

Dominique Urvoy

Averroes

Las ambiciones
de un intelectual musulmán

Traducción de Delfina Serrano Ruano



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Averroès. Les ambitions
d'un intellectuel musulman*

Primera edición: 1998
Segunda edición: 2024

Ilustración de cubierta: Monumento a Averroes, obra de Pablo Yusti Conejo, 1967.
Córdoba. © Album / Sheila Terry / Science Photo Library
Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



© Flammarion, 1998
© de la traducción: Delfina Serrano Ruano, 1998
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1998, 2024
Calle Valentín Beato, 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-1148-672-9
Depósito legal: M. 4.669-2024
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial,
envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

Prefacio

| | |
|--|----|
| Una figura mítica y desconocida | 13 |
| De la biografía como empresa arquitectónica | 16 |
| 1. Los Banū Rušd, protagonistas de la historia de al-Ándalus | |
| El linaje de los Banū Rušd..... | 20 |
| La fundación..... | 22 |
| El abuelo..... | 23 |
| El jurisconsulto y el teólogo..... | 30 |
| El eslabón débil: el padre de Averroes | 36 |
| Ibn Tūmart y el fin de los almorávides | 37 |
| Nacimiento del movimiento almohade..... | 38 |
| Nacimiento de Averroes, en la confluencia de dos épocas..... | 41 |
| 2. Educación y orientaciones religiosas | |
| Permanencia del sistema de educación andalusí | 44 |
| Carácter específico de la enseñanza andalusí | 46 |
| La formación de Averroes..... | 47 |
| Literatura y lengua..... | 48 |
| Religión y derecho..... | 49 |
| Un contexto político agitado..... | 52 |

| | |
|--|-----|
| Los almorávides, representación del declive..... | 53 |
| La «obra abierta» de al-Gazālī..... | 55 |
| Creciente oposición al maestro por parte de los andalusíes | 57 |
| Ibn Tūmart frente a la herencia de al-Gazālī..... | 60 |
| Hacia una «recuperación» de al-Gazālī..... | 66 |
| Difusión de la doctrina almohade..... | 70 |
| Averroes, el almohadismo y la filosofía | 71 |
| | |
| 3. El conocimiento de la naturaleza como elevación hacia Dios | |
| Jerarquía de las ciencias profanas..... | 76 |
| Aparición de las ciencias de la naturaleza..... | 77 |
| Averroes, ¿espíritu universal?..... | 79 |
| Medicina y médicos..... | 82 |
| Escalafón de enseñanzas y tratamientos..... | 84 |
| Maestros e inspiradores de Averroes | 88 |
| ¿Conoció Averroes a Ibn Bāỵyā? | 89 |
| | |
| 4. Una personalidad comprometida pero discreta | |
| Inabarcable Averroes | 96 |
| Barba y turbante | 96 |
| Un hombre modesto y discreto..... | 98 |
| Un patriota andalusí..... | 100 |
| La negación del anteislam | 101 |
| | |
| 5. Principios pluridisciplinarios en un contexto agitado | |
| Ibn Tūfayl, colega y mentor | 109 |
| La presentación al príncipe..... | 110 |
| Abū Yaʿqūb, príncipe ilustrado..... | 113 |
| Averroes y la obra jurídica de al-Gazālī..... | 115 |
| Fuentes del derecho en el <i>Mustaşfā</i> | 116 |
| Particularidad del <i>Compendio</i> de Averroes | 119 |
| Penetrar los secretos de la naturaleza | 121 |
| La herencia de Avicena..... | 123 |
| Imposición del modelo aristotélico..... | 125 |

| | |
|---|-----|
| Un primer aristotelismo sin audacia..... | 126 |
| «Las cosas necesarias para vivir...»: astronomía y medicina..... | 128 |
| La astronomía..... | 129 |
| El encuentro con Avenzoar..... | 131 |
| La reforma del <i>Colliget</i> | 135 |
| Límites y virtudes del <i>Colliget</i> | 136 |
| 6. El esfuerzo de conciliación práctica entre ley religiosa y sabiduría | |
| La <i>Bidāya</i> , gran obra jurídica de Averroes..... | 141 |
| El recurso a las diferentes escuelas..... | 143 |
| La influencia del pensamiento almohade..... | 145 |
| Los límites de la racionalización de las costumbres..... | 147 |
| Entre Córdoba y Sevilla..... | 151 |
| Córdoba puesta bajo tutela..... | 151 |
| Una pacificación difícil..... | 153 |
| Recuperación doctrinal almohade..... | 155 |
| Averroes, cadí y polígrafo..... | 157 |
| Retorno a Córdoba..... | 158 |
| 7. El esfuerzo de conciliación teórica entre ley religiosa y sabiduría | |
| Averroes y su tiempo: entre dos generaciones..... | 164 |
| El rechazo del misticismo..... | 166 |
| Los escritos de madurez..... | 168 |
| «El torrente se ha desbordado inundando los pueblos...»..... | 169 |
| ¿Qué es la filosofía?..... | 173 |
| Por un « <i>kalām</i> filosófico»..... | 174 |
| «Los hombres de una ciencia profunda»..... | 177 |
| Un reformador circunspecto..... | 181 |
| 8. Una autoridad equívoca | |
| Averroes, historiador y actor de la vida pública..... | 188 |
| Reforma contra revolución..... | 189 |

