

Geosofia de Ibn Tufayl: para uma geografia autodidata

Geosophy of Ibn Tufayl: for a self-taught geography

Jahan Natanael Domingos Lopes¹

 <https://orcid.org/0000-0002-0410-5219>

Resumo

Para compreensão da existência geográfica, através da obra literária *O filósofo autodidata* de Ibn Tufayl (1105-1186), versou-se uma abordagem geosófica da geograficidade. Para tanto, circularam-se a obra-do-mundo e o mundo-da-obra pela historicidade e pela exegese da narrativa. Assim, concebe-se a epopeia de Hayy, ilhado e isolado, em sua jornada – do ser-natural ao ser-geográfico – de conhecer o mundo sensível, o mundo inteligível e o mundo divino. Tece-se, enfim, a geografia autodidata mediante a vida do protagonista, pela geosofia de sua existência em rumo de tornar-se um intelectual.

Palavras-Chave: Pensamento geográfico; Geografia existencial; Existência; Experiência.

Abstract

For the understanding of geographical existence, a geosophical approach to geographicity was explored through the literary work *The Self-Taught Philosopher* by Ibn Tufayl (1105-1186). To do so, the work of the world and the world of the work were circulated through historicity and the exegesis of the narrative. Thus, the epic journey of Hayy, marooned and isolated, in his journey – from the natural being to the geographical being – to understand the sensory world, the intelligible world, and the divine world, is conceived. Finally, self-taught geography is woven through the life of the protagonist, through the geosophy of his existence towards becoming an intellectual.

Keywords: Geographical thinking; Existential geography; Existence; Experience.

¹ Graduando em Geografia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), e-mail: jahan_natanael@hotmail.com

Introdução

A filosofia é o aperfeiçoamento da alma humana através da apreensão das coisas e a confirmação das verdades especulativas e práticas, de acordo com a capacidade humana.

(Avicena, 2011, p. 87)

O direcionamento de uma relação entre a filosofia e a geografia é, historicamente, deveras impulsionado pelo mundo islâmico do medievo. Transpassam-se, desse modo, leituras fartas de um pensamento geográfico em árabe, ao que “é difícil ver as descobertas geográficas dos árabes² na sua própria perspectiva sem que nos recordemos da natureza de um avanço precoce.” (Kimble, 2005, p. 53). Nesse sentido, com a propulsão do pensamento grego, o mundo islâmico acolhe a trama de seu próprio espaço mediante uma geografia mais complexa: “Não era exatamente uma geografia como hoje é concebida, mas uma ciência monista que não separava a terra nem o homem das outras criaturas do Universo; uma geografia humana na qual o homem está em toda parte e exatamente no centro” (Miquel, 2001, p. 59 apud Bissio, 2012, p. 37). Isso, a saber, como centro moral (a partir da religião) e centro racional (a partir da ciência) justapostos conforme a proposição monista que convoca a unicidade do homem e da natureza. Para tanto, abre-se um espaço intercultural preconizador do sentido de transversalidades entre as nervuras econômicas, políticas e sociais.

O sentido a ser prospectado à geografia, aqui, está a par de congregar os sentidos propostos entre a geografia e a filosofia como modos de existência invitado pelas obras do mundo islâmico. Há, pois, um significado específico a ser adensado: “**geosofia**, composto de *geo* que significa ‘terra’ e *sofia* que significa ‘conhecimento’ ” (Wright, 2014, p. 14, grifo do autor). Esse caminho visa a mediar, em um conceito, a noção do pensamento entre a existência e a geografia. Coliga-se, ainda, a prática da existência em seu “como” ontológico ao que: “Geosofia e geograficidade são então atadas a partir de uma meditação acerca desse como: o modo como a Terra aparece ao homem e o modo como o homem vai ao encontro da Terra.” (Galvão Filho, 2018, p. 127). Essa perspectiva é a abordagem a ser proferida para encontrar o como é a geografia pensada no medievo árabe por meio do modo de ser geográfico (a geograficidade) e por meio da filosofia terrena (a geosofia) em um sentido de abertura do mundo existencial.

Esses conceitos gerais, todavia, estão vinculados a um estudo específico de uma obra salutar a todas as relações do mundo islâmico do medievo: a obra *O filósofo autodidata* de Ibn Tufayl (2005), nascido na pequena cidade andaluza chamada Guadix, por volta de 1105 e falecido em Marrakesh entre os anos de 1185-1186. Em verdade, o título original é distante de sua acepção ocidentalizada: *Hayy Ibn Yaqzan*. Ao sentido antroponímico, guia-se o personagem “cujo nome quer dizer: ‘Vivo, filho do

² Faz-se pertinente considerar que o conceito de “árabe” provoca dois sentidos distintos: um religioso e outro etnológico. Dessarte, pensa-se em geral na compreensão do islã como sentido para a concepção de árabe. Ao revés, buscar-se-á, neste trabalho, situar o conceito de árabe de modo restrito à língua.

Acordado’, ou ainda ‘do Vigilante’ [...] Vivo (*Vivant*) – por que não ‘Viviano’ (*Vivien*), se se quisesse domesticar seu nome? – começa no plano das coisas, na raiz mesma do ser.” (Auffret, 2005, p. 10). Com isso, essa obra perpassa a história de Hayy, o qual nasce em uma ilha isolada de outros seres humanos e, ao ritmo de sete em sete anos, ele adquire todos os conhecimentos filosóficos sobre si mesmo, sobre seu entorno e, também, sobre o além ao se voltar para o plano religioso. Em tal perspectiva, entende-se: “A ideia de que o conhecimento deve ser adquirido por meio da observação, experimentação e pensamento não era nova, mas nunca havia sido expressa de forma tão clara e contundente antes.”³ (Cerdá-Olmedo, 2008, p. 160). A construção, passo a passo e concomitante, dos conhecimentos da experiência da natureza e da existência do ser humano une-se a uma jornada de autodescoberta na circularidade entre o ser-no-mundo e o mundo-no-ser.

Nesse sentido, concebe-se a intencionalidade de compreender a abertura geográfica na trajetória existencial de Hayy. Através da obra, visa-se a que: “Toda a história de vida de Hayy tem como base o fato de que sua existência é solitária: cada uma de suas muitas conquistas foi amplificada pelo fato de que todas foram realizadas exclusivamente graças à sua própria engenhosidade e fortitude.”⁴ (Kukkonen, 2014, p. 108). Dessarte, salienta-se a condição autodidata repercutida na historicidade tufailiana, admitindo que o solitário é um modo eficaz de estar e, não somente, de transcrever o mundo geográfico. Ademais, assenta-se: “Hayy b. Yaqqan de Ibn Ṭufayl é, em essência, um conto epistemológico. [...] Esse conhecimento é, ao que parece, semelhante àquele registrado e transmitido na tradição aristotélica disponível e conhecido por Ibn Tufayl.”⁵ (Gutas, 1994, p. 235). Há, no fundamento do conhecimento inscrito pelo autor, a geograficidade como experiencialidade primeira à intelecção de toda a cientificidade e religiosidade circundantes.

