

VARIEDADES

SOBRE LA GÉNESIS Y LA INTENCIÓN DE «EL FILÓSOFO AUTODIDACTO»

EMILIO TORNERO
Universidad Complutense

Está dedicada esta obra, fundamentalmente, a exponer mediante el relato del desarrollo y evolución de un personaje de ficción, Ḥayy b. Yaqzān, el camino erudito, ilustrado, filosófico, por el que, según su autor, Ibn Ṭufayl, se accede a la unión extática. Exposición que es completada, de una manera más breve, mediante la comparación entre esta vía erudita y la popular, la sufí, de llegar a ese mismo éxtasis.

Ibn Ṭufayl, sin embargo, no desarrolla esta vía sufí; la da por sabida, y tampoco es muy explícito al señalar la coincidencia entre ambas vías. Además, para él sigue siendo prioritaria y superior la vía erudita, y por ello, al final del Prólogo que antepone a la obra, declara explícitamente que va a mostrar esta vía erudita para llegar al éxtasis, ya que «no es posible estar siempre con los ojos abiertos», expresión con la que alude al trance extático y queriendo indicar que hace falta una vía de acceso, un método, y así, destaca el autor, hacia el final de la obra, que una vez Absāl, en el que simboliza al sufí¹, hubo enseñado a hablar a Ḥayy y éste le hubo relatado sus experiencias y visiones, se propuso Absāl seguirle e imitarle² de manera que *casi* alcanzó su mismo nivel³. Es clara, pues, la prioridad de la vía ilustrada.

La tesis clásica de L. Gauthier sobre que la intención de esta obra era mostrar el acuerdo entre la religión y la filosofía fue agudamente criticada por Hourani, quien certeramente señaló que el principal tema de la obra era exponer el ascenso del alma hasta conseguir el más alto estado místico: la

¹ Obsérvese, aparte de otras muchas connotaciones, que se dice de Absāl que vestía «una túnica negra de pelo y lana», es decir, que vestía como un sufí, cfr. *Ḥayy ben Yaqdhān. Roman philosophique d' Ibn Thofāil, texte arabe... et traduction française, 2.º edition...* par Leon Gauthier, Beirut, Imprimerie Catholique, 1936, 140 texto árabe. Cfr. traducción castellana en Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacto*, Madrid: Trotta, 1995, 104.

² Cfr. *Ibid.* 145 texto árabe; 108 trad. castellana.

³ Cfr. *Ibid.* 154 texto árabe; 113 trad. castellana.

unión con Dios⁴. Hourani, sin embargo, coincidía con L. Gauthier, en que el asunto final de la obra, breve en comparación con la exposición del anterior tema y, por ello, menos importante, seguía siendo la concordancia de la filosofía con la religión, sin observar que la concordancia estaba planteada, más exactamente, entre la filosofía y el sufismo⁵.

La génesis y la intención que mueve a Ibn Ṭufayl a componer su obra podemos indagarlas, por un lado, en las circunstancias socio-políticas, religiosas y culturales en que aparecen sumidos el Magreb y al-Andalus en el siglo XII, y, por otro, en sus vivencias religiosas personales.

De las circunstancias de su época, lo que más conviene destacar es la enorme influencia e incidencia del sufismo en el Occidente musulmán, tema cada vez más estudiado, y dentro de esta incidencia lo que más interés ofrece para el entendimiento de esta obra es el desafío del sufismo a los medios más intelectuales del Islam, a los *falāsifa*, y la respuesta desde estos medios.

Dos son los puntos en litigio entre sufíes y filósofos, a saber, el origen del conocimiento y la fuente de la felicidad. Para los sufíes el conocimiento viene no del esfuerzo del razonamiento humano, sino directamente por inspiración divina, *ilhām*, y la felicidad proviene no de la satisfacción que produce el conocimiento, sino del *dawq*, de la gustación, de la fruición de la unión extática. Y es en el seno de esta confrontación donde tiene lugar la génesis de *El filósofo autodidacto*⁶.

