

# Los atributos divinos en Juan de Damasco y su influencia en el islam

Miquel BELTRAN

Universitat de les Illes Balears

**Resumen:** El propósito de este artículo es demostrar que el conocimiento de la Doctrina Trinitaria de Juan de Damasco se fundamenta en su propósito de argumentar una unidad esencial de las Tres Personas con la finalidad de que dicha doctrina pudiera ser aceptada por los musulmanes, permitiéndoles considerar a la Segunda y Tercera personas como atributos de Dios, tal como éstos se describen en el Corán. De este modo, la teoría islámica de los atributos divinos puede remontar a su libro *De Fide Orthodoxa*, como algunos especialistas trataron de demostrar a lo largo del siglo XX.

**Abstract:** The aim of this paper is to show that John of Damascus' understanding of the Trinitarian Doctrine is founded on his purpose to argue for an essential unity of the Three Persons, so that the doctrine could be accepted by the Muslims, considering the Second and the Third Persons as God's attributes, as they are described in the Qur'ān. So the origin of the Muslim's theory of divine attributes can be traced back to his book, *De Fide Orthodoxa*, as some scholars attempted to demonstrate during the 20th century.

**Palabras Clave:** Atributos. Trinidad. Juan de Damasco. Islam.

**Key Words:** Attributes. Trinity. John of Damascus. Islam.



Harry A. Wolfson escribió con acierto, casi medio siglo atrás, que “en el islam...no había una razón inicial para el surgimiento de una doctrina como la de los atributos, (de modo que) la especial razón externa que dio origen al problema de los atributos en el islam fue la influencia del cristianismo”<sup>1</sup>. La controversia acerca del estatuto

---

<sup>1</sup> Harry A. WOLFSON, “Maimonides on the Unity and Incorporeality of God”, *The Jewish Quarterly Review* 56 (1965), pp. 112-136.

ontológico de los atributos divinos fue una cuestión esencial en el devenir del pensamiento teológico árabe, como más adelante, a partir del siglo décimo, en el judío, y su particular discurrir en dichas tradiciones los conduciría hasta una casi perfecta subjetividad desde el punto de vista ontológico. Juan Damasceno fue sin duda un prefigurador de dichas consideraciones en el islam, tal como podemos inferir de las páginas dedicadas a dicha cuestión en su “Exposición de la Fe” (*De Fide Orthodoxa*), pero también por evidencias terminológicas y contextual-históricas.

Manteniendo el vocabulario griego ya establecido en su tiempo, Juan utiliza el término *υπόστασις* para las tres personas de la Trinidad, y el término *ουσία* para su unidad común, aunque a veces usa también el término naturaleza (*φύσις*) como equivalente de *ουσία*, una identificación que correría la suerte de perdurar en ciertos pensadores árabes y judíos que se ocuparían de intentar descifrar la naturaleza de la esencia de Dios<sup>2</sup>. Pero, al igual que sus predecesores cristianos –los Padres ortodoxos–, Juan consideró las tres hipóstasis como seres reales, y no como meros nombres o manifestaciones.

Las distinciones entre las Personas se despliegan, en el Damasceno, ‘acordes con la causa’, pues el Padre es sin causa y nonato, pero el Hijo deriva del Padre en la manera de la generación, y el Espíritu Santo deriva del Padre en la manera de la procesión. Distinciones entre las hipóstasis que Juan denomina ‘sus propiedades hipostáticas’ (en términos que recuerdan a Basilio de Cesárea y a otros Padres capadocios). El término ‘relación’ se equipara al término ‘modo’, y se refiere a la existencia. Pero “la divinidad es simple y no es compuesta”<sup>3</sup> y “[no] podemos hablar de una división local en la divinidad incircunscrita, como se da en nosotros, porque las hipóstasis existen unas en otras, no como si se confundiesen, sino como quienes se poseen, según las palabras del Señor: ‘Yo estoy en el Padre y el Padre en mí’ (Jn 14, 10). Tampoco hay diferencia de voluntad, ni de entendimiento, ni de actividad, ni de poder, ni de ninguna otra cosa”<sup>4</sup>. Y más adelante: “Las hipóstasis divinas se unen no como si se

<sup>2</sup> Cf. *Exposición de la Fe* (EF a partir de ahora). Traducido por Juan Pablo Torrebiarte Aguilar, col «Biblioteca de Patristica» 59 (Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2003) Libro Primero, pp. 33-77. Las citas de esta obra se harán dando cuenta del libro, capítulo y páginas de la misma. Así EF 1, 9, p. 61 es *Exposición de la Fe*, Libro Primero, capítulo 9, p. 61.

<sup>3</sup> EF 1, 9, p. 61.

<sup>4</sup> EF 1, 8, p. 58.

confundiesen, sino en cuanto se contienen unas a otras. Poseen la compenetración de unas en otras sin ninguna fusión ni mezcla”<sup>5</sup>.

Escribe Juan que el Dios eterno genera Su logos, que es perfecto, de un modo incesante y fuera del tiempo. Aquí, según Wolfson<sup>6</sup>, el uso del verbo ‘generar’ en presente de indicativo describe un devenir incesante e intemporal, como ‘teniendo lugar’, y parece indicar que, al igual que Agustín, Juan considera la generación como un proceso continuo y como el acto completo de la duración eterna. Fue por su obcecado enfrentamiento con el arrianismo por lo que algunos Padres se vieron obligados a conceder que la ‘eterna generación del logos’ no procede de la voluntad divina. El Damasceno mantuvo que la generación del hijo es ‘desde la naturaleza (φυσικως) del Padre’ o ‘de la esencia (ουσιως) del Generador’, por lo que difiere de la creación del mundo que ‘es por voluntad y poder’, esto es, por su voluntad y poder *ex nihilo*. Pero ‘la naturaleza de aquella generación, y también la de la procesión del Espíritu, están más allá de nuestra comprensión’<sup>7</sup>.