Elaborar uma exegese desta obra tão longeva é, pois, a tarefa geosófica deste trabalho em vista de perpetrar os seus sentidos geográficos. Em uma visão existencial, tecer-se-á para Hayy um verdadeiro “despertar de uma consciência geográfica, através das diferentes intenções sob as quais aparece ao homem a fisionomia da Terra” (Dardel, 2011, p. 47). Dessa maneira, por meio de sua própria vida, o conhecimento terreno é construído e constituído em plena organização científica: em estágios cognitivos de conhecimento indutivo do universo circundante. Os ditames da obra são deveras difundidos por todo o medievo islâmico, visto que: “Ibn Tufayl é um filósofo da grande época árabe-andaluz, introdutor e protetor de Averróes junto ao califa Abu Yakub – líder dos crentes do Islã de Marrakech, e espécie de ‘rei-filósofo’ que atraía para sua corte os sábios de numerosos países.” (Auffret, 2005, p. 11). Desses sábios, o conhecimento exarado e exercitado pelo autor é trabalhado em diversos desmembramentos a

³ Tradução livre de: “*The idea that knowledge must be acquired through observation, experimentation, and thought was not new, but it had not been expressed as clearly and forcefully before.*”

⁴ Tradução livre de: “*Hayy’s whole lifestory has been predicated on the fact that his existence is a solitary one: every one of his many triumphs has been amplified by the fact that they have all been accomplished solely thanks to his own resourcefulness and fortitude.*”

⁵ Tradução livre de: “*Ibn Ṭufayl’s Hayy b. Yaqqan is, in essence, an epistemological tale. [...] This knowledge is, as it turns out, akin to that recorded and transmitted in the Aristotelian tradition available and known to Ibn Tufayl.*”

serem emulados pelos pensadores de seu tempo e, sobretudo, de seu espaço. Com efeito, orienta-se dizer sobre “o status de Ibn Tufayl como um verdadeiro ‘criador do mundo muçulmano’.”⁶ (Kukkonen, 2014, p. 129). Assim, abre-se para a reflexão de uma obra de suma transformação do pensamento, concebendo à filosofia uma formulação poética.

O discurso filosófico da obra – uma verdadeira relação da intersubjetividade com a interobjetividade – reflete-se sobre a existência e seu entorno, o qual, ademais, direcionam a ideologia e a religião do mundo do medievo islâmico. A saber, a geosofia é presente em que: “a história da civilização islâmica encontra sua representação na geografia” (Bissio, 2012, p. 232). Logo, não é discutível o mundo islâmico sem a abertura da configuração geográfica e, inclusive, do como se pensava a geografia. A compreensão do espaço árabe versa uma riqueza de reflexão espetacular, diz-se, mais: “O árabe substituiu o grego como língua universal da pesquisa científica. A educação superior ficou cada vez mais organizada no início do século IX e a maioria das principais cidades muçulmanas tinha algum tipo de universidade.” (Lyons, 2011, p. 90). Desse modo, averígua-se um espaço perpetrado por uma trama de um pensamento adensado e adensador conjugando uma visão complexa, em base monista, de mundo.

A rede de conhecimento é uma similitude da rede de circulação enervada pela língua comum. Desvela-se que: “Os conhecimentos deles foram aumentando continuamente através de viagens feitas para reunirem tradições, ou medidas administrativas, ou comerciais, ou simplesmente para satisfazerem a curiosidade para não dizer das viagens de peregrinação.” (Kimble, 2005, p. 58). A cultura do islã percola-se através da língua árabe configurando uma trama de lugares distintos por todo o Oriente, mas cuja comunicação e, circulação de ideias eram facilitadas. A exemplo, tem-se a própria obra tufailiana: “inexplicavelmente pouco lido na Europa em nossos dias, ele constitui um dos primeiros *best-sellers*, anterior mesmo à imprensa” (Auffret, 2005, p. 9). Nessa orientação, contempla-se a amplitude dos horizontes do conhecimento em árabe como um pensamento circulado e, também, espiralizado na reflexão estimulada pela educação islâmica.

Intenta-se, portanto, produzir um estudo versado na discussão da história da geografia através da geosofia vivida na geograficidade de Hayy. Ao sentido de analisar a obra literária, pretende-se abordá-la através da “perspectiva fenomenológica da geosofia, pensar na proximidade de tais obras junto à condição terrestre, isto é, como essas criações irrompem de experiências geográficas sentidas e cultivadas por um pensamento cuja vitalidade da geograficidade é manifesta.” (Galvão Filho, 2018, p. 124). É-se, nesse intuito, a concepção de que a geografia e a filosofia estão próximas a partir da compreensão da existência ou, ainda, da vida em sua correlação com o espaço circundante. Encaminha-se, então, do autor da obra à obra do autor ao sentido de engendram-se as relações da obra-do-mundo para o mundo-da-obra (Lopes, 2022). Por conseguinte, visionar-se-á a adentrar em um aprofundamento

⁶ Tradução livre de: “*Ibn Tufayl’s status as a genuine ‘maker of the Muslim world’.*”

no mundo islâmico em conjunto do autor e de seu círculo de influências para, de modo preparado, aventurar-se na discussão intencionada que é a exegese de sua obra.

Geograficidade da obra

Quando um poeta ou romancista árabe – e há muitos – escreve sobre suas experiências, seus valores, sua humanidade (por mais estranha que possa ser), ele efetivamente rompe os vários padrões (imagens, clichês, abstrações) pelos quais o Oriente é representado.

