

# *Ibn Tufayl y el siglo de las Luces. La idea de razón natural en el filósofo andalusí*

Rafael RAMÓN GUERRERO

En 1185 moría en la ciudad de Marrâkus, sede de la corte almohade, el filósofo andalusí, natural de Guadix, Abû Bakr Ibn Tufayl. Celebramos, por tanto, este año el octavo centenario de su muerte, sin que haya habido, que sepamos, conmemoración oficial alguna. Valgan, pues, las siguientes palabras como testimonio y reconocimiento de su importancia en el quehacer filosófico.

Aunque varias fuentes árabes, entre ellas Averroes, nos informan que Ibn Tufayl escribió diversas obras sobre medicina y astronomía, lo cierto es que el único libro que de él se nos ha conservado es la famosa novela filosófica titulada *Epistola de Hayy b. Yaqzân*, una de las obras escritas en árabe que más cantidad de veces ha sido traducida a otras lenguas.

Pues bien, quisiera destacar, a propósito de esta obra, un hecho que me induce a pensar que el filósofo de Guadix estuvo presente en el ánimo de los ilustrados europeos de fines del siglo XVII y del siglo XVIII.

El escrito de Ibn Tufayl fue traducido al hebreo por un autor desconocido en la Baja Edad Media. Sobre esta versión Moisés de Narbona realizó un comentario en hebreo en 1349. Desconocemos si hubo influencia posterior de este escrito, así como del comentario. En algunos textos se habla de una traducción latina, hecha durante el siglo XV a partir del texto hebreo por el célebre humanista Pico della Mirandola.

Pero lo que quiero acentuar aquí es la fortuna de la obra tras su primera edición. Esta fue realizada por el inglés Edward Pococke en Oxford, publicada en 1671 junto con su versión latina, con el siguiente título: *Philosophus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan, in qua ostenditur quomodo ex*

inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit. Ex Arabica in Linguam Latinam versa ab Eduardo Pocockio. Oxonii A. A. 1671. Poco después, en 1700, aparecía la segunda edición, en la que se anunciaban correcciones; sin embargo, contiene la misma paginación y las mismas erratas en el texto y en la traducción.

Según se puede comprobar, el autor de la edición y de la versión latina manifiesta que en esta obra árabe «se muestra cómo la Razón humana puede ascender desde la contemplación de las cosas inferiores al conocimiento de las cosas superiores». Hay, por tanto, una clara interpretación realizada por el editor: la obra versaría sobre aquello que la razón humana puede adquirir.

El libro debió alcanzar tal éxito que un año después de su primera edición, en 1672, aparecía traducido al holandés: *Het leeven van Hai Ebn Yokdhan, in het Arabisch beschreeven door Abu Jaaphar Ebn Tophail, en uit de Latynsche Overzettinge van Eduard Pocock, A. M., in het Nederuitsch verstaald, Amsterdam, 1672.*

Nada se dice del traductor de esta versión holandesa. Sin embargo, en 1701 era publicada en Roterdam la segunda edición; en ella se añadía al final de las últimas palabras antes transcritas «door S. D. B.». Estas iniciales han constituido un enigma hasta este mismo siglo. Vamos a resumir la noticia que da L. Gauthier<sup>1</sup> de la solución que se ha propuesto.

Antes de 1920 el investigador holandés W. Meijer constató que un ejemplar de las *Opera Posthuma* de Spinoza, conservado en la Biblioteca Rosenthaliana de Amsterdam, contenía encuadernada al final la traducción holandesa de la obra de Ibn Tufayl. Con posterioridad, tras haberse puesto en contacto con diversos especialistas de Spinoza, supo que el día 29 de diciembre se había pedido a Johan Bouwmeester, un íntimo amigo de Spinoza, que tradujera el libro del filósofo árabe. Y, efectivamente, éste era publicado en 1672 en Jan Rieuwertz, el editor de las obras de Spinoza. Cuando fue editado por segunda vez en 1701, la traducción había sido atribuida a S. D. B., esto es, a Benedicto de Spinoza, leídas las iniciales de derecha a izquierda<sup>2</sup>.

Después de la traducción holandesa aparecieron dos versiones inglesas, ambas realizadas sobre la traducción latina de Pococke, la de Georges Keith en 1674 y la de Ashwell en 1686. Y unos años más tarde, en 1708, el profesor de árabe de Cambridge, Simon Ockley, daba a luz una tercera versión inglesa, ésta realizada directamente sobre

<sup>1</sup> IBN THOFAÏL: *Hayy ben Yaqdhân*, texte arabe et trad. française par L. Gauthier, 2.<sup>a</sup> ed., Beirut, Imprimerie Catholique, 1936, pp. XXX-XXXI.

<sup>2</sup> Sobre la posible influencia de Ibn Tufayl sobre Spinoza, cfr. S. S. HAWT: *Islamic Naturalism and Mysticism*, Leiden, J. Brill, 1974, pp. 219-226.

el texto árabe, con el título *The improvement of human reason exhibited in the life of Hai ebn Yoqghan*, vuelta a imprimir en 1711, y de la que se hizo una edición resumida en Dublín en 1731.