Sin embargo, el conocimiento de que hay un Dios sí ha sido implantado –por Él mismo– en todo hombre como algo innato. Y es la propia creación, igual que su conservación y gobierno del mundo, los que proclaman la majestad de la naturaleza divina, tesis ésta que influirá en la teología árabe, para la cual la creación es el resultado de la acción divina, de tal modo que se la equipara con los atributos operativos de Dios<sup>8</sup>. Erigiéndose en adalid de los Padres, declara Juan que algunos de los predicados de Dios indican una acción.

A través de la Ley se revela el conocimiento de Dios, como después a través de Su hijo. Pero entre los Padres de la Iglesia, la simplicidad de Dios es la premisa capital que hace necesario tratar de encontrar una explicación para la doctrina de la Trinidad, tanto como para el uso de predicados para referirse a Él<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> EF 1, 8, p. 58

<sup>6</sup> Harry A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers, volume I. Faith, Trinity, Incarnation* (Harvard: Harvard University Press, 1956), p. 223.

<sup>7</sup> Cf. EF 1, 8.

<sup>8</sup> También para el pensamiento judío, hasta llegar a su perfecta identificación en Maimónides. La explicitación de los predicados divinos como acciones se concreta también bajo el término relación (refiriendo la relación de un agente con el paciente). Cf. Miquel BELTRÁN y Guillema FULLANA, *El Dios de Maimónides* (Zaragoza: Libros Certeza, 2005), en prensa.

<sup>9</sup> Cf. EF 1, 8.

Para el Damasceno Dios es indescriptible (απεριγραπτον) e indefinible (απεριοριστον), algo que los musulmanes reiteran al proclamar que Dios no tiene nombre (*ism*) ni descripción (*ṣifah*), que no puede ser definido y que no tiene género ni especie, ni diferencia, como ocurrirá en al-Baġdādī y en la teología islámica de siglos ulteriores.

Juan conocía el carácter idólatra de la religión pre-islámica en Arabia, lo que le condujo a considerar con reconocimiento la figura de Mahoma, la de aquél que recuperó –no sin oposición– a su pueblo para el monoteísmo. No cabe duda, tal como Sahas<sup>10</sup> nos recuerda, que el conocimiento que el Damasceno tenía de la teología y la cristología del Corán era preciso. Pero las radicales diferencias entre los partidarios del islam y el cristianismo conciernen a la creencia de los primeros en que la Palabra y el Espíritu de Dios son creados, y que Cristo sólo fue un ser humano. Las disputas de las primeras escuelas tuvieron éstas y otras cuestiones como causa de enfrentamiento, pero Juan emplea constantemente la palabra γραφη (“escritura; libro”) refiriéndose al Corán. Y el hecho de que se proclame en el libro que Dios es uno, creador de todo, que no es producido, ni lo ha sido, es el núcleo capital de la doctrina coránica. La tesis de la unidad de Dios se enfatiza como el motivo central de la fe islámica, que se erige en oposición no sólo al politeísmo, sino a quienes ‘asocian’ entidades a Dios, esto es, a los cristianos. Cabe advertir que en este sentido resulta fascinante cómo la *Exposición de la Fe* enfatiza sobre todo la doctrina de la unicidad y la unidad divinas, casi a expensas de la Trinidad. Juan habla de Dios en términos harto similares a los del Corán: “Nosotros creemos, por tanto, en un solo Dios, principio único sin principio, increado, no hecho, ni sufre daño ni tampoco muerte, eterno, infinito, incircunscrito, ilimitado, de poder infinito, simple, no compuesto, incorpóreo, sin fluctuación, impasible, inmóvil, inmutable, invisible, fuente de bondad y de justicia, luz dotada de inteligencia, inaccesible; poder que no conoce ninguna medida, sino sólo medido por su propia voluntad”<sup>11</sup>. Es también “creador de todas las cosas [...] comprende en sí y conserva todas las cosas, previsor de todo”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cf. Daniel J. SAHAS, *John of Damascus on Islam. The 'Heresy of the Ishmaelites'* (Leiden: E. J. Brill, 1972).

<sup>11</sup> EF 1, 8, p.46.

<sup>12</sup> EF 1, 8, p. 46.

Ya había escrito Juan en su obra magna que “Dios es uno, o sea, una esencia”<sup>13</sup>. También: que “existe un Dios y no muchos (dioses), no está en duda para los que obedecemos la Sagrada Escritura, porque dice el Señor en el principio del código de la Ley: *Yo soy el Dios, tu Señor, el que te sacó de tierra de Egipto. Otros no serán dioses para ti, más que yo.* Y también: *Escucha, Israel, tu Señor, el Dios, es un Señor único.* Y por medio del profeta Isaías: *porque yo, dice, soy el Dios primero, y yo soy después de esto, y más que yo no hay Dios. Antes de mí no ha nacido otro Dios, y después de mí no habrá otro, y más que yo no existe nadie*”<sup>14</sup>.

Tal como Sahas advierte: “Juan de Damasco ofrece (la) lista de atributos de Dios en un capítulo titulado... ‘La Santa Trinidad’. (y) que la unidad de Dios se argumente en el contexto de una discusión sobre la Trinidad tiene que haber sido visto como una paradoja por los musulmanes”<sup>15</sup>.

