

# IBN TUFAYL E L'EREDITÀ DEL FILOSOFO AUTODIDATTA

*Ibn Tufail and the autodidact philosopher's heredity*

Sara Lenzi  
Università di Pisa

## RESUMEN

Se expone aquí brevemente el contenido de la obra de Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto*, para presentar a continuación una recapitulación de cómo contribuyó a inspirar a otros pensadores en la redacción de sus escritos, en especial en el caso de *El Criticón* de Baltasar Gracián y para señalar también la influencia que dejó la imagen del autodidacta en el pensamiento filosófico posterior.

**Palabras clave:** Ibn Tufayl, El filósofo autodidacto, Baltasar Gracián, *El Criticón*.

## ABSTRACT

The essence of the work of the autodidact philosopher Ibn Tufail is briefly presented here, both to emphasize how it influenced other thinkers in the way they edited their manuscripts — particularly how Baltasar Gracian edited his *El Criticon*— and to highlight his influence on later philosophical thought.

**Key words:** Ibn Tufayl, *Hayy ibn Yaqdhan*, also known as *Philosophus Autodidactus*, Baltazar Gracian, *Criticon*.

La storia a volte si dimentica di grandi pensatori, di menti che hanno contribuito allo sviluppo del pensiero filosofico dell'uomo. Colpisce il fatto che in luoghi, quali per esempio l'Italia, dove arrivarono tali pensieri, si sia quasi totalmente perduto il loro ricordo. Parliamo del filosofo andaluso Ibn Tufayl,<sup>1</sup> conosciuto anche come Abubacer o, semplicemente, ricordato per esser stato il maestro di Averroè, e della sua opera sul filosofo autodidatta.

XII secolo, Spagna araba. Ibn Tufayl e la sua *Epistola di Hayy b. Yaqzan*.<sup>2</sup> Un romanzo filosofico, pioniere nel suo genere, che ha influenzato scrittori e filosofi posteriori; un autore, Ibn Tufayl, estremamente interessante, un maestro di cultura, un saggio e consigliere di corte,

---

1 Tra i dati interessanti da ricordare ce n'è uno in particolare: il nome di Ibn Tufayl è menzionato tra i membri di una *tariqa*, cioè una comunità o confraternita mistica che dimostrerebbe che fosse stato un sufi praticante, comunità alla quale appartenne un suo maestro, Abu l-Hasan ibn 'Abbad, medico che abbandonò la confraternita per dedicarsi all'ascetismo. Ricordiamo che il sufismo è una versione islamica della mistica che affonda le proprie radici in religiosità orientali precedenti a islam e cristianesimo e non fu mai pienamente accettata nella comunità islamica, specie dai vari poteri susseguiti. Ma, va detto, che nel secolo XII il sufismo, in Magreb e in *Al-Andalus* fu un fenomeno abbastanza diffuso, legato alle fonti di Algazel e diede anche origine a importanti movimenti di opposizione.

2 Cfr. Ibn Tufayl, *Epistola di Hayy ibn Yaqzan. I segreti della filosofia orientale*, P. Carusi (a cura di), pres. di Bausani, A., Milano, Rusconi, 1983. I riferimenti saranno sempre tratti da questa traduzione. Cfr. anche traduzione castigliana: Gonzalez Palencia, A., *El filósofo autodidacto (Risala Hayy ibn Yaqzan)*, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Madrid, 1934; nueva edición por Tornero, E., Madrid, Ed. Trotta, 1995. D'Ancona, C. (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, vol. II, Torino, Einaudi, 2005, pp. 669-722. Ramón Guerrero, R., *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Síntesis, 2001, pp. 167-213. Cruz Hernandez, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Universidad, 1981, nueva edición 1996, vol. 3.

un medico e un filosofo di cui, almeno in parte, la storia si è quasi totalmente dimenticata. In questo articolo, ci si propone di rianalizzare brevemente la figura del filosofo di Guadix e di capire se, ed eventualmente come, possa esser stato fonte d'ispirazione per altri pensatori, un esempio tra tutti, Baltasar Gracián, nella sua opera *El Criticón*.

Abu Bakr Muhammad b. 'Abd al-Malik b. Muhammad b. Muhammad b. Tufayl al-Qaysi, conosciuto come Ibn Tufayl, Abu Ja'far o, nell'Occidente latino, come Abubacer o Abubather, nato a Guadix vicino a Granada all'inizio del XII secolo, studioso di scienze religiose, diritto islamico e medicina con spiccato interesse per la chirurgia, segretario del governatore di Granada, successivamente governatore di Ceuta e Tangeri e, ancora, segretario personale del sultano almohade Abu Ya'qub Yusuf, medico di corte e probabilmente *visir*, in realtà, non ci lascia troppe notizie sulla sua vita. Tuttavia dai commenti di due allievi, Ibn Rushd e al-Bitruji, e dalle poche opere in nostro possesso, si intravede il sapiente che fu, medico, giurista, filosofo e amante dell'astronomia e della poesia. Tra le opere rimanti, la più importante è la sopracitata *Risalat Hayy b. Yaqzan*<sup>3</sup> *fi asrar al-hikma al-mashriqiyya*, più nota come *l'Epistola di Hayy ibn Yaqzan*.<sup>4</sup> Si tratta di uno scritto composto probabilmente intorno al 1180, opera estremamente originale e nuova nel suo genere e per la filosofia araba andalusa, che richiede una lettura profonda e a più livelli. Se di primo acchito può esser vista come una semplice novella, letture successive portano il lettore a scoprire significati ben più elaborati e molto articolati che rivelano una profonda conoscenza da parte dell'autore di temi e problematiche filosofiche complessi. L'opera potrebbe infatti, aver occultato conoscenze e significati filosofici per timore di una censura o provvedimenti più gravi da parte degli *alfaqih* più ortodossi, che perseguitavano scienziati e filosofi e che si preoccupavano di bruciare libri che ritenevano insidiosi per la religione e per i loro interessi privati.

Lo scritto si apre, nel titolo con una *basmala*, la formula presente in tutte le sure del Corano ad eccezione dell'IX e, nell'*incipit*, con una serie di lodi a Dio.

3 Hayy ibn Yaqzan significa «il vivo figlio del dextro» e rappresenterebbe l'Intelletto che si mette alla ricerca del vero; Asal, probabilmente derivante da Absal è il nome di un personaggio di uno scritto Ibn Sina; infine, Salamam, anche questo nome di origine avicenniana, potrebbe rappresentare la società con cui si incontra e si scontra l'Intelletto.

4 Si pensa che dopo *Le mille e una notte*, questa sia l'opera araba classica più volte e in più lingue tradotta. Nel Medioevo si ebbe la prima traduzione in ebraico a opera di un autore sconosciuto e nel 1349 Mosè di Narbona realizzò un commentario su questa versione. Nel XV secolo Pico della Mirandola effettuò una traduzione latina, partendo da questa versione ebraica. Importante traduzione in latino, dall'arabo, è quella di Pococke, primo professore di arabo all'università di Oxford, del 1671. *Philosophus autodidactus, sive Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokhan, in qua ostenditur, quomodo es inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam humana ascendere possit*. Ex Arabica in Linguam Latinam versa ab Eduardo Pocockio, Oxford, 1671, edizione latina con testo a fronte (nel 1700 ne uscì una seconda con correzioni, ma con la stessa impaginazione e titolo). Negli anni successivi vi furono altre traduzioni in inglese, come quella di Ashwell o quella del quacchero Jorge Keith del 1674; quest'ultima si pensa che convertì l'*Epistola* nel libro di devozione per gli adepti di questa setta cristiana. Si ebbe poi, una traduzione olandese nel 1701, di Johan Bouwmeester, collega di Spinoza (sulle relazioni tra Spinoza e la Spagna, cfr. Ramón Guerrero, R., *Ibn Tufayl y el siglo de las luces. La idea de razón natural en el filósofo andalusí*, Anales del seminario de historia de la filosofía, Madrid, U.C.M., 1985). Nel 1708 Simon Ockley realizza una nuova traduzione inglese direttamente dall'arabo. Nel 1726 si ha una traduzione in tedesco di J. Georg Pritius e un'altra nel 1783 di J.C. Eichhorn. Nel 1900 si ebbe la traduzione francese di L. Gauthier, anche se pare che ve ne fosse già una del XIX secolo di Quatremère il cui manoscritto si conserva nella Biblioteca di Monaco. La prima traduzione in spagnolo si ha nel 1900 ad opera di Francisco Pons Boigues. Del 1934 la traduzione di Ángel González Palencia. E. García Gómez stava preparando una nuova traduzione prima della sua scomparsa nel 1995. Nel 1983 finalmente si ebbe la prima traduzione in lingua italiana dall'arabo, ad opera della Professoressa Paola Carusi.

[...] sia lode a Dio, l'elevato, l'immenso, il preesistente, l'eterno, il conoscitore, l'omnisciente, il saggio, il più saggio, il misericordioso, il più misericordioso, il generoso, il più generoso, il tollerante, il più tollerante, che ha insegnato all'uomo l'uso del calamo, ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva [Corano 96, 4-5].<sup>5</sup>

In questa prima parte introduttiva c'è un esplicito riferimento ad al-Farabi, Abu 'Ali ibn Sina<sup>6</sup> (Avicenna)<sup>7</sup> e ad al-Gazali<sup>8</sup> quasi citando letteralmente un suo passo.

Nomina anche il filosofo di Saragozza Abu Bakr ibn al-Sa'ig,<sup>9</sup> conosciuto come Ibn Bajja,<sup>10</sup> o anche come Avempace, il quale in passato si ipotizzò esser stato il maestro di Ibn

5 Cfr. Ibn Tufayl, *op. cit.*, pp. 31-32.

6 «Mi hai chiesto, nobile fratello, puro amico, Dio ti conceda la vita eterna e ti renda felice per sempre, di svelarti ciò che è giunto fino a me dei segreti della filosofia orientale, di cui ha parlato il maestro principe Abu Ali ibn Sina; sappi che chi vuole conoscere la Verità senza alcun velo, ha il dovere di ricercare quei segreti e di sforzarsi di penetrarli». Ibn Tufayl, *op. cit.*, pp. 32-33.

7 Cfr. Gutas, D., *Ibn Tufayl on Ibn Sina's Eastern Philosophy, Oriens* 34 (1994), pp. 222-241.

8 «(...) Il maestro Abu Hamid al-Gazali – sia su di lui la misericordia di Dio – quando giunse a tale stato citò invece questo verso: - È quel che è, io non posso parlarne; pensane bene, e non chieder notizia.- Ma disse così perché era uomo di solida cultura, valido nelle scienze». Ibn Tufayl, *op. cit.*, p. 35.

9 «Considera ora le parole di Abu Bakr ibn al-Saig che seguono il suo discorso sulla natura dell'unione; egli dice che, se si comprende il concetto espresso da quel suo libro [Epistola dell'Unione tra l'Intelletto e l'uomo], appare chiaro che non è possibile conoscere lo stato di unione tramite le scienze comunemente in uso, ma che, qualora avvenga il suo manifestarsi, se ne comprende il significato in una condizione in cui ci si vede separati da tutto ciò che precede, con idee diverse, che non sono volte alla materia, troppo grandi per poter esser riferite alla vita naturale e liberate dalla sua composizione. Ma questi sono stati di beatitudine, ed è giusto che si dica che questi sono stati divini che Dio ispira e che Egli vuole dei Suoi servi». Ibn Tufayl, *op. cit.*, pp. 35-36.

