

Zeitschrift: Boletín hispánico helvético : historia, teoría(s), prácticas culturales
Herausgeber: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos
Band: - (2007)
Heft: 9

Artikel: La Filosofía andalusí o el régimen de los solitarios
Autor: Libera, Alain de
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047284>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

La Filosofía andalusí o el régimen de los solitarios

Alain de Libera

Université de Genève

El papel de la filosofía en la sociedad ha sido durante mucho tiempo el de revelar las relaciones existentes entre los poderes políticos y los religiosos.

Durante la Cristiandad medieval estos poderes estaban normalmente separados y eran incluso antagónicos – los conflictos de soberanía entre el papado y el Sacro Imperio romano germánico o el Reino de Francia articulan la historia y la teoría políticas de la Edad Media tardía.

La eclosión de la filosofía medieval latina en el centro mismo de *la edad de la fe* no se explica sin su inscripción institucional, por medio de la Universidad, dentro de ese dispositivo agonístico que hacía del intelectual cristiano, filósofo y/o teólogo *de oficio*, el agente de ese tercer poder a medio camino entre el poder del Papa y el del Emperador, un poder garantizado, y en caso de necesidad, utilizado por ambos.

La problemática del estatuto de la filosofía en el Islam medieval es distinta, puesto que la distribución de las relaciones de poder entre lo espiritual y lo religioso no venía articulada por la misma estructura. Es esta diferencia, la de no ser una alteridad, la que hoy en día configura su actualidad.

Antes de pasar a reseñar a los más notables filósofos medievales del Islam, resulta imprescindible hacer hincapié en un fenómeno general que, durante la Edad Media, caracteriza a los tres monotheísmos: la débil existencia de la filosofía en las áreas en cuestión, pese a su régimen político o a la situación religiosa.

Tanto en Bizancio, en el mundo musulmán, como en los distintos mundos medievales judíos o en la sociedad cristiana occidental, la filosofía siempre queda definida como una ciencia «extranjera», como «la ciencia de afuera» – «extranjera» no por su origen griego, sino más bien por ser extraña a la Revelación (son de hecho los Bizantinos los primeros en hablar de «filosofía exterior» o «helénica»). La verdadera filosofía, la filosofía «del interior» o «de adentro» es siempre la religión y, por consiguiente, también lo son todas las ciencias que se relacionan directamente con ella.

El papel de la filosofía en la sociedad es por lo tanto siempre *prácticamente* débil y *teóricamente* algo que tiene que ser justificado; un papel amenazado por todo tipo de poder y constantemente puesto en cuestión.

Con el fin de ilustrar la diversidad de los puntos de vista mediante un *método evolutivo*, traeré a colación las tres figuras, a mi modo de ver, típicas en el mundo del Islam occidental de la Edad Media– los tres pensadores políticos de los reinos africano-bereberes andaluces: Ibn Bâyyah, Ibn Tufayl, Ibn Rushd – los tres que marcan un hito en el destino filosófico del Islam en Occidente.

Para entender el sentido de esta sucesión serial, hay que remontarse sin embargo al lugar donde todo se fragua filosóficamente, es decir, a lo que M. Mahdi denomina «el acto de fundación de la filosofía política» por Abû Nasr al-Fârâbi, sin el cual sería imposible entender el «nuevo curso de la filosofía árabe-musulmana» cuyo principal exponente es Ibn Rushd.

Según Mahdi, corresponde a Abû Nasr al-Fârâbi «el mérito de haber sido en filosofía el primero en poner en cuestión las relaciones entre las leyes divinas, la moral cívica y las formas de gobierno». La diagnosis es acertada. Pero hace falta matizarla. Fârâbi es un oriental que trabaja activamente en Bagdad y Damasco durante los años 870-950 de la era cristiana; pertenece al mundo de los Abâssidas cuando en éste va difuminándose su edad de oro política y cultural.

Su problema teórico es sencillo: ¿cómo contextualizar la teoría platónica del filósofo-rey en la sociedad musulmana? Su respuesta, tal como la expone en su *Traité des opinions auxquelles adhèrent les habitants de la cité idéale* (Mabâdi' ârâ' ahl al-madînat al-fâdila), se basa en la transformación del «imán-filósofo» en el jefe político, en cuya persona se realiza la unidad de la religión y de la filosofía, es decir, de la práctica religiosa musulmana y de la vida filosófica tal como es entendida por Aristóteles: la «vida contemplativa» (*bios théorétikos*) consagrada al conocimiento perfecto, la *théoria*.