Respecto a las vivencias personales religiosas de Ibn Ṭufayl poseemos una valiosa noticia en la que nos aparece Ibn Ṭufayl mismo transmitiendo al *šayj* de una *ṭarīqa* el relato de la piadosa muerte de Algazel. A él se lo ha contado Abū I-Ḥasan ibn ‘Abbād, médico que abandonó su profesión para dedicarse al ascetismo⁷. De todo esto puede deducirse el ambiente de fervor

⁴ Cfr. Hourani, F., «The Principal Subject of Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaḡzān», *Journal of Near Eastern Studies*, 15 (1956), 43-44. Posteriormente otros investigadores han destacado este asunto como el principal de la obra.

⁵ Después de presentado este trabajo he recibido de su editor, a quien doy las gracias desde estas páginas, el libro L. I. Conrad, ed., *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives of Ḥayy ibn Yaḡzān*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996. Conrad descarta la opinión de estos investigadores, Gauthier y Hourani, por otras razones; cfr. mi reseña de esta obra en *Al-Qanṭara* XVIII (1997), 505-507.

⁶ Cfr. sobre este asunto mi artículo «La filosofía andalusí frente al sufismo», *Al-Qanṭara* XVII (1996), 3-17, en donde he presentado algunos puntos a los que vuelvo a aludir aquí.

⁷ Cfr. Abū Ya‘qūb Yūsuf ibn Yahyā al- Tādilī, *Kitāb al-taṣawwuf ilā riṣāl al-taṣawwuf*, ed. A. al-Tawfiq, Rabat, 1984, 36.

Sobre este asunto véase Cornell, V. J. «Ḥayy in the Land of Absāl...» en L. I. Conrad, ed., *The World of Ibn Ṭufayl*, 135-137.

místico en el que Ibn Ṭufayl vivió, o al menos con el que estuvo en estrecha relación.

Esta religiosidad profunda, la propia de los sufíes, en la que está inmerso Ibn Ṭufayl, podría ser el punto de partida de sus inquietudes filosóficas y por ello es, tal vez, el más neoplatónico de los *falāsifa* occidentales, si atendemos al último y supremo objetivo de Plotino y de su filosofía: la unión extática.

Es Ibn Ṭufayl, en su vida y en su obra, un fiel reflejo de Plotino, pues si este último parte de unas vivencias místicas a las que trata de dar una expresión racional⁸, lo mismo podríamos decir en el caso de Ibn Ṭufayl. Y si el éxtasis de Plotino está situado más allá de la razón, en un estadio suprarrazional, lo mismo ocurrirá en Ibn Ṭufayl y, por ello, es un estadio que puede ser alcanzado por personas no adiestradas en las ciencias, según dice, aunque a la hora de expresarlo sólo podrán hacerlo de un modo irracional⁹, es decir, con las conocidas elocuciones teopáticas, *ṣataḥāt*, típicas de los sufíes, los «dislates» de S. Juan de la Cruz.

Ambas vías, pues, persiguen el mismo objetivo, sólo que una llega espontáneamente y no sabe decir nada coherente, mientras que la otra llega metódicamente, y aunque es difícil, dará al menos algunas referencias, *iṣārāt*, racional y ordenadamente expresadas, de lo experimentado en el éxtasis.

Desde estas consideraciones se hace más comprensible el prólogo, tan teórico, que Ibn Ṭufayl antepone a su obra, en donde declara sus intenciones y discute y enjuicia a *falāsifa* anteriores, poniendo como criterio y patrón de medida la intuición mística suprarrazional.

Avempace es desechado, pues se queda al nivel de los razonamientos discursivos, por más que aplique a éstos las descripciones del estado místico. Según Ibn Ṭufayl, Avempace, reduce, en definitiva, la intuición mística a un racionalismo, cosa con la que nuestro autor no está en absoluto de acuerdo¹⁰.

A Avicena, en cambio, lo pone como punto de partida de su propio método, entendiéndolo como un Avicena esotérico. ¿Es esto una visión «ingenua» de Ibn Ṭufayl o, como defiende D. Gutas¹¹, una «distorsión deliberada» que realiza Ibn Ṭufayl del pensamiento de Avicena acomodándolo a sus

⁸ Cfr. Elsas, Ch., «La importancia de la mística en la filosofía de Plotino», *Enrahonar*, 13 (1986), 14-15, y los trabajos de J. Trouillar y A. H. Armstrong allí citados.

⁹ Cfr. en la citada edición de *El filósofo autodidacto*, 3-4 texto árabe; 31 trad. castellana.

¹⁰ Cfr. mi artículo citado en nota 6.