Al alemán fue traducida inicialmente por J. Georg Pritius, con el siguiente título: *Der von sich selbst gelehrte Weltweise*, Frankfurt, 1726, basándose en las traducciones latina de Pococke e inglesa de Ockley. Y en 1783 aparecía en Berlín una nueva versión alemana, realizada por J. G. Eichhorn, con el significativo título *Der Naturmensch, oder Geschichte des Hai Ebn Joktan*.

Aunque no existe traducción alguna francesa de esta época, pues la primera fue publicada por Léon Gauthier en 1900<sup>3</sup>, sin embargo tenemos noticias de que a comienzos del siglo XVIII hubo quienes se interesaron por ella. Así, en una versión francesa inédita, que llevó a cabo M. Quatremère en el siglo XIX, conservada en un manuscrito de la Biblioteca de Munich, se nos informa en el discurso preliminar que esta traducción se emprendió para responder al deseo de los «Journalistes de Trévoux», quienes, al hacer la recensión de la traducción inglesa de Ockley, habían expresado en la *Bibliothèque universelle et historique* de Monsieur Le Clerc, 1709, pp. 1108-1109, la necesidad de que la obra fuera traducida al francés<sup>4</sup>.

Como resumen a cuanto llevamos dicho hasta aquí, digamos que en poco más de un siglo circulaban por Europa una versión latina, una holandesa, tres inglesas y dos alemanas, algunas de ellas con reediciones. Y que los franceses habían comprendido la importancia de la obra al expresar el deseo de que fuera traducida a su lengua.

¿Qué decir de esta abundancia de traducciones? ¿No podría ser considerada como una prueba manifiesta de la solicitud de los ilustrados por la obra de Ibn Tufayl? Si fue así, esto es, si los hombres del Siglo de las Luces se interesaron tanto por *El filósofo autodidacto*, ¿cuál pudo ser la razón de ello?

Creo conveniente ahora dar un resumen del contenido de la novela filosófica, de la que existen dos versiones castellanas<sup>5</sup>, para poder estar en condiciones de comprender los intereses de los ilustrados en ella.

La obra, tras una introducción de su autor en la que expone el propósito que le guió al escribirla, nos cuenta la historia de un personaje de ficción, Hayy ibn Yaqzân, el Viviente hijo del Despierto, que había sido creado por Avicena.

<sup>3</sup> O.c., 1.ª ed., Alger, 1900.

<sup>4</sup> L. GAUTHIER: o.c., p. XXXII.

<sup>5</sup> *El filósofo autodidacto de Abentofáil*, novela psicológica traducida del árabe por don Francisco Pons Boigues, con un prólogo de Menéndez y Pelayo, Zaragoza, Comas, 1900. IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacto*, nueva traducción española por A. González Palencia, Madrid, 1934; 2.ª ed., 1948.

Nacido por generación espontánea de la arcilla, según dice una teoría, o abandonado por su madre en una canastilla poco después de nacer, según otra, Hayy vive en una isla desierta, amamantado y criado por una gacela. A la muerte de ésta, el niño hubo de cuidar de sí mismo. Sus diferentes períodos de edad están señalados por los sucesivos progresos en el ámbito del conocimiento.

Inicialmente se limita a conocer las cosas sensibles: la experiencia le conduce a adquirir todas las nociones de las ciencias naturales. Después, la misma experiencia le lleva a comprobar nociones más elevadas: cómo los seres, siendo múltiples, son en realidad unos; cómo ellos están compuestos de materia y forma; cuál es el significado de las causas; en fin, cómo el universo tiene necesidad de un Creador. La introspección, por otra parte, le permite conocer la existencia de su alma, que es la que le hace posible alcanzar la verdad y desear la vida contemplativa como fin supremo y máxima perfección del hombre.

La última parte de la obra intenta mostrar cómo los resultados que el solitario Hayy ha obtenido por su sola razón no contradicen aquellas verdades que enseña la religión. Intervienen entonces dos nuevos personajes, igualmente creados por Avicena. Uno de ellos es Salâmân, que representa la religión popular y exterior; el otro, Absâl, es la personificación de la religiosidad interior, el hombre que profundiza y busca el sentido más hondo de su religión.

Absâl llega a la isla. Enseña a hablar a Hayy. Cuando oye lo que éste le cuenta, se maravilla al ver cómo por su razón natural ha conseguido conocer y comprender las mismas verdades que él había adquirido en su meditación de la verdad revelada. Acuden los dos a la cercana isla habitada en la que mora Salâmân para dar a conocer a los hombres el camino de la verdad y de la contemplación, pero fracasan en su intento por la ignorancia de las gentes que allí viven, ya que ellas se muestran incapaces de abandonar sus creencias populares y sus costumbres. Convencidos entonces de la imposibilidad de llevar a buen término la tarea que se habían impuesto, Hayy y Absâl regresan a la isla solitaria, renunciando para siempre a la sociedad, a fin de realizar allí en total aislamiento la vida perfecta de la contemplación.

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.

