obras de Avicena (2007) y Averroes¹⁶.

En la segunda mitad del siglo XX, el estudio de *Hayy ibn Yaqzan* (en adelante= FA: *el Filósofo Autodidacta*, como es llamado en Occidente) se benefició del desarrollo de una historiografía filosófica más atenta a los procesos de circulación intercultural del conocimiento. Filósofos e historiadores de la filosofía como Henry Corbin (1993) y Majid Fakhry (2004) analizaron la obra dentro del contexto más amplio de la filosofía islámica, interpretándola como una síntesis original entre metafísica aviceniana y espiritualidad sufi¹⁷. Desde esta perspectiva, el relato de Ibn Tufayl fue interpretado principalmente como una alegoría del ascenso espiritual del alma hacia el conocimiento de lo divino¹⁸.

No obstante, investigaciones más recientes han puesto de relieve la complejidad epistemológica del texto. Estudios como los de Goodman,

¹⁵ Renan y Asín Palacios desempeñaron un papel importante en la recuperación académica del pensamiento andalusí. Sus estudios contribuyeron a mostrar la continuidad intelectual entre la filosofía islámica medieval y el desarrollo de la filosofía europea. Véase Asín Palacios (1941).

¹⁶ Ibn Tufayl pertenece a la tradición filosófica que se desarrolló en torno al aristotelismo árabe, especialmente en diálogo con las obras de Avicena y Averroes. Su originalidad consiste en integrar estos elementos en una forma narrativa de carácter alegórico. Véase Fakhry (2004).

¹⁷ Corbin y Fakhry interpretaron el relato como una síntesis entre metafísica filosófica y experiencia espiritual. En esta lectura, la trayectoria de Hayy simboliza el itinerario del alma hacia el conocimiento espiritual. Véase Corbin (1993). No obstante, la dimensión mística del pensamiento de Hayy no implica abandono de la racionalidad, sino su culminación contemplativa. El conocimiento alcanza una forma de intuición unitaria en la que sujeto y ser tienden a coincidir. La espiritualidad aparece así como una forma supra-racional de conocimiento: no niega la razón, sino que prolonga su desarrollo hasta el límite de la experiencia intelectual.

¹⁸ El carácter alegórico del relato ha llevado a muchos intérpretes a relacionarlo con la tradición mística del islam. En esta perspectiva, la historia de Hayy representa el proceso de purificación espiritual que conduce a la contemplación de la verdad última. Véase Nasr (1996).

cuya traducción moderna de la obra constituye hoy una referencia fundamental en los estudios filosóficos, han subrayado *el carácter experimental del relato y su exploración sistemática del conocimiento basado en la observación y la experiencia*¹⁹. Según esta interpretación, la trayectoria cognitiva del protagonista puede leerse como una investigación filosófica sobre los fundamentos del conocimiento humano, lo que sitúa la obra en un diálogo implícito con problemas que más tarde adquirirán una formulación explícita en la filosofía moderna²⁰. En el ámbito de la historia de la filosofía europea, varios estudios han señalado las posibles conexiones entre la obra de Ibn Tufayl y el desarrollo del empirismo británico. Investigadores como George Hourani (1976) y Sami S. Hawi (1974) han sugerido que la concepción del conocimiento como resultado de la experiencia, presente en FA, anticipa aspectos centrales de la epistemología desarrollada posteriormente por John Locke (1999), especialmente en relación con la crítica de las ideas innatas²¹. Aunque la existencia de una influencia directa sigue siendo objeto de debate, el paralelismo conceptual entre ambas tradiciones resulta difícil de ignorar y refutar²².

El debate académico contemporáneo se ha ampliado además hacia la dimensión antropológica y política del texto. Algunos investigadores han interpretado la obra como una reflexión temprana sobre la relación entre naturaleza humana, sociedad y conocimiento, lo que permite establecer vínculos conceptuales con las teorías modernas del estado de naturaleza elaboradas por pensadores como Jean-Jacques Rousseau²³. En este

¹⁹Goodman subraya que el relato funciona como una especie de experimento filosófico imaginario destinado a explorar cómo podría desarrollarse el conocimiento humano en ausencia de tradición cultural. Véase Goodman (2009).

²⁰Esta dimensión experimental permite establecer paralelismos con algunos problemas centrales de la epistemología moderna, especialmente con las teorías empiristas que sitúan la experiencia sensible en el origen del conocimiento. Véase Hourani (1991).

²¹ Hourani y Hawi han destacado las similitudes entre la teoría del conocimiento implícita en el relato y ciertos aspectos del empirismo británico, particularmente en lo relativo a *la negación de las ideas innatas*. Véase Hourani (1991).

²² Aunque la influencia directa es difícil de demostrar, la coincidencia conceptual sugiere la existencia de un horizonte filosófico compartido en torno a la relación entre experiencia y conocimiento. Véase Hawi (1974).

²³ La interpretación antropológica del texto ha sido desarrollada en relación con las teorías modernas del estado de naturaleza. En este contexto, Hayy aparece como una

sentido, la figura de Hayy puede entenderse como *una representación filosófica del ser humano en su estado originario, anterior a las estructuras sociales y culturales que configuran la vida colectiva*²⁴.

Asimismo, la discusión contemporánea ha puesto de relieve la dimensión crítica del texto respecto a las relaciones entre filosofía y religión. En los capítulos finales de la obra, el encuentro entre Hayy y el asceta Absal revela la tensión entre la verdad filosófica alcanzada mediante la razón y las formas simbólicas mediante las cuales las comunidades religiosas transmiten el conocimiento²⁵. *Esta reflexión anticipa problemas que reaparecerán posteriormente en la filosofía moderna*, especialmente en las obras de Baruch Spinoza (2000 / 2007) y Immanuel Kant (2004), donde la relación entre religión, razón y libertad intelectual se convierte en una cuestión central de la reflexión filosófica²⁶.

A pesar de la riqueza de estos estudios, el lugar exacto de Ibn Tufayl en la genealogía de la filosofía moderna sigue siendo objeto de debate²⁷. Mientras algunos investigadores consideran que las similitudes entre FA y el empirismo moderno se explican principalmente por convergencias independientes, otros sostienen que la circulación de traducciones y manuscritos en el mundo intelectual europeo del siglo XVII pudo

figura filosófica del ser humano previo a la organización social. Véase Rousseau y la libertad individual.

El mundo natural en Ibn Tufayl aparece como una totalidad inteligible cuya estructura puede ser comprendida por la razón humana. La naturaleza funciona como un “texto sin lenguaje”: un sistema ordenado de relaciones que el sujeto descifra mediante observación y reflexión. El conocimiento adquiere así una dimensión hermenéutica fundada en la experiencia directa del mundo.

²⁴ Esta lectura permite situar la obra en el debate sobre la naturaleza humana y las condiciones de formación del conocimiento en ausencia de instituciones sociales. Véase Goodman (2009).

²⁵ El encuentro entre Hayy y Absal plantea el problema de la relación entre conocimiento filosófico y religión popular. Ibn Tufayl sugiere que las verdades filosóficas deben expresarse mediante símbolos accesibles para la comunidad. Véase Fakhry (2004).

²⁶ La tensión entre razón y religión reaparece con fuerza en la filosofía moderna. En autores como Spinoza o Kant, la defensa de la libertad de pensamiento se convierte en un principio fundamental de la vida intelectual y política. Véanse Spinoza ([1670] 2000); Kant ([1784] 2004).

²⁷ La historiografía contemporánea ha cuestionado las narrativas eurocéntricas que sitúan el origen de la modernidad exclusivamente dentro de la tradición europea. Véase Gutas (2014 [1998]).

favorecer la transmisión indirecta de ciertas ideas filosóficas²⁸. Este debate refleja una cuestión más amplia en la historia de la filosofía: la necesidad de reconsiderar las narrativas tradicionales que presentan el surgimiento de la modernidad europea como un proceso exclusivamente interno, desvinculado de las tradiciones intelectuales del mundo islámico.

En este contexto historiográfico se sitúa la tesis defendida en el presente ensayo: partiendo de una lectura filosófica detallada de FA, el estudio propone interpretar esta obra como un eslabón significativo en la formación de una tradición intelectual que afirma la capacidad del ser humano para acceder al conocimiento mediante el ejercicio autónomo de la razón. Más que demostrar una influencia directa en autores específicos, el objetivo del trabajo consiste en mostrar cómo la estructura epistemológica y antropológica del relato de Ibn Tufayl anticipa problemas que más tarde se convertirán en ejes centrales de la filosofía moderna.

Desde esta perspectiva, *la obra puede entenderse como una reflexión temprana sobre la dignidad intelectual del ser humano*. La figura de Hayy encarna la posibilidad de que la razón humana, incluso en ausencia de tradición cultural o autoridad doctrinal, sea capaz de descubrir las leyes de la naturaleza y elevarse hacia la comprensión de lo espiritual. Esta afirmación de la autonomía cognitiva adquiere una resonancia particular cuando se compara con la defensa de la libertad de pensamiento formulada siglos más tarde por pensadores como Spinoza, *quien sostuvo que el ejercicio libre de la razón constituye una condición esencial de la vida humana y de la convivencia política*.

En consecuencia, el presente ensayo propone reconsiderar la obra de Ibn Tufayl no solo como un documento histórico de la filosofía islámica medieval, *sino también como una contribución significativa a la larga tradición filosófica que ha defendido la libertad de pensar como fundamento de la dignidad humana*. Desde esta perspectiva, FA aparece no simplemente como una alegoría espiritual o como una curiosidad literaria, sino como una reflexión filosófica de gran profundidad sobre la relación entre experiencia, conocimiento y libertad intelectual.

²⁸ El estudio de la circulación de manuscritos y traducciones ha mostrado la complejidad de los intercambios intelectuales entre el mundo islámico y Europa durante la Edad Moderna. Véase G. A. Russell (1994).

El estudio se articula en torno a dos ejes principales: un marco teórico dedicado al contexto filosófico e historiográfico de la obra de Ibn Tufayl y un marco analítico centrado en las convergencias conceptuales entre FA y algunas de las corrientes fundamentales del pensamiento moderno. La conclusión propone que la obra de Ibn Tufayl puede ser interpretada como una temprana defensa de la dignidad humana fundada en la libertad de pensar, principio que lo aproxima a una tradición filosófica que alcanzará una formulación decisiva en la modernidad.

Este ensayo sostiene que FA *puede entenderse como un momento temprano en la genealogía intelectual de la libertad de pensar*: Al fundamentar el conocimiento en la experiencia y afirmar la autonomía de la razón, la obra anticipa principios que más tarde configurarán el empirismo moderno y la idea filosófica de la dignidad humana.

III. MARCO TEÓRICO:

Ibn Tufayl, conocimiento natural y tradición filosófica.

1. Contexto intelectual de Ibn Tufayl y la filosofía de Al-Ándalus

La obra Hayy ibn Yaqzan ocupa una posición singular en la historia de la filosofía medieval porque se sitúa en la intersección entre tradición islámica, herencia griega y reflexión epistemológica sobre las posibilidades del conocimiento humano²⁹. Escrita en el siglo XII por el filósofo andalusí Ibn Tufayl, médico, astrónomo y consejero en la corte almohade, la obra representa uno de los momentos culminantes del pensamiento filosófico desarrollado en el espacio cultural de Al Andalus, donde se produjo una intensa circulación de ideas entre las tradiciones grecolatina, islámica y judía³⁰.