| | |
|--|-----|
| Averroes, ¿belicista y feminista? | 191 |
| La investidura de al-Manṣūr | 193 |
| El ciclo de los grandes comentarios | 198 |
| Un aristotelismo ferviente pero matizado | 200 |
| Descubrimiento del criterio de coherencia | 202 |
| Tentativas de conciliación | 204 |
| Los discípulos de Averroes | 207 |
| El mito del pueblo de °Ād | 209 |
| Herederos médicos y filósofos | 211 |
| La ficción de Ibn °Arabī | 212 |
| El legado jurídico | 215 |
| El testimonio de Ibn Ŷubayr | 217 |
| | |
| 9. Tiempo de adversidades | |
| Éxitos militares y persecución de los descarriados ... | 221 |
| La victoria de Alarcos | 223 |
| La hostilidad de los cordobeses | 224 |
| El ataque de los mālikíes | 226 |
| El exilio y la desautorización | 228 |
| La desgracia de los filósofos | 230 |
| El abandono de la «vía recta» | 233 |
| Del perdón a la recuperación del favor | 237 |
| ¿Una desgracia injustificada? | 238 |
| El regazo aristotélico | 240 |
| Muerte del imán y muerte del califa | 242 |
| | |
| Epílogo | 245 |
| | |
| Apéndices | |
| Glosario de nombres y términos | 253 |
| Notas | 269 |
| Mapas | 285 |
| Cronología | 286 |
| Bibliografía esencial | 292 |
| Índice de los principales personajes mencionados | 300 |

Uxori dilectissimae

Advertencia

Para la mayor parte de los personajes y términos específicos se dan referencias en el texto. Sin embargo, algunos de ellos remiten a un panorama demasiado amplio como para poder darles en la narración el desarrollo que merecen; por ello, han sido objeto de una nota en el glosario situado al final del libro.

Prefacio

Una figura mítica y desconocida

Pocos autores han visto su personalidad tan ignorada en beneficio de sus escritos como Averroes. Sin duda, el papel de comentador de los autores griegos, que él desempeñó con convicción, ha influido en este sentido. En el mundo árabe, los escasos escritores antiguos que le citan como pensador sólo le conocían –con una excepción muy notable¹– en ese terreno.. En el mundo occidental, por el contrario, su renombre como filósofo es tal, que se creó el neologismo «averroístas» para designar no solamente a aquellos que reconocen seguirle, sino también a los autores que se contentan con servirse de él. En este último caso, sin embargo, la consecuencia no ha sido distinta: la de que el personaje haya sido relegado a un pasado indeterminado.

En efecto, durante mucho tiempo, Averroes y Aristóteles fueron clasificados con la misma etiqueta de «antiguos»,

sin tener en cuenta ni los dieciséis siglos que separan el siglo IV a. C. del XII d. C., ni la gran diferencia existente entre la civilización de la Grecia antigua y la de la España musulmana (llamada al-Ándalus en árabe). Por otra parte, tal confusión no ha desaparecido totalmente. La imagen de un Averroes «redescubridor de Aristóteles» que cultivan periodistas y cineastas da la impresión de una brusca compresión del tiempo, donde las distancias cronológicas y culturales quedan como encerradas entre paréntesis por esta exhumación de un texto olvidado. Ahora bien, eso no tiene sentido, pues Aristóteles era ya muy conocido por los árabes en el siglo VIII y se había convertido rápidamente en «el primer maestro» de una escuela que, bajo la denominación de *falsafa*, no hacía más que retomar, arabizándolo, el nombre griego de *philosophia*. Averroes no «redescubrió» a Aristóteles, sino que lo enfocó de forma completamente diferente a como lo habían hecho sus predecesores.