Tal como Fârâbi la concibe, la ciudad «ideal» o «virtuosa» no resulta de una reforma de la sociedad desde abajo, sino de una transformación desde arriba. A una ciudad justa le corresponde un jefe justo: la sociedad ideal es aquella en la que el jefe de Estado, el imán, es también «filósofo en su sentido más absoluto». Este elogio al gobernador justo es una justificación teórica, casi metafísica del califato. Una justificación utilizada en tiempos de crisis política: en la época de Fârâbi el imperio abâssida empieza a desintegrarse, mientras el ascenso bizantino y las sectas proliferan.

La idea es la de un poder central fuerte, síntesis del poder político y religioso por medio de la filosofía, en manos de un filósofo que sería al mismo tiempo el primero de los creyentes. Éste es el modelo con el que el Islam occidental tiene que confrontarse.

Los musulmanes conquistaron España en 711-712. En el siglo XI, los «árabes» de la península ibérica están divididos políticamente. La Reconquista cristiana llega a su ápice: Toledo cae en 1085. Es el momento en el que una dinastía africano-bereber, los almorávides, pone en marcha un proceso de reunificación del mundo andaluz que durará, para bien y para mal, de 1086 hasta 1147.

Es en ese periodo de *intolerancia religiosa* cuando encontramos a nuestro primer testigo: Abû Bakr ibn Bâyyah (en latín, Avempace), nacido en Zaragoza a finales del siglo XI, muerto en Fes en 1139.

«Filósofo libre de toda fe religiosa» según nos cuentan los cronistas, ibn Bâyyah es antes todo un pensador político.

Ante una sociedad políticamente hostil a la filosofía, donde el espíritu del jefe «ideal» no puede ser acariciado, ibn Bâyyah es el primero en entender que una de las características de lo filosófico es la de no poder actualizarse ni desde arriba ni desde abajo. Es esta situación paradójica la que le sugiere su diagnosis, a raíz de la cual se origina el momento *andaluz* del pensamiento político. Lo cual consiste nada menos que en ajustar las ideas de Fârâbi a un individuo que no esté ni arriba ni abajo, es decir, un individuo cuya conducta de vida *sería* la de un habitante de la ciudad virtuosa, un individuo que se comporta *como si ya viviera en la ciudad ideal*, cuando la ciudad real lo contraría en todo. Este tipo de vida *individual* basada en la anticipación de la justicia es una manera de definir políticamente la figura del sabio según una nueva noción: la del *solitario*.

El gran tratado de filosofía política de ibn Bâyyah se titula *Régimen del solitario*, donde el término «régimen» abarca todos los aspectos, dietéticos, morales, psicológicos, éticos de la «conducta de sí».

Las etapas de la vida solitaria son las de la ascesis intelectual, tal como la describe Fârâbi para definir el imán-filósofo; sin embargo el filósofo de ibn Bâyyah no es como el filósofo-imán y profeta de Fârâbi que se distingue de los demás hombres por sus *dones*, es más bien un hombre que trabaja sobre sí mismo, separado metafísicamente del mundo empírico por la contemplación intelectual y socialmente de los demás hombres por la soledad en la que se encierra. La suya es una forma de *disidencia*: una vida solitaria *en el mundo* o, si se prefiere, una vida cuya conducta se ajusta a la de un ermitaño urbano.

El solitario de ibn Bâyyah se consagra a lo que los latinos llamarán «el bien monástico», este preocuparse por sí mismo, del que el monje es, para un cristiano del alto Medioevo, el arquetipo.

La diferencia entre el solitario y el monje es que el solitario *está en el mundo* y vive como el *ciudadano ideal* de una *ciudad real*. No hay por lo tanto en el pensamiento de ibn Bâyyah una utopía política colectiva; más bien se trata de una atopía individual, en el fondo ética.