Parecería que el Damasceno estuviera convencido de que la teología cristiana no enfrenta la crucial cuestión de la Palabra de Dios desde la perspectiva correcta. Juan simplemente asume que Dios es uno y único, y lo que realmente le importa argumentar es cómo su esencia puede ser conocida, de manera que no sólo no ve amenaza alguna para aquella unidad en las hipóstasis generadas de aquélla, sino que la Trinidad es, en efecto, una solución al problema del conocimiento de Dios, cuya esencia puede revelarse a través de las hipóstasis “que están unidas sin confusión y se distinguen sin cesar, lo que también es maravilloso”<sup>16</sup>. El Hijo es antes de todos los siglos, porque Juan declara que su generación es sin principio y fuera del tiempo. Además, “es impío decir que medió un tiempo y que después del Padre ocurrió la existencia del Hijo”<sup>17</sup>. Para el Damasceno “las hipóstasis (del Hijo y del Espíritu) existen eterna y continuamente a partir de la Primera Causa y con la misma gloria”<sup>18</sup>. Las diferencias entre hipóstasis son de causa y efecto. Juan puede, pues, concordar con la expresión “no ha sido producido” del Corán, que habla de Dios como Padre refiriéndose a un modo de existencia del Dios único, en un sentido muy alejado de la paternidad física. Asimismo, por cuanto

<sup>13</sup> EF 1, 2, p. 35.

<sup>14</sup> EF 1, 5, pp. 41-42. El subrayado es suyo.

<sup>15</sup> Daniel J. SAHAS, *John of Damascus on Islam*, p. 76.

<sup>16</sup> EF 1, 8, p. 47.

<sup>17</sup> EF 1, 8, p. 48.

<sup>18</sup> EF 1, 8, p. 59.

a la noción de Creador se refiere, el Damasceno concuerda de lleno con las enseñanzas coránicas.

En las controversias originarias, las disputas entre musulmanes y cristianos consistían meramente en confrontar versos bíblicos y coránicos. Los musulmanes hicieron uso del término coránico ‘asociadores’ (*mušrikūn*) en alusión al politeísmo<sup>19</sup> y teniendo en cuenta advertencias del Corán, como 31:12 (“Luqmān le dijo cierto día a su hijo por vía de amonestación: ¡oh, hijo mío!, no asocies a Dios otras divinidades, pues la idolatría es una gran iniquidad”) o 9:31 (“Han tomado sus doctores y sus monjes, y al Mesías, hijo de María, más bien que a Dios, por sus señores, y, sin embargo, les fue ordenado que adorasen a un solo Dios, excepto el cual no hay más Dios, lejos de sus glorias las divinidades que le asocian”), llamaban, en efecto, asociacionistas a los cristianos, quienes, a su vez, llamaban ‘mutiladores’ (κοπταί) de Dios a sus adversarios, arguyendo que, en la medida en que Cristo se describe en el Corán con la palabra de Dios, es inseparable de Dios, y es Dios, de modo que los musulmanes, negándolo, mutilan a Dios.

La acusación de los musulmanes se basa en la afirmación del Corán según la cual Dios no tiene hijos. Juan era consciente de que los asociacionistas eran –para el islam temprano– los cristianos, no tanto las antiguas religiones politeístas, y replica tratando de llamar la atención de sus adversarios hacia el testimonio de los profetas, que aquellos dicen también aceptar. Juan no ignoraba que los musulmanes acusaban a los cristianos de haber alterado los libros proféticos, pero aún así, los tacha de mutiladores por alienar a Dios de Su Palabra y de Su espíritu. Pues Su palabra es en Dios, y es Dios, y si no fuera en él – como pretenden los partidarios del Corán– Él sería sin razón y sin espíritu, como las piedras y los árboles. Este es uno de los razonamientos que formó parte de la controversia que en el siglo VIII se dio sobre la naturaleza de Dios y de sus atributos. Para Juan era obvio que él se oponía a la teología ortodoxa de los musulmanes, a la que se enfrentarían, asimismo, posteriores sectas surgidas en el mismo seno del islam, las cuales adjuarán de la posición oficial según la cual los nombres y cualidades de Dios son aparte de Su esencia, una suerte de inverosímiles componentes de la deidad que no son ella misma. La teología de Juan parece anticipar de algún modo la posición de los *mutakallimūn*, para los cuales los atributos divinos no son entidades

---

<sup>19</sup> Cf. Corán 2,99.

en sí mismos, sino que conforman la naturaleza de Dios y constituyen Su esencia. La teología de los mutacálimes, con su énfasis en la absoluta unidad de Dios (*tawhīd*) no tolera que otras entidades aparte de la esencia divina sean eternas. Juan, de modo similar, escribe: “todos (los) atributos en común toma sobre sí toda la divinidad de modo idéntico y simple, indivisible y conjunto. En cambio, lo que se refiere al Padre, al Hijo y al Espíritu, esto es, lo incausado y lo causado, así como lo ingénito, lo engendrado y lo que procede es lo que les diferencia. Todas estas propiedades no indican la esencia, sino la relación de unos con otros, y el modo de la existencia”<sup>20</sup>. Sahas señala: “Con su teología apofática (Juan) evita el antropomorfismo (*tašbīh*) en el que el islam ortodoxo había caído de modo eventual, a la vez que preserva los atributos de Dios tanto como Su unidad, y elude el agnosticismo (*ta‘fīl*), en el que caen los *mutakallimūn*”<sup>21</sup>.