10 Ibn Bajja, conosciuto anche come Avempace, anch'egli, come Tufayl, filosofo arabo spagnolo, nacque a Saragozza verso la fine dell'XI secolo da una famiglia umile lontana dal mondo intellettuale. Abbiamo pochi dati sulla sua vita privata; sappiamo che sin da giovane si dedicò alla musica (ci resta un trattato sulle melodie musicali), alla poesia, ma fu molto preparato anche in altri campi del sapere, quali per esempio la medicina, la matematica, l'astronomia, la logica e la filosofia. Alcuni trattati sulla medicina da lui scritti ci sono testimoni della pratica della professione di medico. Sappiamo che predisse un' eclisse lunare alla quale dedicò dei versi. Nella sua vita ebbe molti amici, ma anche molti nemici che probabilmente soffrirono di forti invidie nei suoi confronti. Pare infatti, che la morte sopraggiunse, mentre soggiornava a Fez nel 1139, per mano di un collega che lo avvelenò con una melanzana. Ibn Bajja fu un pensatore di grande importanza per il mondo intellettuale di *al-Andalus*. Fu un commentatore di Aristotele e lo diede a conoscere nel mondo andaluso e per questo si presenta come un precursore di Averroè, lo stesso fece con al-Farabi di cui fu grande conoscitore e che si può considerare come il suo punto di partenza; propose un suo personale pensiero non limitandosi semplicemente a commentare i grandi e fu grandemente ammirato da altri pensatori come Ibn Tufayl o Averroè. Tra i suoi scritti, forse il più rappresentativo, almeno per quanto riguarda le sue idee filosofiche, è il *Régimen del solitario*. Per Ibn Bajja il fine ultimo dell'uomo è la conoscenza che culmina nella saggezza e il punto di partenza per compiere questo cammino, attraverso la contemplazione, è la propria interiorità, il proprio Io. Il soggetto è mosso dall'intelletto e dalle idee che in esso possono essere contenute. L'uomo quotidianamente produce idee imperfette che attraverso un complesso processo in cui interviene anche l'immaginazione, inizia a configurarsi un ideale di idea perfetta completamente libera dalla materia. I motori dell'esistenza umana sono l'Intelletto Agente, le idee perfette in esso contenute, e che sono aggiornate dall'intelletto materiale umano, l'intelletto materiale, l'anima in cui l'intelletto materiale dimora, altre capacità conoscitive e come sintesi finale la sintesi dell'io-anima. Il grande problema per l'uomo, che non lo aiuta a raggiungere i fini più elevati della propria esistenza, è dato dalla situazione in cui si trova a vivere, cioè nella società. La vita sociale è necessaria, il fatto di esser socievole fa parte della stessa natura dell'uomo. È appunto in quest'opera che analizza la costituzione delle società, il comportamento dell'uomo. Le società in cui vive l'uomo non sono perfette; la comunità ideale dovrebbe esser costituita da uomini modello o *solitari*, che aspirano alla perfezione anche nel caso in cui si trovino a vivere in una società imperfetta. Questi *solitari* sono una minoranza, cosa che non permette loro di costruire una società a parte, ma li obbliga a restare in quelle imperfette in cui si ritrovano a vivere. Il *Régimen del solitario* è dunque una sorta di dieta spirituale che l'uomo modello segue nel tentativo di raggiungere il più alto livello di salute. In una ipotetica società ideale, non servirebbero più «medici» per l'ordine sociale, in altre parole, giudici. Ma la società

Tufayl poiché la parte iniziale di Hayy ibn Yaqzan presenta analogie con *Il Regime del solitario*<sup>11</sup> di Ibn Bajja, riprendendo il tema della solitudine filosofica e della conoscenza interiore.

L'opera narra la storia di Hayy, forse nato da generazione spontanea o da un amore proibito, bambino che, abbandonato<sup>12</sup> dalla madre, lasciato in mare, in una cesta galleggiante che grazie all'alta marea prende il largo e lo porta all'isola vicina, si ritrova a vivere sin da neonato in quest'isola solitaria, allevato e protetto da una gazzella, dell'evoluzione di quest'uomo, dividendola in archi temporali di sette anni ciascuno, dalla condizione di neonato a quella di adulto; viene così descritto il processo di conoscenza del mondo da parte di un bambino che non riceve alcuna educazione da altri esseri umani, che scopre tutto da solo e che presto è abbandonato dalla gazzella, fatto che rappresenta per lui, il primo contatto con la morte e col sentimento del dolore. Dal conoscere il proprio corpo e l'ambiente circostante, impara a prodursi indumenti e calzari, a cacciare gli animali, scopre il fuoco e la sua utilità, pian piano inizia a elaborare pensieri sempre più complessi e sofisticati, conosce la scienza e giunge a contemplare l'esistenza di un'anima e di un Essere superiore. Nella storia, però appaiono altri due personaggi importanti: Salaman e Absal;<sup>13</sup> il primo, governatore dell'isola vicina a quella di Hayy, potrebbe rappresentare la visione popolare della religione, Absal la religiosità interiore, essendo colui che compie una ricerca personale interiore verso la conoscenza del divino.<sup>14</sup>

---

ideale non esiste, si tratta solo di un ideale regolativo che cercano di perseguire i *solitari*. La vita dei *solitari* non richiede un isolamento fisico, possono vivere nella società imperfetta, insieme ai cittadini la cui esistenza è una continua lotta tra loro e nella quale si hanno vizi, rancori, malattie, accidenti che non intaccano la vita del *solitario*. La vita del *solitario* è il più alto valore etico possibile, la sua condizione razionale sarà il livello più alto del sapere che lo condurrà verso la saggezza. È certo che gli altri uomini rappresentano un pericolo per il solitario, ma, ripeto, è un pericolo che deve correre, perché l'uomo non può che vivere in società, dato che la sua stessa natura glielo impone. Il grande lavoro del *solitario* sarà quello di mantenere la sua condizione etica pur vivendo in una società imperfetta e a continuo contatto con uomini imperfetti, riuscendo a non farsi coinvolgere dai vizi che li corrompono. La vita sociale, infine, non rappresenta un male per l'uomo, anzi. Ibn Tufayl non conobbe personalmente Ibn Bajja, come egli stesso afferma, ma ne conobbe l'opera. In un certo senso, con Hayy, ripropone la figura del *solitario* di Ibn Bajja nella forma di romanzo filosofico. Dico in un certo senso perché, mettendo a confronto le due opere, vi sono analogie, ma anche forti differenze. Hayy è un *solitario* anche alla maniera di Ibn Bajja perché grazie esclusivamente alla forza dell'intelletto e della ragione ascende a gradi sempre maggiori di conoscenza empirica, scientifica e infine mistica, seguendo un itinerario simile a quello del solitario di Ibn Bajja. Il solitario è un autodidatta che grazie al proprio io reggiunge livelli sempre più elevati della conoscenza. Ma Hayy non è inserito in un contesto sociale, se non alla fine della storia per un breve momento. Voglio dire che l'atteggiamento di Hayy si presenta più come quello di un *solitario* eremita, o quasi. Non appare dall'opera di Tufayl la necessità dell'uomo di vivere in società, né il fatto che ciò sia connaturato nella sua natura, tutt'altro. Hayy conosce la società solo nel viaggio che compie con Asal all'isola di quest'ultimo e, capendo l'incomunicabilità tra lui e gli uomini di quella comunità, si ritira da essa, torna alla sua isola, preferendo la quasi assoluta solitudine alla vita sociale. Ibn Bajja invece, come abbiamo appena detto ritiene inevitabile e non del tutto negativa la vita in società, pur essendo essa imperfetta. Ci si presentano dunque, due punti di vista diversi; nonostante ciò, le similitudini fanno pensare al fatto che il pensiero di Ibn Bajja avesse lasciato una forte impronta nei pensatori successivi e che lo stesso Ibn Tufayl ne fu influenzato.

11 Cfr. I. Bajja, *El Régimen del solitario*, Lomba, J. (a cura di), Madrid, Trotta, 1997.

12 L'abbandono dei bambini, che avranno una missione da compiere è un tema spesso ricorrente nelle leggende popolari, basti pensare a Mosè nella Bibbia e nel Corano, all'indiano Kabir o a Romolo fondatore di Roma allattato dalla lupa.

13 Salaman potrebbe rappresentare la religiosità popolare ed esteriore, nel senso letterale della rivelazione, che obbedisce ai suoi precetti e si serve della funzione sociale che la religione assume. Absal, invece, impersonifica la religione interiore, l'uomo che con profondità cerca il senso più intenso della religione, quello che si esprime attraverso i simboli e le allusioni. Cfr. Ramòn Guerrero, R., «Ibn Tufayl y Baltasar Gracián. Estado de la cuestión», *Boletín de la Fundación Federico García Lorca*, 29-30 (2001), p. 185.

14 I nomi dei personaggi dell'*Epistola* sono gli stessi usati da Avicenna nella sua *Epistola di Hay ben Yacdan*, che a sua volta forse avrebbe preso in prestito da una leggenda già esistente e ben conosciuta, la *Storia di Salaman e Absal*, storia tradotta dal greco, dal cristiano Hunayn ibn Ishaq. Questo sta ad indicare che questi

Absal era più portato a immergersi nell'esoterico, più valido nello scoprire i significati spirituali, e più desideroso di far ricorso all'interpretazione simbolica [del testo sacro]. Salaman, il suo compagno, era più valido nel conservare il senso letterale, più portato ad allontanarsi dall'interpretazione simbolica, più alieno dall'azione individuale e dalla contemplazione. Ma entrambi erano diligenti e scrupolosi nelle opere esteriori, nell'esame di coscienza e nella lotta contro le passioni.<sup>15</sup>

Absal decide di dedicarsi a una vita di pura contemplazione allontanandosi dall'isola e rifugiandosi nell'isola di Hayy. I due si conoscono, Absal insegna il linguaggio degli uomini ad Hayy e gli racconta della sua isola, del popolo e di come lui conosce la religione. Ambedue si rendono conto di possedere le stesse conoscenze e concezioni essendovi però arrivati da due percorsi totalmente diversi. Se Absal ha condotto un percorso di studio che solo alla fine lo ha portato alla scelta di una vita dedita alla contemplazione, Hayy, senza alcuna educazione previa, arriva in forma assolutamente autodidatta, alle stesse conclusioni, con il solo ausilio della propria ragione. Hayy, ascoltati i racconti di Absal sulla sua isola e la gente che la abita, sente l'impulso e la curiosità di andare a conoscere questo mondo, con la speranza di poter parlare con il suo popolo e mostrare loro la via verso la verità. La disillusione è forte, la reazione degli abitanti dell'isola non è buona e la volontà di apprendere è nulla.

Hayy Ibn Yaqzan si mise a istruirli svelando loro i segreti della saggezza. Ma come si elevò un poco dal senso letterale e prese a descrivere qualche altra cosa che sembrava contraria a ciò che essi comprendevano, presero ad allontanarsi da lui, le loro anime respingevano ciò che egli esponeva e lo disprezzavano nei loro cuori, anche se apparentemente gli manifestavano il consenso perché era uno straniero e per riguardo al loro compagno Asal. (...) Vista l'insensibilità della loro accoglienza, rinunciò a far loro del bene e smise di sperare nel loro miglioramento. (...) Quando comprese le disposizioni degli uomini, che essi per la maggior parte erano come gli animali privi di ragione, riconobbe che ogni saggezza, guida e assistenza era in ciò che i profeti avevano detto e la legge menzionava, e che non era possibile nient'altro né aggiungervi niente, che c'erano uomini per tutte le azioni e che ognuno era facilitato a compiere ciò per cui era stato creato. Questa è la consuetudine di Dio, su coloro che esisteranno da prima, e non trovi alla consuetudine di Dio un mutamento [Corano 48,23]. Si recò da Salaman e dai suoi compagni, si scusò con loro di ciò che aveva detto e lo ritrattò davanti a loro; li informò che si era convinto delle loro opinioni e che si era orientato nella loro direzione; raccomandò loro che, conformi ai loro doveri, rispettassero le leggi e le pratiche esteriori, che non approfondissero troppo lo studio su ciò che non li interessava, che accettassero con fede i passaggi oscuri [del testo sacro] e si sottomettessero ad essi, che si tenessero lontani dalle eresie e dagli atteggiamenti eterodossi, che imitassero le prime generazioni di credenti e abbandonassero le innovazioni. (...) Lui e il suo compagno Asal avevano infatti compreso che questa era l'unica via di cui avevano bisogno questi uomini recalcitranti e incapaci e che se si fossero innalzati da questa via alle altezze del discernimento si sarebbe sconvolto ciò che essi avevano acquisito e non sarebbe stato loro possibile raggiungere il grado dei beati: avrebbero vacillato, sarebbero caduti e avrebbero fatto una misera fine. (...) Si congedarono da loro, se ne separarono e si preoccuparono di tor-

---

due nomi erano già conosciuti nella narrativa araba. E, aggiunge L. Gauthier (Léon Gauthier, ed. critica con trad. francese (*Hayy ben Yaqdhân. Roman philosophique d'Ibn Thofail*, Argel, 1900; reed. Beirut, 1936) probabilmente Tufayl si ispirò a questa per raccontare la vita ascetica di Hayy e l'idea della nascita senza padre né madre, due fatti simili descritti nel racconto anteriore. Cfr. Gauthier, L., *Ibn Thofail sa vie, ses aevures*, Paris, Ernest Leroux, 1909, pp. 58-113.