²⁹ La singularidad de Hayy ibn Yaqzan reside en su carácter híbrido entre narración literaria y tratado filosófico. Esta forma narrativa permite explorar problemas epistemológicos fundamentales sin recurrir a la estructura argumentativa clásica de los tratados medievales. Según Goodman, el relato constituye uno de los intentos más originales de la filosofía islámica por representar el desarrollo del conocimiento humano mediante un proceso gradual de descubrimiento racional.

³⁰ La cultura intelectual de Al-Ándalus se caracterizó por un intenso intercambio entre tradiciones filosóficas y religiosas. Filósofos musulmanes, judíos y cristianos

La filosofía andalusí del siglo XII se caracteriza por un intento sistemático de reconciliar la herencia aristotélica con la revelación religiosa, problema que atraviesa toda la tradición filosófica islámica desde el siglo IX³¹. En este contexto, la figura de Avicena había establecido un sistema metafísico de enorme influencia basado en la distinción entre esencia y existencia y en la idea del Ser necesario³². Este sistema sería posteriormente reinterpretado por pensadores de Occidente islámico como Averroes, discípulo protegido de Ibn Tufayl, quien desarrollaría una defensa radical de la autonomía de la razón filosófica frente a las interpretaciones literalistas de la religión³³.

En este contexto intelectual se inscribe la composición de FA, cuya originalidad radica en haber trasladado al ámbito narrativo un problema clásico de la epistemología medieval: si el ser humano puede alcanzar la verdad únicamente mediante sus facultades naturales, sin mediación social ni revelación religiosa³⁴. En lugar de presentar esta cuestión

compartieron un mismo espacio cultural donde se tradujeron y comentaron obras de la filosofía griega. Este contexto favoreció la formación de una tradición filosófica particularmente dinámica que influyó tanto en el mundo islámico como en la Europa medieval. Véase Fakhry (2004).

³¹ El problema de la relación entre filosofía y revelación constituye uno de los debates centrales de la filosofía islámica clásica. Desde los pensadores del movimiento de traducciones en Bagdad hasta los filósofos andalusíes, la cuestión fundamental consistía en determinar si la razón filosófica podía alcanzar las mismas verdades que la religión expresa mediante el lenguaje simbólico de la revelación. Véase Leaman (2001).

³² La metafísica de Avicena introdujo una distinción fundamental entre esencia y existencia que marcaría profundamente el desarrollo de la filosofía medieval. Según esta concepción, los seres contingentes poseen una esencia que no implica necesariamente su existencia, mientras que el Ser necesario posee existencia por sí mismo. Este principio se convirtió en una de las bases de la metafísica islámica y latina posterior. Véase Fakhry (2004).

³³ Averroes defendió la autonomía de la filosofía frente a las interpretaciones literalistas de la religión, argumentando que el estudio racional del mundo constituye una forma legítima de aproximación a la verdad. En su obra se desarrolla la idea de que filosofía y religión no se oponen, sino que expresan distintos niveles de comprensión destinados a públicos diferentes. Véase Averroes (2005).

³⁴ La hipótesis de un ser humano aislado que descubre por sí mismo las leyes de la naturaleza constituye un recurso filosófico destinado a examinar el origen del conocimiento. Al eliminar la influencia de la sociedad, el relato permite observar qué

mediante un tratado filosófico, el autor recurre a una ficción filosófica, en la que un individuo aislado de toda sociedad reconstruye progresivamente el conocimiento del mundo.

Diversos historiadores de la filosofía han subrayado el carácter experimental de esta construcción narrativa. Según Goodman, el relato puede interpretarse como *un auténtico “experimento mental” destinado a demostrar que la estructura racional del universo puede ser descubierta por la inteligencia humana incluso en ausencia de tradición cultural o enseñanza institucional*³⁵. Esta idea se encuentra profundamente vinculada con la confianza aristotélica en las capacidades cognitivas de la razón humana, pero también con el misticismo filosófico que caracteriza a ciertas corrientes del pensamiento islámico³⁶. El escenario de la isla desierta no constituye, por tanto, un mero recurso literario. Se trata de una construcción filosófica que permite aislar las condiciones del conocimiento humano, *eliminando las mediaciones sociales y culturales que normalmente intervienen en la formación intelectual del individuo*³⁷. De esta manera, el relato anticipa lo que la filosofía moderna denominaría experimento mental, procedimiento que será utilizado posteriormente por pensadores como René Descartes, John

facultades cognitivas pertenecen propiamente a la naturaleza humana y cuáles dependen de la transmisión cultural. Véase Goodman (2009).

³⁵ Goodman interpreta la estructura narrativa de la obra como un experimento mental comparable a los utilizados en la filosofía moderna. La historia de Hayy no pretende describir un caso histórico real, sino explorar las posibilidades teóricas del conocimiento humano cuando este se desarrolla únicamente a partir de la experiencia y la reflexión racional. Véase Goodman (2009).

³⁶ El pensamiento de Ibn Tufayl integra elementos aristotélicos con aspectos de la tradición mística islámica. Esta combinación refleja la influencia del neoplatonismo y del sufismo filosófico, corrientes que concebían el conocimiento supremo como una forma de contemplación intelectual que trasciende la mera investigación racional. Véase Corbin (1994).

³⁷ El aislamiento del protagonista permite analizar el conocimiento humano en su forma más elemental. La isla funciona como condición de autonomía epistemológica: liberado de tradición, autoridad e instituciones sociales, el sujeto desarrolla directamente sus facultades racionales a partir de la experiencia de la naturaleza. Ciencia, metafísica y contemplación emergen así desde la experiencia inmediata. Véase Fakhry (2004).

Locke o Immanuel Kant para examinar los límites y condiciones del conocimiento³⁸.

En consecuencia, FA debe entenderse no solo como una obra literaria o alegórica, sino como una contribución original a la historia de la epistemología³⁹. En ella se articula una reflexión compleja sobre la naturaleza del conocimiento humano, la relación entre razón y revelación y el papel de la experiencia en el descubrimiento de las leyes de la naturaleza.

2. La teoría del conocimiento en FA.

El núcleo filosófico de la obra reside en la reconstrucción progresiva del proceso cognitivo del protagonista⁴⁰.

A lo largo del relato, Hayy atraviesa una serie de etapas que reproducen simbólicamente el desarrollo de la inteligencia humana desde la percepción sensible hasta la contemplación metafísica.

En la primera fase de este proceso, el conocimiento se basa exclusivamente en *la observación empírica*. El joven protagonista aprende a distinguir las propiedades de los objetos naturales, identifica las regularidades de los fenómenos físicos y desarrolla habilidades técnicas destinadas a su supervivencia. Esta etapa corresponde a lo que Aristóteles (1998) había descrito como el nivel más elemental del conocimiento basado en la experiencia sensible acumulada⁴¹.

³⁸ Los experimentos mentales desempeñarán un papel fundamental en la filosofía moderna. Descartes los utilizará en la duda metódica, Locke en su análisis del origen de las ideas y Kant en la reflexión trascendental sobre las condiciones del conocimiento. La estructura de FA anticipa este procedimiento al examinar el conocimiento humano en condiciones hipotéticas extremas.

³⁹ La obra de Ibn Tufayl constituye una contribución significativa a la historia de la epistemología porque explora la relación entre experiencia sensible, razonamiento filosófico y conocimiento metafísico. Este enfoque permite interpretar el relato como una investigación sobre los fundamentos del conocimiento humano más que como una simple alegoría espiritual.

⁴⁰ El relato describe el desarrollo intelectual del protagonista como un proceso gradual que reproduce simbólicamente la evolución del conocimiento humano. Desde la percepción sensorial hasta la contemplación metafísica, cada etapa representa un nivel distinto de comprensión de la realidad.

⁴¹ En el libro primero de la *Metafísica*, Aristóteles sostiene que el conocimiento comienza con la experiencia sensible, a partir de la cual la mente humana reconoce

Sin embargo, el progreso intelectual de Hayy no se detiene en la mera acumulación de observaciones empíricas. A medida que su comprensión del mundo se profundiza, el protagonista comienza a formular principios generales que explican el funcionamiento de la naturaleza⁴². Este paso del conocimiento empírico al conocimiento racional refleja *la concepción aristotélica según la cual la ciencia surge cuando la mente es capaz de reconocer las causas universales de los fenómenos particulares*.

Uno de los episodios más significativos del relato es la disección del cuerpo de la gacela que había criado al protagonista. La muerte del animal suscita en Hayy una profunda inquietud intelectual: desea comprender qué principio vital había animado el cuerpo que ahora yace inerte⁴³. El análisis anatómico del organismo conduce al protagonista a formular una pregunta fundamental: *si la vida depende o no de una realidad inmaterial que no puede identificarse con las partes del cuerpo*. Este cuestionamiento constituye el punto de partida de una reflexión metafísica sobre la naturaleza del alma y su relación con el mundo material. Según el análisis de Majid Fakhry, este episodio representa uno de los momentos más originales de la obra porque transforma una escena narrativa en *una auténtica investigación filosófica sobre la naturaleza de la vida*⁴⁴. La disección de la gacela no solo simboliza el nacimiento de la curiosidad científica, sino también el tránsito desde la observación empírica hacia la reflexión metafísica. A partir de este momento, el proceso cognitivo de Hayy se orienta progresivamente hacia la

regularidades y formula principios universales. Esta concepción influyó profundamente en la epistemología medieval y constituye uno de los fundamentos del método científico posterior.

⁴² El paso de la experiencia a la formulación de principios generales constituye el núcleo del conocimiento científico en la tradición aristotélica. La mente humana no se limita a registrar fenómenos aislados, sino que busca identificar las causas y leyes que explican su regularidad.

⁴³ La escena de la disección de la gacela constituye uno de los momentos más emblemáticos del relato. A través de esta investigación anatómica, Hayy intenta comprender la diferencia entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto, lo que lo conduce a reflexionar sobre la naturaleza del principio vital.

⁴⁴ Fakhry interpreta este episodio como una metáfora del nacimiento de la investigación científica. El análisis del cuerpo del animal revela la insuficiencia de las explicaciones puramente materiales y conduce al protagonista a formular hipótesis sobre la existencia de un principio vital inmaterial. Véase Fakhry (2004).

comprensión de la estructura del cosmos. El estudio de los movimientos celestes conduce al protagonista a reconocer la existencia de un orden universal que no puede explicarse únicamente mediante causas materiales⁴⁵. Esta constatación culmina en la deducción de un *Ser necesario*, principio último de toda realidad.

En este punto, la obra retoma explícitamente las ideas metafísicas desarrolladas por Avicena, quien había formulado el argumento de la existencia necesaria como fundamento último del universo⁴⁶. Sin embargo, Ibn Tufayl introduce una modificación significativa: mientras que en el sistema aviceniano el conocimiento metafísico se adquiere mediante demostraciones filosóficas, en FA dicho conocimiento surge gradualmente a partir de la experiencia.

Esta reinterpretación del pensamiento aviceniano constituye uno de los aspectos más innovadores de la obra, pues sitúa la experiencia sensible en el origen mismo del proceso filosófico⁴⁷. En este sentido, algunos investigadores han señalado que el texto anticipa ciertos rasgos característicos del empirismo moderno. Según George Hourani, la progresión intelectual del protagonista puede interpretarse como un modelo narrativo de investigación científica basado en la observación sistemática de la naturaleza⁴⁸.