Pese a que la noción de «régimen», precursora medieval de la de «gobierno», articule los tres dispositivos conceptuales cuyo cotejo diferencia, precisamente, la noción medieval de la noción moderna de gobierno, su empleo en el pensamiento de Ibn Bâyyah, relacionado con las nociones de «conducta de sí», «administración doméstica» y «dirección del Estado» está del lado de la moral, contra las economías y la política. El hombre solo, sin posesiones ni poder, el filósofo del *como si*, ocupa un lugar no marcado dentro del orden socio-político-reli-gioso: ni dirige, ni es dirigido.

Se dirá que esta forma de esquizofrenia tranquila, que define el lugar del intelectual por abstención con respecto a lo que es y por anticipación de lo que quizás nunca será, inaugura un movimiento cuya perfecta realización se dará durante la modernidad. Sin duda alguna. Hay que matizar, en todo caso, lo que se opera en la apología bâyyana del ermitaño urbano.

Hasta ese momento la filosofía había sido concebida como «ciencia extranjera»; ahora lo que ocurre es que el filósofo mismo se vuelve extranjero para la sociedad, un hombre que se quiere *libre* estando *solito*. Estamos a dos pasos de un pesimismo social, que la filosofía andaluza no cesará de acentuar.

El primer paso se da con Abû Bakr Muhammed Ibn Tufayl (muerto en 1185). Nacido en Cádiz a principios del siglo XII, ibn Tufayl vive durante el segundo imperio africano-bereber: la era almohade. Con él, el filósofo se acerca al poder – secretario del

gobernador de Granada, Abû Sa'îd, Ibn Tufayl es luego médico y posiblemente visir de Abû Ya'qûb Yûsuf (1163-1184), segundo soberano de la dinastía de los almohades.

Desde el punto de vista teórico, sin embargo, lo que acabamos de afirmar no hace sino incrementar el sentimiento de atopía.

La gran obra de ibn Tufayl, como se sabe, es una novela filosófica, cuyo título y personaje principal se derivan de un texto de Avicena: *Hayy ibn Yaqzân*, es decir, *Vivo, hijo del Vigilante*.

Este relato iniciático merece doblemente el título de *robinsonada filosófica*, forjado antaño por Karl Marx: en primer lugar, por su contenido, y en segundo lugar, por su posteridad – es una de las fuentes de la obra de Daniel Defoe – y, lo que es menos sabido, del *Criticón* de Baltasar Gracián.

Para lo que nos interesa aquí, basta con saber que es la historia de un fracaso. Hayy es un solitario que intenta salir de su soledad. Abandonado en una isla desierta, crece solo, y descubre la filosofía a través de la razón natural, la observación y la experiencia. Podría ser feliz. Fracasa ineluctablemente cuando quiere transmitir la filosofía a los habitantes, los musulmanes, de la isla vecina: tendrá que huir para evitar la muerte, y volver a su soledad, con un compañero. La diagnosis es evidente: el filósofo no tiene que dirigirse a la sociedad. Tiene que huir de ella. El problema es que, en la realidad, la huida es imposible. El espacio político-religioso no concibe un afuera. No le queda sino una solución: callarse, y filosofar en secreto.

Con respecto al «régimen del solitario» hay, sin embargo, un cambio, acaso un progreso: un cambio que marca el paso de un alegato de la condición del ermitaño urbano a una especie de esoterismo social. El filósofo ya no está en el poder, como era en el caso del imán fârâbiano, pero tampoco es un solitario en el sentido de ibn Bâyyah. Vive en comunidad: una comunidad invisible, secreta, muda. El problema del estatuto social de la filosofía se pone enseguida sobre el tapete.

Un camino queda trazado, un camino que de la separación individual conduce al retiro comunitario, un camino que conduce al silencio, puesto que, por lo visto, el silencio del filósofo es el único garante de su libertad.

Es el sucesor de ibn Tufayl, ibn Rushd, el que cierra la *apertura andaluza*. Nacido en 1126, ibn Rushd (Averroes) vive bajo los reinados de Abû Ya'qûb Yûsuf y de Yûsuf Ya'qûb al-Mansûr, los más grandes soberanos del imperio almohade. Nombrado, por el primero, câdî de Sevilla en 1169, después de Córdoba en 1182,

exiliado por el segundo en 1195, Averroes produjo entre 1168 y 1198 (fecha de su muerte en Marrakech) la obra filosófica más importante de la Edad Media, comentando muchas veces la casi totalidad de la obra de Aristóteles en una época en la que los cristianos de Occidente apenas empezaban a familiarizarse con ella. Su pensamiento político desvela una paradoja: como la de ibn Tufayl, la experiencia de ibn Rushd es la de un filósofo protegido por el poder político contra el poder religioso, pero a diferencia de ibn Tufayl, Averroes, por sus primeros éxitos y por la audacia intelectual de su práctica, va más lejos que ibn Tufayl en lo que es la separación social del filósofo.