<sup>15</sup> Ibn Tufayl, *op. cit.*, pp. 144-145.

nare alla loro isola, finché Dio —Egli è potente ed eccelso— permise loro di farvi ritorno.<sup>16</sup>

Decidono così di tornare all'isola di Hayy per potersi dedicare alla vita contemplativa in totale isolamento. Hayy è la bellissima e più sublime evoluzione dell'uomo, potrebbe simboleggiare il percorso dell'essere umano nelle sue varie tappe evolutive,<sup>17</sup> o forse incarnare l'evoluzione dell'uomo-filosofo per eccellenza o, chissà, forse l'*iter* spirituale, filosofico e ascetico dello stesso Tufayl.

In ogni caso è la rappresentazione del massimo grado che può raggiungere l'intelletto umano senza bisogno di guida alcuna, e in perfetta armonia con la propria solitudine.

Hayy potrebbe rappresentare l'intelletto umano e il percorso che esso intraprende dall'ignoranza alla scoperta e conoscenza della verità, il quale si incontra con la religione rivelata (simboleggiata da Asal), e si scontra con la comunità umana (simboleggiata invece da Salamam). Attraverso questi tre personaggi Tufayl riesce a toccare i grandi temi della filosofia, della religione e della mistica, le tre vie possibili per raggiungere la verità.<sup>18</sup>

A distanza di circa cinquecento anni dalla composiciones dell'*Epistola*, nel 1651, Gracián,<sup>19</sup> noto autore barocco spagnolo, pubblica la sua opera<sup>20</sup> *El Criticón*.<sup>21</sup>

Andrenio, il personaggio principale dell'opera, è, almeno in una fase iniziale, l'autodidatta della storia, il quale si trova anch'egli sin da neonato a vivere in un'isola deserta, quella di

16 *Ibid.*, pp. 154-158.

17 «La obra, según se puede apreciar, es una exaltación total de la razón humana; el solitario es capaz, por sí mismo, de alcanzar las cimas de la ciencia; puede construir un sistema filosófico, una interpretación del universo, que le permite llevar una vida ética perfecta, cifrada ésta en el proceso de contemplación intelectual. El uso pleno de la razón es el fin supremo al que debe aspirar todo hombre, puesto que la sabiduría, la perfección y la felicidad sólo se obtienen a través del intelecto, de acuerdo con la propia naturaleza humana. Los resultados a los que llega la razón natural coinciden en lo esencial con las verdades de la religión, siempre que ésta sea el fruto de la experiencia interior y no se limite al mero culto externo. Con sus afirmaciones, Ibn Tufayl sostiene, por tanto, la primacía total de la razón sobre la religión, de la filosofía sobre la revelación». Cfr. Ramón Guerrero, R., «Ibn Tufayl y Baltasar Gracián...», pp. 57, 58.

18 *Ibid.*, pp. 20-23.

19 Baltasar Gracián y Morales (1601–1658) è stato un gesuita, scrittore e filosofo spagnolo.

20 Il pensiero di Baltasar Gracián varcò le frontiere di Spagna intorno al XIX / XX secolo e fu molto apprezzato da molti pensatori europei: sappiamo per esempio, che in Francia era considerato quasi ai livelli di Montaigne e che le opere influenzarono moralisti come La Bruyère, La Rochefoucauld o Chamfort. Un grande estimatore fu Schopenhauer, poliglotta e amante, tra le varie, della lingua spagnola. Non sappiamo esattamente come il filosofo tedesco venne a conoscenza di Gracián, poiché in Germania non circolava tanto, ma un'ipotesi sembra essere quella che lo avrebbe potuto conoscere grazie a Goethe, negli anni di Weimar. Per lui fu letteralmente una rivelazione e lo definì il suo autore preferito, affermando che *El Criticón* fosse uno dei migliori libri del mondo. Schopenhauer trovava in Gracián uno spirito affine al suo, pessimista e consapevole del dolore esistente perennemente nel mondo. L'esito in Germania si ebbe proprio grazie a Schopenhauer e alla sua traduzione in tedesco del *Oraculo manual* pubblicata nel 1862. «*El Criticón*, è un'allegoria prolungata, un romanzo filosofico in cui si mescolano la narrazione e la dottrina, la finzione e la satira sociale, i personaggi e la critica, i simboli e la cultura, i concetti e lo stile. *El Criticón* percorre vari paesi (Spagna, Francia, Germania e Italia), con un filo narrativo vitale, filosofico, ripercorrendo la fanciullezza (la primavera della vita), la gioventù (l'estate), la maturità (l'autunno), e la vecchiaia (l'inverno). Nella fanciullezza e nella gioventù sono presenti inganno e illusione, il selvaggio e l'incoscienza. Nella maturità e nella vecchiaia, appaiono la disillusione, il disinganno, l'amaro che resta dopo la visione della desolazione della vita». Cfr. Moreno Claro, L.F., *Schopenhauer. Una biografía*, Barcelona, Trotta, 2012, pp. 278-292 e Moreno Claro, L.F., «Dos visiones pesimistas de la felicidad: Baltasar Gracián y Arthur Schopenhauer», *Revista Paradoxa*, 14 (2011), pp. 75-108.

21 Gracián, B., *El Criticón*, Santos, A. (a cura di), Madrid, Cátedra, 2013.

Sant'Elena, in perfetta solitudine e armonia con la natura che lo circonda.<sup>22</sup> Andrenio, come Hayy, compie un'evoluzione personale che lo porta dalla semplice conoscenza di sé stesso e del luogo che lo circonda, alla concezione del Divino.<sup>23</sup>

[...] lo que a mí más me suspendió fue el conocer un Criador de todo, tan manifiesto en sus criaduras y tan escondido en sí, que aunque todos sus divinos atributos se ostentan (su sabiduría en la traça, su omnipotencia en la execución, su providencia en el gobierno, su hermosura en la perfección, su inmensidad en la asistencia, su bondad en la comunicación, y así de todos los demás), que, así como ninguno estubo ocioso entonces, ninguno se esconde ahora. Con todo esto está oculto este gran Dios, que es conocido y no visto, escondido y manifiesto, tan lexos y tan cerca; esso es lo que me tiene fuera de mí, y todo en él, conociéndole y amándole.<sup>24</sup>

Secondo importante personaggio della storia è Critilo. Come accadde per Absal, anche qui, con la presenza di Critilo, abbiamo l'uomo che arriva dalla società, cresciuto e formatosi nella società umana che, alla fine si è creato un proprio pensiero e una personale idea sugli uomini; anch'egli, infine, insegna il linguaggio umano al solitario incontrato sull'isola. A differenza di ciò che accade nell'*Epistola* però, i due personaggi del racconto vivranno avventure molteplici nel mondo degli uomini, compiranno un grande viaggio e inseguiranno il miraggio della felicità, concretamente impersonata da Felisindra, la perduta amata di Critilo.

Diversi studiosi hanno avuto l'intuizione che vi sia una somiglianza tra le due opere: il primo, nel XVIII secolo, fu il gesuita Bartolomé Pou,<sup>25</sup> ma in epoca più recente Menéndez<sup>26</sup> Pelayo,<sup>27</sup> colui che si occupò del prologo per la prima versione castigliana dell'opera, o L. Gauthier.<sup>28</sup> Altra posizione autorevole, che crede di poter dare una risposta definitiva al problema, quella dell'arabista spagnolo Emilio García Gómez, nel suo *Un cuento árabe, fuente común de Abentofail y de Gracián*.<sup>29</sup> García Gómez, incuriosito dalla stessa intuizione che fu già di M. Pelayo, decise di affrontare il problema, scoprendo durante la ricerca di fonti per un

---

22 «Oh, lo que te invidio —exclamó Critilo— tanta felicidad no imaginada, privilegio único del primer hombre y tuyo: llegar a ver con novedad y con advertencia la grandeza, la hermosura, el concierto, la firmeza y la variedad desta gran máquina criada!» Cfr. *Ibid.*, p. 77. In questo passo Critilo commenta e descrive al lettore la sintonia tra Andrenio e la natura, il suo essere ancora «non civilizzato» che porta con sé il fascino della figura del primo uomo sulla Terra, il fatto che riesca ancora a meravigliarsi di ogni accadimento della natura in cui vive in forma simbiotica. Nel romanzo, specie in questa prima parte Andrenio manifesta in modo molto semplice le sue emozioni nel contemplare la natura e l'universo e Critilo ne approfondisce i concetti in termini filosofici o scientifici.

23 «Vide che, se ammetteva che il mondo era cominciato a essere dopo il non-essere, conseguiva necessariamente da questo che non poteva venire all'esistenza da solo, ma che aveva bisogno di un Agente che lo avesse fatto esistere. E questo Agente non poteva esser raggiunto da nessuno dei sensi, poiché se fosse stato colto dai sensi, sarebbe stato un corpo, se fosse stato un corpo sarebbe appartenuto al mondo, sarebbe stato prodotto, e avrebbe avuto bisogno di un produttore. (...)» Ibn Tufayl, *op. cit.*, p. 103.

24 *Ibid.*, pp. 94-95.

25 Bartolomé Pou, (1721-1802), gesuita originario di Palma de Mallorca, fu studioso di filosofia, teologia, filosofia, latino e greco, traduttore al castigliano di molti classici; insegnò greco nell'Università di Saragozza e al Collegio Maggiore di San Clemente a Bologna.

26 Marcelino Menéndez y Pelayo (Santander 1856 – 1912), fu un cattedratico spagnolo che si occupò della storia e della critica della letteratura e della filosofia spagnola e latinoamericana. Suo il prologo alla prima traduzione dell'*Epistola* in castigliano e suo fu l'impegno nella diffusione dell'opera.

27 En el prólogo a la traducción de Francisco Pons Boigues, *El filósofo autodidacto de Abentofail, novela psicológica traducida directamente del árabe*, Zaragoza, 1900.

28 Gauthier, L., *op. cit.*

29 García Gómez, E., «Un cuento árabe, fuente común de Abentofail y de Gracián», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 47 (1926), 1-67 y 241-69.

suo lavoro, nella Biblioteca dell'Escorial, un «nuovo» manoscritto, *Storia di Dulcarnain Abumarásid l'Emiro e Storia dell'idolo e del re e di sua figlia*,<sup>30</sup> che sarebbe divenuto per lui la chiave di volta di tutta la questione. Il suo ragionamento, seguendo un'analisi parallela delle tre opere si prefigge di dimostrare l'impossibilità di un legame tra Gracián e Tufayl. La storia, spiega l'arabista spagnolo, non è altro che un classico antico racconto folcloristico orientale da cui, forse, lo stesso Tufayl (ipotesi sino ad allora mai contemplata), avrebbe potuto prendere spunto, ma che certamente Gracián avrebbe preso a modello per la sua opera.

Ancor prima del ritrovamento del terzo manoscritto G.Gómez si era trovato davanti a due importanti problemi iniziali:

— Quello della relazione tra l'opera di Tufayl e quella di Gracián. Pur saltando all'occhio la somiglianza tra l'*Epistola* e la prima parte di *El Criticón*, viene subito da domandarsi, spiega l'autore, come Gracián, che non conosceva l'arabo, avesse potuto leggere l'opera di Tufayl se la prima traduzione in latino, quella di Pococke, risale al 1671, mentre la prima parte di *El Criticón* è del 1651.