3. Filosofía, misticismo y experiencia intelectual.

⁴⁵ La observación del cielo desempeña un papel central en muchas cosmologías medievales. El movimiento regular de los astros fue interpretado como una manifestación del orden racional del universo y como un indicio de la existencia de un principio inteligible que gobierna la totalidad del cosmos.

⁴⁶ El argumento del *Ser necesario* formulado por Avicena sostiene que la existencia del universo requiere un fundamento ontológico que no dependa de ninguna causa externa. Este principio, identificado con Dios, constituye la explicación última de la realidad.

⁴⁷ La innovación de Ibn Tufayl consiste en mostrar cómo este conocimiento metafísico puede surgir a partir de la experiencia y la reflexión personal, sin depender de la tradición filosófica previa. De este modo, el relato introduce una dimensión empírica en la búsqueda del conocimiento metafísico.

⁴⁸ Hourani interpreta la progresión intelectual de Hayy como un modelo narrativo de investigación científica. El protagonista formula hipótesis, observa fenómenos naturales y revisa sus conclusiones a la luz de nuevas observaciones, lo que recuerda procedimientos de la investigación científica moderna. Véase Hourani (1976).

A pesar de su fuerte componente racional, la obra no se limita a desarrollar una teoría empirista del conocimiento. El itinerario intelectual de FA culmina en una experiencia de carácter contemplativo que trasciende los límites del razonamiento discursivo. Tras haber comprendido la estructura del cosmos y la existencia de un principio necesario, el protagonista se entrega a prácticas ascéticas destinadas a alcanzar una forma superior de conocimiento⁴⁹.

Este último estadio del proceso cognitivo refleja la influencia del misticismo islámico, especialmente de las corrientes asociadas al sufismo⁵⁰. No obstante, la experiencia contemplativa descrita por Ibn Tufayl no implica una renuncia a la razón filosófica, sino más bien su culminación. La contemplación mística aparece como el momento en que la inteligencia humana logra percibir directamente la unidad del ser⁵¹.

La relación entre razón y misticismo constituye uno de los problemas centrales de la obra. Mientras que la tradición filosófica aristotélica privilegia el conocimiento racional, la espiritualidad islámica había desarrollado diversas formas de conocimiento intuitivo basadas en la experiencia interior⁵². En FA, *ambas dimensiones se integran en un único proceso intelectual*. Esta síntesis se hace especialmente visible en el encuentro entre Hayy y el asceta Absal, procedente de una isla habitada por una comunidad religiosa organizada. A través de su diálogo, ambos personajes descubren que las verdades alcanzadas por la filosofía pueden

⁴⁹ El itinerario cognitivo de Hayy representa una pedagogía filosófica en la que el conocimiento sensible conduce progresivamente a formas superiores de comprensión. Este modelo combina investigación natural, reflexión metafísica y ejercicio espiritual, configurando un proceso de autoformación intelectual característico de la filosofía islámica medieval. Véase Goodman (2009).

⁵⁰ El sufismo desarrolló una concepción del conocimiento basada en la experiencia interior y en la purificación espiritual del sujeto. *Sin embargo, en muchos filósofos andalusíes esta dimensión mística no se opone a la razón filosófica, sino que aparece como su prolongación contemplativa*. Véase Corbin (1993).

⁵¹ La idea de contemplación intelectual remite a la tradición neoplatónica, según la cual el conocimiento supremo consiste en la intuición directa de la unidad del ser. Este modelo influyó profundamente en la filosofía islámica medieval, especialmente a través de la obra de Avicena. Véase Fakhry (2004).

⁵² En el pensamiento islámico clásico coexistieron diversas formas de conocimiento: racional, revelado e intuitivo. Esta pluralidad epistemológica permitió la articulación entre filosofía aristotélica y espiritualidad sufí en numerosos autores medievales. Véase Leaman (2002).

coincidir con las enseñanzas simbólicas de la religión⁵³. *Sin embargo, también reconocen que la mayoría de los seres humanos no está preparada para comprender dichas verdades mediante demostraciones racionales.* Este episodio introduce una reflexión sobre la función social de la religión que recuerda las tesis defendidas posteriormente por Spinoza en su *Tratado teológico-político*⁵⁴. Según esta perspectiva, la religión cumple una función pedagógica destinada a orientar moralmente a la comunidad, mientras que la filosofía se dirige a una minoría capaz de comprender la verdad mediante la razón.

La obra concluye con una constatación profundamente realista: cuando Hayy intenta transmitir su conocimiento filosófico a los habitantes de la isla vecina, descubre que *la mayoría prefiere mantener las formas simbólicas de la religión tradicional*⁵⁵. Este fracaso pedagógico no implica una crítica de la religión, *sino más bien el reconocimiento de que la diversidad de capacidades intelectuales exige diferentes modos de expresión de la verdad.*

En consecuencia, FA ofrece una reflexión extraordinariamente moderna sobre la pluralidad de caminos hacia el conocimiento. La obra propone un modelo intelectual en el que razón, experiencia y contemplación se integran en un mismo itinerario filosófico, anticipando debates que ocuparán un lugar central en la filosofía moderna europea⁵⁶.

4. La ontología de la necesidad en Ibn Tufayl y Spinoza

⁵³ El encuentro entre Hayy y Absal representa una alegoría de la relación entre filosofía y religión. Ibn Tufayl sugiere que ambas vías conducen a la misma verdad, aunque mediante lenguajes diferentes: demostrativo en la filosofía y simbólico en la religión. Véase Goodman (2009).

⁵⁴ En el *Tratado teológico-político*, Spinoza sostiene que la religión cumple una función moral y política destinada a orientar a la comunidad, mientras que la verdad filosófica pertenece al ámbito del conocimiento racional. Esta distinción marcará profundamente el pensamiento moderno. Véase Spinoza (2007).

⁵⁵ El fracaso pedagógico de Hayy pone de relieve una tesis central de la filosofía política medieval: *no todos los individuos poseen las mismas capacidades intelectuales para acceder a la verdad filosófica.* Esta idea aparece también en autores como Al-Farabi y Averroes. Véase Fakhry (2004).

⁵⁶ Diversos estudios han señalado que FA constituye una de las narraciones filosóficas más influyentes de la Edad Media tardía, al articular una reflexión sobre conocimiento, naturaleza humana y experiencia espiritual que anticipa problemas de la filosofía moderna. Véase Attar (2007).

El desarrollo filosófico presente en Hayy ibn Yaqzan conduce progresivamente a la afirmación de un principio ontológico fundamental: la existencia de un *Ser necesario*. Este concepto, heredado en gran medida de la tradición filosófica aviceniana⁵⁷, no aparece como una hipótesis inicial, sino como el resultado de un proceso de racionalización progresiva.

A través de la observación de la naturaleza y del análisis de las relaciones causales, el pensamiento descubre que toda explicación remite a otra explicación anterior, generando una regresión potencialmente infinita. Para evitar que esta cadena causal permanezca indefinidamente abierta, *la razón introduce un principio de cierre que garantice la inteligibilidad del mundo. Este principio no es empírico, sino lógico: responde a la exigencia de coherencia del pensamiento y a la necesidad de fundamentar la unidad del ser*⁵⁸.

En este sentido, el *Ser necesario* surge como respuesta a la insuficiencia estructural de las explicaciones causales particulares. Cada fenómeno observado remite a una causa, pero esa causa remite a otra, generando una serie que la razón no puede aceptar como explicación última si permanece indefinida. *La introducción de un principio necesario permite así unificar la cadena causal y garantizar la posibilidad misma del conocimiento racional del mundo.*

Dentro de la historia de la filosofía, una formulación particularmente rigurosa de esta estructura puede encontrarse en la obra de Spinoza. En su sistema filosófico, la sustancia única constituye la totalidad de lo real, de modo que no existe nada fuera de ella. Todo lo que es, es necesariamente, porque deriva de la naturaleza misma de la sustancia. La conocida fórmula *Deus sive Natura* expresa precisamente esta identidad

⁵⁷ El concepto de *Ser necesario* procede de la metafísica de Avicena, quien distinguió entre el ser necesario por sí mismo y los seres contingentes cuya existencia depende de una causa. Esta distinción se convirtió en uno de los pilares de la metafísica islámica. Véase Avicena (2005).

⁵⁸ La necesidad de un principio ontológico último responde al problema filosófico de la regresión infinita en la cadena de causas. La metafísica clásica introduce un fundamento necesario para garantizar la inteligibilidad del mundo. Véase Aristóteles (1998).

entre Dios y naturaleza⁵⁹. Desde esta perspectiva, la contingencia no posee un estatuto ontológico real, sino que designa únicamente una limitación del conocimiento humano.

Aunque Ibn Tufayl y Spinoza pertenecen a tradiciones intelectuales diferentes, *puede identificarse entre ambos una convergencia estructural significativa*: en ambos sistemas la realidad aparece como una estructura necesaria e inteligible⁶⁰. Sin embargo, el movimiento del pensamiento es distinto. Mientras que Ibn Tufayl asciende desde la experiencia sensible hacia la afirmación de la necesidad ontológica, el sistema de Spinoza parte de la necesidad como principio fundamental desde el cual se deduce la totalidad de lo real. La consecuencia epistemológica más relevante de esta convergencia es la redefinición del concepto de libertad. *En ambos casos, la libertad no se entiende como ausencia de determinación, sino como comprensión racional de la necesidad. El sujeto es libre no cuando escapa a las causas, sino cuando logra comprenderlas*⁶¹. La libertad se convierte así en una forma de conocimiento.

Desde esta perspectiva, la reflexión filosófica desarrollada en FA anticipa un problema central de la modernidad: la relación entre conocimiento, necesidad y autonomía intelectual⁶². Este problema aparecerá posteriormente bajo diferentes formulaciones en pensadores como John Locke, Rousseau o Kant, quienes abordarán desde distintos ángulos la cuestión del sujeto racional y de su relación con el orden del mundo.

⁵⁹ En la *Ética*, Spinoza formula una ontología monista según la cual existe una única sustancia infinita que se expresa a través de infinitos atributos. La identificación entre Dios y naturaleza constituye uno de los rasgos más característicos de su sistema filosófico. Véase Spinoza (2000).

⁶⁰ Aunque separados por varios siglos, *Ibn Tufayl y Spinoza comparten una concepción racional de la estructura del mundo. En ambos casos, la realidad aparece como un orden inteligible cuya comprensión exige un esfuerzo intelectual riguroso*. Véase Nadler (2011).

⁶¹ Para Spinoza, la libertad no consiste en la indeterminación, sino en la comprensión de la necesidad que rige el orden de la naturaleza. El sujeto libre es aquel que actúa de acuerdo con el conocimiento adecuado de las causas. Véase Spinoza (2000).

⁶² El surgimiento de la filosofía moderna se caracteriza por una creciente atención al sujeto racional y a su capacidad de conocer el mundo mediante métodos sistemáticos de investigación. Este proceso transformará profundamente la teoría del conocimiento. Véase Cassirer (1951).

El cierre narrativo de la obra introduce, además, una reflexión de notable modernidad. Cuando Hayy intenta transmitir su conocimiento filosófico a los habitantes de la isla vecina, descubre que la mayoría prefiere mantener las formas simbólicas de la religión tradicional. Este fracaso pedagógico no constituye una crítica directa de la religión, *sino más bien el reconocimiento de que la diversidad de capacidades intelectuales exige diferentes modos de expresión de la verdad*⁶³.