Detalle del fresco de Andrea de Bonaiuto *El Triunfo de Santo Tomás*, con la imagen sentada en reposo y pensativa de Averroes, apoyado posiblemente en algún libro de Aristóteles

Su principal obra política, el *Tratado decisivo sobre el acuerdo entre la religión y la filosofía*, presenta tres características: es una crítica radical, no de la religión, sino más bien de los «teólogos»; es una reivindicación del estatuto social de la filosofía tal como queda garantizado por el poder político contra el religioso; sin embargo, al mismo tiempo, es un alegato a favor de una separación, no menos radical, entre la filosofía y la sociedad.

Partiendo de la distinción que Aristóteles postula entre tres tipos de argumentos (los oratorios, los dialécticos y los demostrativos o científicos), ibn Rushd distingue tres tipos de espíritus, tal como están «divididos por la ley religiosa»: las masas, las élites o filósofos, y los teólogos.

Las masas, aquellos hombres que solamente pueden acceder a los argumentos oratorios, sólo pueden llegar a la verdad única a través de las figuras y los símbolos de la Escritura; para ellos la práctica religiosa es suficiente y es la que les impone una interpretación literal del Corán.

Los filósofos son los hombres del silogismo demostrativo, los que, capaces de acceder directamente a la verdad única por la ciencia, son igualmente capaces de resolver las contradicciones aparentes del texto, de descubrir su sentido más escondido mediante una exégesis racional.

Es entre las masas que tienen que creer sin entender y los filósofos que, para entender, no tienen que pasar por la creencia, donde Averroes sitúa a los teólogos. De ahí se deriva el valor implacable de su crítica. Inútiles e inseguros, los teólogos a través de su dialéctica, si por un lado se oponen a la exégesis literal, fundamento de la simple creencia, por el otro no logran reemplazarla por la certidumbre de la ciencia, y lo único que hacen es volcarse en un alegorismo incontrolado, generador de todos los males de la sociedad: la intolerancia, el fanatismo, la guerra.

Esta taxonomía social, ajustada a una taxonomía psicológica y epistemológica, es la que utiliza ibn Rushd para formular una política.

Ya no se trata aquí de monástico, de «régimen» (ibn Rushd subrayaba además con mucho gusto que el ermitaño no es «ni bueno, ni malo», rechazando, de pronto, toda alternativa monástica al no ser ni ética ni política) sino más bien de gobierno en el sentido de «dirección de Estado». Ibn Rushd hace un discurso político cuyo destinatario es el soberano.

Su visión del «jefe justo» ya no es la de Fârâbi: es una visión concreta, nacida de la urgencia. Ya no se trata de esperar a que el filósofo-rey transforme la sociedad: se trata más bien de definir sus quehaceres ante el mundo tal como es.

Ahora bien, tal como son concebidos por Ibn Rushd, estos quehaceres son dobles: por un lado, el «jefe justo» tiene que prohibir la lectura de los libros de ciencia a los teólogos, que no son aptos para comprenderlos; por el otro, debe asegurarse también de que los hombres de ciencia no divulguen el resultado de sus trabajos

a las masas: «El deber de los jefes musulmanes es el de prohibir los libros de ciencia religiosa, menos a los hombres de ciencia; tal como es su deber prohibir los libros demostrativos a los que no son aptos para la comprensión».

Esta regulación *preventiva* es una suerte de profilaxis social destinada a regular la comunicación: la religión es socialmente útil, la teología dialéctica socialmente peligrosa, la filosofía no puede tener un lugar propio más que con la doble condición de no volverse socialmente peligrosa y no quererse socialmente útil.

El lugar del filósofo queda por lo tanto a la sombra de un poder político encargado de mantener a la vez la posibilidad del fideísmo para las masas y del racionalismo para la élite. Los dos no pueden mantenerse más que a condición de quedar separados – una separación que, por sí sola, es garante del orden.