C'era l'assoluto bisogno di prove concrete, per poter dimostrare l'intuizione prima del gesuita Pou<sup>31</sup> e poi di Menéndez Pelayo,<sup>32</sup> prove concrete che conducessero verso un chiarimento definitivo, prove che fino a quel momento, nessuno era riuscito a trovare.<sup>33</sup>

— Il problema del pregiudizio antiarabo. Si poneva poi il problema del pregiudizio antiarabo esistente nel mondo erudito moderno. Si avevano già grosse difficoltà a riconoscere le evidenti influenze arabe nella cultura medievale, quando le due civiltà convivevano, e, addirittura, quella islamica toccava punti di erudizione che la civiltà europea toccò solo nel Rinascimento, immaginiamo quale fosse la difficoltà nel riconoscere l'influenza di un filosofo arabo-spagnolo del dodicesimo secolo su un grande erudito gesuita aragonese del 1600.

Il terzo scritto rappresentò dunque per G. Gómez la soluzione che avrebbe portato alla dimostrazione non solo del fatto che Gracián non avrebbe preso alcuno spunto da Tufayl, ma che addirittura non lo avesse nemmeno mai letto.<sup>34</sup>

Proponendo dunque, un dettagliato paragone di vari passaggi dei due testi arabi in una prima fase e poi quello con *El Criticón*, portando avanti principalmente un'analisi filologica e contenutistica, conseguirà, dal suo punto di vista, la dimostrazione della sua teoria.

García Gómez, domandandosi in quale modo potesse esser pervenuto il romanzo di Tufayl nelle mani di Gracián, risponde ricordando due ipotesi di due illustri studiosi.<sup>35</sup> Nel primo caso, spiega, abbiamo la teoria di Coster,<sup>36</sup> il quale crede che la spiegazione possa esser data dalla probabilità che uno dei confratelli di Gracián conoscesse la lingua ebraica e potesse aver letto la versione ebraica di Mosè di Narbona.

La seule explication vraisemblable est que Gracián en eut connaissance par un de ses confrères, professeur de langue hebraïque; car le roman d'Ibn Thofaïl, qui ne paraît pas

30 *Ibid.*

31 Bartholomaei Povii e Societate Iesu in Seminario bilibitano philosophiae professoris *Institutionum historiae philosophicae lib. XII, quos eius discipuli defendebant*, Bilbili (Calatayud), Typis Ioachimi Estevanii, 1763, p. 199.

32 Prólogo citado, pp. XLVI-XLVII.

33 Cfr. Ayala, J.M., *El Criticón de Gracián y el filósofo autodidacto de Abentofail*, Actas de la I Reunión de filósofos aragoneses, Zaragoza, 1986, pp. 255-69.

34 *Ibidem*, p. 259.

35 Cfr. García Gómez, E., *art. cit.*, pp. 49-51.

36 Coster, A., «Baltasar Gracián (1601-1658)», *Révue Hispanique*, XXIX, 76 (1913), p. 540.

avoir été près répandu parmi les Arabes, eut au contraire un vif succès parmi les Juifs et fut traduit et commenté en hébreu par Moïse de Narbonne. C'est sous cette forme qu'il fut connu des scolastiques chrétiens, en particulier d'Albert le Grand.<sup>37</sup>

Ma, aggiunge García Gómez, non possiamo avere le prove nemmeno in questo caso che realmente il manoscritto fosse circolato e, anche volendoci riferire agli scolastici, i quali pare secondo Coster, avessero una copia della traduzione di Mosè di Narbona, chiamando Tufayl col nome di Abubacer, non ne nominano opere; dunque, conclude, restiamo su un piano di incertezza totale.

La seconda possibilità, e secondo lui, l'unica che possa aver un senso, è quella offerta da Asín, secondo la quale potrebbe esserci stato un intermediario arabista. Non va dimenticato infatti, che la regione di Gracián, l'Aragona, fu dominata dagli arabi e nei secoli fu fulcro intellettuale dei mori e terra di una interessante letteratura *aljamiada*,<sup>38</sup> la quale, in gran parte, si componeva di traduzioni dall'arabo. Ma in realtà, in nessun caso si ha certezza, data l'insufficienza di prove.<sup>39</sup>

Le sue analisi testuali e un dato (dal suo punto di vista importante), quello offerto da Padre Nemesio Morata, celebre arabista escorialense, che dichiara la sua convinzione della copiatura del testo da un altro più antico, in cui dovevano esserci miniature, le quali nella copia invece non sono riportate (ma che chi lo copiò rispettò gli spazi per poterle eventualmente inserire); questo dato per l'arabista spagnolo, rappresenta una prova importante. In realtà non è un dato che dà certezza, non potendo esser sicuri di tale ipotesi.

Le analisi di García Gómez possono apparire illuminanti e la scoperta di un terzo racconto che per secoli era rimasto nell'ombra, una gran sorpresa.

A oggi, sono ancora pochissimi i dati che aiutino a corroborare o smentire totalmente l'ipotesi dell'arabista spagnolo.

Dobbiamo quindi attenerci alla teoria di G. Gómez e accettare che Gracián non lesse mai l'*Epistola*?

Proviamo a ripercorrere brevemente i dati in nostro possesso con un piccolo *excursus* storico sulla circolazione e le traduzioni dell'opera del filosofo di Guadix.

Sappiamo che la prima traduzione dell'*Epistola* risale al 1349, Mosè<sup>40</sup> da Narbona<sup>41</sup> infatti, ne realizzò una in ebraico con un commentario e che, partendo da questa, Pico della Mirandola nel xv secolo ne effettuò una in latino. Di quest'ultima non abbiamo notizie,

37 Cfr. García Gómez, E., *art. cit.*, p. 49.

38 La letteratura *aljamiada*, dei secoli xv e xvi, fu un fenomeno di creazione culturale moresca, molto comune in Aragona, unico nel suo genere. Consisteva nel trascrivere testi religiosi e folclorici da parte dei mori, in lingua castigliana, ma con caratteri arabi.

39 Da menzionare anche l'opinione di Gauthier, secondo il quale, pur avendo avuto Gracián scopi diversi per la sua opera, ben lontani dalla mistica e dalla metafisica, avrebbe comunque preso spunto dall'*Epistola* di Tufayl. Cfr. Guathier, L., *op. cit.*, pp. 52-55.

40 Questa traduzione ricevette le lodi di Leibniz in «*Lettres inédites de Leibniz à l'Abbé Nicaise et de Galileo Galilei au P. Clavius et à Cassiano dal Pozzo, Publiées avec notes par F.-Z. Colombet, Lyon 1850*»: «Gli Arabi hanno avuto filosofi i cui sentimenti sulla Divinità sono stati tanto elevati quanto sarebbero potuti esserlo quelli dei più sublimi filosofi cristiani. Ciò si può conoscere attraverso l'eccellente libro del *Filosofo Autodidatta* che M. Pococke ha pubblicato dall'arabo». Tratto da: Ibn Tufayl, *op. cit.*, p. 13. Cfr. anche Gauthier, L., *op. cit.*, pp. 54-55. Ramón Guerrero, R., *art. cit.*, p. 184.

41 Cfr. M. Hayoun: «Le Commentaire de Moïse de Narbonne sur Hayy Ibn Yaqzan d'Ibn Tufayl», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 55 (1988) 23-98. Ricordiamo che Narbona per molto tempo appartenne al regno di Aragona.

almeno non sulla sua circolazione, ma è comunque prova che nell'ambiente intellettuale l'*Epistola* circolasse già prima della traduzione latina di Pococke,<sup>42</sup> che se ne avesse conoscenza, che vi fosse un interesse da parte dei dotti.

Non va certamente dimenticata la scoperta di un manoscritto da parte dello studioso Franco Bacchelli nella Biblioteca dell'Università di Genova, manoscritto che potrebbe riportare in qualche modo alla traduzione latina di Tufayl attribuita a Pico della Mirandola e andata, non è ben noto quando, perduta.<sup>43</sup>

Il ritrovamento sarebbe una traduzione di un ebreo spagnolo, Clemente Abramo, che lavorò al servizio di Pico della Mirandola e che sarebbe stata realizzata partendo dalla traduzione di Mosé<sup>44</sup> da Narbona. Secondo Bacchelli, comunque, almeno una traduzione dovrebbe aver circolato, perché, secondo la sua analisi, nei sette capitoli in terzette *De lo istinto naturale* di Antonio Fileremo Fregoso del 1525 (in cui si ha una specie di riassunto della storia di Hayy di Tufayl rimodellato su una storia ebraica), restano evidenti tracce dell'*Epistola*.<sup>45</sup>

Vedano ora gli ispanisti se si debba pensare al Fregoso come fonte della quale il gesuita aragonese può aver mutuato la sua narrazione. Si tratta di una rielaborazione che presuppone molto più di un estratto orale o scritto offerto al poeta da uno studioso ebreo, e rivela —soprattutto se ci si attiene alla somiglianza di alcuni riempimenti di narrazione, che diversamente non si sarebbero potuti trasmettere da un testo all'altro— l'uso del testo nella sua integralità. Ma probabilmente esiste ancora questa versione latina di cui parla Pico e che sarebbe potuta cadere sotto gli occhi di Fregoso. È contenuta nei fogli 79v-116r del cod. A. IX.29 della Biblioteca Universitaria di Genova, e si tratta di una brutta copia, a cui seguono, redatti dalla stessa mano, vari testi, tra i quali il lungo frammento di uno scritto, quasi sottoforma di lettera, che contiene estratti di libri cabalistici e midrashim.<sup>46</sup>

Dall'esame di tutti questi materiali appare chiaro come il dotto redattore fosse stato un ebreo che, con tutta probabilità, era cristiano. Esclusi Elia del Medigo e Mitridate, e forse anche Iochanan Tedesco, solo si può pensare, se si ammette che la traduzione fu fatta nel 1492, a Isaac, *alias* Clemente Abraham, ebreo spagnolo che Pico ebbe a suo servizio negli ultimi anni della sua vita e che nel 1492, accolto da Savonarola, prese i voti di San Domenico nel convento di San Marco.<sup>47</sup>

Non abbiamo dunque certezza assoluta che Gracián non poté leggere la traduzione latina di Pico della Mirandola, o di qualche altro dotto del suo ambiente.

Il testo, spiega Bacchelli,<sup>48</sup> presuppone un'elaborazione che solo la conoscenza diretta può provocare; non sarebbe dunque da escludere una nuova pista che ci porti a verificare la conoscenza di Fregoso da parte di Gracián.

42 Cfr. Nota 4, p. 3.

43 Bacchelli, F., «*Pico della Mirandola traduttore di Ibn Tufayl*», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Sesta serie, vol. XIII, Anno LXXII (LXXIV) (1993), pp. 1-25.

44 Medico e studioso di Narbona (fine del 1200 – 1362), fu un conoscitore e commentatore di Averroè, Aristotele, Maimonide e, tra gli altri, come ricordo qui, traduttore in ebraico dell'*Epistola* di Tufayl. Condusse studi anche in Spagna, a Toledo, Soria e Valencia.

45 Bacchelli, F., *art. cit.*, pp. 1-25.

46 Bacchelli, F., *art. cit.*, pp. 4-5.

47 *Ibid.*, p. 5.

48 *Ibid.*, p. 5. cfr. anche: Ramón Guerrero, R., *art. cit.*, pp. 190-191.

Ma, se può esser probabile, che non sia arrivata in Aragona la versione latina di Pico della Mirandola né di alcuno dei suoi collaboratori, e volendo scartare l'ipotesi di un intermediario arabista, visto che è noto, come dicono Asín e Ribera, che fossero pessimi traduttori, è davvero così improbabile che la traduzione ebraica non fosse a disposizione dei dotti aragonesi nei secoli successivi alla stesura effettuata da Mosè di Narbona? Risulta davvero esser così poco verosimile l'ipotesi di Coster riportata da García Gómez,<sup>49</sup> secondo la quale, un confratello avrebbe potuto aiutare Gracián nella lettura del testo ebraico?

È vero che non abbiamo prove che ce lo dimostrino, ma non ne abbiamo nemmeno del suo contrario, o del fatto che Gracián abbia letto la leggenda popolare.