Para el Damasceno, quien quiera definir la esencia de algo debe decir lo que es, y no lo que no es. Sin embargo, por cuanto a Dios concierne, es imposible decir lo que es en esencia, y es más propio referirse a Él por abstracción de todas las cosas, pues no es nada de lo que existe; no que Él no exista, sino que existe más allá del ser: “Su esencia y naturaleza permanecen perfectamente incomprensibles e incognoscibles”<sup>22</sup>. No explica su esencia saber que es inmóvil, ni que entra en todo y todo lo llena, como tampoco que es ingénito, sin principio, inmutable, inmortal, y cuantas cosas se digan acerca de Dios o que conciernen al ser de Dios. Todas estas cosas no significan lo que Dios es, sino lo que no es. Existiendo más allá del ser mismo, no puede conocerse, porque “los conocimientos [vienen] de las cosas que existen, aquello que está más allá del conocimiento también estará más allá de la esencia, y al revés, lo que está más allá de la esencia también estará más allá del conocimiento”<sup>23</sup>. Lo único comprensible en Él es que es infinito y, paradójicamente, que es incomprensible.

En su espléndido libro sobre Filón, Wolfson relata cómo para el alejandrino sólo Dios es eterno, y lo anterior implica que, si algo se describe como eterno, ello debe ser Dios, para concluir que es este principio el que Juan de Damasco<sup>24</sup>, tras demostrar que el Verbo debe

<sup>20</sup> EF 1, 10, p. 63.

<sup>21</sup> Daniel J. SAHAS, *John of Damascus on Islam*, pp. 83-84.

<sup>22</sup> EF 1, 4, p. 39.

<sup>23</sup> EF 1, 4, pp. 40-41.

<sup>24</sup> Cf. Harry A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (Harvard: Harvard University Press, 1947).

ser increado, usa para probar que Aquél es Dios, pues todo lo que no es creado, sino increado, es Dios.

Los atribucionistas rechazaron esta concepción cristiana de la eternidad, pugnando por refutar los argumentos de los *mutakallimūn*, que afirman la subjetividad de los atributos. Así, basándose en la negación de la identidad entre eternidad y deidad, los ortodoxos admitían la existencia de atributos eternos, que de algún modo se ven adscritos a la esencia de Dios, inseparables de Él, pero no la existencia de una materia eterna anterior al mundo, que pueda concebirse aparte de la acción divina. Inversamente, los *mutakallimūn* niegan la existencia de los atributos eternos pero admiten la de una materia eterna anterior al mundo.

Wolfson no duda en afirmar que el surgimiento del problema de los atributos, que se concretó en la controversia acerca de la interpretación de su realidad ontológica, y que tuvo entre sus primeros polemistas a al-Naǧǧār y al-Dirār, vino precedido por las teorizaciones de los Padres de la Iglesia en torno a la cuestión. Corrobora lo anterior el hecho de que compendios acerca de las enseñanzas divinas incluyen entre éstas la afirmación de que Dios posee una ‘quididad’ (*mahiyyah*) que nadie salvo Él mismo conoce. Lo anterior significa que la esencia de Dios nos es incognoscible, y así inicia Juan su “Exposición de la Fe”: “‘A Dios nadie le ha visto jamás’ [...] Por tanto, la divinidad es inefable e incomprendible”<sup>25</sup>. Y más adelante: “‘Qué’ es la esencia de Dios o cómo está en todas partes [...] todo esto, tanto lo ignoramos como no lo podemos tratar”<sup>26</sup>.

De ahí la conclusión de que Dios debe ser descrito negativamente. Por cuanto respecta a algunos de los términos predicados de Él, como misericordioso o justo, los Padres de la Iglesia los consideraron como meras palabras o nombres, de modo que los habían negado como atributos. En Juan de Damasco lo que es afirmado de Dios se refiere también como ‘Sus’ nombres<sup>27</sup>. Parfraseando al Areopagita, Juan señala que “es necesario pensar que cada cosa de las que se dicen sobre Dios señala no algo esencial, sino que manifiesta o bien algo que no es, o bien una relación de las que se distinguen por oposición respecto a algo, o bien alguna de las cosas que acompañan a la

<sup>25</sup> EF 1, 1, p. 33. El subrayado es suyo.

<sup>26</sup> EF 1, 2, p. 36.

<sup>27</sup> Cf. Harry A. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam* (Harvard: Harvard University Press, 1976), pp. 218-222.



naturaleza, o bien una actividad”<sup>28</sup>. Pero, en la medida en que estos predicados eran términos comunes que se predicaban igualmente de otros seres, “los Padres de la Iglesia se vieron enfrentados al problema de cómo eliminar de su uso como predicados de Dios la implicación de cualquier similitud entre Dios y los otros seres”<sup>29</sup>.

La solución que aportaron los Padres de la Iglesia consistía en defender que los términos predicados de Dios deben expresarse bien como acciones bien en forma de negaciones, y si no son expresados en una de estas formas, habrán de interpretarse como acciones o negaciones en significado. Juan de Damasco, en su clarificación de los términos que pueden ser predicados de Dios, menciona aquéllos que denotan una acción (εὐεργεῖα) y otros que refieren ‘lo que Él no es’. Ciertamente Dios permanece incomprendible e inenunciable. Pero, en cuanto es causa de todo, y en cuanto tiene en sí mismo las razones y causas de todos los seres, es llamado a partir de todos los seres, y también a partir de los contrarios. Por ejemplo, es llamado luz y sombra, agua y fuego, para que sepamos que no es en esencia estas cosas, sino que es supraesencial, y por tanto, inenunciable. Pero en cuanto causa de todos los seres, es denominado a partir de ellos.

