

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i50.8838

ATRIBUTOS DIVINOS Y EL PROBLEMA DE LA UNICIDAD EN AVERROES

*Joel Laureth Delgado Gómez
Diego Giovanni Castellanos*

Grupo de Estudios Sociales de las Religiones.
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Resumen

El artículo aborda la discusión acerca de la unicidad divina y la existencia de atributos, tanto en la filosofía como en la teología islámica medieval, haciendo énfasis en la obra de Averroes. Se analiza cómo en el pensamiento Islámico, al tiempo que se afirma el dogma de la unicidad divina se sostiene la existencia de atributos reales, apuntando directamente a conceptos dialecticos como unidad y multiplicidad, identidad y diferencia, o igualdad y alteridad. Así mismo, partiendo del análisis de su obra, se busca mostrar la manera en la que el pensador cordobés legitimó el uso de la razón filosófica como camino óptimo y recomendado para el abordaje de las verdades religiosas. Se considera que Averroes avanzó en una doctrina teológico-filosófica particular diferente del asharismo que se estaba imponiendo en la época, resistiéndose a Al Ghazali, y reivindicando el valor la perspectiva peripatética para enriquecer el debate en el Islam.

Palabras clave: *verdad; atributos divinos; unicidad de Dios; simplicidad divina; filosofía islámica.*

Cómo citar este artículo: Delgado-Gómez, J.L. y Castellanos, D.G. (2020). Atributos divinos y el problema de la unicidad en Averroes. *Praxis Filosófica*, (50), 65-88. doi : 10.25100/pfilosofica.v0i50.8838.

Recibido: 14 de julio de 2018. Aprobado: 29 de agosto de 2018.

Divine Attributes and the Problem of Unity in Averroes

Joen Laureth Delgado Gómez¹

Diego Giovanni Castellanos²

Abstract

The article approaches the discussion about Divine Unity and the existence of Attributes, both in Islamic medieval philosophy and theology. Based on the analysis of Averroes works, the article shows how the Islamic dogma affirms the unity of God. However, at the same time, it establishes the existence of real attributes, pointing directly to dialectic concepts like unity and multiplicity, identity and difference, or sameness and otherness. Likewise, the text explains the way in which Averroes legitimized the use of philosophical reason as an optimal and recommended way to approach religious truths. In that way, Averroes advanced in a particular theological-philosophical doctrine, different from the Asharite that was being imposed at the time with the official support to Al Ghazali's thought; while defended the value of the peripatetic perspective as a way to enrich the intellectual debate in Islam.

Keywords: *Truth; Divine Attributes; Divine Unity; Divine Simplicity; Islamic Philosophy.*

¹ Asistente de Investigación en el Grupo de Estudios Sociales de la Religión de la Universidad Nacional de Colombia. Filósofa de la Universidad de la Salle. Entre sus áreas de investigación se cuentan: filosofía islámica, historia del Islam y civilización islámica.

ORCID: 0000-0001-7827-1175 **E-mail:** jdelgado16@unisalle.edu.co

² Candidato a Doctor en historia de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Religious Studies de la Florida International University. Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Investigador en el Grupo de Estudios Sociales de la Religión, Universidad Nacional de Colombia. Estudiante de minorías musulmanas en América Latina y de la historia de las sociedades musulmanas.

ORCID: 0000-0002-7488-6700 **E-mail:** gcastellanosd@unal.edu.co

ATRIBUTOS DIVINOS Y EL PROBLEMA DE LA UNICIDAD EN AVERROES

Joel Laureth Delgado Gómez

Grupo de Estudios Sociales de las Religiones.
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Diego Giovanni Castellanos

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

El presente artículo aborda el problema de la esencia de Dios y los atributos divinos en el pensamiento de Averroes (1126–1198)³. Esta cuestión, que hunde sus raíces en el Corán como Revelación y en la tradición profética, forma parte del desarrollo del monoteísmo semita en el Mundo Mediterráneo y Oriente Medio, y en este texto se busca analizar la manera en la que Averroes se aproxima al debate desde la *falsafa* y el *kalam*, intentando desarrollar un modelo de lo Divino que fuera compatible con el Islam, a la vez que legitimaba la filosofía como vía válida para intentar comprender la naturaleza de lo divino. En dicho sentido, es preciso hacer la salvedad de que el tema, si bien se circunscribe en este escrito a Averroes, debe comprenderse en el contexto de una discusión más amplia en el mundo islámico y fuera de este, siendo de nuestro interés particular la discusión que se presentó dentro del *kalam* y la *falsafa* en el Islam medieval.

El artículo toma como base para la discusión del pensamiento de Averroes elementos provenientes principalmente de su obras “*Libro de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la Fe*” (*Kitāb al-*

³ En el texto se utilizan indistintamente las latinizaciones Ibn Rushd y Averroes.