È vero che i dati a nostra disposizione sono molto pochi, così come è un dato inconfutabile che vi siano enormi somiglianze tra i tre testi, ma, è vero anche che forse non sempre un grande scrittore, o filosofo, non possa esser stato ispirato dall'opera di un altro grande. La lettura profonda dei testi di grandi filosofi spesso ha contribuito alla formazione e la creazione di un nuovo pensiero in autori di epoche successive. È vero che nello scritto di Gracián, così come nella storia popolare, non appaiono momenti come per esempio quello della generazione spontanea (presente invece nello scritto di Tufayl), ma è pur vero che forse una spiegazione del genere poteva non esser accettata da un gesuita, o gli avrebbe potuto creare problemi con la censura, o ancora, semplicemente, non sarebbe stata coerente con il filo della narrazione, in cui la figura della madre e donna amata, Felisindra, risulta esser una specie di ideale regolativo, assumendo infatti un ruolo di allegoria, quello della continua ricerca da parte dell'uomo, della felicità, condizione, che poi pare non gli sia mai concessa. Però sono molti altri i punti che hanno in comune le due storie e che invece non sono presenti nella *Storia dell'idolo*; pensiamo per esempio, alla conoscenza del Divino. Certo, la scoperta di Andrenio non è profonda<sup>50</sup> e non è successivamente ben concepita e sviluppata come quella di Hayy, trattandosi forse di una semplice intuizione, ma è comunque un passaggio importante della storia e ricordiamo che Andrenio non vuole essere Hayy, la sua figura nel racconto ha un altro ruolo. Ed è vero che lo sfondo perenne di *El Criticón* è quello della morale,<sup>51</sup> della critica della società e, se vogliamo, della vita in generale, portando avanti un forte pessimismo<sup>52</sup> che accompagna inesorabilmente la vita degli uomini,<sup>53</sup> ma questo non preclude in assoluto la possibilità di un suo legame con l'*Epistola*. E la scoperta del cuore.<sup>54</sup> Entrambi i personaggi, nonostante ciò avvenga con due modalità totalmente diverse, scoprono questo organo e comprendono la sua importanza come centro vitale che fa funzionare gli altri e come elemento in cui ha sede qualcosa di immateriale, un soffio vitale, un'anima per Hayy, il centro dell'amore per Andrenio.

---

49 Cfr. nota 35, p. 9.

50 Gracián, B., *op. cit.*, p. 94.

51 Cfr. nota 19, p. 6.

52 Pessimismo come elemento che accomuna l'atteggiamento dei due autori. Cfr. Ayala, J.M., *art. cit.*, p.266.

53 *Ibid.*, pp. 265-268.

54 In Tufayl si trovano continuamente riferimenti filosofici, apparentemente nascosti dall'*iter* della storia, ma che riportano teorie di altri pensatori e proprie dell'autore. Per Ibn Tufayl il cuore è la sede del pensiero e dell'anima (ricorda il cardiocentrismo aristotelico). Cfr. Emilio Tornero in: *El filósofo autodidacto – Risala di Hayy ibn Yaqzan*, introducción, p. 18: «Algazel, en efecto, hizo del sufismo una alternativa a la filosofía, como aparece patente, sobre todo y de una manera vívida y existencial, en sus ya citadas *Confesiones*. Frente al conocimiento intelectual reivindica al *dawq*, esto es, el saboreo, la gustación, degustación mística, que el hombre puede conseguir con un órgano distinto y superior al del intelecto y que es el corazón, entendiendo éste como la esencia más íntima y genuina del hombre, no irracional, pero sí más allá de la razón. Mediante él, el hombre consigue su más plena realización, pues al contemplar mediante una intuición directa a Dios, conoce todo en él, y a la vez, en esa visión intuitiva, experimenta la mayor felicidad que el hombre puede llegar a obtener».

[...] non cessò di esplorare in mezzo al petto, finché trovò il cuore. Era rivestito della membrana più resistente, legato dai legamenti più saldi, [...]. Mise a nudo il cuore, e lo vide compatto da ogni parte. Guardò se in esso vi fosse infermità apparente, ma non ci vide nulla. Lo strinse nella sua mano, e gli apparve chiaro che in esso vi era una cavità. [...] Lo aprì e in esso trovò due cavità, l'una a destra e l'altra a sinistra. Quella di destra era piena di grumi di sangue coagulato, quella di sinistra era vuota, in essa non c'era niente.<sup>55</sup> [...] — Quanto a questo ricettacolo di sinistra, lo vedo vuoto, in esso non vi è nulla: a quel che vedo, dunque, è inutile. Ma se io vedo che ognuno degli organi nelle sue funzioni si riferisce a lui, come può esser inutile questo ricettacolo, di cui ho constatato la dignità? Che cosa vedo, se non che quello che io cerco era in esso, e ne è partito, lasciandolo vuoto? Allora l'inazione ha colto questo corpo, e ha perduto la percezione e il movimento—.<sup>56</sup>

Corazón? —replicó Andrenio—, que cosa es y dónde está? —Es —respondió Artemia— el rey de todos los demás miembros y por esso está en medio del cuerpo como en centro conservado, sin permitirse ni aun a los ojos. Llámase así de la palabra latina cura, que significa cuidado, que el que rige y manda siempre fue centro dellos. Tiene también dos empleos: el primero, ser fuente de vida, ministrando valor en los espíritus a las demás partes, pero el más principal es el amar, siendo oficina del querer.<sup>57</sup>

E ancora: seppur partendo dal presupposto già esplicito, secondo il quale Andrenio non vuole esser Hayy, perché figura semplice che non aspira alla saggezza, è pur vero che anch'egli percorre un suo cammino verso la conoscenza, rappresentando l'uomo che dal nulla impara, in un primo momento come autodidatta e, successivamente, relazionandosi con gli altri; la sua scoperta degli uomini, sebbene vissuta con grande ingenuità e spesso con abbagli che lo porteranno a disavventure, gli presenta la loro limitatezza, offre il negativo che gli uomini donano al prossimo così come accade ad Hayy conoscendo il popolo di Asal. Nel caso di Andrenio, c'è sempre Critilo pronto a spiegare le situazioni, in quello di Hayy no, la sua saggezza innata gli permette di arrivare a certe conclusioni indipendentemente dal confronto con Asal, ma in entrambe le storie si manda un messaggio chiaro: gli uomini hanno forti limiti che sono dati dall'attaccamento ai beni materiali, dalle loro convinzioni che li aiutano a creare le proprie sicurezze, dal trovare più comodo il non confrontarsi col prossimo, il non farsi troppe domande e non accettarne dai forestieri che irrompono nella tranquillità delle loro vite portando solo scompiglio e fastidio. In Hayy questo conduce al ritirarsi a vita solitaria, al tornare ad esercitare le proprie pratiche ascetiche nella sua isola deserta;<sup>58</sup> nella storia di Andrenio no, benché in un passaggio ipotizzi che può sempre tornare nella sua isola, perché in questa storia il fine non è tornare ad una situazione di solitario, bensì non fermarsi mai, così come ci impone la vita: è un cammino continuo, che non prevede soste reali, dall'inizio alla fine, dobbiamo percorrere tappe, vivere le esperienze che la vita ci offre, per poi lasciare questo mondo che continuerà a proporre ciclicamente ciò che la vita di un singolo uomo, semplice o saggio che sia, ha già provato nella propria.

*El Criticón* è una grande metafora della vita e che ovviamente segue un itinerario concettuale completamente diverso dall'*Epistola*, se mai comunque si possa un giorno dimostrare che lo abbia influenzato.

55 Ibn Tufayl dà una forte preminenza al ventricolo sinistro, pensato come sede dell'anima, del soffio vitale, posizione simile a quella di Ibn Sina.

56 Ibn Tufayl, *op. cit.*, pp. 73-74.

57 Gracián, B., *op. cit.*, p. 201.

58 Ibn Tufayl, *op. cit.*, pp. 157-158.

È proprio ciò a cui si accenna sopra: un grande autore può, grazie anche alla lettura di altri grandi, e partendo da uno schema comune, arrivare a concepire nuove idee, nuove storie, proporre nuovi e originali importanti spunti di riflessione, diversi e che si discostino da opere anteriori che possono esser state fonti di ispirazione.

Alcuni dei punti in comune tra queste due opere presenti appaiono rilevanti, perché corrispondono a passaggi fondamentali nelle rispettive storie.

Perché parlare, come fa García Gómez, di un ipotetico plagio, plagio non avvenuto beninteso, in quanto, secondo lui, siamo di fronte a due grandi, e non di semplice ispirazione? In fondo, se vogliamo, un'opera che sia servita da semplice «scheletro», o, come la definisce García Gómez, «modello-copia»,<sup>59</sup> entrambe potrebbero esserlo state, con l'aggiunta che l'elevatezza di quella di Tufayl avrebbe apportato più materiale per pensare, per ricevere un'ispirazione più profonda.

Riferendoci invece a Tufayl, certamente può esistere la probabilità che conoscesse scritti simili alla *Storia dell'idolo*, visto che erano trame ricorrenti, ma anche in questo caso, sebbene l'idea proposta sia quella che il manoscritto fosse stato solo copiato nel xv secolo, risalendo a un'epoca ben più antica, non abbiamo modo di dimostrare tale ipotesi, trovandoci ancora una volta in assenza di prove. Come possiamo pensare che proprio quel racconto, fosse circolato trecentocinquanta anni prima nella zona di Granada?

Probabilmente, siamo ancora di fronte a un caso insoluto. Certamente molte delle ipotetiche prove che García Gómez pone sul banco degli imputati, aiutano a ipotizzare una possibile sequenza dei fatti, ma non apportano risposte certe.

Dalla parte della *Storia dell'idolo*, abbiamo il fatto che appartenesse a un mondo di storie folclòriche conosciute nell'antichità e che probabilmente circolassero più di quanto comunemente si ritenga; questo però non ci dà la prova che il manoscritto stesso, o meglio la versione originale perduta, di questa raccolta copiata, fosse conosciuta da Tufayl direttamente, e secoli dopo da Gracián.

Dalla parte dell'*Epistola*, vi sono alcuni passaggi che la avvicinano molto a *El Criticón*, più di quanto non accada tra quest'ultimo e il manoscritto.

Infine, dalla parte di *El Criticón*, si hanno similitudini con entrambe le opere precedenti, pur sottolineando ancora una volta, che le similitudini esistenti solo con l'*Epistola*, hanno un forte spessore filosofico/concettuale, che non può esser trascurato.

Di fronte all'assenza di fonti, di prove concrete, risulta difficile dare per dimostrata una teoria, come dichiara García Gómez nella conclusione della sua tesi,<sup>60</sup> anche invitando gli intellettuali interessati al tema o gli studiosi ad accettarla sino a prova contraria.

Forse si potrebbe parlare semplicemente di una teoria molto plausibile, ma non certa, invitare ad aiutare a dimostrarne la sua veridicità o prenderla come una possibilità, così come l'eventualità che Gracián lesse Tufayl o ne venne a conoscenza tramite altri studiosi o, ancora, che lesse o conobbe entrambe le opere.

È certo, come afferma il grande arabista spagnolo,<sup>61</sup> che sicuramente e indubbiamente, non si possa negare l'influenza che la filosofia araba andalusa, ma in generale la cultura di *al-Andalus*, esercitò sulla cultura della Spagna Cattolica.

59 García Gómez, E., *art. cit.*, p. 3.

60 García Gómez, E., *art. cit.*, pp. 57-65.

61 García Gómez, E., *art. cit.*, pp. 2-3.

Forse, ancora oggi, ci troviamo di fronte all'impossibilità di dimostrare che l'opera morale del gesuita aragonese fu ispirata dallo scritto del grande maestro andaluso, opera che invece, in altri paesi e, per altri pensatori, fu determinante.