Por tanto, algunos de los nombres divinos se dicen negativamente, mostrando que Él es supraesencial, como por ejemplo, que es sin esencia, eterno, sin principio e invisible. No porque sea inferior a algo o esté privado de algo, sino porque se eleva de modo eminente por encima de todos los seres<sup>30</sup>. Juan no elude otros nombres que se dicen afirmativamente “en cuanto es declarado causa de todas las cosas, porque es llamado «el que es» y «esencia», en cuanto causa de todos los seres y de toda esencia”<sup>31</sup>. Pero, “ciertamente se dice que Dios es inteligencia, verbo y espíritu, sabiduría y también poder, en cuanto causa de éstos, y en cuanto es inmaterial, creador de todo y todopoderoso”<sup>32</sup>.

Wolfson recordaba, *en passant*, que la interpretación de los predicados de Dios como actividad remonta hasta Filón, y la razón por la que éste la introdujo en el pensamiento occidental fue su afán por exaltar la estricta disimilitud entre Dios y sus criaturas. En realidad –arguía Filón– el actuar es una propiedad que sólo a Él le pertenece,

<sup>28</sup> EF 1, 9, 61.

<sup>29</sup> Harry A. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, pp. 218-219.

<sup>30</sup> EF 1, 12b, pp. 67-68.

<sup>31</sup> EF 1, 12b, pp. 67-68. El subrayado es suyo.

<sup>32</sup> EF 1, 12b, p. 69.

pues el poder de acción del hombre es un don de Dios, de modo que definir a Éste como actuante no comporta similitud alguna ente Él y sus criaturas. Nos recuerda además que, aunque en su explicitación de los atributos divinos el damasceno se refiera al Pseudo-Dionisio, antes que éste estuvo Plotino, y aún antes, Albino, quien fue el verdadero originador de la teoría de los atributos negativos<sup>33</sup>.

No hay duda de que, a su vez, en Juan Damasceno hallan su origen las consideraciones islámicas acerca de los atributos, y la división por la cual según éstas en Dios existen atributos eternos que son otros (*gayr*) con respecto a Él, diferentes (*hilaḥ*) de Dios, y sobreañadidos (*zā'idah*) a Él. Pronto en la historia del islam surgió la idea de que cada uno de los nombres que designan a Dios refleja algún ser existente en Él, como algo distinto de Su esencia, pero inseparable de Él y co-eterno con Él. Así, por ejemplo, cuando Dios es descrito como poderoso o sabio, la Sabiduría existe en Él como un ser distinto de Su esencia, aunque vimos que para el de Damasco Dios es llamado así porque sus obras reflejan que posee esos atributos.

Según Wolfson<sup>34</sup> la necesidad de describir el exacto estatuto de los atributos en su relación con el Dios único tuvo que originarse en el islam no espontáneamente sino bajo la influencia cristiana que tuvo lugar en el curso de las controversias entre musulmanes y cristianos originadas poco después de la conquista de Siria en el siglo VII. Escribe Wolfson: “El surgimiento de tal creencia sólo puede explicarse por alguna influencia externa”<sup>35</sup>. Tras lo anterior, el estudioso prueba que ésta no puede ser la filosofía heredada de Grecia, ni un improbable influjo del judaísmo, en el siglo VIII, sobre el islam temprano, de modo que, por un proceso de eliminación, habrá que concluir que se trata de la incidencia del pensamiento cristiano sobre quienes, desde la ortodoxia, pensaron sobre el Dios del Corán. La controversia se acendró en particular –lo hemos visto– en torno al estatuto ontológico de los atributos, y los *mutakallimūn* acusaban a quienes creían en la objetividad de los mismos de caer en el mismo error en el que estaban los cristianos al vindicar la Trinidad.

---

<sup>33</sup> Cf. Harry A. WOLFSON, “Albinus and Plotinus on Divine Attributes”, *Harvard Theological Review* 45 (1952), pp. 115-130.

<sup>34</sup> Harry A. WOLFSON, *Religious Philosophy. A group of Essays* (Nueva York: Atheneum, 1965), p. 50.

<sup>35</sup> Harry A. WOLFSON, “The Muslim Attributes and the Christian Trinity”, *Harvard Theological Review* 49 (1965), p. 1.

El enfrentamiento de Juan con los pensadores islámicos y su intento de convencerles de que las Personas Segunda y Tercera podían equipararse a los atributos divinos que el Corán enumera –en particular la Sabiduría, la Vida o el Poder– estuvo pues en el origen de las disputas en la filosofía islámica acerca de la doctrina de los atributos. Wolfson se empeñó en intentar exponer las razones lógicas o los motivos psicológicos que pudieron inducir a aquellos primeros teólogos islámicos a aceptar la irrupción de tal controversia en su exégesis del Corán. Si inicialmente habían negado la Trinidad de los Cristianos por su palmaria incompatibilidad con la unicidad divina, se vieron enzarzados luego en la disputa en torno a una doctrina que introducía la misma dificultad en torno al Dios único y a la suerte de pertenencia a la realidad de los atributos que el Corán predica de Él.

Pero, además, existe una evidencia terminológica de que la influencia cristiana estuvo en el origen de la controversia. Los dos términos árabes usados para referirse al atributo, *ma'na* y *ṣifah* reflejan términos fundamentales en la doctrina cristiana de la Trinidad, usados por cristianos que escribían en árabe, en particular en sus discusiones con los musulmanes. Wolfson señala que el término *ma'na* –a expensas de cual sea su significado filosófico posterior– en un principio estuvo por ‘cosa’, tal como evidencia su uso en Ibn Ḥunayn, en el siglo décimo, como una traducción del griego *πραγμα*. Ocurre que en el cristianismo, entre los varios términos usados para describir a los miembros de la Trinidad (como las hipóstasis de Juan) está el de ‘cosa’ (*πραγματα*, *res*). Ya Orígenes describía al Padre y al Hijo como ‘dos cosas (*πραγματα*) en hipóstasis’<sup>36</sup>, y Tertuliano dijo que el Espíritu no es una voz, ‘sino una cosa y una persona’<sup>37</sup>. Y aunque el término ‘pragma’ no prosperó como una idónea descripción, en sentido técnico, de las personas de la Trinidad, su uso no desapareció por completo.