(Saïd, 2007, p. 388)

Ao perpassar de abertura da obra, marca-se, primeiro, o encontro com a existência. Existir, em uma trama contextual, é a corporalidade exercendo-se sobre o mundo; assim, a vida de um autor é circular entre seu pensamento e seu entorno socioespacial. A princípio, nomeia-se nosso autor, filósofo e médico, conhecido como Ibn Tufayl e cuja antroponímia extensa é Abû Bakr Muhammad Ibn Abd Al-Mâlik ibn Muhammad ibn Tufayl al-Qaysî al-Andalusi⁷. Ademais, isso conforme uma vida de cargos importantes: “Ibn Tufayl foi ministro do governador de Granada e outros membros da dinastia almóada, alcançando o prestigioso cargo de vizir (um ministro-chefe) e médico real chefe do sultão almóada Abu Yaqub Yusuf.”⁸ (Jackson, 2017, p. 87). O longo nome designa as relações familiares em sua hereditariedade, valorada no mundo islâmico, muito embora marca-se: “a nisba al-Qaysi significa apenas que a família tinha a pretensão de descender da tribo de Qays” (Montada, 2007, p. 147). De tal modo, condizente com seu nome, reforça-se uma linhagem de relações com o poder, a partir da possibilidade de conceber uma vida de erudição e de formação religiosa.

Ao mais, há a concepção de ser Ibn Tufayl um erudito homem de seu tempo, reverente às mais diversas leituras. Mediante uma base cultural de autores próximos e distantes, seu círculo de afinidades literárias logo o capacitou a escrever em diversos gêneros e com amplas temáticas: “A obra de Ibn-Tufail contém uma série de contos e romances de caráter filosófico, cujo passado está, remotamente, atrelado à cultura indiana, depois persa e finalmente árabe” (Valverde, 2002, p. 121-122). Entre diversos exemplos possíveis situa-se aqui, pelos poemas, um enfático posicionamento geopolítico de sua época: “Ibn Tufayl também compôs outro longo poema convocando as tribos árabes para a *jihād* e encorajando-as a se juntarem às forças de Muwaḥḥid, ativamente engajadas na guerra contra os cristãos no Norte.”⁹ (Conrad, 1996, p. 19). Em dialética, apesar de sua belicosa política para a sociedade, visa-se a uma harmônica filosofia para o indivíduo, isto é, contempla-se: “a obra *O filósofo autodidata*, de Ibn Tufail, em seus nexos com a filosofia iluminativa e com o sufismo.” (Valverde, 2002, p. 119). Nesse sentido,

⁷ Em base da antroponímia escrita por J. Montana (2007), ao que parece, o artigo de J. Valverde (2002) duplicou “ibn Muhammad” e, a, tem-se que R. Jackson (2017) acrescenta “al-Andalusi” ao final do nome escritor.

⁸ Tradução livre de: “*Ibn Tufayl was minister to the governor of Granada and other members of the Almohad dynasty, achieving the prestigious post of vizier (a chief minister) and chief royal physician to the Almohad Sultan Abu Yaqub Yusuf.*”

⁹ Tradução livre de: “*Ibn Tufayl also composed another long poem summoning the Arab tribes to the jihād and encouraging them to join the Muwaḥḥid forces the actively engaged in warface against the Christians in the north.*”

orienta-se a concepção de um plano de fundo mediado por uma rica trama de culturas ao prumo de conceber sua obra que é complexa em promulgar as ciências na prospecção reflexiva e que, por intermédio da ciência, alça-se à religiosidade plena.

Ainda, ao pensamento da obra, tem-se o círculo de relações do qual reverberam-se as discussões. Isto é, afere-se que nosso autor: “Com Al-Gazali, Ibn Tufayl é mais condescendente. Para ele, Al-Gazali se dirige ao povo, ao vulgo, e recorre a imagens e alegorias. [...] A Al-Farabi, Ibn Tufayl não dá maior importância; resta-nos o discípulo dele [de Al-Farabi], Avicena.” (Montada, 2007, p. 150-151). Dessas relações, destaca-se uma verdadeira autonomia do autor em relação às referências do prólogo de sua obra, delimitando suas simpatias e apatias teóricas, por exemplo: “Ibn Tufayl adota a crítica geral de al-Ghazali à lógica, mas não sua epistemologia específica, desejando permanecer dentro da área geral do sistema de Ibn Sina [de nome latino Avicena], ele chega a uma solução de compromisso.”¹⁰ (Gutas, 1994, p. 239). Nesse passo, incute-se uma teoria visando a estabelecer uma compreensão completa do cosmos, em todas suas dimensões, elementos, atributos e modos de ser. Sua lógica é pautada, necessariamente, em um sentido do sensível ao inteligível.

Há mais. A relação do autor com Avicena é de suma pertinência em qualquer discussão acerca de sua obra: “A sua admiração por Avicena é motivo para que ele dê à sua própria obra o mesmo título de um texto alegórico de Avicena: *A Epístola de Hayy ibn Yaqzân*, um percurso alegórico através do universo” (Montada, 2007, p. 151). Incrustado na tradição de nomear de Hayy o arquétipo da existência humana, admite-se que essa obra é uma verdadeira mentira, afinal, como: “Ibn Tufayl quis impingir a sua epistemologia ‘emendada’ em Ibn Sīnā, ele teve que afirmar que a derivou de um livro inexistente que ninguém poderia verificar; e daí a ficção sobre a filosofia oriental supostamente mística de Ibn Sīnā”¹¹ (Gutas, 1994, p. 239). Apesar dessa condição, a leitura das obras de Avicena alicerçam a paridade com este pensador, ao que: “com a escassa informação que Ibn Tufayl tinha à sua disposição sobre a filosofia oriental de Ibn Sīnā e a sua filosofia em geral, ele não poderia tê-la apresentado como o fez sem alguma licença dramática, na melhor das hipóteses, ou distorção deliberada, na pior.”¹² (Gutas, 1994, p. 223). Desse ímpeto de vincular a jornada filosófica de Hayy com o sistema filosófico – particularmente existencial – de Avicena, o guadiano toma suas liberdades poéticas, as quais não inibem a consistência de seu raciocínio.

Dadas as devidas apresentações do autor, versar-se deve acerca de sua obra. Este romance filosófico, divulgado como *O filósofo autodidata* (Tufayl, 2015), afere-se a uma configuração em três partes: *Preâmbulo*, *Nascimento de Hayy* (em duas versões) e *A Educação de Hayy* (em sete etapas). A

¹⁰ Tradução livre de: “Ibn Tufayl adopts al-Ghazali's general criticism of logic but not his specific epistemology and, wishing to remain within the general area of Ibn Sina's system, reaches a compromise solution.”

¹¹ Tradução livre de: “Tufayl wanted to foist his ‘emended’ epistemology upon Ibn Sina, he had to claim that he derived it from a non-existent book which no one could check; and hence the fiction about Ibn Sina's allegedly mystical Eastern philosophy.”