Es, por tanto, el espíritu particular con que nuestro autor andalusí consideró a los pensadores griegos lo que debe llamar la atención; lo que nos remite a sus opciones intelectuales, a sus motivaciones ideológicas y a lo que, en el contexto de su tiempo, pudo influir sobre ellas.

Pero no es solamente contra el espíritu antihistórico de la Edad Media y de los inicios de la Época Moderna contra lo que hay que reaccionar. El siglo XIX, que situó la disciplina de la Historia en el centro de sus preocupaciones, no se encuentra por ello exento de errores graves. En esa época, en efecto, al mismo tiempo que se reemplazó el término «averroísta» por otro neologismo, el de «averroísmo», que supone la existencia de una unidad de perspectiva

entre todos los considerados averroístas –lo cual se halla lejos de estar probado–, se confinó a nuestro autor árabe en un debate, presentado como un combate, entre filosofía y religión. En la primera versión de su tesis, *Averroès et l'averroïsme*, publicada en 1852, Ernest Renan, sin conocer más que las obras aristotélicas de Averroes, basó su análisis en un *corpus* limitado, constituido por textos tradicionalmente estudiados en Occidente. Por esto, el «averroísmo», movimiento propio de las universidades europeas de la Baja Edad Media y del Renacimiento, constituyó, más que su epónimo –el pensador árabe–, el objeto de su interés, y Renan se vio tentado de proyectar sobre la civilización de este último los juicios que formuló sobre la historia intelectual de Occidente.

Poco después, el arabista alemán Müller publicó los textos teológicos personales de Averroes, y otro semitista, Munk, aportó las indicaciones históricas que permitieron proyectar nueva luz sobre los escritos de Averroes. En la segunda versión de su libro, Renan mencionó esos trabajos, pero no modificó en nada sus conclusiones iniciales.

Más tarde, se llevó a cabo un enorme trabajo de publicación de textos en lengua original –en la medida de lo posible–, o al menos en traducciones fiables, y de trabajos con perspectiva histórica, pese a lo cual la figura de Averroes sigue siendo objeto de discusiones y reivindicaciones partidistas. Aún hoy subsisten defensores del Averroes comentador que se lamentan de que se haya concedido demasiada importancia a los textos teológicos de este autor, e islamólogos que sólo examinan estos últimos y que se preguntan cándidamente si «Averroes era verdaderamente musulmán», por no hablar de las múltiples afiliaciones

que tienen lugar en el seno de tal o cual clan ideológico del islam contemporáneo.

De la biografía como empresa arquitectónica

«La biografía es como un andamiaje levantado para la construcción de un monumento. Una vez culminado éste, se retira el andamiaje y solamente queda lo que es interesante; a saber, la obra», decía Georges Dumézil. Más que un andamiaje destinado a ser suprimido, ¿no se sitúa la biografía entre los parámetros que el arquitecto debe tener en cuenta: objetivo del encargo, consistencia de los materiales disponibles, resistencia del suelo, capacidad del propio arquitecto, etc.? Tenerlos en cuenta no supe la contemplación del edificio, sino que permite comprender la naturaleza y la organización del mismo.

Es a la biografía intelectual a la que han sido consagradas las páginas que siguen. La vida misma de Averroes sólo se conoce por fragmentos, y lo que se sabe no resulta en modo alguno pintoresco. Por otra parte, sería ilusorio creer que un autor musulmán ha de ser necesariamente «exótico». Las peripecias de su vida no fueron en absoluto novelescas ni invitan a la evasión soñadora. Las referencias sobre las que llamaremos la atención se hallan desprovistas de todo carácter romántico. No puede hablarse de Averroes como Washington Irving o Chateaubriand hablaron de las últimas dinastías de la Granada islámica.

En nuestro caso, hemos pretendido enriquecer las escasas indicaciones de los biógrafos y de los cronistas con todos los complementos exteriores de los que disponíamos: la

descripción de la época, de las vicisitudes políticas y de las tensiones ideológicas, de las características de los medios sociales, profesionales o políticos en los que evolucionó nuestro personaje; en fin, de los movimientos de ideas a los que se adhirió o que, por el contrario, combatió. Para ello, de vez en cuando tendremos necesariamente que retroceder en el tiempo, pues en el islam el peso del pasado, y más exactamente de los orígenes, es mucho mayor que en Occidente.