Lo importante sin embargo es que en los *Opuscula*<sup>38</sup> de Abū Qurrah –escritos originariamente en árabe pero que perduran sólo en su traducción al griego<sup>39</sup>– se describe cada una de las tres hipóstasis

<sup>36</sup> *Contra Celsum* VIII, 12. PG II, 1533 C.

<sup>37</sup> *Adversus Praxean* 7. PL 2, 162 A B.

<sup>38</sup> PG 97, 1480 B.

<sup>39</sup> El mejor trabajo sobre las obras de Abū Qurrah es el de Samir Khalil SAMIR, *Abū Qurrah. Al-Sīrah wa-l-marāḡi' / Abū Qurrah. Al-Mu'allafāt*, col. «*Mawsū'at al-Ma'rifah al-Masīhiyyah*» 1 (Beirut: Dār al-Mašriq, 2000), cuya traducción española de J.P. MONFERRER-SALA acaba de aparecer en la col. «*Studia Semitica. Series*

como un pragma. Wolfson asume, por lo anterior, que el término *ma'nà*, para los árabes del siglo VIII, “designa cada atributo que se supone existe en Dios como un ser real”<sup>40</sup>. De manera similar, el término *ṣifah*, que es usado por Wāsil para la descripción de cada uno de los atributos reales que él rechaza, se retrotrae en su particular derrotero teológico hasta la terminología griega que los cristianos usaron para referir la Trinidad. El término *ṣifah* procede de la forma verbal *waṣafa*, que en el Corán está por ‘describir’, ‘asertar’, ‘adscribir’ y también por ‘atributo’. En primera instancia podría parecer natural, para los primeros teólogos musulmanes, que ciertos términos atribuidos a Dios en el Corán se tomen como descriptores de seres reales incorpóreos existentes en Dios. El problema con respecto a estos términos originariamente usados como una descripción de cuanto se atribuye a Dios en el Corán se dio cuando irrumpió la cuestión de si designaban seres reales existentes en Dios, o bien se referían sólo a la manera humana de describirlo. Wolfson concluye que el término *ṣifāt* en sí mismo, como el término *ma'ānin*, es una descripción de la creencia en la realidad de las ideas expresadas por ellos, como es evidente por el hecho de que Wāsil arguye que quien supone un *ma'nà* y una *ṣifah* eternos establece dos dioses, de lo que se infiere que lo que están destinados a designar estos términos son seres reales.

El principio de diferenciación que los cristianos precisaban para distinguir las Tres personas de la Trinidad los conminó a acercarse a la discusión de la realidad ontológica de cada una de ellas. Este principio lo hallaron ciertos Padres de la Iglesia en propiedades que caracterizaban a cada una de las personas, y las distinguían entre sí. Por cuanto nos ocupa, Juan escribe: “El Hijo unigénito de Dios tiene una hipóstasis propia distinta de la del Padre, aún cuando ha sido engendrado del Padre de modo inseparable e incesante y permanece siempre en Él”<sup>41</sup> y “se dice Hijo e Impronta de la sustancia del Padre porque es perfecto, por estar dotado de subsistencia y por ser en todo semejante al Padre, fuera de la no generación [...] Asimismo, el Espíritu Santo procede del Padre [...] por procesión. Éste es otro modo de ser de la existencia, también incomprensible e ininteligible,

---

Minor» 1, con el título *Abū Qurrah Vida, bibliografía y obras* (Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2005).

<sup>40</sup> Harry A. WOLFSON, “The Muslim Attributes and the Christian Trinity”, *Harvard Theological Review* 49 (1965), p. 5.

<sup>41</sup> EF 1, 8, p. 51.

lo mismo que la generación del Hijo. Así pues, todo cuanto tiene el Padre es del Hijo, excepto la no generación. Ésta no indica una diferencia de esencia ni de dignidad, sino un modo de existencia”<sup>42</sup>. Así, “cuando oímos que el Padre es principio y mayor que el Hijo nos referimos a la causa. Y así como no decimos que el fuego tenga una esencia y la luz otra, así no sólo no decimos que una sea la esencia del Padre y otra la del Hijo, sino, por el contrario, que es una y la misma”<sup>43</sup>. El Espíritu de Dios, por su parte “existe como Dios y es llamado Dios junto al Padre y al Hijo; increado, completo, Creador del Universo, omnipotente, que lo hace todo, todopoderoso, de poder infinito [...] En todo semejante al Padre y al Hijo, es el que procede del Padre y a través del Hijo es participado y asumido por toda la creación [...] Dotado de subsistencia, esto es, existiendo en su propia hipóstasis, es inseparable e indivisible del Padre y del Hijo, y tiene todo cuanto tiene el Padre y el Hijo fuera de la no generación y de la generación”<sup>44</sup>.

Juan usa las expresiones ‘propiedades hipostáticas’ (ὑποστατικαὶ ιδιότητες) y ‘aquello que es característico de las propias hipóstasis’ (τὸ χαρακτηριστικὸν τῆς ἰδίας υποστάσεως) (“En efecto, las tres santas hipóstasis difieren unas de otras en estas propiedades hipostáticas [se trata de la no generación, la generación y la procesión]; y se distinguen indivisiblemente no en esencia, sino por lo característico de las propias hipóstasis”<sup>45</sup>). Cada una de las hipóstasis tiene, en Juan, una característica que la distingue, como persona, de los demás. Wolfson asume que el término *ṣifāh* que usa Wāsil como una descripción de la concepción objetivista de los atributos representa el griego τὸ χαρακτηριστικόν. Yaḥyà b. ‘Adī (893-974) escribió asimismo que, en opinión de los cristianos, las tres personas de la Trinidad son *ṣifāt* y *hawāṣṣ*. El último término traduce el griego ιδιότητες (propiedades) uno de los que Juan usa para el principio de diferenciación. El término *ṣifāt*, a su vez, está por el plural del griego τὸ χαρακτηριστικόν, usado también por el Damasceno con idéntico cometido.