¹² Tradução livre de: “even with the meager information which Ibn Tufayl had at his disposal about Ibn Sīnā's Eastern philosophy and his philosophy in general, he could not have presented it as he did without some dramatic licence at best or deliberate distortion at worst.”

primeira parte tece a abordagem e as referências, com diversas citações diretas e indiretas a Avicena (Ibn Sina), Al-Ghazali, Avempace (Ibn Bajja), Aristóteles e Al-Farabi; ele focou em marcar os títulos dos livros desses autores e, na trama, visa a demarcar o seu próprio pensamento. O sentido de entrada no pensamento tufailiano, nas segunda e terceira partes, é espelhar a vivência de Hayy como plausível de ser seguida: “É observando a vida e a ascensão cognitiva de Hayy que nós, os leitores do livro, devemos elevar nosso pensamento até o ponto em que as perspectivas extáticas de Ibn Tufayl prontamente se tornam nossas próprias.”¹³ (Kukkonen, 2014, p. 29). Desse modo, intenciona-se dar maior enfoque à espelhada historicidade do protagonista em sua vivência, imerso na hermética ilha de sua existência.

Pois bem, a história de Hayy começa por dois possíveis nascimentos: um lógico, abandonado à beira-mar em uma cesta naufragando em uma ilha e um místico, proveniente das forças telúricas da natureza da própria ilha. Nesse sentido, convida-se à seguinte espacialidade do enredo: “a ilha está desprovida de feras selvagens e de doenças epidêmicas ou tropicais que possam ameaçar a vida ou a sobrevivência do homem; uma realidade que torna bastante plausível a continuação da existência da criança em tal ambiente.”¹⁴ (Baroud, 2012, p. 101). De todo modo, único ser humano na ilha, desde criança é cuidado por uma Gazela; além disso, a obra constitui-se em sete capítulos, com unidades de sete em sete anos, marcando seus aprendizados sobre: o entorno, o astrológico e o divino. Irradia-se, por conseguinte, sua geograficidade como modo de ser geográfico na abertura de sua existência em relação com o mundo.

A concepção de mundo na obra é, em primeiro momento, dual e oposta entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Disso, nas relações dialéticas vivenciadas, destaca-se uma possível resolutive: “o que é notável é como Ibn Tufayl traça nitidamente a linha entre os universos sensorial e inteligível. Para Ibn Tufayl, o mundo sensorial não pode realmente nos ensinar nada sobre o inteligível.”¹⁵ (Kukkonen, 2014, p. 86). Outrossim, a discussão densifica-se a partir da compreensão de um mundo para além, a saber, um mundo divino que, ao firmar ambos – o sensível e o inteligível –, exige um raciocínio sob as mesmas condições fundamentadoras, portanto: “da dualidade oposta e irreconciliável para a dualidade complementar e harmoniosa. Claramente, o principal fardo filosófico de Ibn Tufayl é a reconciliação de posições aparentemente contrárias: razão natural vs. revelação, conhecimento filosófico vs. misticismo.”¹⁶ (Malti-Douglas, 1996, p. 65). Isso posto, entende-se um mundo sensível-inteligível provendo uma circularidade e, assim, encontra-se o primeiro motor, ou melhor, um único motor provedor do mundo.

¹³ Tradução livre de: “It is through observing Hayy’s life and cognitive ascent that we, the book’s readers, are supposed to elevate our thinking up to the point where Ibn Tufayl’s ecstatic perspectives readily become our own.”

¹⁴ Tradução livre de: “Moreover, the island is devoid of wild beasts and epidemic or tropical diseases which might endanger man’s life or his survival; a reality that makes the infant’s continued existence in such an environment quite credible.”

¹⁵ Tradução livre de: “what is remarkable is how sharply Ibn Tufayl draws the line between the sensory and the intelligible universes. For Ibn Tufayl, the sensory world cannot really teach us anything about the intelligible.”

¹⁶ Tradução livre de: “The text moves from opposite and irreconcilable duality to complementary and harmonious duality. Clearly, Ibn Tufayl’s principal philosophical burden is the reconciliation of apparently contrary positions: natural reason vs. revelation, philosophical knowledge vs. mysticism.”

Há, inclusive, mais. Concebe-se uma compreensão da evolução de um ser humano em seus estágios de conhecimento, entre o teórico e o prático, em vista de conseguir, sozinho, adquirir as sapiências científica, filosófica e religiosa sobre os seres. De modo mais completo, orienta-se um aprofundamento acerca da terceira parte do livro, primeiramente de acordo com a observação da disposição de suas seções:

1. A primeira infância e o conhecimento sensível;
2. O luto e a exploração, o corpo e a alma;
3. A adolescência: o conhecimento dos seres vivos e a técnica;
4. O conhecimento teórico;
5. O mundo celeste;
6. Da ideia de Deus ao conhecimento reflexivo da essência humana;
7. A ação, a ascese e a união.

Dessarte, evidencia-se, a partir das etapas, o próprio desenvolvimento da historicidade humana. Confrontam-se, essencialmente, o conhecimento sensível e o conhecimento inteligível. Desse modo, exaspera-se o sentido da complexão das correntes de pensamento no círculo tufailiano: “Ibn Tufayl se defronta com um dilema: precisa escolher entre Al-Ghazali, teólogo ash’arita, respeitado pelos almôadas, e Avicena, o filósofo neoplatônico, seu mestre.” (Montada, 2007, p. 157). Nota-se, também, a consecução das influências entramadas no mundo islâmico de que: “Foi Ibn Tufayl quem introduziu o jovem Averróis (1126 – 1198) ao sultão Abu Yaqub [enquanto ainda não era califa], em uma audiência que poderia ter ocorrido em Marrakech, em 1153, quando, pela primeira vez, Averróis visitou o lugar.” (Montada, 2007, p. 148). No embate, nosso autor atrela sua visão de mundo ao de Avicena, transpassando-a para seu pupilo Averróis (2005), que, apesar de crítico de Avicena, exhibe certas conformidades com o pensamento de seu mestre.

Esse caminho trata-se de um excerto baseado em Hayy, visando à discussão de um conhecimento constituído por si mesmo, autodidaticamente, na relação da experiência para com o mundo. Os elementos do entorno estão de acordo com a própria tradição de Al-Andalus: “Os homens de saber dedicaram-se então aos estudos daquelas dentre as ‘ciências antigas’ que os doutores da Lei toleravam: a matemática, a astronomia e, mais tarde, a lógica [...] Isto é atestado pelo filósofo andalusi Ibn Tufayl” (Al-Jabri, 1999, p. 103). Disso, podem-se abrir diversas relações entre os filósofos – escritores da metafísica em árabe – muito embora sejam limitadas as suas influências às demais nações: “A maravilhosa cultura mourisca da Espanha, no fundo mais próxima de nós, mais eloquente para o espírito e a sensibilidade que Roma e Grécia, foi espezinhada [...], ademais, isso porque ela devia o seu nascimento a instintos de homem, porque ela dizia sim à vida e dizia-o com os requintes singulares e preciosos da vida mourisca” (Nietzsche, 1973, p. 126). É, portanto, com essas aferições, a perspectiva de tomar o pensamento do mundo islâmico como fundamento das próprias concepções da obra. Isto é, o mundo-da-obra é circular à obra-do-mundo, um remete ao outro.