¹¹ «Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy», *Oriens*, 34 (1994), 222-241.

propósitos, esto es, aplicando lo de la «intuición» del término medio del silogismo proclamada por Avicena¹² a la intuición mística?

Además de las citas explícitas de Avicena, conviene tener en cuenta, a propósito de los nombres de los personajes de la obra, que nuestro autor declara tomar de Avicena, que, probablemente, tuvo en cuenta Ibn Ṭufayl a este propósito lo que de ellos dice Avicena: «Salāmān es una alegoría que te representa a ti mismo y Absāl representa alegóricamente tu grado en el ‘*irfān*»¹³, y que siguió entendiéndolo en un sentido esotérico, pues Absāl es el sufí, y por consiguiente, ‘*irfān* es el sufismo o esa vía neoplatónica que Ibn Ṭufayl propone.

A Algazel lo pone también, junto a Avicena, como punto de partida de su método, pero la influencia de Algazel es quizás menos evidente. La investigación ha destacado a este respecto, aparte de las menciones que hace Ibn Ṭufayl de las obras de Algazel, unas pocas citas, no literales ni declaradas, del *Miškāt al-anwār*¹⁴.

Lo que no se ha destacado es la adaptación, acomodada a sus propósitos, que parece realizar Ibn Ṭufayl sobre algunos pasajes de *Ḥyā*¹⁵. El parecido en temas y vocabulario entre estos pasajes señalados y algunas páginas de *El filósofo autodidacto*, llaman poderosamente la atención.

Así, tenemos que el *ḥadīṭ*, muy repetido en círculos sufíes, y por Ibn Ṭufayl, sobre los goces escatológicos «que ningún ojo vio, ni ningún oído oyó...», se encuentra en estas páginas de Algazel citadas¹⁶. Sin embargo, dada la frecuencia con que es empleado en círculos sufíes no dice, ciertamente, mucho sobre una influencia directa de Algazel.

Más próxima a Ibn Ṭufayl se halla la comparación de Algazel entre lo imaginado y lo visto, cuya diferencia radica en el aumento de claridad, *mazīd al-wuḍūḥ wa-l-kašf*¹⁷, que hay en la visión. Ejemplo y vocabulario usado por Ibn Ṭufayl a propósito de la diferencia en el conocimiento del ciego antes y después de ver¹⁸.

¹² Cfr. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, 1988.

¹³ Cfr. Ibn Sīnā (Avicenne), *Livre des directives et remarques (Kitāb al-'Iṣārāt wa-l-tanbīhāt)*, trad. et notes par A. M. Goichon, Beirut-París, 1951, 485.

¹⁴ Cfr. una valoración de esta influencia de Algazel en Hawi, S. S., *Islamic Naturalism and Mysticism. A Philosophic Study of Ibn Ṭufayl's Ḥayy bin Yaqzān*, Leiden, 1974.

Véase también Radtke, B., «How can Man reach the Mystical Union?: Ibn Ṭufayl and the Divine Spark» en L. I. Conrad, ed., *The World of Ibn Ṭufayl*, 178-183.

¹⁵ Cfr. ed. de Beirut, v. IV, 1406/1986, 328-340.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 328.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, 329.

¹⁸ Cfr. *op. cit.*, 5 y 7 texto árabe; 33-34 trad. castellana.

Poco después compara Algazel este mundo y el otro, el escatológico, con las dos coesposas de un hombre, a las que no puede contentar a la vez, pues contentar a una supone irritar a la otra¹⁹, comparación que es aplicada por Ibn Ṭufayl al éxtasis y al estado de la vida normal²⁰.

Sigue comentando Algazel²¹ que hay dos métodos para conocer la realidad: uno es conocer las obras de Dios, la creación, y remontarse desde ahí a Dios creador, y otro, más difícil, es conocer todo en Dios mediante la visión estática. El primer método es el que practica laboriosamente Ḥayy a lo largo de su vida. El otro es también recorrido por Ḥayy, pero tras haber accedido al éxtasis, cuando al autor nos describe las visiones de Ḥayy de las sucesivas esferas, desde esa intuición divina²².

Aduce luego Algazel²³ el ejemplo de Aristóteles del murciélago incapaz de ver ante el exceso de luz²⁴, con el fin de ilustrar su tesis de que la extrema evidencia para una inteligencia débil es, en realidad, un impedimento para conocer, ejemplo que es citado también, y con la misma finalidad, por Ibn Ṭufayl en este contexto²⁵.