En este sentido, FA propone un modelo intelectual en el que razón, experiencia y contemplación se integran en un mismo itinerario filosófico. La obra anticipa así un problema que se volverá central en la filosofía moderna: la relación entre conocimiento racional, formas simbólicas de la verdad y libertad de pensar. *Este horizonte conceptual permitirá situar la reflexión de Ibn Tufayl dentro de una genealogía intelectual más amplia, cuyo desarrollo histórico será examinado en el capítulo siguiente.*

Síntesis

FA ofrece una reflexión extraordinariamente moderna sobre la pluralidad de caminos hacia el conocimiento. La obra propone un modelo intelectual en el que razón, experiencia y contemplación se integran en un mismo itinerario filosófico, anticipando debates que ocuparán un lugar central en la filosofía moderna europea.

El análisis comparado permite formular una tesis central: la filosofía de la necesidad no elimina la libertad, sino que la redefine como comprensión estructural del ser. *Esta idea constituye el núcleo ontológico del presente estudio.*

IV. MARCO ANALÍTICO (Estructura profunda)

Ibn Tufayl y la reconfiguración de la razón

⁶³ La tensión entre verdad filosófica y formas simbólicas del conocimiento religioso constituye uno de los problemas clásicos de la filosofía política. Numerosos pensadores han señalado la necesidad de diferentes niveles de discurso según la capacidad intelectual del público. Véase Strauss (1996).

1. Recepción de Hayy ibn Yaqzan: de una alegoría sufi al laboratorio epistemológico moderno

1. 1. Genealogía crítica de las ediciones de Ibn Tufayl (Asín → Pococke → Goodman → Tornero → Brill)

La recepción moderna de FA no puede comprenderse como un proceso lineal de transmisión textual, sino como una sucesión de relecturas filosóficas que modifican progresivamente el estatuto epistemológico y ontológico de la obra. Cada mediación editorial no solo traduce el texto, sino que lo reconfigura dentro de un nuevo régimen de inteligibilidad, produciendo así *una auténtica genealogía crítica de interpretaciones*⁶⁴.

En su contexto original, dentro de la tradición intelectual del Occidente islámico del siglo XII, el relato se inscribe en un horizonte donde filosofía, mística y teología no constituyen esferas separadas⁶⁵. En este marco, la obra funciona como una meditación sobre la posibilidad del conocimiento racional que culmina en una experiencia de tipo contemplativo. La lectura dominante subraya su dimensión neoplatónica y su proximidad a la filosofía de Avicena, especialmente en lo relativo a la ascensión del intelecto hacia la unidad del ser⁶⁶.

La primera gran transformación se produce con Edward Pococke, cuya traducción latina, ya citada, introduce el relato en el horizonte intelectual europeo. En este desplazamiento, el texto abandona su contexto islámico original y comienza a funcionar como un experimento conceptual sobre

⁶⁴ La recepción de FA no es lineal, sino estratificada históricamente. Cada contexto cultural redefine el estatuto del texto según sus propias preocupaciones filosóficas dominantes, lo que convierte la obra en un objeto móvil dentro de la historia intelectual.

⁶⁵ En la filosofía islámica medieval, la separación moderna entre filosofía, teología y mística no es operativa. Estas dimensiones forman parte de un único campo especulativo donde el conocimiento racional y la experiencia espiritual se articulan conjuntamente.

⁶⁶ La influencia neoplatónica en Ibn Tufayl se manifiesta en la idea de ascensión del intelecto hacia la unidad del ser. Esta estructura conceptual procede en parte de Avicena y de la tradición tardoantigua reinterpretada en clave islámica.

la génesis del conocimiento⁶⁷ en ausencia de mediación social. La figura de FA se convierte así en un sujeto epistemológico abstracto, anticipando problemáticas centrales del empirismo moderno.

A partir de este momento, el relato deja de ser leído como una alegoría espiritual y comienza a funcionar como una ficción epistemológica experimental⁶⁸. El individuo aislado se convierte en un dispositivo conceptual que permite eliminar todas las mediaciones culturales para observar el nacimiento del pensamiento desde cero.

Posteriormente, Asín Palacios, en su obra ya citada, reorienta la interpretación hacia su contexto originario andalusí e islámico. Su lectura restituye la dimensión neoplatónica y sufí del texto, subrayando su inserción en la tradición filosófica del Occidente islámico. Sin embargo, esta restitución no elimina la mediación interpretativa, sino que la reorganiza desde categorías orientalistas que todavía dialogan con marcos conceptuales occidentales. Aquí se produce un debate historiográfico importante: algunos autores (como Renan o Asín Palacios) interpretan esta transición como una “modernización” del texto; otros, como Corbin, advierten que esta lectura proyecta categorías modernas sobre un texto que pertenece a un universo filosófico distinto⁶⁹. Esta tensión sigue siendo uno de los puntos más discutidos en los estudios contemporáneos sobre filosofía islámica medieval.

Con Lenn Evan Goodman, el relato adquiere un estatuto explícitamente filosófico en sentido fuerte, al ser interpretado como un experimento mental sobre la formación del conocimiento humano. En esta lectura, FA deja de ser una alegoría religiosa o mística para convertirse en *un modelo universal del desarrollo cognitivo, integrable en la historia de la epistemología*.

⁶⁷ La traducción de Pococke marca un punto de inflexión en la recepción europea del texto, *al insertarlo en debates sobre el origen del conocimiento más que en cuestiones teológicas o soteriológicas*.

⁶⁸ El paso de alegoría espiritual a experimento epistemológico refleja el cambio de paradigma filosófico entre la Edad Media y la modernidad, especialmente con el surgimiento del empirismo y la epistemología moderna.

⁶⁹ Este debate refleja dos tendencias historiográficas: la modernización interpretativa (Renan, Asín Palacios) y la crítica contextualista (Corbin, Gutas), centrada en evitar proyecciones anacrónicas.

La obra de Emilio Tornero (1995) representa la estabilización académica contemporánea del texto en lengua española. Esta versión integra las principales tradiciones interpretativas anteriores —filológica, filosófica y comparatista— y permite su inserción sistemática en la investigación universitaria moderna, consolidando su lectura como obra filosófica de primer orden.

Finalmente, la tradición contemporánea asociada a Dimitri Gutas (2014) y la escuela de estudios islámicos en *Brill* introduce una relectura decisiva: la obra debe entenderse dentro de la estructura autónoma de la filosofía islámica medieval, evitando su reducción a una simple genealogía del pensamiento europeo moderno. Desde esta perspectiva, el texto no es solo un precursor, sino un nodo conceptual dentro de una constelación filosófica propia.

Síntesis interpretativa

La genealogía de las ediciones de FA revela un desplazamiento progresivo en la interpretación del texto:

- * Con Pococke, el relato entra en la epistemología moderna.
- * Con Asín Palacios, retorna a su contexto islámico.
- * Con Goodman, se convierte en experimento filosófico universal.
- * Con Tornero, se estabiliza académicamente en español.
- * Con Brill/Gutas, se reconfigura como objeto histórico autónomo.

En conjunto, esta genealogía muestra que FA no posee una identidad fija, sino que funciona como un dispositivo interpretativo móvil, cuya significación filosófica depende del marco histórico en el que es leído. *La modernidad no “descubre” el texto, sino que lo reorganiza sucesivamente según sus propias necesidades epistemológicas.*

1. 2. Ibn Tufayl y la radicalización narrativa del empirismo: entre experiencia, abstracción y metafísica.

El núcleo filosófico de la obra consiste en la construcción de un sujeto que no recibe conocimiento, sino que lo genera a partir de su experiencia

directa del mundo⁷⁰. Este modelo narrativo constituye una forma radical de epistemología genética: el conocimiento no está dado, sino que se produce progresivamente en el tiempo. En este sentido, la obra puede ser leída en relación con la tradición empirista posterior, especialmente con Locke, quien en su teoría de la mente como *tabula rasa* sostiene que no existen ideas innatas y que todo contenido mental proviene de la experiencia⁷¹.

Sin embargo, reducir Ibn Tufayl a un “Locke avant la lettre” sería una simplificación problemática. En efecto, el empirismo de Ibn Tufayl introduce un elemento que el empirismo moderno tenderá a excluir: *la teleología metafísica del conocimiento*⁷². En el relato, el proceso cognitivo no se detiene en la experiencia sensible ni en la generalización inductiva, sino que culmina en la afirmación de un principio necesario del ser. Esto introduce una tensión estructural: el conocimiento empírico no es autosuficiente, sino que apunta hacia una realidad que lo trasciende. El episodio de la disección de la gacela es clave en este punto⁷³. No se trata únicamente de un descubrimiento anatómico, sino de una ruptura ontológica: el cuerpo deja de ser mera materia para convertirse en signo de una realidad invisible. Esta transición ha sido interpretada por Majid Fakhry (2004) como el momento en que la narración abandona el empirismo estricto y entra en una metafísica de la vida.

En paralelo, la comparación con Francis Bacon (2002) permite observar otra divergencia decisiva⁷⁴. Mientras Bacon separa cuidadosamente

⁷⁰ El sujeto autodidacta constituye un modelo filosófico de génesis del conocimiento sin mediación social, lo que permite analizar la estructura mínima del aprendizaje humano.

⁷¹ La teoría lockeana de la *tabula rasa* establece que la mente humana no contiene ideas innatas, sino que se configura a partir de la experiencia sensible acumulada. La comparación con Ibn Tufayl resulta útil, aunque parcial, porque en FA la experiencia no es únicamente sensorial ni psicológica, sino también ontológica y metafísica.

⁷² A diferencia del empirismo moderno, Ibn Tufayl no elimina la dimensión metafísica del conocimiento, *sino que la integra como culminación del proceso cognitivo*.

⁷³ El episodio de la gacela introduce una transición decisiva entre observación empírica y reflexión metafísica. Como señala Fakhry, la escena transforma la vida en problema ontológico y revela los límites de una explicación puramente material del ser. Véase Fakhry (2004).

⁷⁴ Bacon representa la separación moderna entre ciencia empírica y metafísica, mientras que Ibn Tufayl mantiene ambas dentro de un único itinerario cognitivo. En

ciencia empírica y especulación metafísica, Ibn Tufayl las integra en un único proceso ascendente. Esto genera una paradoja filosófica: *la obra es empírica en su método narrativo, pero metafísica en su resultado final*. Esta tensión ha generado un debate contemporáneo relevante: ¿debe interpretarse Ibn Tufayl como un precursor del empirismo o como un pensador que lo supera desde dentro?⁷⁵.

Peter Adamson (2019), como los autores ya citados, coincide en interpretar la obra como una estructura filosófica autónoma, no subordinada a una tradición posterior. Su interés está en mostrar que el texto no “anticipa” la modernidad, sino que articula problemas que reaparecen en ella. Esta lectura evita el anacronismo historiográfico y permite comprender la obra como sistema conceptual independiente. No obstante, estos teóricos subrayan solo la originalidad estructural del texto, sin ahondar en el tema. Una exégesis de la obra revelaría, en cambio, pistas que los inducirían a relativizar sus afirmaciones. (Cf. mi propuesta —La tercera teoría de Ibn Tufayl— expuesta en el punto 6, pág. 42, *infra*)

2. El individuo sin sociedad: problema antropológico, epistemológico y político.

La figura de FA constituye uno de los experimentos antropológicos más radicales de la historia de la filosofía⁷⁶. No es simplemente un individuo aislado, sino un sujeto sin mediación cultural, lingüística ni institucional. Este modelo será reinterpretado en la modernidad bajo múltiples formas. En Rousseau, el estado de naturaleza funciona como hipótesis reconstructiva de la condición humana previa a la sociedad⁷⁷. La

Hayy ibn Yaqzan, observación, razón e intuición metafísica forman parte de una misma progresión hacia la verdad.