Abbiamo già visto che a partire dal 1671, data della traduzione latina di Pococke, l'*Epistola* iniziò a circolare in Europa e affascìnò filosofi e letterati come Spinoza o Daniel Defoe.<sup>62</sup> Può darsi che ci troviamo davanti a un mistero che non avrà mai una risposta definitiva, a meno che nuove fonti vengano alla luce,

la question est posée: rien ne dit que la découverte de nouveau documents ne permettra pas un jour de la résoudre,<sup>63</sup>

e resteremo solo con una serie di ipotesi più o meno plausibili. Al di là di tutte le congetture proposte però, restano ancora da analizzare in profondità le figure di questi due autodidatti; ci possiamo spingere a intravederli come modelli dell'uomo naturale rousseauiano *ante litteram*? Rousseau nella prima parte del *Discorso sulla disuguaglianza*,<sup>64</sup> descrive la condizione umana allo stato di natura, l'uomo come un animale meno forte di molti altri, ma più capace nel sapersi organizzare a proprio vantaggio, che ha modesti bisogni e passioni elementari. Questo uomo naturale di Rousseau non produce valutazioni di tipo morale, non è assolutamente in grado di distinguere il bene dal male, i vizi dalle virtù, tutti fattori che iniziano a crearsi solo all'interno della vita in comunità, mentre quest'uomo solitario, isolato, non è né buono né cattivo, non ha ancora nemmeno l'idea del possesso, ma è preso semplicemente da istinti che precedono la ragione, quale quello all'autoconservazione e la pietà, cioè una prima forma di sentimento di dolore nel veder perire i propri simili. Ciò nonostante, quest'uomo naturale è un agente libero, capace di decidere, di scegliere; ed è anche capace di migliorarsi, di perfezionarsi. Nell'uomo si delinea così, la grande differenza dagli animali, quella della possibilità di mutare se stesso, è un essere in divenire, capace di perfezionare alcune abilità, di sviluppare le proprie facoltà, può a un certo punto decidere di non esser più un uomo naturale, ma di trasformarsi in un uomo «artificiale», di iniziare ad avere e creare una storia. Da un certo punto di vista si può intravedere la figura di un essere autodidatta, l'individuo che in solitudine e senza insegnamento alcuno riesce ad avere un'evoluzione personale, ma questo autodidatta è sicuramente molto diverso da quello di Tufayl e Gracián. Infatti l'uomo naturale di Rousseau, se decide di percorrere il cammino verso la storia, si ritroverà necessariamente in un gruppo sociale, non è contemplata l'idea del solitario come in Tufayl, della sua totale evoluzione personale fuori da un gruppo sociale; anche l'autodidatta *gracianesco* si ritrova a vivere nella comunità degli

---

62 Si è creduto che il romanzo inglese si fosse ispirato all'*Epistola* (Gauthier, per esempio, pur dichiarando di non averne certezza, ipotizza tale possibilità, cfr. Gauthier, L., *op.cit.*, p.54), ma, anche se è molto probabile che l'autore conoscesse il testo, in realtà non ci sono molti elementi che corroborino questa ipotesi, nemmeno quelli che potrebbero apparire più scontati come, per esempio, l'evoluzione interiore del solitario o il rapporto tra il protagonista e Dio. Il romanzo di *Hayy ibn Yaqzan*, infatti, racconta la storia spirituale del filosofo e tutto ciò che accade concorda esattamente con un processo interiore, cosa che a Robinson non succede frequentemente. Nel *Robinson* c'è la propria capacità che aiuta a districarsi nelle varie circostanze e ricorre a Dio spesso quasi *in extremis*, peraltro, generalmente, senza saper quasi cosa dire, mentre in Hayy è l'illuminazione dell'intelligenza agente ad operare. Cfr. Defoe D., *Robinson Crusoe*, Varese, Crescere edizioni, 2001, p.83: «... E nondimeno, in tutto questo tempo la mia mente non è stata attraversata da alcun serio pensiero religioso, a parte la solita implorazione: - Signore abbi pietà di me! - , durata anch'essa, del resto, solo fin quanto è durato il pericolo».

63 Gauthier, L., *op. cit.*, pp. 53-54.

64 Rousseau, J.J., *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, Mondolfo, R. (trad. di), in *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972.

uomini come l'uomo rousseauiano, anche se questo non appare come elemento caratterizzante per il passaggio dallo stato naturale a quello artificiale, storico, bensì come elemento fondante della morale umana e di tutti i difetti che con essa l'uomo si ritrova ad avere.

Il processo di crescita, di apprendimento, di formazione individuale di questi autodidatti, è diverso e ciascuno di loro pare che abbia fini diversi e dia importanza ad aspetti diversi della natura umana. Forse in tutte e tre le ipotesi c'è un minimo comun denominatore: nel primissimo stadio della vita dell'autodidatta non si percepisce la differenza tra il bene il male, non si conoscono i vizi umani, non si ha nemmeno una vaga idea di cosa possa accadere all'individuo vivendo in collettività, proprio perché quest'ipotesi non si conosce. Ma forse è anche abbastanza logico che vi sia questa similitudine considerando che si ha in tutti i casi la descrizione di un essere completamente solo, ignaro delle proprie origini, che si trova a convivere solo con altri animali diversi da lui.

L'autodidatta di Tufayl, forse, è quello con meno somiglianze con gli altri.

La figura di Hayy vuole rappresentare l'eccellenza che l'uomo può raggiungere anche solitariamente, privo di scambi col prossimo, senza parlare nessuna lingua, senza dover fare scelte drastiche che lo introducano in un mondo nuovo e corrotto per abbandonare uno stato di cose molto più elementari ma, se vogliamo, «pure».

Hayy rappresenta una bellissima evoluzione dell'essere umano in armonia con se stesso e col mondo circostante, è un'evoluzione graduale che parte da aspetti più elementari, quali l'imparare a conoscere il proprio corpo tanto diverso da quello degli altri animali, il saperlo proteggere conseguentemente, l'imparare a cibarsi, a muoversi nell'ambiente naturale convivendo con altri animali e arrivare ad aspetti pian piano sempre più evoluti. Hayy, nel corso degli anni, si sforza, si impegna ad aumentare le proprie capacità di ragionamento, per imparare ad analizzare la realtà che lo circonda in modo più profondo. Si imbatte in sentimenti nuovi, dallo stupore per ciò che vede, al dolore provocato dalla morte della gazzella che lo avvicina alla scienza imparando i primi principi di anatomia facendo esperimenti empirici.<sup>65</sup> Infine, come sappiamo, arriva ad innalzarsi a ragionamenti metafisici e a pensare ad una forma di Essere Divino fino a raggiungere elevati stadi dell'estasi mistica.<sup>66</sup> Tutto questo a

65 Alla morte della gazzella, Hayy, non capendo il perché di questo fatto, pensa che forse ci sia qualche impedimento all'interno del corpo dell'animale che la renda «immobile»; decide così di cercare di capire di cosa si tratti sperando di salvarla. «Pensò che l'organo malato fosse nel petto della gazzella, non gli restava dunque che esaminarlo. Se pur molto timoroso dell'operazione che si sarebbe accinto a intraprendere, pensò che fosse l'unica possibilità che avrebbe per lo meno dato una minima speranza. Con schegge di pietre praticò l'incisione sul petto della gazzella. Gli strumenti non erano i migliori, così ne cercò di nuovi. Il primo organo che trovò fu il polmone, e in un primo istante pensò che fosse ciò che cercava, ma vedendo che era inclinato verso il basso, e secondo la sua teoria doveva esser centrale, continuò la ricerca, convinto che non fosse ancora giunto a quello giusto». Cfr. Ibn Tufayl, *op. cit.*, p.74.

66 Hayy cercò di dedicare la maggior parte del suo tempo a questo stato di contemplazione e pensiero profondo per l'Essere necessario anche se a volte, inevitabilmente, veniva distratto e distolto dalle necessità del corpo che cercava di assecondare. Cercò l'annullamento della sua essenza e ci riuscì dimenticando tutto il resto: «non rimase che l'Uno, il Vero, l'Essere permanente. E parlava con parole che non erano un concetto aggiunto alla Sua Essenza: «A chi appartiene la sovranità oggi? A Dio, l'Uno, l'Irresistibile» [Corano 40,16]». Si trovò in una nuova condizione, che nessuno aveva mai vissuto, che nessun cuore umano aveva mai sentito, e con cuore non si intende quello corporeo, né lo spirito che egli aveva ipotizzato nei suoi primi studi, collocato nel ventricolo sinistro, bensì una forma di spirito che irradia con le sue facoltà nel corpo umano. «...Contemplò la sfera più alta oltre la quale non vi è alcun corpo, e vide un'essenza priva di materia che non era l'essenza dell'Uno, del Vero, né la stessa sfera del cielo, né qualcosa di diverso da esse; ed era come l'immagine del sole che risplende in uno specchio levigato, e non è il sole, né lo specchio, né una cosa diversa dal sole e dallo specchio. Vide che l'essenza separata di quella sfera aveva una perfezione, una luminosità, una bellezza così grandi che non si possono esprimere con la lingua,

prescindere dall'incontro con altri uomini, senza la minima necessità della loro presenza né di alcuna forma di aiuto. L'Autodidatta di Tufayl è un essere assolutamente autosufficiente sotto ogni aspetto della vita. Anch'egli conosce una società, a un certo punto del racconto, come gli altri due, ma non partecipa al suo processo di creazione; è una società precostituita che esiste al di là di lui. Tocca la morale per un istante, in questo breve esperimento sociale che si trova a vivere, percepisce il bene e il male tra gli uomini, ma percepisce soprattutto i loro limiti e ciò lo porta a ritornare nel proprio *status* di solitario. L'autodidatta di Tufayl, è l'esaltazione delle capacità umane, della ragione e dell'individualismo, se vogliamo; l'uomo grazie alle proprie capacità, ai propri sforzi, nel suo personale processo evolutivo può toccare qualsiasi ambito della vita e del sapere, può arrivare ai ragionamenti più eccelsi prescindendo dal confronto col prossimo o dal comunicare con una lingua prestabilita.

A Tufayl non interessa proporre un autodidatta che per continuare il proprio percorso abbia bisogno di appartenere a un gruppo sociale, anzi; non distingue un prima e un dopo la natura, dove l'unione con altri uomini determinerà il continuo del percorso evolutivo e creerà «la storia».

L'autodidatta di Tufayl è immerso in un Uno,<sup>67</sup> è un *unicum* con tutto ciò che gli sta intorno, l'evoluzione è un lungo concatenarsi di momenti, gli uni dentro gli altri, senza però presupporre uno stacco tra loro, è come l'entrare in nuove sfere di conoscenza senza però mai

---

tanto sarebbe difficile rivestirle di parole o di suoni, e la vide al grado più perfetto della dolcezza e della gioia, della beatitudine e della felicità, per la contemplazione dell'Essenza del Vero, grande è la Sua gloria...». In questo stato di estasi conobbe molte cose, conobbe anime simili alla sua (beate) ed altre totalmente diverse (quelle dei dannati), provò l'unione con Lui, e al ridestarsi si ritrovò nuovamente nel mondo sensibile, quello che gli occultava quel mondo divino che aveva appena conosciuto. Ibn Tufayl, *op. cit.*, pp. 122-137.