Por todas estas razones he elegido denominar a Averroes un intelectual musulmán. Por supuesto, el término «intelectual» es una noción occidental, forjada recientemente, ya que su acepción sociológica aparece con el *affaire* Dreyfus. Pero por su «contenido combativo» tiene la ventaja de definir no tanto una categoría existente cuanto un grupo que aspira a hacerse reconocer. En un libro célebre, Jacques Le Goff parecía pensar que la Edad Media latina había concedido ya un estatuto social al intelectual. Si él escogió este término, decía, «no era el resultado de una elección arbitraria. Entre tantos nombres: sabios, doctos, clérigos, pensadores [la terminología del mundo del pensamiento siempre ha sido vaga], el término intelectual designa un medio de contornos bien delimitados: el de los maestros de las escuelas. Se anunció en la Alta Edad Media, se desarrolló en las escuelas urbanas del siglo XII y se extendió a partir del XIII en las universidades, englobando a aquellos que tienen el oficio de pensar y de enseñar su pensamiento»². Pero reconoció enseguida que fue *a posteriori* cuando esta clase se distinguió y cuando los que pertenecían a ella tuvieron dificultades para ponerse de acuerdo en una denominación que fijara claramente su orientación. De forma significati-

va, Le Goff se detiene en el término elegido por el primer gran «averroísta», Siger de Brabante, *philosophus*, que el historiador declaró preferir al de «clérigo», generalmente admitido entonces, pero no obstante «equivocado». ¿No es cierto que llegó a afirmar que «fue en el medio averroísta de la Facultad de Artes [de París] donde se elaboró el ideal más riguroso del intelectual?»³.

Si los averroístas latinos, que constituyen la mejor ilustración del intelectual, difícilmente son reconocidos como tales, la dificultad se incrementa aún más si nos referimos al entorno musulmán de Averroes. Incluso la lengua árabe moderna no dispone de un vocablo para designar exactamente al intelectual. En el mejor de los casos, se habla de la clase cultivada (*al-ṭabaqa al-muṭaqqafa*). Pero si se quiere pasar del adjetivo al sustantivo se retoma la fórmula de la lengua clásica: el letrado (*adīb*). Ahora bien, tal expresión no conviene a nuestro autor, que experimentó por ella la misma aversión que Siger de Brabante por «clérigo». A menudo, Averroes, para referirse colectivamente a la categoría de la gente cultivada, de la que esperaba un esfuerzo filosófico, empleó el término corriente de sabio (*ḥukamā*, sing. *ḥakīm*), que sería el más próximo al *philosophus* de Siger. Pero eso no le parecía suficientemente explícito y, según los contextos, recurrió a otros vocablos.

La fórmula más próxima a «sabios» sería «gente de la prueba» (*ahl al-burhān*). Sin embargo, sigue siendo ambigua, pues puede designar tanto a los que son capaces de buscar la prueba a través de la argumentación, a lo cual aspiraba Averroes, como a los que pretenden disponer de la prueba absoluta, establecida por el Corán (XII, 24) en la «manifestación» de Dios, lo cual designaría entonces a

sus enemigos teológicos. Asimismo, buscó otras expresiones, pero fue como salir de Málaga para entrar en Malagón; sólo en la obra conocida como su manifiesto doctrinal, *El discurso decisivo sobre el acuerdo entre la religión y la filosofía*, vemos aparecer varios términos que tienen todos el inconveniente de haberse cargado, a lo largo de la historia del islam, de un sentido religioso, incluso místico, cuando no sectario: la «gente de la verdad» (*ahl al-ḥaqq*), «el que sabe» (*al-cārif*), el «gnóstico» (*al-cārif bi-Llāh*)...⁴.

Averroes cayó, por tanto, en la trampa del lenguaje y sus convenciones. Sus esfuerzos por definir al grupo de personas que, a la vez, saben de una cierta ciencia, de orden divino, pero que proceden por argumentación, pecan de fórmula ambigua y estereotipada, no satisfaciéndole ni a él ni a sus interlocutores. De todas formas, tales esfuerzos fueron innegables y, en la medida en que prepararon una aportación cultural considerable para la modernidad, nos corresponde tratar de sacarlos a la luz.

1. Los Banū Rušd, protagonistas de la historia de al-Ándalus

«Parentesco» [raḥim] deriva de «Clemente» [Raḥmān]¹.

El linaje de los Banū Rušd

Averroes no es uno de esos pensadores que surgen de repente, actúan apartados en una esfera influyente pero aislada, y desaparecen como los meteoros. Disponemos de escasa información sobre su vida, pero conocemos el apego que tenía por su familia y por su país natal así como su voluntad de trabajar en él.