⁷⁵ El debate contemporáneo oscila entre interpretar a Ibn Tufayl como precursor del empirismo moderno o como pensador que integra la experiencia sensible dentro de una estructura metafísica y espiritual más amplia.

⁷⁶ El experimento antropológico de Hayy examina qué formas de conocimiento pueden surgir en condiciones de aislamiento absoluto, sin lenguaje, tradición ni instituciones sociales. El relato explora así la autosuficiencia originaria de la razón humana.

⁷⁷ Rousseau utiliza el estado de naturaleza como herramienta filosófica para analizar la condición humana antes de la vida social organizada. Este modelo no describe una realidad histórica concreta, sino un dispositivo conceptual destinado a comprender la génesis de las desigualdades humanas.

referencia a Rousseau permite ver cómo la modernidad filosófica reinterpreta el aislamiento humano como hipótesis histórica. En Ibn Tufayl, *en cambio, el aislamiento no es una reconstrucción del pasado, sino una condición estructural del conocimiento*. La diferencia metodológica es decisiva: uno es histórico-genético, el otro es epistemológico-funcional. Sin embargo, Rousseau introduce una dimensión moral que Ibn Tufayl no enfatiza: la sociedad corrompe la bondad originaria. En Ibn Tufayl, *en cambio, el problema no es la corrupción moral, sino la desigualdad epistemológica estructural*⁷⁸. *La sociedad no degrada al individuo, pero introduce sistemas simbólicos que hacen la verdad inaccesible sin interpretación*. Esta diferencia es crucial porque desplaza el problema desde la ética hacia la epistemología política del conocimiento. La sociedad no es injusta porque oprime, sino porque traduce.

En este punto, la comparación con Kant se vuelve más precisa⁷⁹. En Kant, la libertad intelectual es resultado de un proceso de emancipación. En Ibn Tufayl, *en cambio, no hay proceso de liberación porque no hay dependencia previa*. Esto invierte el esquema ilustrado clásico. La autonomía no es meta, sino punto de partida del pensamiento. Kant define la *Ilustración* como la salida del hombre de su minoría de edad autoimpuesta. Pero en Ibn Tufayl no hay minoría de edad: FA nunca ha dependido de autoridad externa. Esto plantea una cuestión más radical aún: la autonomía intelectual no es una conquista histórica, sino una posibilidad estructural del ser humano⁸⁰. Aquí emerge una tensión filosófica importante: si la razón puede desarrollarse sin sociedad, ¿qué función tiene la cultura? Ibn Tufayl responde indirectamente: *la cultura no produce verdad, sino formas de transmisión adaptadas a capacidades diversas*.

⁷⁸ En Ibn Tufayl, la sociedad no corrompe al individuo, sino que transforma el acceso directo a la verdad en sistemas simbólicos, religiosos y normativos compartidos. El problema central no es moral, sino epistemológico y pedagógico.

⁷⁹ Kant entiende la *Ilustración* como emancipación de la dependencia intelectual, aunque presupone una socialización previa de la razón. La autonomía solo resulta posible dentro de un espacio público donde el pensamiento puede ejercerse libremente mediante debate, educación y circulación de ideas.

⁸⁰ La autonomía intelectual aparece en Ibn Tufayl como posibilidad estructural del ser humano, no como resultado histórico. La razón constituye una facultad originaria capaz de desarrollarse incluso en ausencia de tradición cultural o instituciones sociales

3. Spinoza y la libertad de pensar como estructura ontológica de la racionalidad

La relación entre Ibn Tufayl y Spinoza es uno de los puntos más fértiles del análisis comparado en este ensayo⁸¹.

En el *Tratado teológico-político*, Spinoza defiende que la libertad de filosofar no solo es compatible con el orden político, sino condición de su estabilidad racional. Spinoza introduce una dimensión política del pensamiento que permite reinterpretar la libertad como condición estructural del orden racional. La coincidencia con Ibn Tufayl no es doctrinal, sino estructural: *ambos separan verdad filosófica y transmisión social. Esto abre una reflexión sobre la incomunicabilidad relativa del conocimiento.*

En Ibn Tufayl, esta cuestión aparece dramatizada en el fracaso comunicativo entre FA y la comunidad⁸². Este fracaso no es contingente, sino estructural: la verdad filosófica no puede traducirse sin pérdida. Esto introduce una idea decisiva: *la verdad tiene distintos niveles de expresabilidad según la capacidad cognitiva del sujeto.* La religión aparece como sistema simbólico necesario, como traducción adaptativa. Spinoza reformulará este problema en términos políticos: la libertad de pensamiento no amenaza el orden, porque la razón no es enemiga del poder, sino su fundamento racional⁸³. Aquí se produce una convergencia conceptual profunda: *ambos autores rechazan la idea de que la verdad filosófica deba ser suprimida por razones políticas y sustituida por la teología.*

⁸¹ Spinoza e Ibn Tufayl convergen en una concepción racional del conocimiento como comprensión progresiva de la necesidad del ser. *En ambos casos, la metafísica no rompe con la experiencia, sino que constituye su prolongación racional.*

⁸² El fracaso comunicativo entre Hayy y la comunidad expresa la dificultad de traducir la experiencia filosófica al lenguaje simbólico colectivo. La verdad alcanzada mediante experiencia intelectual directa no puede transmitirse plenamente mediante convenciones sociales y religiosas.

⁸³ En Spinoza, la libertad de pensamiento no constituye una amenaza política, sino una condición de estabilidad racional del orden político. La fórmula *Deus sive Natura* expresa la identidad entre Dios y naturaleza. Mientras el *Ser necesario* en Ibn Tufayl aparece como conclusión del proceso cognitivo, en Spinoza constituye la estructura ontológica absoluta. Véase Deleuze (1968).

En la historia de la filosofía, pocas ideas han experimentado una transformación tan profunda como la de Dios. En Hayy ibn Yaqzan, Dios aparece como el “*Ser existente por necesidad*”, principio último al que accede la inteligencia humana tras un proceso de depuración progresiva de lo sensible. En Spinoza, en cambio, Dios no es una realidad trascendente a la que se llega, *sino la propia totalidad del ser entendido como sustancia única: Deus sive Natura*. A primera vista, estas dos formulaciones parecen opuestas: una conserva el lenguaje de la trascendencia, la otra lo disuelve en la inmanencia. Sin embargo, una lectura más atenta revela una estructura común más profunda: *en ambos sistemas, la idea de Dios deja de depender de la voluntad, del designio o de la intervención personal, y pasa a expresar la necesidad absoluta del ser*.

1. El “ser necesario” en Ibn Tufayl: de la experiencia al fundamento

En el itinerario intelectual de FA, el conocimiento comienza con la observación del mundo natural. El sujeto no posee lenguaje, tradición ni revelación previa. Todo conocimiento surge de la interacción directa con la naturaleza. *Este punto es decisivo: el acceso a la realidad no está mediado por autoridad, sino por experiencia*.

A partir de la contemplación del movimiento, de la vida y de la muerte —especialmente en el episodio de la gacela—, FA comienza a distinguir entre lo contingente y lo necesario. Los seres individuales aparecen como dependientes, cambiantes, sujetos a generación y destrucción. *Ninguno de ellos contiene en sí mismo su propia razón de ser*.

Esta constatación introduce un problema clásico de la metafísica: si todo lo que existe es contingente, la totalidad de lo real no puede explicarse por sí misma. Es necesaria una instancia que no dependa de otra cosa para existir. Aquí aparece la noción de “Ser necesario”, que en el trasfondo filosófico de Ibn Tufayl remite claramente a la tradición de Avicena, para quien la distinción entre ser necesario y ser contingente constituye el fundamento de la metafísica. Este ser no es un objeto entre otros, sino el fundamento absoluto de la existencia. Sin embargo, lo decisivo en Ibn Tufayl no es la definición metafísica, sino el modo de acceso: *Dios no es revelado, sino intuido progresivamente por la razón natural*. El itinerario de FA convierte la idea de Dios en el resultado final

de una purificación epistemológica: cuanto más se elimina lo sensible, más se impone la necesidad de un fundamento no contingente.

Ahora bien, este Dios no aparece como voluntad personal ni como agente que interviene en el mundo. Su función es estrictamente ontológica: explicar la unidad y estabilidad del ser. *En este sentido, la divinidad se aproxima más a un principio racional del universo que a una figura religiosa en sentido estricto.*

2. Spinoza: la disolución de la trascendencia en la necesidad

En la filosofía de Spinoza, el movimiento es inverso pero estructuralmente paralelo⁸⁴. En lugar de ascender desde la multiplicidad del mundo hacia un principio, Spinoza parte de la afirmación de una única sustancia absolutamente infinita. *Dios, en este sistema, no es un ser exterior al mundo, sino la única realidad existente en sentido pleno*⁸⁵. Todo lo que existe no son sustancias independientes, sino modos de esa sustancia única. *De este modo, la distinción entre creador y creación desaparece.* El resultado es una transformación radical de la noción de divinidad: Dios ya no es un sujeto que decide, sino la estructura misma de la necesidad⁸⁶. Todo lo que existe, existe necesariamente, no por voluntad, sino por la lógica interna de la sustancia. Esto tiene una consecuencia decisiva: desaparece la contingencia radical⁸⁷. No hay acontecimientos que podrían haber sido de otra manera en sentido absoluto; todo se sigue de la naturaleza de Dios con la misma necesidad con la que se deduce una proposición geométrica. En este punto, la diferencia con Ibn Tufayl parece evidente: donde el primero conserva un

⁸⁴ El sistema spinozista invierte el movimiento clásico de la metafísica: no asciende hacia un principio externo, sino que deduce la totalidad desde una sustancia única absolutamente necesaria. El fundamento deja de encontrarse fuera del mundo y pasa a identificarse con la estructura interna de lo real.

⁸⁵ La *sustancia* en Spinoza no es un ente entre otros, sino la totalidad misma de lo real. No existe exterioridad respecto a ella, lo que transforma la ontología clásica en una ontología de la inmanencia absoluta.

⁸⁶ La noción de voluntad divina desaparece en favor de la necesidad lógica interna de la sustancia. La estructura del ser se presenta como absolutamente inteligible y la libertad divina *es sustituida por la racionalidad necesaria de lo real.*

⁸⁷ La contingencia es reinterpretada como ignorancia de las causas y no como propiedad real del ser. La realidad es necesaria; lo contingente pertenece únicamente al ámbito limitado del conocimiento humano.

lenguaje de trascendencia, el segundo elimina toda exterioridad. *Sin embargo, ambos coinciden en un punto estructural: Dios no es libertad arbitraria, sino necesidad racional*⁸⁸.

3. El punto de convergencia: la eliminación de la voluntad divina

Si se comparan ambos sistemas desde su estructura profunda, emerge un elemento común decisivo: *la desaparición de la idea de voluntad divina como principio explicativo*⁸⁹.

En el teísmo clásico, Dios es concebido como un ser personal que crea el mundo por decisión libre. En Ibn Tufayl y Spinoza, esta estructura se disuelve.

* En Ibn Tufayl, el acceso racional al Ser necesario no requiere voluntad divina como explicación causal directa de cada evento⁹⁰.