67 Hayy si accorgeva del molteplice, della moltitudine delle cose, anche grazie alle sue esaminazioni sui corpi; infatti molteplici erano gli organi, le parti dei corpi, la suddivisione degli stessi organi. Tutto poteva esser composto o suddiviso di moltissime parti, ma alla fine, si riconduceva ad una unità, perché sempre c'era un'interdipendenza tra il tutto e questo tutto lo portava al ricordo di quel soffio animale ed alla sua forza, ad un uno che rendeva vivo e reale il suo essere. Pensò che il soffio per la specie animale fosse uno e si divideva in molti cuori, e che potendoli unificare, avrebbe costituito una cosa sola. Così la specie stessa si faceva una. Si rese conto che si potevano separare nettamente due mondi, quello animale da quello vegetale, in quanto il primo grazie al tatto, alla percezione e ai sensi risultava superiore, nonostante avessero in comune la necessità di nutrirsi e la capacità di crescere. Nonostante le differenze e le superiorità degli animali, insieme costituivano una cosa sola. Poi iniziò ad analizzare tutti quei corpi privi di percezione, come le pietre, l'acqua o la fiamma. [In questa prima fase non vedeva altro che corpi. Corpi diversi, di organismi diversi, che crescevano, si sviluppavano in modi differenti, che potevano avere proprietà distinte gli uni dagli altri, individuò per esempio, le proprietà di corporeità e pesantezza. Questi passaggi denotano le grandi conoscenze filosofiche che sicuramente Ibn Tufayl aveva della filosofia antica. L'idea di unità fu molto diffusa nel pensiero antico. Si pensi a Plotino, *Enneadi* (IV 5,10): «... anche la scienza, infatti, è un intero, e le sue parti sono tali che derivano dalla scienza pur rimanendo questa tutta intera. Oppure il seme: anch'esso è intero, e da esso derivano le parti in cui naturalmente si divide, e ognuna è un intero, pur restando intero, senza diminuzione, l'intero originario —la materia lo divide— e così tutte le parti sono un'unità. Nella scienza però, potrebbe dire qualcuno, la parte non è un intero. In realtà, anche in questo caso, ciò di cui disponiamo per il nostro bisogno è una parte in atto, e questa sta di fronte a noi, ma poi ci sono anche le altre parti, in potenza e solo temporaneamente occulte, e tutte sono in realtà contenute in quella parte. E probabilmente per questo si parla di intero e di parte: nella scienza come intero tutte le parti sono in un certo modo in atto contemporaneamente; perciò ognuna è pronta quando tu voglia disporre; nella parte invece, solo ciò che è pronto è in atto, e riceve potere da una sorta di vicinanza al tutto...». Anche Aristotele nel *De anima* parla di unità presente in ogni essere vivente]. [Facendo ancora riferimento a Plotino: « Il mondo delle Forme è formato da un'unica Vita, da un movimento continuo che genera le diverse Forme. È come un unico organismo che trova in se stesso la propria ragion d'essere e che si distingue in parti vive. Le Forme diventano più complicate e si suddividono dando origine, a partire dalla pianta originaria, alle diverse specie di piante, dall'animale originario alle diverse specie di animali. Ogni Forma sviluppa tutto quanto è presupposto in essa: la Forma animale del cavallo presuppone lo zoccolo, un'altra Forma animale presuppone corna o zanne. Il fatto è che ogni Forma si vuole completa e perfetta a modo suo, secondo la sua propria idea». Hadot, P., *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino, Einaudi, 1999].

perdere quelle passate, le basi già acquisite, essendo sempre dentro un tutto generale che non richiede stacchi di tempo, necessaria presenza di altri esseri umani, ma solo e sempre il grande sforzo individuale, la concentrazione e l'impegno del singolo, di un singolo in un certo senso illuminato, capace di compiere queste azioni, il quale sarà in grado di innalzarsi verso i più alti livelli dell'essere e della conoscenza, sino ad avere un contatto con Dio.

L'autodidatta di Tufayl non rappresenta un modello rousseauiano *ante litteram* nemmeno volendo far riferimento all'altro uomo naturale che Rousseau presenta, quello dell'*Emilio*.<sup>68</sup> Emilio infatti è autodidatta solo in parte: deve compiere il suo percorso interiore da solo, ripercorrendo in un certo senso il cammino della specie umana, passando (interiormente), da uno stato di natura a quello sociale, ma ha sempre la guida di un educatore al suo fianco, la quale razionalmente controllerà ogni momento della sua evoluzione.

Volendo poi, far riferimento alla solitudine di Emilio, quella che raggiungerà al termine del suo percorso educativo, dopo aver sviluppato le proprie conoscenze morali, religiose e sociali, e dopo aver capito come possa restare lontano dalle passioni, è una solitudine più simile a quella del solitario di Ibn Bajja<sup>69</sup> il quale non può non vivere in società,<sup>70</sup> si tratta dunque di una condizione interiore di solitudine.

Il solitario di Ibn Bajja, così come Emilio, è un solitario dentro un gruppo sociale dal quale non può esonerarsi, sono essi due agenti più vicini a modelli di perfezione viventi in società imperfette, ma è normale che vivano in questi ambienti in cui vengono a trovarsi. Per Rousseau la condizione di solitudine interiore è l'unica possibile per la ricerca della felicità, ma, di nuovo, ciò avviene vivendo in una società, e in particolar modo per Emilio, in una città con gli altri uomini. La sua, rappresenta la figura dell'uomo morale, la cui solitudine interiore delinea la sua autenticità e lo lascia lontano dai vizi e dalla corruzione degli altri uomini, così come accadeva al solitario del *Régimen*.

Hayy, non è questo tipo di figura, né in un primo momento in qualità di autodidatta, né posteriormente come solitario.

Come si delinea l'autodidatta di Gracián? Andrenio, in un certo senso, è un autodidatta potremmo dire, «di stampo rousseauiano», riferendoci al primo modello di uomo naturale a cui abbiamo accennato; ha delle evoluzioni medie, finché vive solitario nell'isola, non è l'esempio di uso e sviluppo eccellente della ragione, non è esattamente l'essere che solo grazie ai propri sforzi intellettuali potrà avvicinarsi alla saggezza, riesce ad avere intuizioni del

Infine notò le forme, le forme furono la prima cosa che conobbe del mondo spirituale, ciò impercettibile semplicemente coi sensi, ma che solo l'intelletto poteva portare alla luce. Capiva che negli esseri viventi, coesistevano due aspetti: quello della corporeità, cosa però comune anche a tutti gli altri corpi, la prima che aveva percepito e visibile agli occhi, ed un'altra, meno facile da intuire, e non sempre presente, o meglio, non in tutti i tipi di corpi. Questa seconda proprietà era l'anima. [Assolutamente da tenere presente la concezione aristotelica secondo la quale ogni ente è costituito di materia e forma e ogni scienziato deve studiarle entrambe. «E la forma è più natura che la materia: ciascuna cosa, infatti, allora si dice che è, quando sia in atto, piuttosto che quando sia in potenza. Inoltre l'uomo viene dall'uomo, ma non il letto dal letto: perciò anche dicono che la natura del letto è la figura, ma il legno, perché se il letto germogliasse, ne verrebbe fuori non un letto, ma legno. Se, però, il legno è natura, anche la forma specifica è natura, dal momento che dall'uomo nasce l'uomo. La parola che sta per «natura» è connessa con la parola che sta per «crescita», e nella crescita le cose acquistano la propria natura; ma ciò che esse acquistano nella crescita —come il legno quando viene trasformato in tavolo— è la forma. (Aristotele, *Fisica* II 1. 193 a 30 b 18)].

68 Rousseau, J.J., *Emilio*, Visalberghi, A. (a cura di), Roma-Bari, Laterza, 1975.

69 Ibn Bajja, *op. cit.*

70 «Allí, en efecto, se hizo evidente que el hombre es social por naturaleza y en la ciencia política quedó patente que todo aislamiento es malo». Ibn Bajja, *op. cit.*, p. 169.

Divino, ma non raggiunge mai livelli eccelsi di conoscenza né come solitario né con l'aiuto di Critilo.

È un autodidatta «mediocre», un uomo naturale comune. Forse proprio nell'autodidatta *gracianesco* può almeno in parte intravedersi un modello rousseauiano (del primo tipo); da autodidatta riesce a conoscere praticamente solo le leggi della natura ed avere l'intuizione del Divino, tutto in forma abbastanza elementare. Ma se la cosa può colpire da un punto di vista puramente letterario, colpisce infatti la forte similitudine con la struttura che sembra segua di pari passo quella dell'*Epistola*, da un punto di vista dei contenuti, pare che sia abbastanza evidente che l'importanza della scoperta delle leggi naturali e di Dio, in Gracián perdano immediatamente importanza. Non sono queste il fulcro del pensiero *gracianesco*. L'autodidatta cessa di essere tale, come il primo uomo naturale di Rousseau cessa di esser uomo naturale, nel momento in cui decide più o meno consapevolmente, ma comunque in libertà, di entrare nel mondo sociale. L'uomo naturale rousseauiano si trasforma in uomo sociale, storico o artificiale, se così vogliamo chiamarlo, e con gli altri uomini crea un nuovo mondo dove non ci si limita alla pura sussistenza, ma si è alla ricerca di altro, di nuovi aspetti; si «inventa» la proprietà privata, si inizia dunque ad avere l'idea del possesso, che darà il via a un nuovo mondo, un mondo in cui per poter convivere serviranno delle regole prestabilite per evitare le contese, un mondo in cui si percepiranno chiaramente le disuguaglianze date dalle differenze di ricchezze possedute, in cui l'inganno e la prevaricazione saranno all'ordine del giorno. Ed è proprio in questo mondo che Andrenio improvvisamente si trova a vivere. Dal suo stato naturale viene scaraventato in uno stato sociale, artificiale; per certi versi, dal suo punto di vista, affascinante, ma per altri violento, incomprensibile e carico di aspetti negativi, sete di ricchezza da parte di molti, vizi. Ma, l'uomo di Gracián, tranne in un primissimo momento, non sembra essere interessato a tornare alla sua isola per dedicarsi alla vita ascetica. Non è Hayy, non è un autodidatta illuminato che tornerà alla sua vita contemplativa e troverà nella filosofia e nell'essere isolato dalla comunità gratificazione.

Tufayl vede la società come un luogo imperfetto e corrotto a cui far seguire le prescrizioni religiose perché si comporti mediamente bene e non vada contro i precetti divini, ma ne ha una concezione negativa, il suo autodidatta, dunque, in quanto essere illuminato, dotato di un grande uso della ragione e capace di vivere filosoficamente, può tranquillamente fare a meno di questo ambiente nocivo per potersi ritirare a vita contemplativa e continuare il percorso che già aveva intrapreso.

Un po' alla maniera di Ibn Bajja e di Emilio, invece, Andrenio, non può più abbandonare il gruppo sociale, seppur imperfetto, non è più un desiderio che lo afferra questo; in fondo nemmeno lui è alla ricerca della perfezione, poiché, a differenza dei primi due, non è un essere dotato di grande profondità, non ha interessanti slanci di ragionamento (quelli sono aspetti più caratteristici di Critilo).

Il tema dell'uomo che da solo scopre le leggi di natura e Dio, e decide liberamente di proseguire il suo cammino in un percorso di vita contemplativo, scompare in Gracián. L'autodidatta di Gracián ad un certo punto ha la necessità degli altri uomini, deve entrare nel gruppo, deve provare sentimenti comuni, può mantenere alcuni elementi di purezza nel suo comportamento, che quasi sempre sfociano in ingenuità e a volte rasentano la poca intelligenza del personaggio. Ma Andrenio è un uomo medio, comune, addirittura a tratti poco furbo. E il vero scopo di Gracián è dunque quello di offrire una critica mordace alla società, del suo tempo e degli uomini in generale; è quindi un interesse di critica morale, dove il tema di Dio quasi scompare, i personaggi spesso non si ricordano nemmeno dell'esistenza di un Essere Divino, troppo presi dalle loro vite e dal correre da una situazione all'altra per sopravvivere ai continui inganni che la società propone loro.

Al di là dunque delle similitudini nella struttura letteraria dei due testi che abbiamo analizzato, dell'organizzazione dei due racconti che risulta esser molto simile, quello che resta evidente è la possibilità di esistere di diverse forme di autodidatta.

L'*Epistola* potrebbe esser stata presa come spunto per poi costruire un'altro tipo di figura umana, un'altra forma di solitario, con finalità completamente differenti, con capacità intellettuali molto diverse.

Ciò che accomuna questi autodidatti è la capacità di sopravvivere da soli in uno stato naturale, privi di alcun tipo di sostegno, l'uso dell'ingegno per sviluppare, crescendo, le proprie capacità, intuire (sebbene in forme, come già detto, ben diverse, l'esistenza di un Creatore.

L'autodidatta di Tufayl si delinea come un autodidatta particolarmente originale, è un solitario *sui generis*, diverso da tutti gli altri, con scopi propri, con finalità interiori che non combaciano con quelle degli uomini comuni della collettività, nemmeno di una ipotetica ma impossibile società perfetta. Hayy si converte in un «filosofo autodidatta», supera il semplice stadio di autodidatta per entrare in una sfera umana privilegiata, si propone come un individuo che da solo è riuscito ad avvicinarsi alla saggezza e, anche per questo, non può vivere in mezzo alla collettività. I modelli che emergono sono due e potremmo chiamarli «autodidatta solingo», nel caso di Hayy e «autodidatta sociale», nel caso di Andrenio.