O perpasso ideológico, pois, distende uma época de concepção monista entre a religião e a filosofia. Não há uma tentativa, como nos escolásticos, de juntar fé e ciência; em verdade, o pensamento é de que essa relação já é essencial à metafísica. Aliás: “É clara a ideia de Ibn Tufayl: o desenvolvimento do homem a partir da argila – com todas as suas ressonâncias bíblicas – simboliza uma ascensão a partir da matéria primordial, por meio dos elementos simples, até receber a forma mais perfeita.” (Montada, 2007, p. 153). Nos desenvolvimentos – humano, individual e social – atenta-se ao processo de experiência partícipe da elevação metafísica ao divino. Ainda, a própria asserção da criação do mundo por Deus é tida enquanto conhecimento indissociável do esotérico ao exotérico. Nesse caminho, percebe-se haver um sentido universal a ser compreendido na obra mediando seu mundo e sua autoria relativos ao pensamento em árabe do medievo. Abrir-se-á, inclusive, a obra em um vislumbre geosófico mais detalhado na prospecção da narrativa.

Geosofia de Hayy

Mas o filósofo, mesmo quando sozinho, pode contemplar a verdade, e quanto melhor fizer isso, mais sábio será. Pode talvez contar com colaboradores, mas ainda assim é o mais autossuficiente de todos.

(Aristóteles, 2021, p. 243)

Depreender-se devem os conceitos geoexistenciais para se aventurar na compreensão da existência geográfica de Hayy de acordo com a abertura mais atenta no mundo-da-obra. Elenca-se, a seguir, o seguinte percurso: “Da geograficidade à geosofia alude à necessidade do cultivo de um determinado modo de conhecimento do mundo, um mundo feito de sentimentos de mundo.” (Galvão Filho, 2018, p. 125). Dessa contextualização poética, abre-se a concepção do modo de ser geográfico (geograficidade), a partir da filosofia terrena, acometendo a relação do existir para com o entorno mundano. Dessarte, delinea-se uma condição de horizontes mediante “a tríade discurso-obra-escrita [...] que suporta a problemática decisiva, a do projeto de um mundo, que eu chamo de mundo da obra, e onde vejo o centro de gravidade da questão hermenêutica.” (Ricœur, 2020, p. 53). Essa perspectiva, isto é, desdobrar a ontologia do mundo aberto pela obra, é a tarefa a ser conferida através da perscrutação geosófica.

Para uma profusão geográfica, entre a condição natural e a condição humana, exara-se a filosofia terrena em base da experiencialidade à existencialidade. À luz da questão ambiental, orienta-se o seguinte discernimento: “a exposição de Ibn Tufayl faz um ponto valioso com extrema clareza: a natureza não foi criada apenas para nossa exploração; em vez disso, cada criatura viva possui uma dignidade e um valor próprios devido aos seus próprios objetivos naturalmente dados para buscar.”¹⁷ (Kukkonen, 2014, p. 90). Aqui, condiz pensar na coligação monista entre a natureza humana e o homem

¹⁷ Tradução livre de: “*Ibn Tufayl’s exposition does make one valuable point with exceeding clarity: nature has not been created for our exploitation alone; instead, every living creature possesses a dignity and worth all its own due to having its own naturally given aims to pursue.*”

natural como base para o pensamento do entorno geográfico, ou seja, não somente como materialidade a ser dominada, mas sobretudo imaterialidade a ser conhecida. Sua própria técnica (τέκνη) corporal expressa essa intencionalidade existencial: “A consciência de Ḥayy em relação ao que, para ele, são deficiências de suas próprias propriedades naturais acelera sua sensação de ser diferente dos animais selvagens em cuja companhia ele vive.”¹⁸ (Baroud, 2012, p. 141). O conhecimento é uma pulsão humana, isso dentro de um sistema de irradiação constituinte da própria naturalidade da existência; conhecer para ser-natural, conhecer para superar o próprio ser-natural em ser-geográfico.

Há, como sempre, mais. A força negativa da existência apartada de um pré-condicionamento biológico, tanto a partir do nascimento lógico quanto místico, expressa dizer que: “Ḥayy se desenvolve não apenas fora da sociedade, como acontece no nascimento ameaçado, mas fora da cadeia biológica da humanidade, uma vez que nenhum agente humano é responsável por sua concepção. Ele é, de fato, ‘de nenhuma mulher nascida’.”¹⁹ (Malti-Douglas, 1996, p. 60). Para o questionamento sexual, na liberdade da hereditariedade, promove-se o arquétipo ideal do primeiro ser humano: “Pelo ponto de vista de Ḥayy, mesmo o nascimento ameaçado o manteria sem conhecimento de ‘Pai ou Mãe’, já que sua própria percepção começa na ilha após o abandono. [...] A mãe é culpada ou simplesmente não existe. O sexo é problemático ou possivelmente não essencial.”²⁰ (Baroud, 2012, p. 139). Nesse caminho, entende-se uma relação do homem como sendo mais natural do que sexual, mais individual do que familiar e mais solitário do que social.

Ao prosseguimento, desvela-se a conceito de natureza de modo explícito na existência geográfica de Ḥayy. Sua abertura ontológica no desenvolvimento intelectual propõe “aqui pensar a geosofia como algo que, pertencendo à condição terrestre, já existia em nós, havendo então a necessidade de deixá-la despertar livremente em nossas mentes e em nossos corações.” (Galvão Filho, 2018, p. 126). No plano geral, permitem-se configurar três horizontes de existência (animal, celeste e divina) e três mundos (sensível, inteligível e divino): “Ḥayy determina que ele se assemelha a três tipos de seres – os animais, as esferas celestes e o Necessário Existente – e que [...] ele possui vínculos com três diferentes níveis de realidade – o transitório e material, o perpétuo e etéreo e o totalmente eterno e imaterial.”²¹ (Kukkonen, 2014, p. 88). Dessa base, a experiência geográfica é uma irradiação de si mesma à totalidade do cosmos em plena movimentação circular. Isso, compreendendo a capacidade do ser-só como fundamento transcendente do ser-autodidata.