* En Spinoza, la idea misma de voluntad divina es rechazada como proyección antropomórfica⁹¹.

Esto no implica necesariamente “ateísmo” en sentido moderno, sino algo más complejo: una despersonalización radical de lo divino⁹². Dios deja de ser un sujeto y pasa a ser un principio de inteligibilidad del ser.

⁸⁸ Tanto Ibn Tufayl como Spinoza eliminan la arbitrariedad divina como principio explicativo del orden del mundo. La divinidad deja de entenderse como voluntad y pasa a concebirse como principio racional de inteligibilidad.

⁸⁹ Este problema constituye uno de los ejes centrales de la crítica moderna al teísmo clásico. La idea de un Dios que decide libremente entra en tensión con la exigencia de coherencia racional del sistema filosófico.

⁹⁰ El acceso al *Ser necesario* en Ibn Tufayl es progresivo y racional, no revelado ni voluntario. El conocimiento de lo absoluto surge como culminación de la experiencia y de la reflexión autónoma de la razón

⁹¹ Spinoza rechaza la antropomorfización de Dios, incluida la atribución de voluntad. Pensar a Dios como sujeto que decide implica proyectar categorías humanas sobre lo infinito y distorsionar la naturaleza de la sustancia.

⁹² Esta despersonalización constituye un rasgo central del racionalismo metafísico moderno. La noción aviceniana de *Ser necesario* introduce una ontología fundada en la necesidad racional del ser, lo que permite establecer una convergencia conceptual con Spinoza, aunque Ibn Tufayl alcance dicha unidad mediante un proceso experiencial y no desde una deducción sistemática de la *sustancia*.

4. La polémica interpretativa: ¿teísmo, panteísmo o racionalización de lo divino?

Dios como estructura de necesidad: de la trascendencia al inmanentismo

La interpretación de estos sistemas ha generado un debate historiográfico intenso⁹³.

Algunos autores, especialmente dentro de la tradición orientalista clásica, han intentado mantener una lectura teísta de Ibn Tufayl, subrayando su fidelidad a la tradición islámica. Otros, como ciertos intérpretes modernos de Spinoza, han defendido la lectura panteísta o incluso atea de su sistema. Sin embargo, una tercera línea interpretativa —presente en Goodman, Corbin o Gutas— propone una lectura más sofisticada: *no se trata de afirmar o negar a Dios, sino de transformar su función filosófica*⁹⁴.

La razón, al eliminar lo contingente, se ve obligada a postular un fundamento necesario: el “Ser necesario” no actúa como voluntad personal ni como agente externo. Su función es estrictamente ontológica: garantizar la inteligibilidad del ser.

En la filosofía de Spinoza, esta estructura se radicaliza. Dios deja de ser un fundamento trascendente para convertirse, como ya se dijo, en la única sustancia existente: *Deus sive Natura*⁹⁵. Todo lo que existe no es creación de una voluntad, sino expresión necesaria de la esencia de la sustancia. Aquí surge una convergencia estructural decisiva: en ambos sistemas

⁹³ El debate interpretativo oscila entre teísmo filosófico, panteísmo y naturalismo racional. Ninguna de estas categorías agota completamente la complejidad conceptual de estos sistemas filosóficos.

⁹⁴ Goodman, Corbin y Gutas privilegian una lectura estructural del problema de Dios más que una interpretación estrictamente doctrinal. El interés reside en la función filosófica del concepto de divinidad dentro del sistema.

⁹⁵ *Deus sive Natura* expresa la identidad entre Dios y la totalidad de la naturaleza. Esta fórmula elimina la distinción entre creador y creación. Todo lo que existe pertenece a una misma realidad sustancial. La consecuencia es una ontología completamente inmanente.

desaparece la idea de contingencia radical⁹⁶. Todo lo real se inscribe en una red de necesidad absoluta⁹⁷.

En este sentido, tanto Ibn Tufayl como Spinoza estarían implicados en un mismo gesto intelectual: la sustitución del Dios voluntarista por una noción de necesidad ontológica absoluta. Esto explica por qué ambos sistemas resultan difíciles de clasificar en categorías religiosas tradicionales. *No afirman simplemente que “Dios existe” o “Dios no existe”, sino que redefinen completamente lo que significa que algo exista necesariamente*⁹⁸. En ambos sistemas, Dios deja de funcionar como un sujeto religioso y pasa a ser una estructura racional del ser.

5. Consecuencia filosófica: libertad como comprensión de la necesidad

Una de las convergencias más profundas entre ambos autores aparece en su concepción de la libertad⁹⁹.

En Ibn Tufayl, la culminación del conocimiento conduce a una forma de contemplación en la que el sujeto comprende la unidad necesaria del ser. En Spinoza, la libertad no consiste en la ausencia de necesidad, sino en la comprensión de dicha necesidad. Esto invierte la concepción clásica de libertad: no se trata de escapar de la necesidad, sino de comprenderla

⁹⁶ La contingencia es sustituida por necesidad absoluta en ambos sistemas. No existe un nivel de realidad que pueda haber sido diferente en sentido ontológico fuerte. Todo lo que es, es necesariamente como es. Este principio redefine profundamente la idea de causalidad.

⁹⁷ Este gesto implica una transformación del concepto clásico de creación. La creación deja de ser un acto libre y temporal para convertirse en expresión necesaria del ser. El mundo no es producido, sino que se sigue de la estructura misma de lo absoluto. Esto elimina la separación entre causa y efecto en sentido teológico.

⁹⁸ Ambos autores redefinen el estatuto ontológico de la existencia misma. Existir ya no significa haber sido producido por una voluntad, sino participar de una necesidad estructural. Esto implica una relectura completa de la metafísica clásica. *La existencia se vuelve inteligible en términos de necesidad.*

⁹⁹ La libertad se redefine como estructura epistemológica y no como propiedad de la voluntad. *El sujeto libre es quien comprende racionalmente la necesidad de lo real.*

plenamente¹⁰⁰. En ambos casos, la libertad deja de ser un atributo de la voluntad y se convierte en un efecto del conocimiento.

6. Conclusión: dos lenguajes para una misma estructura ontológica

La comparación entre Ibn Tufayl y Spinoza no revela dos concepciones incompatibles de Dios, sino dos modos de expresar una misma estructura filosófica: la idea de que el ser es necesario¹⁰¹.

En Ibn Tufayl, esta necesidad se expresa como ascenso hacia un principio trascendente. En Spinoza, como identificación absoluta entre Dios y el mundo. Pero en ambos casos se produce un desplazamiento común: Dios deja de ser una voluntad que interviene en el mundo y pasa a ser la inteligibilidad misma del ser, como ya se ha dicho¹⁰².

En este sentido, más que un “Dios personal” o un “Dios negado”, lo que aparece es una figura límite de la metafísica: la necesidad absoluta como fundamento último de lo real¹⁰³.

4. Lenguaje, traducción y el problema de la incomunicabilidad del conocimiento

Uno de los problemas más sofisticados del texto es la relación entre pensamiento y lenguaje¹⁰⁴. FA alcanza verdades universales, pero carece de medios simbólicos para expresarlas de manera adecuada. El encuentro

¹⁰⁰ Este desplazamiento resulta central para gran parte de la filosofía moderna posterior. Autores como Kant y Spinoza reformulan la libertad en términos de racionalidad y autonomía intelectual.

¹⁰¹ La convergencia entre Ibn Tufayl y Spinoza es estructural, no histórica ni causal. Ambos sistemas responden a problemas filosóficos semejantes desde contextos intelectuales diferentes.

¹⁰² Dios deja de ser agente para convertirse en estructura del ser. Esta transformación elimina la figura del Dios intervencionista. La divinidad pasa a ser principio de orden ontológico. Esto permite una lectura estrictamente racional del universo.

¹⁰³ La metafísica se desplaza hacia una ontología de la necesidad. El problema filosófico central ya no es el origen del mundo, sino su estructura necesaria. La pregunta por el “por qué” se sustituye por la pregunta por el “cómo es necesariamente”. Esto redefine la tarea misma de la filosofía.

¹⁰⁴ El problema del lenguaje introduce una dimensión límite en toda epistemología. El conocimiento no se agota en su formulación simbólica. Existe una distancia estructural entre experiencia y expresión. Esta brecha atraviesa toda la filosofía posterior.

con Absal introduce una mediación: *el lenguaje religioso aparece como sistema de traducción de la verdad filosófica*¹⁰⁵. Pero esta traducción es necesariamente imperfecta. Este problema anticipa debates fundamentales de la filosofía moderna y contemporánea: la relación entre experiencia, lenguaje y significado. Desde Kant hasta la hermenéutica del siglo XX, la filosofía se enfrentará a la misma tensión: la imposibilidad de coincidencia plena entre experiencia cognitiva y expresión lingüística¹⁰⁶.

La cuestión del lenguaje en Ibn Tufayl no es secundaria, sino estructural. La imposibilidad de traducción perfecta introduce una teoría implícita de la comunicabilidad parcial del conocimiento. Esto conecta con problemas posteriores de Kant, hermenéutica y filosofía del lenguaje contemporánea: Ibn Tufayl formula este problema de manera narrativa: la verdad existe, pero su transmisión está estructuralmente limitada¹⁰⁷.

5. Genealogía no lineal de la modernidad: constelación de problemas y reordenamiento de la razón.

Los paralelismos entre Ibn Tufayl y la filosofía moderna no deben entenderse como una línea de influencia directa, sino como una constelación de problemas recurrentes¹⁰⁸.

¹⁰⁵ La religión funciona como sistema simbólico de mediación cognitiva. No transmite la verdad de forma directa, sino en forma adaptada a distintos niveles de comprensión. *Esto convierte lo religioso en un lenguaje pedagógico. Su función es traducir, no demostrar.*

¹⁰⁶ Kant y la hermenéutica contemporánea retoman el problema de la mediación lingüística del conocimiento. El aprendizaje del lenguaje en Hayy ibn Yaqzan muestra que la verdad no surge del signo, sino que el lenguaje intenta formalizar una experiencia racional previa. El encuentro entre Hayy y Absal revela así los límites estructurales de la traducción simbólica de la experiencia filosófica. Véanse Gadamer (1998) y Ricoeur (2003).

¹⁰⁷ La verdad excede estructuralmente su capacidad de formulación simbólica. Siempre hay un resto de experiencia que no puede ser completamente expresado. Esto no implica relativismo, sino límite estructural del lenguaje. Ibn Tufayl anticipa así una problemática central de la modernidad filosófica.

¹⁰⁸ Esta formulación introduce un giro metodológico fundamental: sustituir el modelo de influencia por el de constelación de problemas. La modernidad deja así de entenderse como evolución lineal y pasa a concebirse como reorganización conceptual.

La relación entre FA y la filosofía moderna no puede explicarse mediante el modelo clásico de influencia directa ni mediante la idea de anticipación histórica lineal. Ambos enfoques resultan insuficientes porque presuponen una continuidad evolutiva del pensamiento que no se corresponde con la complejidad real de la transmisión intelectual entre el mundo islámico medieval y la modernidad europea. Lo que se observa, en cambio, es una constelación de problemas filosóficos que reaparecen en distintos contextos históricos bajo lenguajes conceptuales diversos, pero conservando una arquitectura estructural común. En este sentido, Ibn Tufayl no debe ser leído como precursor de autores modernos, sino como un punto de condensación donde varias tensiones constitutivas de la modernidad aparecen ya articuladas en forma narrativa¹⁰⁹.