Kashf 'an manāhidi)⁴, en la cual Averroes buscó demostrar que ninguno de los sistemas teóricos propuestos por los movimientos intelectuales islámicos sectarios satisfacía ni las necesidades del intelectual ni las del hombre común. Así mismo se toman elementos analíticos de su “*Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la Revelación y la Ciencia*” (*Kitab fasl al-maqal*)⁵, en donde el filósofo cordobés busca demostrar que el ejercicio de la razón es impulsado por la Revelación, y desde este punto de vista, que el carácter racional de la creación lleva al conocimiento del Creador. Otra obra de relevancia para este análisis es el *Tahafuth al tahafuth*, en el cual se defiende la verdadera filosofía aristotélica frente a las visiones neoplatonistas y a los malos entendidos de los *mutakallimun*, reunidos en la figura del gran teólogo Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad at-Tūsī al-Ghazālī (1058-1111)⁶. Estas tres obras son consideradas los tratados-teológico filosóficos de Averroes, siendo el *Fasl al Makal* el primero cronológicamente, sin que se conozca su fecha de elaboración, la cual con todo se asume anterior a 1179, cuando escribe su *Kashf al-Manahidi*, en donde menciona la primer obra. El tercer tratado, su conocido *Tahafut al-Tahafut*, habría sido escrito después de 1180.

El texto parte de la hipótesis de que Averroes, a pesar de apoyarse en las fuentes tradicionales del pensamiento islámico para el análisis del problema de los atributos divinos, recurre a un método filosófico que lo lleva a lograr una integración entre la tradición del *Kalam* y de la *falsafa*, en su esfuerzo por alcanzar la verdad. Así, se busca demostrar que Averroes avanzó en una doctrina teológico-filosófica particular diferente del asharismo que se estaba imponiendo en la época (encarnada principalmente en la obra de Al Ghazali), y que demostró que el uso de la duda, así como de las herramientas de la *falsafa*, permitían arrojar luz sobre la verdad religiosa.

⁴ *Kitāb al-Kashf 'an manāhidi al-adilla fī 'aḳā'id al-milla wa ta'rīf mā waḳa'a fihā bi ḥasb al-ta'wīl min al-shubah al-muzayyifa wa'l-bidā' al-muḍilla*. Tratado que prefigura al *Tahafut*, tiene como objetivo mostrar que las teorías de las sectas y movimientos islámicos contemporáneos no satisfacían las demandas de la erudición ni las necesidades del hombre común.

⁵ *Kitab fasl al-maqal wa taqir ma baina al-shariah wa al-hikmah min al-ittisa*. El texto es un tratado sobre metodología, en el cual Averroes utiliza el vocabulario técnico de la tradición islámica, tanto de juriconsultos, de teólogos y de gramáticos, pero ubicándolo en un marco lógico proveniente de la tradición filosófica griega. En tal sentido, Averroes sigue el esquema del *Organón*: demostración racional, razonamiento dialectico y argumentación retórica.

⁶ En esta obra combinó los resultados de las paráfrasis y los comentarios intermedios a Aristóteles, así como todas sus ideas personales básicas sobre cuestiones religiosas. El *Tahāfut al-Tahāfut* busca ser una reconstrucción de la verdadera filosofía, la de Aristóteles mismo, contra el error de los falasifa neoplatónicos, que habrían distorsionado el pensamiento de Aristóteles.

El artículo sitúa el análisis dentro de la discusión acerca de la simplicidad divina, doctrina según la cual no hay composición ontológica de ningún tipo en Dios, ya sea de materia y forma, o de esencia y accidente, o entre atributos considerados como ontológicamente distintos (Pruss, 2003, p. 1). De acuerdo con William Vallicella, la doctrina de la simplicidad divina puede entenderse como:

“God is radically unlike creatures in that he is devoid of any complexity or composition, whether physical or metaphysical. Besides lacking spatial and temporal parts, God is free of matter-form composition, potency-act composition, and existence-essence composition. There is also no real distinction between God as subject of his attributes and his attributes. God is thus in a sense requiring clarification identical to each of his attributes, which implies that each attribute is identical to every other one” (Vallicella, 2015).

Como se verá, las bases de la doctrina son anteriores al surgimiento del Cristianismo y del Islam, remontándose a Parménides que sostenía que la simplicidad era un principio de perfección que implicaba inmutabilidad e incorruptibilidad. Estas ideas fueron abordadas por pensadores posteriores como Platón, Aristóteles y Plotino, y en la Edad Media, grandes pensadores religiosos se esforzaron por producir una cosmovisión sistemática sintetizando la revelación divina y la filosofía griega, por lo que hicieron de la simplicidad absoluta de Dios la piedra angular de su estructura intelectual. Con todo, y a pesar de la importancia que la doctrina posee para el pensamiento cristiano y judío⁷, en el Islam la simplicidad divina se ha manifestado en torno a la doctrina de la unicidad de Dios por parte las escuelas teológicas triunfantes.