La forma «Averroes», en uso en Occidente desde la Edad Media, es el resultado de un proceso de transformaciones, por pronunciaciones aproximativas, del árabe *Ibn Rušd*, término de magnificencia que designa al «hijo de la rectitud». Las etapas intermedias, sin duda, estuvieron marcadas por los siguientes fenómenos lingüísticos: la *u* a menudo es pronunciada «o» en el conjunto del mundo árabe e *ibn* a veces se pronunciaba «aben» en al-Ándalus. Hay una atracción natural de la nasal «n» por la vibrante «r», dando un des-

doblamiento de ésta en «rr»); por otra parte, hay que tener en cuenta la pronunciación española que tiende a identificar la «b» con la «v» y la «s» con la «š»². Finalmente, en las lenguas latinas, la consonante fuerte situada de forma suplementaria al final de palabra es frecuentemente omitida, sin perjuicio de que pase a reforzar a la que le precede inmediatamente. Tendríamos, por tanto, una secuencia del tipo: Ibn Rušd-Aben Rošd-Aberroš-Averroes. Pero esta evolución, en realidad, no fue lineal, ya que todavía encontramos –de la pluma del traductor latino Hermann de Carintia– la forma *Ibn Rosdin*.

Como quiera que sea, claramente se trata de simples juegos fónicos y no podríamos invocar, como a veces sucede en nuestros días en el mundo árabe, una intención deliberada de enmascarar la forma auténtica del nombre. Éste no es ni mucho menos un caso aislado y había costumbre, hasta hace poco, de adaptar los nombres extranjeros a la lengua nacional: Niccolò Machiavelli es conocido en Francia como Nicolas Machiavel, y de todos es sabido que Richelieu llamaba al duque de Buckingham «Monsieur de Bouquingan». En cambio, nadie ha ignorado nunca que Averroes era árabe, incluso cuando los clérigos utilizaban el latín *averroista* para referirse a un adepto o por lo menos a una persona que utilizaba sus escritos.

Paradójicamente, el conflicto surgió en el seno del mundo árabe. A la familia de los Banū (pl. de Ibn) Rušd nunca les afectó la jactancia, tan frecuente entonces, de hacer remontar sus orígenes a una de las tribus árabes que ocuparon la Península Ibérica a partir del 711; cuando Averroes se vio en dificultades, sus enemigos recurrieron a la oscuridad de su genealogía para insinuar que era de origen judío. Esto

resultaba tanto más fácil cuanto que, según las evoluciones lingüísticas indicadas anteriormente, era posible aproximar su nombre a la forma «Bennaroš»; es decir, «hijo del campesino», muy común entre los judíos marroquíes.

La fundación

El linaje de los Banū Rušd es conocido a partir del bisabuelo de nuestro filósofo, Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. °Abd Allāh b. Rušd. Este *nasab* (genealogía incluida en la denominación) indica que la familia ya era musulmana desde al menos tres generaciones atrás, ya que los nombres Muḥammad y Aḥmad son propiamente islámicos. °Abd Allāh, por el contrario, no lo es, aunque tampoco se trata de un nombre típico de una comunidad religiosa en particular. Por otra parte, si en esta familia la frecuencia de la referencia a los dos nombres del Profeta del islam es digna de ser señalada, se observará que no aparecen necesariamente en alternancia regular, como suele ser el caso.

De este primer representante conocido de la familia de los Banū Rušd no se sabe casi nada, excepto que aún vivía en 1089. Vivió, por tanto, en la época insegura de los «reinos de taifas». Con esta expresión se designa el período intermedio del siglo XI en el que se experimentó la fragmentación de al-Ándalus, tras la caída del califato en 1031, que tuvo lugar después de veinte años de conflictos, especialmente en Córdoba, entonces capital de la taifa homónima.

No parece que Aḥmad b. Rušd abandonara dicha ciudad más que momentáneamente. Conoció, por tanto, la expe-