Algazel cita además, a continuación, otra causa que incapacita al hombre para conocer: la costumbre, la familiaridad con las cosas, que no deja al hombre ver y asombrarse de lo maravilloso que es el mundo creado... para finalmente, a través de esa visión, conocer al Creador. Observa, muy en la línea aristotélica, que el hombre sólo se asombra y maravilla ante lo extraño, ante lo que se le aparece por primera vez, y por ello, un ciego de nacimiento, al ver por vez primera, se quedaría maravillado ante cosas que a los demás hombres no les suscitan ninguna admiración.

Ciertamente, esta segunda causa que incapacita al hombre para conocer no aparece explícitamente citada en *El filósofo autodidacto*, pero si Ibn Ṭufayl pudo haber seguido, o tenido en cuenta, estas páginas mencionadas de Algazel, ¿no podría, igualmente, haber tenido en cuenta esta última observación mencionada de Algazel y haberle sugerido la idea, o haber contribuido a ella, de un hombre que, cual nuevo Adán, viese el mundo por vez primera, sin prejuicios culturales y sociales y sin el embotamiento de la costumbre, y que pudiera de este modo ser susceptible de asombro y ma-

¹⁹ Cfr. *Ihyā'*, IV, 334.

²⁰ Cfr. *op. cit.* 132 texto árabe; 100 trad. castellana.

²¹ Cfr. *Ihyā'*, IV, 335.

²² Cfr. *op. cit.* 121-131 texto árabe; 95-100 trad. castellana.

²³ Cfr. *Ihyā'*, IV, 339.

²⁴ Cfr. *Metafísica*, II, 1, 993 b.

²⁵ Cfr. 125 texto árabe; 97 trad. castellana.

ravilla ante el mundo creado y poder llegar así al conocimiento de su Creador?

Este mismo tema de la costumbre y la novedad, como impedimento y como condición esencial, respectivamente, para conocer, es declarado por Baltasar Gracián en *El criticón*, en la «Crisis segunda», a propósito de Andrenio, personaje similar a Ḥayy y que vive en iguales circunstancias²⁶.

En la mente de Ibn Ṭufayl pudo haber obrado este motivo junto a la intención de destacar la idea de que un hombre sólo y sin el auxilio de instrucción alguna pudiera llegar al conocimiento del Creador, asunto sobre el que la investigación ha encontrado algunos antecedentes en el seno de la cultura islámica²⁷.

* * *

Si la racionalización que los *falāsifa* introducen en el seno de la cultura islámica alcanza a su religión, con Ibn Ṭufayl, en el Occidente musulmán, alcanza al núcleo más íntimo de su sentimiento religioso, esto es, al sufismo, al tratar de conciliar la vía culta y la popular de acceder al éxtasis y al tratar de fundirlas en una síntesis armoniosa.

Este intento es similar al de la filosofía iluminativa producido en el Islam oriental, como ya señaló, de pasada, H. Corbin²⁸, sólo que en el Occidente musulmán esta síntesis no tuvo continuadores; al contrario, se ahondaron las diferencias entre ambos campos con Ibn ‘Arabī y Averroes, terminando el sufismo por eliminar a la filosofía del horizonte cultural²⁹.

²⁶ Clásico es ya el artículo de García Gómez, E., «Un cuento árabe, fuente común de Abentofáil y de Gracián», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 30 (1926), 1-67 y 241-269, aunque Gracián sigue más el cuento que Ibn Ṭufayl y, por otro lado, los parecidos entre Ibn Ṭufayl y Gracián son mínimos. Cfr. Ayala, J. M., «“El Criticón” de Gracián y el filósofo autodidacto de Abentofail», *Actas de la I Reunión de filólogos aragoneses*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1986, 255-269.

²⁷ Cfr. Vajda, G., «D’une attestation peu connue du thème du “Philosophe Autodidacte”», *Al-Andalus*, 31 (1966), 379-382, y van Ess, J., «Early Islamic Theologians on the Existence of God», Kh. I., Semaan (ed.), *Islam and the Medieval West*, Albany: State University of New York Press, 1980, 73, nota 38.

²⁸ *Histoire de la philosophie islamique*, París, 1964, 329.

²⁹ Cfr. sobre esto mi artículo citado en nota 6.