¹⁸ Tradução livre de: “*Ḥayy’s awareness of what to him are deficiencies of his own natural properties speeds up his sense of being different from the wild animals in whose company he lives.*”

¹⁹ Tradução livre de: “*Ḥayy develops not just outside society, as he does in the threatened birth, but outside the biological chain of humanity, since no human agents are responsible for his conception. He is, indeed, ‘of no woman born’.*”

²⁰ Tradução livre de: “*Perceived from Ḥayy’s side, even the endangered birth would keep him with no knowledge of ‘Father or Mother’, since his own perception begins on the island after the abandonment. [...] The mother is guilty or she is non-existent. Sex is problematic or possibly not essential all.*”

²¹ Tradução livre de: “*Ḥayy determines that he bears a resemblance to three kinds of being – the animals, the heavenly spheres, and the Necessary Existent – and that he correspondingly has ties to three different tiers of reality – the transitory and material, the perpetual and ethereal, and the altogether eternal and immaterial.*”

Em busca da compreensão da vida de Hayy, versa-se à primeira parte do livro em duas versões para o nascimento do protagonista. Na primeira história: “Contam nossos virtuosos antepassados – que Deus os abençoe! – que, dentre as ilhas da Índia situadas abaixo do Equador, existiria uma em que o homem nasce sem pai nem mãe.” (Tufayl, 2005, p. 47). Abandonado enquanto bebê, chega à ilha onde é acolhido por uma Gazela que o adota. Outrossim, na segunda versão de introdução da história: “Havia nessa ilha um vale contendo uma argila que [...] O centro dessa massa era a parte que oferecia o equilíbrio mais exato e a semelhança mais perfeita com o composto humano.” (Tufayl, 2005, p. 54). Em processo descrito de modo delongado, o autor esmiúça a formação dos órgãos pelas interações dos elementos, sobretudo entre a terra e o ar. Disso, chega-se ao mesmo momento em que a Gazela, a qual perdera recentemente um filhote, acolhe o bebê.

Com atento, a geografia da ilha é de suma importância, haja vista constituir-se enquanto um meio isolado de adversidades, correspondendo a um experimento teórico controlado contra as inconstâncias do ambiente. A saber, designa-se que: “Essa ilha usufruiria, segundo eles, da temperatura mais equilibrada e mais perfeita que existe na superfície da Terra por receber a luz da mais alta região do céu.” (Tufayl, 2005, p. 47). Nesse espaço, destaca-se, porém, a situação de todos os elementos comuns da natureza configurados nesta confortável ilha. Aos poucos, todavia, os lugares foram sendo distintos por Hayy: “Com o tempo, passou a se lembrar das coisas mesmo quando elas estavam ausentes; percebeu que umas lhe inspiravam desejos, outras aversão.” (Tufayl, 2005, p. 63). A partir daí, tanto a topofilia, de afetividade ao lugar, quanto a topofobia, de desafetividade com o lugar desenvolvem-se nesta geograficidade da existência do homem ilhado.

Desse modo, prospecta-se que, cercado de um ambiente telúrico, em etapas, ele, primeiro, diferenciou o entorno, para somente então diferenciar-se a si mesmo. Em estado de vulnerabilidade, a criança revolve-se existencialmente: “Voltando-se a si mesmo, via-se nu e sem armas, lento na corrida, fraco contra os animais que lhe disputavam os frutos” (Tufayl, 2005, p. 63). Com essa autoconstatação, Hayy preenche-se dos conhecimentos de si mesmo, dos outros seres e do entorno. Abastado de horizontes complexos e estranhos, logo a angústia o consome: “A tristeza que sentiu por causa disso durou muito tempo, e já estava perto dos sete anos quando, sem esperança de ver realizar-se nele as vantagens naturais cuja ausência o fazia sofrer” (Tufayl, 2005, p. 64). Imputa-se, portanto, que sua condição humana de fisionomia simples – sem pelagem, sem garras, sem chifres etc. – constrangia-o perante toda a natureza que parecia perceptivamente segura de si mesma.

Os primeiros sete anos são marcos da análise e da angústia, surgindo uma concepção de participação do mundo fragmentário. Há, ainda, a desventura da morte de sua “mãe gazela”; vendo-a estática no chão, gritou por ela e, sem resposta, viu-se examinando o corpo, a buscar o ser faltante para o movimento; para tanto, chegou ao ponto de dissecar o cadáver e, mediante a centralidade, considerou achar o princípio motor: “Julgou então que esse órgão, o coração, era o que procurava.” (Tufayl, 2005, p. 71). Contudo, ao abrir o órgão, viu ser o seu interior oco e, do seu primeiro trauma à sua primeira abstração, ele induziu o conceito de alma. Isso posto, mais sábio, o autodidata: “Compreendeu que sua

mãe, aquela que lhe tinha afeição e que o havia amamentado, não era esse corpo inerte, mas essa coisa desaparecida. ” (Tufayl, 2005, p. 74). Extremaram-se, portanto, o corpo e a alma como facetas da existência do que é vivo, mas entendeu ser o abstrato aquilo que singulariza, haja vista que observava em seu entorno outras gazelas semelhantes à sua mãe, mas que não eram ela.

Em continuação de sua vida, do estágio de criança à adolescência, ao fim do terceiro conjunto de sete anos, oilhado estava já deveras familiarizado com a técnica de utilizar-se da natureza para seus fins. Isto é, primeiro conheceu o poder do fogo e, sobretudo, encantou-se com sua dinâmica para gerar novos sabores: “Apegou-se ainda mais ao fogo, que lhe ofereceria novos alimentos excelentes. ” (Tufayl, 2005, p. 78). Por conseguinte, nutriu-se de outros instrumentos modificando seu corpo e seu pensamento, a exemplo: “Tinha-se vestido e calçado com as peles dos animais que dissecava, havia utilizado os pelos como fio, assim como as fibras dos caules da alteia, da malva, do cânhamo e de todas as plantas filamentosas. ” (Tufayl, 2005, p. 82). Desse modo, das necessidades contra a fome e contra o frio, mesmo amenos, Hayy estava mais confortável para, então, produzir armas e imperar na ilha perante os animais.