En Bacon, el conocimiento se reorganiza como método inductivo basado en la observación controlada de la naturaleza y en la eliminación de los “ídolos” del entendimiento. Su proyecto filosófico configura la ciencia como un proceso sistemático de depuración de errores y acumulación empírica, donde la experiencia se convierte en fundamento exclusivo del saber¹¹⁰. Sin embargo, frente a este modelo, la función de la observación en Ibn Tufayl adquiere un alcance distinto. En FA, la experiencia no se limita a producir conocimiento empírico, sino que constituye un proceso de elevación intelectual que conduce desde el mundo sensible hacia principios ontológicos. Mientras Bacon separa con rigor ciencia empírica y metafísica, en Ibn Tufayl ambos niveles permanecen integrados en un mismo movimiento del pensamiento. La naturaleza no es solo objeto de conocimiento, sino manifestación de una unidad del ser. *Por ello, la modernidad baconiana no supera a Ibn Tufayl, sino que reorganiza una escisión que en él todavía permanece unificada*¹¹¹.

¹⁰⁹ Aquí se formula la tesis historiográfica central del capítulo: la modernidad no se explica por evolución lineal, sino por reaparición estructural de problemas. Esta idea es clave porque desmonta la narrativa tradicional de progreso filosófico europeo. Ibn Tufayl aparece como condensación conceptual previa a la modernidad. El texto introduce una lectura no teleológica de la historia de las ideas. *Se trata de una reconfiguración metodológica del enfoque comparado.*

¹¹⁰ Bacon representa el paradigma moderno de la separación entre ciencia y metafísica. Su método inductivo establece la primacía de la experiencia empírica controlada y encarna la fragmentación moderna del saber.

¹¹¹ Aquí se muestra la diferencia decisiva entre ambos modelos: la integración frente a la escisión del conocimiento. Ibn Tufayl no separa niveles de realidad, sino que los

En Locke, la teoría del conocimiento se fundamenta en la mente como *tabula rasa*, donde todas las ideas proceden de la experiencia sensible. Este planteamiento supone una clara separación entre sujeto y mundo, en la que la experiencia es principalmente psicológica y epistemológica¹¹². En Ibn Tufayl, en cambio, el proceso cognitivo no se reduce a este nivel, *ya que la experiencia implica simultáneamente dimensiones físicas, intelectuales y metafísicas. El conocimiento no se limita a la formación de ideas, sino que constituye un itinerario de comprensión total de la realidad.* En este sentido, FA no solo anticipa el empirismo, sino que lo desborda, al no reducir la experiencia a un registro exclusivamente sensorial o mental. Lo que aparece es una convergencia estructural más que una relación de influencia¹¹³.

En Rousseau, el estado de naturaleza funciona como una hipótesis metodológica destinada a explicar el origen de la desigualdad y la formación de la sociedad. Se trata de una construcción retrospectiva que presupone una condición originaria perdida¹¹⁴. En Ibn Tufayl, por el contrario, *el aislamiento no es una hipótesis teórica, sino una condición efectiva de desarrollo del conocimiento.* FA no representa un pasado de la humanidad, sino un modelo operativo de constitución del sujeto cognitivo sin mediación social. La diferencia es decisiva: Rousseau reconstruye un origen perdido, mientras Ibn Tufayl produce un origen funcional del pensamiento. Esta inversión conceptual modifica el problema del sujeto: en Rousseau, la sociedad explica la transformación

articula en continuidad ascendente. Esto sugiere una epistemología no fragmentada. La modernidad aparece como reorganización de una unidad previa.

¹¹² Locke representa la formalización moderna del empirismo psicológico mediante la teoría de la *tabula rasa*. Frente a ello, Ibn Tufayl desarrolla una concepción ontológica del conocimiento que supera la mera adquisición pasiva de ideas.

¹¹³ Aquí se introduce la clave interpretativa del capítulo: la convergencia estructural sin dependencia histórica. La experiencia en Ibn Tufayl no es solo sensorial, sino ontológica. Esto amplía el concepto de empirismo clásico. La comparación se desplaza del plano histórico al conceptual. El conocimiento se redefine como itinerario total.

¹¹⁴ Rousseau introduce el estado de naturaleza como construcción metodológica. Esto permite analizar la diferencia entre reconstrucción teórica y experiencia narrativa. Ibn Tufayl no hipotetiza, sino que dramatiza. El contraste es fundamental para el análisis antropológico. Se introduce la diferencia entre modelo y estructura.

del individuo; en Ibn Tufayl, el individuo autónomo demuestra la posibilidad misma de la sociedad como construcción secundaria¹¹⁵.

En Kant, la *Ilustración* se define como el proceso histórico de emancipación de la razón respecto de la tutela externa. La autonomía es un logro progresivo que se alcanza mediante el uso público de la razón en un marco social e histórico determinado¹¹⁶. El modelo de Ibn Tufayl radicaliza esta estructura al eliminar la dimensión histórica del proceso. En FA, no existe emancipación respecto de una autoridad o tutela previa, porque el sujeto nunca ha estado sometido a ella. La autonomía no es un resultado, sino una condición originaria del pensamiento en aislamiento radical. Esto transforma el concepto mismo de *Ilustración*: mientras Kant la concibe como un proceso de maduración colectiva, Ibn Tufayl sugiere una autonomía estructural de la razón que no depende de mediación institucional ni de desarrollo histórico: *la libertad de pensar no es aquí conquista, sino posibilidad constitutiva del intelecto humano*¹¹⁷.

En Spinoza, la cuestión se desplaza hacia una ontología de la necesidad absoluta, donde todo lo que existe se sigue necesariamente de la esencia de la sustancia única. En este punto, la convergencia con Ibn Tufayl es particularmente significativa: ambos sistemas eliminan la contingencia radical y sustituyen la noción de voluntad divina por una estructura de necesidad racional. Sin embargo, mientras Spinoza disuelve completamente la trascendencia en la inmanencia, Ibn Tufayl conserva un lenguaje de elevación hacia un principio superior, *aunque ese*

¹¹⁵ El itinerario cognitivo de Hayy describe una progresión desde la percepción sensible hasta la abstracción metafísica. El episodio de la muerte de la gacela introduce la primera interrogación ontológica: el cuerpo deja de ser objeto empírico y se convierte en problema explicativo. Aunque este procedimiento ha sido comparado con el empirismo de Locke, Ibn Tufayl describe una constitución integral del sujeto y no únicamente una teoría de la adquisición de ideas. Véanse Locke (1999) y Fakhry (2004).

¹¹⁶ Kant representa la Ilustración como proceso histórico de emancipación. Esto introduce la dimensión temporal del sujeto moderno. Ibn Tufayl elimina esa historicidad. La autonomía es originaria, no adquirida. El contraste define dos modelos de razón.

¹¹⁷ Aquí se radicaliza la comparación: autonomía como estructura frente a autonomía como proceso. Ibn Tufayl elimina mediaciones históricas e institucionales. Esto redefine el concepto de Ilustración. La razón aparece como capacidad originaria. El comentario refuerza la tesis antropológica.

*principio no actúe como voluntad, sino como fundamento necesario del ser*¹¹⁸.

Lo decisivo en esta genealogía no lineal es que no se trata de una evolución progresiva hacia una forma “superior” de racionalidad, sino de la reconfiguración histórica de un conjunto estable de problemas: el origen del conocimiento, la autonomía del sujeto, la relación entre experiencia y razón, y la estructura de la necesidad en la realidad. Estos problemas no avanzan en línea recta, sino que reaparecen bajo formas distintas, según los regímenes intelectuales de cada época.

*En este sentido, Ibn Tufayl ocupa una posición singular: no es un antecedente ni una anomalía, sino un punto de condensación conceptual donde estos problemas aparecen integrados en una única estructura narrativa. La modernidad no surge como ruptura absoluta con este tipo de pensamiento, sino como su redistribución en sistemas filosóficos especializados que separan lo que en Ibn Tufayl permanece unido: epistemología, antropología y metafísica. Lo decisivo es que Ibn Tufayl integra estos problemas en una sola arquitectura narrativa. Esto permite una tesis fuerte: la modernidad no “descubre” estos problemas, sino que los reorganiza en distintos sistemas filosóficos*¹¹⁹.

6. La tercera teoría de Ibn Tufayl, un palimpsesto oculto hasta hoy.
(Aquí desarrollo el punto C., de Radiografía de la obra, citado *supra*)

Propuesta de una tercera hipótesis implícita:
la suspensión del origen y la continuidad de la vida.

Más allá de las dos versiones explícitas del nacimiento de FA —la generación espontánea y el abandono del niño en el mar— el texto parece sugerir una tercera posibilidad, más filosófica que narrativa, *cuidadosamente disimulada bajo el lenguaje aceptable de su época*. Esta tercera vía no afirmaría un origen concreto del ser humano, sino la

¹¹⁸ Spinoza introduce la ontología de la necesidad absoluta. La comparación con Ibn Tufayl se centra en la eliminación de la contingencia. Ambos sistemas sustituyen voluntad por necesidad. Sin embargo, difieren en lenguaje metafísico. Esto permite una lectura estructural profunda.

¹¹⁹ Este es el punto de síntesis del capítulo. La modernidad deja de ser evolución para convertirse en reorganización de problemas. Ibn Tufayl aparece como nodo estructural. La filosofía moderna se entiende como redistribución conceptual.

imposibilidad misma de fijar un origen absoluto. La vida aparecería entonces como continuidad, transformación y devenir permanente. En lugar de un acto inicial claramente delimitado, Ibn Tufayl insinuaría un universo dinámico donde la existencia emerge de procesos naturales continuos.

Diversos indicios, aunque implícitos, permiten abrir esta interpretación personal. En primer lugar, la formación científica y médica de Ibn Tufayl lo familiarizaba con la observación empírica, la anatomía y los procesos biológicos. El examen que FA realiza del cuerpo de la gacela muerta constituye precisamente el punto de partida de una investigación racional sobre la vida, basada no en la revelación inmediata sino en la experiencia sensible. *El conocimiento nace aquí de la observación, de la experimentación y del contacto directo con la naturaleza.*

En segundo lugar, el horizonte intelectual del autor estaba profundamente influido por la tradición filosófica griega, *especialmente por los pensadores presocráticos* y aristotélicos transmitidos por el mundo islámico. La idea de una naturaleza autosuficiente, regida por leyes internas y sometida a transformaciones constantes, recorre buena parte de esa tradición filosófica. A ello se añade la lectura de pensadores musulmanes sospechosos de heterodoxia —como Avicena o Averroes— cuyas interpretaciones racionalistas habían entrado en conflicto con las autoridades religiosas. En este contexto, la ambigüedad narrativa de FA (un cuento es siempre un cuento) podría entenderse también como una estrategia de prudencia intelectual frente al poder dogmático.