riencia llevada a cabo allí, consistente en una especie de república oligárquica, experiencia única en al-Ándalus, pero de corta duración. En efecto, en esta semi-república se llevó a cabo en primer lugar una política de apaciguamiento interior y exterior, después de los graves disturbios de la crisis del califato, ya que por su extensión y su prestigio tradicional, la taifa de Córdoba tenía mucho que ganar en mantener, cuanto fuera posible, el antiguo orden. Pero la sucesión de dirigentes tomó un rumbo monárquico que debilitó el régimen y, en 1069, la ciudad fue conquistada por el rey de Sevilla, al-Muta^omid. Sin embargo, este último, que ha pasado a la posteridad más como poeta que como político, a pesar del poder temporal que logró alcanzar, se convirtió en el blanco preferido de un movimiento ideológico-político de carácter reformador, el de los almorávides. Se trataba de bereberes que, procedentes de los confines de Senegal, conquistaron el Magreb occidental y parte del central y fueron llamados por los ulemas andalusíes en auxilio de la Península Ibérica, con la esperanza de atajar el avance creciente de los reinos cristianos del norte. Para esos puritanos almorávides estaba claro que un príncipe sin otra mira que lo mundano, y que se había visto favorecido por la suerte, representaba un grave riesgo de ruina para el islam en la Península Ibérica.

El abuelo

En este contexto de tensión por restaurar un Estado musulmán fuerte nació en Córdoba –finales de 1058–, ciudad en la que también se formó, Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad

b. Rušd; es decir, el hijo de aquel Aḥmad ya nombrado. Se convertirá en el representante más célebre de esta familia en su tiempo, hasta el punto de que sus contemporáneos lo llaman «el cadí» (por excelencia, ya que muchos de sus parientes también lo fueron), pero igualmente «el más antiguo» o «el abuelo [*al-ŷadd*]», para distinguirlo de nuestro Averroes, que será su exacto homónimo y al que se llama «el nieto [*al-ḥafīz*]», incluso «el más joven».

El primer Abū l-Walīd llevó a cabo sus estudios sin salir de al-Ándalus, algo que no es de extrañar pues pertenecía a una generación que perdió el interés por viajar a Oriente «en busca del saber». A través de este dato se percibe la práctica de los estudiantes en ciencias religiosas islámicas —entre otras— de ir de maestro en maestro para recibir una enseñanza esencialmente oral. En los primeros siglos de la España musulmana, cuando el país carecía aún de una vida cultural propia, se tendió a viajar hacia los grandes centros del Oriente Medio para recibir esta «transmisión» del saber. Incluso más tarde, los habitantes de la región periférica del mundo musulmán, que era al-Ándalus, se vieron tentados por lo que ellos consideraban un retorno a las fuentes. Pero en la época de nuestro Abū l-Walīd generalmente se pensaba que los maestros autóctonos eran suficientes, mientras que el viaje a Oriente entrañaba enormes peligros.

El abuelo de Averroes tuvo como primer maestro en derecho musulmán, en su ciudad natal, a un personaje de mediana importancia, Abū Ŷaʿfar Ibn Rizq, pero a continuación completó su formación con otros maestros. Entre ellos, destaquemos a al-Gassānī y a Ibn Sirāy, quienes rematan el edificio de la enseñanza islámica de la época en la región

occidental de al-Ándalus. Efectivamente, tras el período de desórdenes, un nuevo sistema jerárquico informal se había introducido por el simple juego de la demanda de los estudiantes que favorecía a tal o cual maestro. A diferencia, sin embargo, del sistema anterior a la crisis, éste reposaba sobre una especie de división de la España musulmana en dos: una parte occidental, de nuevo centrada en Córdoba, mientras que el Levante se erige en un polo distinto.

Los testigos alaban sus virtudes (ayunaba todos los viernes, incluidos aquellos en que se encontraba de viaje) y sobre todo el valor de sus enseñanzas. De todos modos, aunque se le pueden contar notables discípulos en número bastante elevado, no se encuentra en el pelotón de cabeza entre los maestros de su tiempo y, en lo referente a la cantidad de alumnos, aparece en la undécima posición. Señalemos que el gran cadí de Sevilla, Abū Bakr Ibn al-^cArabī –del que volveremos a hablar– ocupa el primer lugar, siendo citado casi seis veces más que él³.

De hecho, es sobre todo como personaje oficial por lo que se distingue. Innegablemente, optó sin reservas por el poder almorávide que había desembarcado en la Península Ibérica a partir de 1086, a pesar de las reticencias que ello suscitó aquí desde el principio. Los ulemas querían la ayuda exterior, pero habrían preferido que fuera árabe. En un primer momento su elección recayó sobre los Banū Hilāl, pero el anuncio de los estragos que provocaron en Ifrīqiya (actual Túnez) les condujo a conformarse con los bereberes, cuya toma de poder en el Magreb se acompañaba de un evidente restablecimiento del orden. No sin vacilaciones, sin embargo, pues vivo estaba aún el recuerdo de las guarniciones del mismo origen en tiempos del califato, de