Com a visão científica aprimorada – a capacidade de examinar o seu entorno múltiplo –, começou a perceber uma concepção mais abstrata na qual perpassavam identidades e, com isso, surge a visão filosófica. Da experiência à abstração, acura-se que, segundo suas análises, viu-se: “Reunindo em seguida, pelo pensamento, reino animal e reino vegetal, viu que a nutrição e o crescimento lhes eram comuns. ” (Tufayl, 2005, p. 88). A partir daí, o pensador conduziu a criação de categorias, margeando o animado e o inanimado, em vista de tecer a síntese do espírito. Em reflexão, chegou a diferenciar minuciosamente a matéria, a forma e a extensão a fim de teorizar sobre os fundamentos essenciais de seu mundo, contudo: “[...] avançando até os confins do mundo inteligível, foi tomado de apreensão e do desejo de retornar para as coisas do mundo sensível às quais estava acostumado. ” (Tufayl, 2005, p. 101). Isso dito, pôs-se a rediscutir seu entorno sensível mediando as interações de causas e efeitos promulgadas pela natureza circundante.

Nesse momento, já finalizado seu quarto conjunto de sete anos, havia efetivado os conhecimentos do real e do ideal e retornado às relações da realidade encontrando, entre elas, as relações de causa e efeito. Também, chegou a estipular uma conversão de circularidade dos elementos: “O que não via perecer na totalidade, via perecer em parte, tais como a água e a terra, cujas partes via perecer pelo fogo. Via do mesmo modo o ar perecer pela intensidade do frio para tornar-se água e gelo. ” (Tufayl, 2005, p. 104). A compreensão atingiu, novamente, uma teorização mais abstrata,volvendo-se em um fim último que: “Hayy já havia reconhecido que a realidade essencial de cada corpo provém unicamente de sua forma, que é a disposição desse corpo para certos movimentos, e que a realidade que provém de sua matéria é uma realidade insignificante, ao ponto de ser negligenciável. ” (Tufayl, 2005, p. 115). Destarte, dos corpos de seu entorno aos corpos celestes, ele viu a trama abstrata da totalidade unificadora. Disso, estava pleno de um motor integrado nessa trama de relações sistêmicas e casuísticas, conduzindo-se, peremptoriamente, a Deus em sua inteligibilidade.

Ao completar o quinto septênio, trinta e cinco anos de sua vida, há uma verdadeira renovação de suas reflexões antes tão categóricas e empíricas, visando, agora, à religiosidade. Desse modo: “O interesse que sentia agora por esse autor do mundo tinha-se enraizado tão fortemente em seu coração que não lhe sobrava mais tempo para pensar em outra coisa.” (Tufayl, 2005, p. 120). Estipulou o sentido divino a partir da causa que não tem causa, mas evoca as outras causas a existirem. Nesse momento, vasculhou os próprios sentidos e, buscando o que poderia conhecer tal causa original, criou uma teoria dialética entre o perfeito e o imperfeito para este Ser: “Ora, ele já havia adquirido a certeza de que o Ser necessário possui todos os atributos da perfeição, ao passo que os atributos da imperfeição lhe são estranhos e isento deles.” (Tufayl, 2005, p. 126). Com isso, prostou-se diante da relação de uma ciência filosófica para uma teologia; assim, o ilhado, apesar de isolado, adquiriu todo o conhecimento metafísico por indução de sua vida e deduziu, portanto, todas as coisas.

Com o tempo, a extremação da dialética pôs-se de modo cada vez mais assertiva, isto é, quanto mais perfeita tornava-se a causa primeira, mais imperfeitas tornavam-se todas as demais causas. Por isso, através da completa leitura da materialidade: “Tinha-se assegurado precedentemente, a propósito dos quatro elementos e de sua capacidade de se transformarem uns nos outros, que nada de tudo que existe na superfície da Terra conserva sua forma, geração e corrupção, aí se sucedendo num ciclo sem fim.” (Tufayl, 2005, p. 131). Hayy chegava, então, já perto dos quarenta e dois anos e, pleno do mundo inteligível, sustentava o mundo sensível conhecido: “Pois o mundo sensível é a pátria do plural e do singular: nele se apreende a verdadeira natureza de ambos, nele aparecem a separação e a reunião, o lugar, a distinção numérica, o encontro e a dispersão.” (Tufayl, 2005, p. 159). Isso posto, com o uno e com o múltiplo estabelecidos, Hayy sentiu profundamente um acometimento e retirou-se às meditações sucessivas.

Ademais, conforme estendia-se sua vida, o sentido entre o sensível e o inteligível entrava em uma profunda dialética de compromisso existencial. Com o intento de pensar em ambos, logo encontrou uma resolutiva de escolha: “este mundo e o outro são como duas esposas; não podes satisfazer uma sem irritar a outra.” (Tufayl, 2005, p. 166). De tal modo, fechou-se em si mesmo em busca do inteligível para a contemplação do divino que transformou seu lar, sua caverna, na base de seu retiro do próprio Mundo em superação da Terra. Por isso, perpetra-se um estado continuamente solene de meditação: “Hayy ibn Yaqzan estava profundamente mergulhado em seus êxtases sublimes, e não deixava a caverna senão uma vez por semana para apanhar alimento que se lhe apresentava.” (Tufayl, 2005, p. 174). O tempo passou e, progressivamente, sua experiência intensificava-se e integrou-se com o mundo divino e, por conseguinte, constituiu-se, autodidaticamente, como não só conhecedor, mas sábio acerca de todo o seu entorno físico e metafísico: chegando ao pensamento monista.

O mundo exotérico abriu-se para o mundo esotérico; sobre o tudo e o nada já havia perscrutado, sozinho, até atingir o sétimo ciclo de sete anos. Só então, tardiamente, encontrou-se com o mundo social através de um viajante, altamente religioso, de uma ilha próxima: “Permaneceu nessa estação até ter ultrapassado o sétimo septênio de sua existência, quer dizer, com a idade de cinquenta anos. Foi então

que encontrou em relação com Assal [...]” (Tufayl, 2005, p. 170). Aqui, Hayy já era um intelectual; aos poucos, construiu formas de comunicação e impressionou completamente o furtivo Outro. Assim, acabasse a história do homem à sociedade, essa dispensável àquele filósofo. A moral geográfica está, pois, no estabelecimento de um percurso autodidata, do indivíduo reflexivo, de apreender-se e de constituir-se através da totalidade dos conhecimentos terreno, mundano e universal.