Como señala L. Gauthier<sup>6</sup>, el perfecto filósofo que es Hayy no tiene necesidad de nadie para elevarse a la ciencia perfecta. Solamente después de que él haya llegado por sí mismo al conocimiento íntegro del universo es cuando llega el hombre de religión, Absâl, para darle a conocer no nuevas verdades, sino tan sólo símbolos imaginativos de la verdad filosófica, apropiados al espíritu del vulgo, pero inadecuados para quien sabe hacer pleno uso de su razón.

No es Absâl quien viene a esclarecer a Hayy, sino que es éste quien da a aquél la clave filosófica, racional, la interpretación demostrativa de esos símbolos. Es Hayy el primero que expone su saber racional de Absâl. La admiración que entonces subyuga a éste confirma la superioridad del saber obtenido por la razón:

Quando Absâl hubo oído explicar estas verdades, las esencias separadas del mundo sensible, conocedoras de la esencia de la Verdad... no dudó de que todas las cosas de su Ley religiosa referentes a Dios, a sus ángeles, a sus libros, a sus profetas, al día del juicio final, a su gloria y a su infierno, no son más que símbolos (*amtila*) de lo que había percibido Hayy. Se abrieron entonces los ojos de su corazón, se encendió el fuego de su pensamiento, se puso en su alma de acuerdo lo racional y lo tradicional (*al-ma'qûl wa-l-manqûl*), los métodos de la interpretación alegórica se le hicieron familiares y no quedó en la Ley divina nada difícil que no comprendiera, ni cosa cerrada que no se abriera, ni oscura que no se aclarara. Llegó a ser uno de aquellos que saben comprender. Comenzó a mirar a Hayy con admiración y respeto... Se impuso la obligación de servirlo, imitarlo y seguir sus indicaciones<sup>7</sup>.

La razón natural que propugna Ibn Tufayl es, además, una razón empírica, puesto que su proceder normal, según la naturaleza, es seguir la vía de la experiencia.

En el examen de los fenómenos que le rodean Hayy va inquiriendo las cuestiones fundamentales acerca del hombre y del universo. Halla respuesta en los descubrimientos que realiza en su experiencia cotidiana y en sus experimentos, tal como se describe en numerosos pasajes de la obra.

Esto es, en líneas muy generales, lo que nos enseña *El Filósofo autodidacto*. Ante todo, la idea de una razón natural que posee el hombre, quien, por su propia capacidad, de manera autónoma, independiente de cualquier influencia, puede alcanzar su máxima perfección de tipo intelectual.

<sup>6</sup> *O.c.*, p. XVIII.

<sup>7</sup> Texto árabe ed. cit., p. 144.

Pero ¿no se asemeja esta concepción a la definición que Kant dio de la Ilustración? Recordemos cómo en su *Was ist Aufklärung?*, de diciembre de 1784 respondía de la siguiente manera:

La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! He aquí el lema de la Ilustración»<sup>8</sup>.

¿No es esto mismo lo que hace Hayy? ¿No se sirve de su propia razón sin guía ni tutela de nadie? ¿No es, pues, la suya una razón ilustrada?

Sabemos que la Ilustración significó la confianza en el uso autónomo, libre y autorregulado de la razón. Sabemos que esta razón, tal como la entendieron los ilustrados, está más cerca del empirismo inglés que del racionalismo cartesiano, en tanto que no es una razón deductiva, sino una razón que se despliega poco a poco en el conocimiento de los hechos; una razón que tiene como punto de partida los fenómenos que se le ofrecen ante ella, para descubrir en ellos los principios que fundamentan esos fenómenos. Se trata, en definitiva, de una razón que se basa en la experiencia, que utiliza la inducción y que sigue el método del análisis propugnado por Newton. Como ha señalado E. Cassirer<sup>9</sup>, la razón ilustrada es una razón desprovista de contenido, convertida en un seguro instrumento de búsqueda, cuyo poder no consiste en poseer, sino en adquirir.

Creo que esta misma idea de razón es la que está presente en la obra del filósofo musulmán. Pero no como algo aislado, como un fenómeno raro, en el mundo medieval e islámico, sino que, al contrario, no hace más que desarrollar la idea de razón como facultad autónoma que estuvo presente en los filósofos árabes, según he mostrado en esta misma revista; una razón, la árabe, que llevada a la cima por Averroes tuvo su consecuencia en el mundo latino medieval, contribuyendo poderosamente al nacimiento del pensamiento moderno.

De aquí que el descubrimiento de la *Epístola de Hayy b. Yaqzân* en la segunda mitad del siglo XVII supusiera encontrar algo que el mundo de la época ya había olvidado: el genuino pensamiento de los filósofos árabes y la continua presencia de la razón en él con su carácter de autonomía y libertad frente a la verdad revelada. Fue quizá lo que aseguró el éxito editorial en el Siglo de las Luces de la obra de Ibn Tufayl.

<sup>8</sup> Trad. de Eugenio Imaz, en E. KANT: *Filosofía de la Historia*, México, F. C. E., 1941, p. 25.

<sup>9</sup> *Filosofía de la Ilustración*, trad. E. Imaz, México, F. C. E., 3.ª ed., 1972, p. 28.