Se trata de una conclusión terrible que la realidad histórica del Islam occidental confirmará de pronto: la filosofía tal como es postulada por Ibn Rushd desaparece con él, seguida poco después por el imperio almohade.

«Averroes» tendrá discípulos entre los judíos hasta finales del siglo XV y entre los cristianos hasta finales del siglo XVI. Entre los musulmanes, a lo largo de mucho tiempo, no quedarán más.

¿Qué tipo de lección sacar de esta breve evocación del destino de la filosofía en el Occidente musulmán?

En primer lugar, la historia de la visión del papel del filósofo en la sociedad musulmana parece la historia de una limitación voluntaria. Si la filosofía en el mundo abássida ha sido acogida culturalmente bien, sin embargo ha vivido a la sombra de aquel poder político al que hubiera debido servir ideológicamente.

En el Islam occidental, el fenómeno del encierro de lo filosófico dentro de una esfera definida, y a veces garantizada, por el poder político desemboca en una suerte de autocensura, de corte voluntario entre el filósofo y la sociedad.

¿Hay que llegar a la conclusión que, cuando la filosofía cesa de ser protegida por lo político contra lo religioso, el filósofo, a quien la sociedad musulmana no le reconocía algún papel, desaparece como tal? ¿Hay que decir que la apertura andaluza ha programado, en este sentido, todas las amarguras y los fracasos contra los que tropieza la modernidad?

En estos términos, la cuestión nos parece mal formulada.

Los filósofos andaluces hicieron todo lo posible en un mundo en el que faltaba ese espacio de confrontación que ha asegurado al Occidente cristiano su propia configuración histórica.

Si los latinos resolvieron progresivamente el enfrentamiento entre lo político y lo religioso, no se debe a que inventaran, en plena Edad Media, un laicismo en la acepción moderna del término, impensable tanto a lo largo del siglo XIII como hoy dentro de una cierta visión del Islam. Se debe más bien al otorgamiento de un lugar a la filosofía, la Universidad, donde lo político y lo religioso, lo espiritual y lo temporal estaban a la vez incluídos y excluídos; un lugar paradójico, donde circulaban textos filosóficos, nuevos saberes y al mismo tiempo el control, la censura, las cortapisas; un lugar que, pese a no estar abierto a la sociedad, tampoco quedaba excluido de ella; un lugar donde, después de veinticinco años de formación, el mismo actor desempeñaba sucesivamente los dos papeles del filósofo y del teólogo.

Gracias a la Universidad, donde por un tiempo se instaló, la contradicción que estaba en la base de la sociedad cristiana pudo desarrollarse a fondo. El lugar de la filosofía es esencialmente un no-lugar: la originalidad del mundo medieval latino fue la de haber institucionalizado este no-lugar en calidad de un espacio social en pleno ejercicio.

Han tenido que pasar muchos siglos para que el *conflicto de las facultades* interno a la universidad medieval entendida como institución de Cristiandad desembocara en la universidad moderna, laica, de finales del siglo XIX. El mundo de hoy depende aún en parte de ello. Nada puede probar su duración. En la era de la comunicación de masa y de las persecuciones religiosas y políticas, el porvenir está tal vez, y por todos lados, en manos del régimen de los solitarios. El pensamiento andaluz tendrá el mérito de haber esbozado esta última forma de *comunidad*.

(Traducción española de Cristina Tango)

REFERENCIAS

- Ibn Bâyyah (Avempace), *El régimen del solitario*. Introducción, traducción y notas de J. Lomba Fuentes, Madrid, Editorial Trotta, 1997.
- *Carta del adiós y otros trabajos filosóficos*. Edición de J. Lomba Fuentes, Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- Ibn Tufayl (Abentofail, Abu Bakr), *El filósofo autodidacta (Risala Hayy ibn Yaqzan)*. Traducción de A. González Palencia, edición, introducción y notas de E. Tornero Povera, Madrid, Editorial Trotta, 1995.
- Ibn Rushd (Averroes), *Fasl al-Maqâl o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*. Traducción de M. Alonso, en Teología de Averroes, CSIC, Escuela de estudios Árabes de Madrid y Granada, Madrid, 1947.