Il solitario di Tufayl, potrebbe esser stato solo utilizzato come modello letterario, anche se non come modello concettuale per la realizzazione di un romanzo filosofico, o di un personaggio della letteratura. La sua figura, non si ritrova negli altri racconti, solo alcuni dati sparsi sono a volte rinvenibili; Hayy è l'unico definibile «filosofo autodidatta», unico definibile filosofo.

Sono i solitari di Ibn Bajja o di Gracián che possono avere importanti somiglianze concettuali e, in un certo modo, esser scorti come precursori di modelli di tipo rousseauiano.

Hayy è il solo in fondo che decide di passare il resto dei suoi giorni, in quell'isola deserta, di rinunciare totalmente alla convivenza col gruppo sociale, dedicandosi alla contemplazione, a una vita ascetica, tutto ciò in una quasi in totale solitudine.

Hayy, usando sia l'esperienza che la ragione, riesce ad arrivare ad alti livelli di conoscenza scientifica, a costruire una sua filosofia che gli dà un'alta vita etica e la conoscenza di Dio. Tutto ciò stupisce Asal, uomo di fede che a determinati livelli di conoscenza c'era arrivato attraverso la religione.

La filosofia e la religione arrivano allo stesso punto percorrendo vie distinte. Ma tutto questo ci presenta l'importante personaggio che incarna Hayy. Privo di insegnamenti di alcun genere, senza esser istruito su nessuna tradizione, senza l'aiuto né la compagnia di altri uomini, nell'individualismo più totale, tocca i più alti livelli di conoscenza, simboleggia, il cammino della filosofia, percorso solo grazie ai propri sforzi.

Andrenio, come già ampiamente detto, non ha questi interessi; non «deve» diventare un filosofo, è invece destinato alla scoperta del mondo, «camminando nella vita», entrando nella società, le sue scoperte sono più pratiche e quasi sempre rientrano nella sfera dell'etica.

Sarebbe bello poter pensare che il grande moralista barocco abbia letto il filosofo *andalusí*; accettare questa condizione di dubbio, priva di prove, di certezze, che lascia una finestra aperta all'immaginazione; gradevole la sensazione di poter sognare, come in un giallo storico, che quelle due Spagne tanto diverse e lontane nel tempo, ma al contempo formanti una sola Spagna, affascinante, ricca di storia, di pensiero, si siano in qualche momento incontrate e, che quella più antica, *al-Andalus*, almeno per quanto concerne certi autori, che nell'immaginario sembrano esser «solo» i protagonisti di un bel romanzo che profuma di *zàgare*, sia volata nelle menti e nella fantasia di grandi di epoche successive, come nel caso di Gracián.

Ma, tralasciando queste considerazioni dettate dall'immaginazione, ciò che emerge da questo breve studio, è quanto sinora è stato esposto.

L'idea di autodidatta, può rimanere solo un bocciolo o può aprirsi in una rosa.

Se le finalità degli autori, come dimostrato nel nostro caso, sono diverse, i cammini intrapresi, pur avendo iniziato il loro movimento dallo stesso punto di partenza, si concluderanno in due mondi diversi.

Ed è questo che ci mostrano queste due opere: due mondi diversi.

Se con Gracián il mondo è quello reale, con i suoi «giardini» e i suoi «scogli», ma reale, ossia degli uomini; se è quello in cui il gruppo umano tutto, si confronta, parla, esperisce, sbaglia, vive; se Andrenio cammina nella vita, con tutte le contraddizioni possibili, con le avventure più inverosimili, nell'astrazione spesso di tempo e spazio, nella vita, con Tufayl il quadro è tutt'altro.

Hayy percepisce importanti concetti filosofici (pensiamo per esempio, a quando inizia a riflettere sull'inutilità<sup>71</sup> del corpo<sup>72</sup> dopo la morte della gazzella, o viene presentato come un ottimo osservatore della natura e degli astri<sup>73</sup> di cui nota<sup>74</sup> e deduce le varie proprietà che essi possiedono);<sup>75</sup> è chiaro che Tufayl,<sup>76</sup> attraverso il suo personaggio, pro-

71 Cfr. anche: Gauthier, L., *op. cit.*, p. 41.

72 Cfr. nota 63, p. 17.

73 «Comprese che il cielo e gli astri che erano in esso erano corpi, poiché si estendevano nelle tre direzioni, altezza, larghezza, profondità [«ciò che è visibile secondo tutte le dimensioni è un corpo. Tra le grandezze, quella che si estende su una dimensione è la linea; quella che si estende su due dimensioni è una superficie; quella che si estende su tre dimensioni è un corpo». Aristotele, *De coelo* (268a)]. «Ogni corpo è dunque finito, e se ipotizziamo un corpo infinito, ipotizziamo una cosa vana e impossibile. Quando, con quelle doti eccellenti che gli avevano permesso di giungere a questa dimostrazione, ebbe verificato che il corpo del cielo era finito, volle conoscere di quale forma fosse e in che modo fosse interrotta la sua continuità dalle superfici che lo delimitavano. Considerò dapprima il sole, la luna e tutti gli astri. Vide che tutti sorgevano da oriente e tramontavano a occidente; quelli di essi che transitavano allo zenit su di lui, descrivevano una circonferenza più grande, mentre quelli che erano inclinati rispetto allo zenit su di lui verso nord o verso sud, li vedeva descrivere una circonferenza minore. La circonferenza descritta da quelli che erano più lontani dallo zenit verso uno dei due lati era sempre minore della circonferenza descritta da quelli che erano più vicini, finché si giungeva alle due circonferenze più piccole fra quelle su cui si muovevano gli astri: una di esse era intorno al polo sud ed era l'orbita di Canopo, e l'altra era intorno al polo nord ed era l'orbita delle stelle dell'Orsa Minore». Cfr. Ibn Tufayl, *op. cit.*, pp. 98-101.

74 «È provato nelle scienze sperimentali con argomenti decisivi che il sole è di forma sferica, e così pure la terra [...]». Ibn Tufayl, *op. cit.*, p. 54.

75 «Nous en venons à nous demander si l'hypothèse imaginée par Ibn Thofaïl ne contenait pas déjà, qui sait? Les éléments essentiels de la grande réforme astronomique accompli quatre cents ans plus tard par Copernic et Galilée». Cfr. Gauthier, L., *op. cit.*, p. 27.

76 Tufayl fu fautore della teoria astronomica delle sfere omocentriche. «Presso gli antichi greci la sfera fu sempre simbolo di perfezione e completezza. Per questo, fin dai primordi, accolsero spontaneamente l'idea della sfericità della terra e dell'universo, concetto basato, prima che su osservazioni scientifiche, su convinzioni filosofico-religiose. Già secondo Pitagora e Filolao (VI, V sec. a.C.) l'universo è costituito da sfere omocentriche ruotanti intorno ad un fuoco centrale, e secondo Parmenide (V sec.) il Tutto è associato a una sfera. Un secolo dopo, Platone scrive nel *Timeo*: «... al Vivente che deve racchiudere in sé tutti i viventi, la figura che conviene è quella che comprende in se stessa tutte le figure possibili. È per questo che il dio ha volto il mondo in forma sferica e circolare...». Con Aristotele si riaffaccia l'idea di un universo fatto di sfere omocentriche il cui centro questa volta è la terra; ma forse le scienze astronomiche sono il punto più debole del pensiero di Aristotele. Non è più tempo infatti di elaborare teorie astronomiche prescindendo dall'osservazione sperimentale; a partire da questo momento, si succedono l'uno dopo l'altro, studiosi che sono insieme filosofi e scienziati e fondano le loro speculazioni su esperimenti rigorosi. Eracleide Pontico (IV sec. a.C.) mette in evidenza il movimento di Mercurio e di Venere intorno al sole e il movimento di rotazione della Terra; Aristarco di Samo (III sec. a.C.) elabora la

pone la filosofia di grandi (sono evidenti i riferimenti per esempio ad Aristotele<sup>77</sup> o al neoplatonismo).

E, proprio con la storia del suo personaggio, oltre a proporre idee dei grandi, offre riflessioni proprie e, forse, proprio usando Hayy come simbolo dell'evoluzione del sapere dell'uomo, oppure, chissà, di se stesso, ci dona l'immagine di un autodidatta, di un essere compiuto in se stesso, e che solo in se stesso può contare, che non riuscirà a far parte della società perché la sua mente è troppo elevata e pura, perché va oltre i limiti banali della massa degli uomini e ci presenta uno stato di individualismo autentico ed eccellente.

Hayy non necessita di altri uomini, non ha bisogno di correre per il mondo per cercare una propria dimensione o un ideale, poiché nel suo profondissimo percorso ha già raggiunto la completezza, e al massimo dei livelli possibili. La sua mente, il suo io, ricco di tutto se stesso e di ciò che ha acquisito nel corso di questo affascinante *iter* personale fatto di esperienza, osservazione, riflessione, esercizio, è riuscito a entrare nella via della filosofia, a convertire quel bambino solo, allevato da una gazzella, in un autodidatta che poi si è ritrovato a essere un vero e proprio filosofo.

Andrenio, a differenza di Hayy, da semplice autodidatta, condizione iniziale comune, si scopre un «cittadino del mondo», del mondo degli uomini.<sup>78</sup>

Pur essendo partito dalle stesse premesse di Hayy, Andrenio, nel corso di tutte le stagioni della vita, dopo le molteplici vicissitudini vissute, nonostante tutto ciò, non riuscirà mai ad esser un filosofo autodidatta.

Fecha de recepción: día 13 de marzo de 2016

Fecha de aceptación: día 9 de septiembre de 2016

---

propria teoria eliocentrica; Eratostene (III sec. a.C.) fa una misura quasi perfetta del raggio terrestre; Ipparco di Nicea (II sec. a.C.) corregge la teoria aristotelica delle sfere omocentriche con l'introduzione dei deferenti e degli epicicli. Tolomeo (II sec. d.C.) riprende il pensiero di Eudosso, Aristotele e Ipparco organizzandolo in un sistema che rimane fondamento delle dottrine astronomiche per vari secoli. Dopo un lungo periodo di decadenza, con l'avvento dell'Islam l'astronomia conosce nuovi splendori, soprattutto in Mesopotamia e in Spagna. In Mesopotamia si afferma una scuola tolemaica (al-Battani, Albatenus, IX secolo), in Spagna una scuola antitolemaica, che, sopprimendo epicicli e deferenti, persegue lo schema delle sfere omocentriche di Aristotele (Ibn Tufayl, Ibn Rusd, al-Bitruji, XII secolo). In: Ibn Tufayl *op. cit.*, pp. 54-55, nota 60. Ibn Rusd ne fa riferimento nel Commentario grande alla *Metafisica* di Aristotele, criticando le teorie tolemaiche, spiegando i meriti del suo maestro in campo astronomico. Abu Ishaq al-Bitruji, altro discepolo di Tufayl, nell'introduzione al suo *Trattato di astronomia*, scrive: «Tu sai, fratello, che l'illustre qadi Abu Bakr ibn Tufayl ci diceva che aveva trovato un sistema astronomico e dei principi per questi differenti movimenti, diversi dai principi che ha posto Tolomeo, e senza ammettere nè centrico nè epiciclo; e con questo sistema —diceva— tutti questi movimenti sono dimostrati e non ne risulta niente di falso. Aveva anche promesso di scrivere su questo argomento, ed è noto il suo livello elevato nella scienza».

<sup>77</sup> Cfr. nota 63, p. 17.

<sup>78</sup> In molti passaggi si denota questa attitudine di Andrenio, questo suo essersi integrato nel mondo degli uomini e il suo interesse per lo stesso. «En lo que puso Andrenio especial estudio fue en aprender lenguas: la latina, eterna tesorera de la sabiduría, la española, tan universal como su imperio, la francesa, erudita, la italiana, elocuente, ya para lograr los muchos tesoros que en ellas están escritos, ya para la necesidad de hablarlas y entenderlas en su jornada del mundo. Era tanta la curiosidad de Andrenio como su docilidad, y así, siempre estaba confiriendo y preguntando de las provincias, repúblicas, reinos y ciudades, de sus reyes, gobiernos y naciones; siempre informándose, filosofando y discurriendo con tanta fruición como novedad, deseando llegar a la perfección de noticias y de prendas». Gracián, B., *op. cit.*, p. 112.