Hemos visto cuáles son las propiedades hipostáticas según el de Damasco. Sin embargo, en la doctrina de la Trinidad que llegó a los oídos de los musulmanes, otro conjunto de características acerca de

<sup>42</sup> EF 1, 8, pp. 51-52.

<sup>43</sup> EF 1, 8, pp. 53.

<sup>44</sup> EF 1, 8, pp. 54-55.

<sup>45</sup> EF 1, 8, p. 55.

las tres Personas se añade al esquema que hallamos en la “Exposición de la Fe”. Así, la existencia, la esencia o la bondad para el Padre, la vida y la sabiduría para el Hijo, la vida también, y el poder para el Espíritu. ‘Adi reproduce que lo que caracteriza a la Primera Persona de la Trinidad es la ‘bondad’ (*ḡūd*), al Hijo la ‘sabiduría’ (*ḥikmah*), y al Espíritu Santo el ‘poder’ (*qudrah*). Ningún estudioso ha llegado a establecer la genealogía precisa de estas últimas atribuciones de propiedades a la Trinidad, ni como pudieron llegar a los pensadores islámicos, pues si alguna prefiguración de ellas hallamos en los Padres, se trata de la Patrología Latina, que no pudo influir directamente en aquéllos.

Wolfson indaga a través del neoplatonismo y sus tríadas que no son, según él, muy diferentes de la Trinidad cristiana. Sea como fuere, los detractores de la realidad ontológica de estas atribuciones se vieron abocados a tener que explicar cómo deben entenderse los términos ‘conocimiento’ y ‘poder’ que se predicán del Dios del Corán. Wolfson sospecha que únicamente estos dos predicados fueron los que estuvieron en el centro de la polémica entre Wāsil y los atribucionistas. Es así como al-Šahrastānī pudo decir que los wāsilíes negaban los atributos de Dios tales como el conocimiento y el poder. Los anti-atribucionistas sostuvieron que no es permisible que Dios sea conocido a través de atributos por los cuales también se describe a Sus criaturas, de modo que habrá que negar, en cierto sentido, que sea viviente y concedor, tanto como poderoso. Pero son las Segunda y Tercera Personas de la Trinidad los que se asimilan con la ‘vida’ y el ‘conocimiento’, o con el ‘conocimiento’ y el ‘poder’.

Así, según Wolfson, fueron aquellas personas las que de algún modo, en su propia expresión, “se transformaron en los atributos de los musulmanes”<sup>46</sup>. Wolfson intenta una explicitación de esta transformación aduciendo que, en efecto, el Padre se asimiló a la existencia, y que, con respecto a las otras dos Personas objeto de la controversia, los cristianos –en un intento de convencer a los musulmanes de la compatibilidad entre la doctrina coránica y la Trinidad– arguyeron que eran una en esencia con la Primera, y que sólo diferían en sus propiedades o características. Incluso podría, de algún modo, decirse –debieron, siempre según Wolfson, argüir los cristianos– que las personas son sólo características divinas que tienen

---

<sup>46</sup> Harry A. WOLFSON, “The Muslim Attributes and the Christian Trinity”, *Harvard Theological Review* 49 (1965), p. 14.

una existencia real en Él, y que en el Corán no se niega que suceda tal cosa, y acaso de ningún modo podría admitirse lo contrario, es decir, que Dios no es poderoso, o viviente, o sabio. De hecho, el Corán lo describe como ‘el Existente’ (*al-qayyūm*), y ‘el viviente’ (*al-ḥayy*), y también ‘el poderoso’ (*al-qādir*), catálogo que podríamos continuar con todos los atributos que se predicán de Él en las páginas del Libro.

Acaso Wolfson esté en lo cierto y los musulmanes tuvieran que admitir que las ‘Personas’ o ‘cosas’ de la Trinidad, si son sólo las reales atribuciones de ‘vida’, ‘poder’ y ‘conocimiento’ en Dios, no pueden negarse de Él. Pero en el islam no podía concebirse una relación causal entre ellos, como hemos visto que argumentaba Juan. Todo lo que los atribucionistas, en el islam temprano, llegan a afirmar es que Dios y sus atributos son coeternos, y que la distinción real que entre ellos se da no es de causa y efecto.

La cuestión, para los musulmanes, fue la de cómo preservar la unidad si estos seres son eternamente inseparables de Dios pero no son Él mismo, a partir de su aceptación de la objetividad de los atributos. Y ciertos pensadores entre los musulmanes siguieron sospechando una peligrosa similitud entre la doctrina de los atributos y la lectura cristiana de la Trinidad. Así, se dio de inmediato un movimiento opositor a esta teoría, similar a la oposición sabeliana contra la realidad de la Segunda y Tercera personas de la Trinidad, que se concretó en la controversia teológica sobre la relación entre los atributos y la esencia de Dios. Aquellos no serían ideas por cuanto carecen de la capital característica del constructo platónico, el de ser modelos pre-existentes de las cosas que llegan a la existencia. Y sin embargo, a través de la gradual irrupción de la filosofía griega en el islam, el problema de los atributos se vería identificado con el de las Ideas platónicas, o más bien con el problema de los universales, en particular con la cuestión acerca de si éstos eran extradeicos o intradeicos. Fue durante esta fase del problema cuando una nueva concepción de la relación de los atributos con Dios hizo su aparición, o quizá habría que entenderla como un nuevo modo de expresar aquel vínculo primigenio. Se trata de la teoría de los modos (*alḥwāl*). No satisfechos con el punto de vista ortodoxo según el cual los atributos existen realmente en Dios, ni con el no-ortodoxo que aduce que los atributos, siendo meros nombres, no existen, los defensores de esta nueva teoría declaran que los atributos, llamados ahora modos, no son

‘ni existentes ni no-existentes’<sup>47</sup>. Esta ulterior etapa de la controversia merece sin duda la dedicación de un pormenorizado estudio.