Considerações finais

Em perscruta da existência geográfica, tem-se a vinculação entre o modo de ser geográfico (a geograficidade) e a filosofia terrena (a geosofia). Para tanto, conduziu-se o estudo geosófico da obra *O filósofo autodidata* de Ibn Tufayl (1105-1186) em vista da jornada experiencial e existencial de Hayy Ibn Yaqzan, abrindo a tessitura da configuração entre a obra e o mundo: tanto como obra-do-mundo quanto como mundo-da-obra. Dessarte, situou-se a obra em suas conexões com os pensadores de sua época e, além, versou-se sobre a obra em si mesma no mundo em que ela permite abrir. Esse perpasso foi o articulador deste trabalho visando a uma compreensão geográfica da tão longa e cativante obra tufailiana.

Desse sentido, intenta-se uma relação corrente entre a natureza e o homem a partir da historicidade do protagonista em sua irradiação, conhecendo a si mesmo e o mundo em mutualidade circular. A discussão filosófica do autor pauta-se, fundamentalmente, na relação entre o mundo sensível e o mundo inteligível e, para além, encontrando no mundo divino uma sustentação comum para ambos. Entre a Terra e o Mundo, discutem-se as oposições entre o empírico e o racional, entre o corpo e a alma, entre o ente e o ser, entre o real e o ideal, entre o físico e o metafísico, em suma, entre o *a posteriori* e o *a priori*. Dito isso, a geograficidade é a tomada do Universo como contradição máxima da existência (humana) e da experiência (natural) que permeia os sentidos de identidade e de diferença de todo o cosmos. Ainda, evidencia-se entre o singular e o plural uma circularidade de compenetração henológica por intermédio de categorias sustentadoras da geodiversidade.

Nesta epopeia de Hayy, há uma sucessiva partição de seus conhecimentos em ciclos de sete em sete anos, gerando uma evolução complexa, com aproximações e afastamentos do mundo sensível. A descoberta do mundo é, de modo incondicional, solitária: um ser-natural em constituição de um ser-geográfico. Todo o conhecimento do mundo é plausível a começar pelo pensamento geográfico de um ser com o ímpeto de orientar a própria existência na trajetória da vida em um contexto favorável à maturação intelectual. O processo geosófico de expandir a si mesmo enquanto retrai o mundo para si mesmo parte da condição humana de estar exposto a partir da Terra. Hayy é o ser humano originário, cujos conflitos sexual e social são apartados de sua educação, obviamente, a questão filosófica entrona o sentido de uma educação autodidata, com recursos poéticos, possibilitando a reflexão da geograficidade em seu sentido mais tenro e solitário, a vontade de conhecer o mundo por si mesmo.

Desse trabalho, encaminhou-se uma discussão filosófica apresentando uma obra já quase milenar que instrui uma possibilidade poética para o pensamento. A historicidade de Hayy é um reflexo

da historicidade humana à medida de convocar a situação de estar disposto em uma Terra estranha que, aos poucos, toma cada vez mais sentido como Mundo. Essa transformação é geográfica pela interação da natureza circundante às projeções do pensamento humano configurador de suas bases: tanto lógicas quanto místicas. Ao âmago da discussão da complexão humana, espera-se ter alçado à profusão da geograficidade como desenvolvimento da experiencialidade em uma pulsão existencial. Depreendida esta obra, tão poética quanto crítica, cativa-se a abertura para pensar em uma geografia autodidata.

Referências

- AL-JABRI, Mohammed. **Introdução à crítica da razão árabe**. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Jandira: Principis, 2021.
- AUFFRET, Séverine. Apresentação: Tarzã, o homem Sábio. In: TUFAYL, Ibn. **O filósofo autodidata**. São Paulo: Ed. UNESP, p. 7-16, 2005.
- AVERRÓIS. **Discurso decisivo**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- AVICENA. A filosofia e sua divisão em teórica e prática. In: ISKANDAR, Jamil. **Compreender Al-Fārābi e Avicena**. Petrópolis: Vozes, p. 89-90, 2011.
- BAROUD, Mahmoud. *The Shipwrecked Sailor in Arabic and Western Literature: Ibn Ṭufayl and his Influence on European Writers*. Londres: I. B. Tauris, 2012.
- BISSIO, Beatriz. **O mundo falava árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- CERDÁ-OLMEDO, Enrique. *Ibn Ṭufayl (Abentofail) and the Origins of Scientific Method*. **European Review**, v. 16 n. 2, p. 159-167, 2008.
- CONRAD, Lawrence. *Introduction: the world of Ibn Ṭufayl*. In: CONRAD, Lawrence (Ed.). *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy Ibn Yaqzān*. Leiden: E. J. Brill, p. 1-37, 1996.
- DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- GALVÃO FILHO, Carlos. Da geosofia como geografia cordial: a obra de Josué de Castro como insurreição ontológica. **Geograficidade**, v. 8, n. 2, p. 122-138, 2018.
- GUTAS, Dimitri. *Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern philosophy*. **Brill**, v. 34, p. 222-241, 1994.
- JACKSON, Roy. *Ḥayy ibn Yaqzan: A Philosophical Novel by Ibn Ṭufayl*. **Alfinge**, n. 29, p. 83-101, 2017.
- KIMBLE, George. **A geografia na Idade Média**. Londrina: Eduel; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005.
- KUKKONEN, Taneli. **Ibn Ṭufayl: no Man is an Island**. Londres: Oneworld, 2014.
- LOPES, Jahan. Geografia e hermenêutica: Ibn Khaldun, por amor ao Magreb. **Geografia (Londrina)**, v. 31, n. 2, p. 67-87, 2022.
- LYONS, Jonathan. **A Casa da Sabedoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- MALTI-DOUGLAS, Fedwa. *Ḥayy Ibn Yaqzān as male utopia*. In: CONRAD, Lawrence (Ed.). *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy Ibn Yaqzān*. Leiden: E. J. Brill, p. 52-68, 1996.

MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI siècle*. Paris: Éditions de l'EHESS, v. 1, 2001.

MONTADA, Josep. **Ibn Tufayl**: a aventura da humanidade. *In*: PEREIRA, Rosalie. Busca do conhecimento: ensaios de filosofia medieval no Islã. São Paulo: Paulus, p. 145-177, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Anticristo**. Lisboa: Presença, 1973.

SAÏD, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TUFAYL, Ibn. **O filósofo autodidata**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

VALVERDE, Jose. Ibn Tufail e o filósofo autodidata. **Margem**, São Paulo, n. 16, p. 119-128, 2002.

WRIGHT, John. Terrae incognitae: o lugar da imaginação na geografia. **Geograficidade**, v. 4, n. 2, p. 1-18, 2014.



Este artigo está disponível em acesso aberto sob a Licença Creative Commons Attribution, permitindo uso ilimitado, distribuição e reprodução em qualquer formato, desde que a obra original seja devidamente creditada.