Es claro que existen algunos elementos comunes entre las tradiciones religiosas monoteístas, tales como el cristianismo y el Islam, en cuanto a que hacen referencia a una deidad concebida como simple en su totalidad. Esta concepción, de Dios como simple e indivisible, claramente pone en entredicho la existencia de atributos divinos, los cuales forman parte esencial de la doctrina islámica al aparecer en el Corán y la tradición profética. Así, puede afirmarse que la simplicidad divina es un tema con una larga tradición que ya había sido establecido en la tradición filosófica griega, y que como tal pasó al ser discutido por teólogos y filósofos musulmanes.

⁷En Occidente, la doctrina ha retomado vigencia recientemente, encontrando partidarios y detractores. Entre estos últimos están quienes afirman que la doctrina es incoherente, por plantear dificultades con respecto a la creencia en la existencia de atributos divinos y por la existencia de propiedades contingentes en Dios.

Sin embargo, es claro que en la tradición islámica dominante la doctrina de la simplicidad de Dios no se desarrolló directamente, sino que algunos de los problemas y cuestionamientos más relevantes fueron discutidos en relación con la doctrina islámica de la unicidad divina. Mientras que la simplicidad de Dios implica una naturaleza no compuesta, la unicidad hace referencia a una naturaleza indivisible. Tal como afirma Seng, la doctrina de la unicidad implica simplicidad (Seng, 2009, p. 11), sin embargo, la diferencia de enfoque implica diferencias en la manera en la que se entiende dicha simplicidad en el Cristianismo y en el Islam.

Como se afirmó anteriormente, la base para la discusión islámica de la simplicidad divina en la tradición cristiana, y de la unicidad divina en la tradición islámica, fue establecida por la tradición griega. Especialmente el Parménides de Platón⁸ y la Metafísica de Aristóteles⁹. Así mismo, puede evidenciarse la influencia de las tesis de Plotino, que en sus *Eneadas* desarrolla la idea del Uno. Para Plotino, Dios es aquel que es simple y trascendente. Estas ideas tendrían un amplio abordaje en el pensamiento medieval, sentando las bases de la concepción islámica de lo divino.

I. Kalam y Falsafa en Averroes

Cuando la tradición académica occidental ha evaluado la obra averrioniana ha tendido a realizar dos lecturas, una del Averroes filósofo y otra del teólogo, y puesto que estas parecen no ser compatibles entre sí, se ha acusado al pensador cordobés de manejar una “doble verdad”¹⁰. Siendo esta tesis original de Bravant, es ajena al pensamiento de Averroes quien, por el contrario, considera que solo existe una verdad, y así lo manifiesta en el *Fasl al-Maqal* cuando afirma:

⁸ En el *Parménides* se plantean cuatro hipótesis acerca de las propiedades de “Uno”. De éstas, la primera y segunda son las que se acercan más a la doctrina de la simplicidad divina tal como se plantean posteriormente en la tradición islámica y cristiana. La primera hipótesis plantea que el uno es absolutamente uno y no es en ningún sentido varias o la suma de muchas partes. Según la segunda hipótesis, dado que el Uno *es*, debe tener un *ser*, pero este no es idéntico al Uno, por lo que afirma que el Uno posee partes en su *ser* y su *unidad*, aunque esto no implicaría su pluralidad.

⁹ Para Aristóteles, el Uno posee un *ser* indivisible, que se identifica así mismo con su esencia. El Uno posee unos atributos que corresponden a su propia naturaleza. En su *ser*, el Uno es el impassible inmóvil y el ser inmaterial que no muta (Seng, 2009, p. 21).

¹⁰ La tesis de la doble verdad propone la consideración de los argumentos, tanto de aquellos que son producto del uso de la razón, como de aquellos que nacen de la creencia religiosa, como igualmente válidos, aun cuando puedan ser contradictorios.

“El razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a la Verdad consignada en la Revelación divina, porque la Verdad no puede contradecir la Verdad, sino armonizándose con ella y servirle de testimonio confirmativo” (Alonso, 1998, p. 77).

Es claro entonces que para Averroes no existirían dos, sino una sola verdad a la cual sería posible aproximarse por caminos diferentes. Esta verdad para Averroes, como creyente musulmán que fue, es que Dios existe y es único. A este respecto, Maiza Oscoidi sostiene: “*el desafío que Averroes lanzó a la conciencia islámica de su tiempo, y del que todavía hoy no se ha librado, fue enorme: admitir que la razón humana puede producir mediante un esfuerzo independiente una verdad apodíctica que, sola alcanza y explícita de la manera más adecuada la verdad revelada* (Maiza, 2001, p. 14)”.