Para concluir, sólo el apunte de una fascinante paradoja: Becker<sup>48</sup>, hace ya casi un siglo, discutía en un magnífico artículo un pasaje de Abū Qurrah, el discípulo de Juan Damasceno, que el estudioso considera la fuente última del obcecado rechazo, por parte de los *mutakallimūn*, de la objetividad ontológica de los atributos.

### Materiales utilizados

- AFNAN, Soheil M., *Philosophical Terminology in Arabic and Persian* (Leiden: E.J. Brill, 1964).
- ALAVI, Mahammad B., *Fatalism, Free Will and Acquisition (as viewed by the Muslim Sects)* (Lahore: Orientalia Publishers 1956). — *L’elaboration de l’Islam* (París: Presses Universitaires de France, 1961).
- ALLARD, Michel, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d’al-As’ari et de ses premiers grands disciples* (Beyrouth: Éditions de l’Imprimerie Catholique, 1965).
- ANAWATI, George, *Études de Philosophie Musulmane* (Paris: Vrin, 1974).
- BECKER, Carl H., “Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung”, *Zeitschrift für Assyriologie* 26 (1912), pp. 189-199.
- BELL, Richard, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London: Frank Cass & Co, 1968).
- GAJDA, F., “Les débuts du monothéisme en Arabia du Sud”, *Journal Asiatique* 290 (2002), pp. 611-630.
- GIBB, Hamilton A.R., “Pre-Islamic Monotheism in Arabia”, *Harvard Theological Review* 60 (1962), pp. 269-280.
- GUIBERT J. De, “Une source de saint Jean Damascène, De Fide Orthodoxa”, *Revue des Sciences Religieuses* 3 (1912), pp. 356-368.
- GUILLAUME, Alfred, “A Debate between Christian and Muslem Doctors”, *Journal of the Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Centenary Supplement* (1921), pp. 233-244.

<sup>47</sup> Cf. por ejemplo al-Bağdādī en su *al-Farq bayn al-Firaq*.

<sup>48</sup> Carl H. BECKER, “Christliche Polemik und Islamische Dogmenbildung”, *Zeitschrift für Assyriologie* 26 (1912) pp. 189-199.



- “Some remarks on Free Will and Predestination in Islam, together with a translation of the Kitabu’l Qadar from the Sahih of Bukhari”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1924), pp. 43-63.
- GARDET, Louis et ANAWATI, M. M., *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée* (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1948).
- HUCULAK, B., “Costituzione della Persona Divina secondo S. Giovanni Damasceno”, *Antonianum* 69 (1994), pp. 179-212.
- KHOURY, Paul, “Jean Damascène et l’Islam”, *Proche Orient Chrétien* 7 (1957), pp. 44-68.
- “Jean Damascène et l’Islam” *Proche Orient Chrétien* 8 (1958), pp. 313-339.
- LILLA, S., “Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l’Areopagita”, *Augustinianum* 13 (1973), pp. 609-623.
- NASRALLAH, Joseph, *Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son œuvre* (Paris: Office des Éditions Universitaires, 1950).
- PARRINDER, Edward Geoffrey, *Jesus in the Qur’an* (New York: Barnes & Noble, 1965).
- RAHBAR, David, *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur’ān* (Leiden: E.J. Brill, 1960).
- SAHAS, Daniel H., *John of Damascus on Islam. The ‘Heresy of the Ishmaelites’*, (Leiden: Brill, 1972).
- SEALE, Morris, *Muslim Theology. A Study of Origins with reference to the Church Fathers* (London: Luzac & Co, 1964).
- TRITTON, Arthur S., *Muslim Theology* (Bristol: Luzac & Co, 1947).
- VOORHIS, W. John, “The Discussion of a Christian and a Saracen”, *The Muslim World* 22 (1935), pp. 266-273.
- “John of Damascus on the Muslim Heresy”, *The Muslim World* 24 (1937), pp. 391-398.
- WALZER, Richard, “Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe”, *Bulletin of the John Rylands Library* 29 (1945-46), pp. 160-183.
- WATT, W. Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London: Luzac & Co, 1948).
- , *The Formative Period of Islamic Thought*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973)
- WENSINCK, Arent Jan, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development* (London: Franck Cass, 1965).

- WOLFSON, Harry A., *The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophical Texts* (Harvard: Harvard University Press, 1935).
- “Albinus and Plotinus on Divine Attributes”, *Harvard Theological Review* 45 (1952), pp. 115-130.
  - *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (Harvard: Harvard University Press, 1947).
  - “The Muslim Attributes and the Christian Trinity”, *Harvard Theological Review* 49 (1956), pp. 1-18.
  - *The Philosophy of the Church Fathers volume I: Faith, Trinity, Incarnation* (Harvard: Harvard Theological Press, 1965)
  - *Religious Philosophy. A group of Essays*. (New York: Atheneum, 1965)
  - *The Philosophy of the Kalam* (Harvard: Harvard University Press, 1976).