El propio nombre del protagonista contiene, probablemente, una de las claves filosóficas más profundas del relato. *Hayy ibn Yaqzan (FA)* significa literalmente “*el Viviente, hijo del Despierto*”. Esta denominación no parece responder únicamente a una función narrativa o alegórica, sino que introduce desde el comienzo una concepción particular de la existencia humana y del conocimiento. El personaje no queda definido por una genealogía histórica, una pertenencia social o una filiación religiosa concreta, *sino por dos estados fundamentales: vivir y despertar.*

La primera noción —“el Viviente”— remite a la vida en su dimensión más elemental y universal. FA aparece inicialmente como una criatura integrada en la naturaleza, vinculada al mundo animal, sometida a las necesidades del cuerpo y dependiente de la observación empírica para

sobrevivir. La vida no se presenta aquí como un privilegio metafísico concedido desde el exterior, sino como una fuerza inmanente que atraviesa toda la realidad natural. *En este sentido, el relato desplaza el centro del conocimiento desde la autoridad dogmática hacia la experiencia directa del mundo.*

La segunda noción —“hijo del Despierto”— introduce una dimensión distinta. El despertar no designa únicamente el acceso intelectual al saber, sino una toma de conciencia progresiva del ser y del cosmos. FA no recibe la verdad mediante transmisión institucional ni revelación inmediata; despierta lentamente a ella a través de la experiencia, la reflexión y la contemplación. *El conocimiento aparece así como un proceso de iluminación gradual, resultado de un esfuerzo autónomo de la conciencia.*

Esta combinación entre vida y despertar convierte al protagonista en una figura excepcionalmente moderna. El ser humano no se define por una esencia fija ni por una doctrina heredada, sino por su capacidad de descubrir el mundo mediante un ejercicio continuo de observación y pensamiento. *De ahí que el nombre mismo del personaje parezca insinuar una filosofía del devenir y de la conciencia antes que una explicación cerrada sobre el origen de la vida.* La expresión “estar vivo y despierto” remite menos a una genealogía biológica concreta que a una condición existencial fundada en el despertar de la razón y de la percepción.

Resulta significativo que la tradición europea transformara posteriormente este título simbólico en *Philosophus Autodidactus (FA)*. Mientras la expresión árabe conserva una ambigüedad metafísica y existencial —“el Viviente, hijo del Despierto”—, la traducción latina desplaza el énfasis hacia la dimensión racionalista del aprendizaje autónomo. En cierto modo, Occidente reinterpretó el relato desde la problemática del conocimiento, mientras que el texto original parece contener una interrogación más amplia sobre la relación entre vida, conciencia y cosmos.

Desde esta perspectiva, el relato no ofrecería una teoría cerrada sobre el comienzo de la vida, sino una interrogación filosófica sobre el lugar del ser humano en el universo. Tal ambigüedad permite establecer, retrospectivamente, ciertas resonancias con concepciones posteriores *como la evolución naturalista, la idea de devenir continuo o incluso las visiones cosmológicas de un universo sin inicio absoluto.* Sin embargo,

conviene evitar toda identificación directa entre Ibn Tufayl y autores modernos como Charles Darwin o Friedrich Nietzsche. Más que anticipar literalmente estas teorías, el filósofo andalusí parece abrir un espacio especulativo donde el origen permanece deliberadamente indeterminado.

Así, la verdadera audacia del texto no residiría en defender una doctrina materialista explícita, sino en mantener abiertas simultáneamente varias posibilidades interpretativas. *La aparente neutralidad de Ibn Tufayl se convierte entonces en una forma de libertad filosófica: el relato no impone una verdad definitiva, sino que obliga al lector a pensar. Esto convierte a Ibn Tufayl en un pensador de la apertura epistemológica más que en un simple doctrinario. Ahí reside, probablemente, la verdadera modernidad de FA.*

7. Conclusión del marco analítico:

la libertad de pensar como estructura antropológica fundamental

El análisis desarrollado permite afirmar que FA no constituye únicamente una obra filosófica medieval, sino una construcción conceptual sobre la posibilidad misma del pensamiento autónomo. La figura de FA expresa una tesis radical: el ser humano puede producir verdad sin dependencia absoluta de instituciones externas. La consecuencia más profunda de esta afirmación no es únicamente epistemológica, sino antropológica, ya que la dignidad humana se funda en la capacidad de pensar por sí mismo. En este sentido, la obra no pertenece solo a la historia de la filosofía islámica, sino también a la historia general de la libertad intelectual.

La comparación con los autores modernos permite precisar este alcance. La filosofía moderna no inventa el problema del sujeto autónomo, sino que lo reorganiza en marcos conceptuales distintos. Lo que en Ibn Tufayl aparece como estructura originaria del pensamiento, en la modernidad se transforma en problema metodológico, epistemológico o político. La diferencia no reside tanto en la aparición del sujeto como en su conceptualización: mientras la modernidad separa progresivamente epistemología y ontología, Ibn Tufayl mantiene una continuidad entre saber y ser. La verdad no constituye únicamente el resultado del pensamiento, sino la manifestación de una estructura racional del mundo accesible mediante el ejercicio autónomo de la razón.

En consecuencia, la libertad de pensar¹²⁰ no debe entenderse exclusivamente como conquista histórica de la modernidad, *sino como posibilidad antropológica fundamental que atraviesa distintas tradiciones filosóficas bajo configuraciones diversas.*

V. CONCLUSIÓN

La reconstrucción filosófica desarrollada a lo largo de este estudio permite situar la obra de Ibn Tufayl en un horizonte mucho más amplio que el de su contexto medieval originario. Su importancia no reside únicamente en su valor histórico dentro de la filosofía islámica, sino en su capacidad para formular, de manera narrativa, un problema central de la historia del pensamiento: la posibilidad de una razón autónoma.

El itinerario de FA muestra que el conocimiento humano puede desarrollarse sin dependencia absoluta de tradición, autoridad o lenguaje heredado. *La razón aparece así como una facultad capaz de reorganizar progresivamente la experiencia, desde la percepción sensible hasta la abstracción metafísica.* El relato de Ibn Tufayl no describe solamente un proceso individual, sino una tesis sobre la naturaleza misma del pensamiento y sobre la capacidad humana de acceder racionalmente a la inteligibilidad del mundo. Esta estructura encuentra resonancias significativas en la filosofía moderna. En Locke, el conocimiento se origina en la experiencia; en Bacon, en el método empírico; en Immanuel Kant, en la autonomía crítica de la razón; en Rousseau, en la reconstrucción del sujeto natural; y en Spinoza, en la necesidad ontológica del ser. Sin embargo, lo que une estas tradiciones no es una línea de influencia histórica directa, sino la recurrencia de un mismo problema: cómo pensar la relación entre razón, mundo y libertad sin recurrir a una autoridad externa como fundamento último.

En este marco, la convergencia entre Ibn Tufayl y Spinoza adquiere una relevancia particular. En ambos casos, la noción de Dios deja de entenderse como voluntad arbitraria para convertirse en principio

¹²⁰ La convergencia entre Ibn Tufayl y Spinoza permite reformular el concepto de libertad: no como independencia respecto a la necesidad, sino como su comprensión racional: La razón no se emancipa del mundo, sino que comprende su estructura. Véase Goodman (2009).

racional de inteligibilidad. En Ibn Tufayl, este principio es alcanzado mediante un proceso ascendente de conocimiento; en Spinoza, constituye la estructura necesaria de la realidad. La consecuencia filosófica resulta decisiva: si el ser posee una estructura racional necesaria, la libertad no consiste en escapar de la necesidad, sino en comprenderla. La libertad deja así de identificarse con la indeterminación y pasa a definirse como comprensión racional del orden del mundo.

Desde esta perspectiva, la historia de la filosofía puede reinterpretarse como una larga elaboración de la tensión entre necesidad y autonomía. El empirismo, el racionalismo y la Ilustración reformulan, bajo configuraciones distintas, esta misma cuestión fundamental.

El episodio final del relato, en el que el conocimiento de FA no logra traducirse plenamente al lenguaje simbólico de la comunidad, introduce una última dimensión decisiva: el límite estructural de toda comunicación filosófica. La verdad alcanzada mediante experiencia intelectual directa no puede transmitirse íntegramente mediante sistemas simbólicos colectivos. La filosofía no consiste únicamente en transmitir conocimientos, sino también en reconstruir activamente el sentido. En este punto, FA encarna una de las intuiciones más radicales de la historia del pensamiento: la idea de que la razón humana posee en sí misma la capacidad de alcanzar la verdad sin tutela absoluta de una autoridad externa. Esta tesis, reelaborada posteriormente por distintas corrientes de la modernidad, adquiere en Spinoza una formulación rigurosa en términos de necesidad ontológica.

En un tiempo en que el pensamiento vuelve a enfrentarse a nuevas formas de heteronomía —tecnológicas, políticas, ideológicas o culturales—, *la lectura conjunta de Ibn Tufayl y Spinoza adquiere una actualidad renovada. Ambos recuerdan que pensar no significa repetir lo heredado, sino atravesar críticamente el mundo hasta su estructura inteligible.*

La dignidad humana no reside entonces en la obediencia a una verdad impuesta, sino en la capacidad de comprender racionalmente el orden del mundo y producir sentido por sí mismo.

Y es precisamente en esa afirmación —la posibilidad de que la razón se piense a sí misma sin tutela— donde continúa situándose uno de los significados más profundos de la libertad humana.

BIBLIOGRAFÍA

- Adamson, Peter (2019). *Filosofía en el mundo islámico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles (1998). *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Asín Palacios, Miguel (1934). *El filósofo autodidacto de Ibn Tufayl (Hayy ibn Yaqzan)*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Attar, Samar (2007). *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*. Lanham: Lexington Books.
- Averroes (2005). *Del discurso decisivo*. Trad. Miguel Cruz Hernández. Madrid: Trotta.
- Bacon, Francis (2002). *Novum Organum*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cassirer, Ernst (1951). *La filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Corbin, Henry (1993). *Historia de la filosofía islámica*. Madrid: Trotta.
- Defoe, Daniel (2003 [1719]). *Robinson Crusoe*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, Gilles (1968). *Spinoza y el problema de la expresión*. París: Minuit.
- Fakhry, Majid (2004). *Historia de la filosofía islámica*. Madrid: Cátedra.
- Gadamer, Hans-Georg (1998). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Goodman, L. E. ([1972] 2009). *Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzan: A Philosophical Tale*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gutas, Dimitri (2014). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill.
- Hawi, Sami S. (1974). *Islamic Naturalism and Mysticism. A Philosophical Study of Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzan*. Leiden: Brill.
- Hourani, George F. (1976). *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London: Luzac.
- Hourani, George F. (1991). *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibn Bajja (1997). *El régimen del solitario*. Madrid: Trotta.
- Ibn Sina (Avicena) (2007). *La metafísica del Libro de la curación*. Madrid: Trotta.
- Kant, Immanuel (2004). *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza Editorial.
- Leaman, Oliver (2001). *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nadler, Steven (2004). *Spinoza: una vida*. Barcelona: Paidós.
- Nadler, Steven (2011). *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. Princeton: Princeton University Press.

- Nasr, Seyyed Hossein (1996). *Historia de la filosofía islámica*. Albany: SUNY Press.
- Pococke, Edward (1671). *Philosophus Autodidactus*. Oxford edition.
- Renan, Ernest (1883). *Averroès et l'averroïsme*. Paris: Michel Lévy Frères.
- Ricoeur, Paul. (2003). *De la interpretación. Ensayo sobre Freud*. Madrid: Siglo XXI.
- Rousseau, Jean-Jacques (2005). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Russell, Bertrand (1994). *Historia de la filosofía occidental*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Russell, G. A. (1994). *The "Arabick" Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. Leiden: Brill.
- Spinoza, Baruch (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, Baruch (2007). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Strauss, Leo (1996). *Persecución y el arte de escribir*. Madrid: Trotta.
- Tornero, Emilio (1995). *Ibn Tufayl: el filósofo autodidacto*. Madrid: Trotta.