Realmente, no puede pretenderse que Averroes considerara que la aproximación a la verdad pudiera llevarse a cabo indistintamente por cualquiera de los dos caminos, ya que esto haría innecesaria la Revelación, pero sí es claro que el camino de la razón y de las ciencias posibilitaba la comprensión de la verdad que de otra manera permanecía únicamente restringida al ámbito de la creencia¹¹.

El otro punto de vista acerca de Averroes busca preservar su identidad filosófica mostrando que su aproximación a la religión era únicamente con el fin de “legalizar” la filosofía, para que no pasara por sospechosa ante los poderes instituidos, ya que corría el riesgo de ser acusado de hipocresía. A nuestro parecer esta idea también nace de la apreciación occidental de la necesidad de separar religión y filosofía, pero para el caso islámico no es tan simple.

Al igual que durante el periodo medieval cristiano, no era posible hacer una división tajante entre filosofía y teología. Cuando Averroes se interesa por la Verdad, aun siguiendo el camino de la *falsafa*, esto no quiere decir que no le interesara la verdad religiosa ya que en el Islam, al no existir una institución eclesial ni una demarcación clara de la doctrina, las áreas de avance de la verdad religiosa podían realizarse desde el ámbito místico, teológico o intelectual. Averroes no era musulmán por seguir una escuela teológica o por dedicarse a las tradiciones populares, sino que era creyente

¹¹ En ese sentido afirmaría: “*La ley divina llama al conocimiento de Dios por esa vía y ella misma pone el método... Si, pues, consta que la Revelación nos impone el estudio y la consideración de los seres por medio de la razón, y si esta consideración no es otra cosa que el acto de deducir de lo conocido lo desconocido, haciéndolo como salir de aquel, tenemos obligación de aplicar nuestra especulación a los seres existentes por medio del raciocinio intelectual*” (Alonso, 1998 p. 79).

en una Revelación que debía ser interpretada y vivida y, como muchos otros de su tiempo, consideraba que las herramientas de interpretación podían provenir de ámbitos intelectuales diversos. Y aunque no se dedicó formalmente a comentar e interpretar el texto coránico desde la óptica de los *mutakallimun*, lo interpretó desde la tradición jurídica y de la razón, por lo que se debe tener presente que la *Sharia* se basa exclusivamente en las fuentes religiosas. En ese sentido, Averroes trabaja desde la cosmovisión islámica, dentro de una tradición religiosa amplia y no restringida a unas determinadas manifestaciones, y sería anacrónico acusársele de impiedad. Así mismo, la visión parcializada hacia Averroes respecto a Aristóteles olvida fácilmente la importancia de trabajos como el *Kitab bidayat al muytahid*, en el que Averroes desarrolló su interés por el *usul al fiqh* (fundamentación de la *Sharia*).

Las salvedades anteriores no pretenden ignorar la importancia de su método filosófico, y de la tradición que lo une al trabajo de al Farabi (872-950), ibn Bayya (1095-1138), y de su mentor, ibn Tufayl (1105-1185). Por todo lo anterior, su verdadero pensamiento, tanto filosófico como religioso, no debe ser extraído de sus comentarios a Aristóteles, en donde Averroes se dedica a explicar el sistema de pensamiento del estagirita, sino, como propone Asín Palacios, de obras como el *Tahafuth al tahafuth*, el *Fasl* y el *Kashf* (Asín Palacios, 1941).

En su *Doctrina Decisiva*, Averroes busca mostrar que el ejercicio de la razón es impulsado por la Revelación, y desde este punto de vista, que el carácter racional de la creación lleva al estudioso al conocimiento del Creador. Basándose en el Corán, el filósofo cordobés establece que es preciso usar la especulación racional (*naiiar*), ya sea mediante la inferencia racional (*Qiyas Aqli*) o la inferencia jurídica (*qiyas shar'ia*) (Black, 2011). Es en este texto donde Averroes busca distinguirse de los teólogos especulativos, los *Mutakallimun*, cuando afirma: “*la Sharia impone una obligación sobre el creyente, ya que debe ser obedecida cuando ordena la especulación racional acerca de los seres*” (Alonso, 1998, p. 83). Esta, sin embargo, es una obligación que dependería de la capacidad intelectual de cada persona, ya que Dios nunca impondría, a su juicio, más que aquello cada alma individual puede soportar. Dios hablaría al ser humano mediante tres tipos de discursos: demostrativos, dialécticos y retóricos; los cuales sirven a diferentes tipos de individuos para acceder a la verdad, pero no están necesariamente disponibles simultáneamente para todos.

Así, aunque en la Revelación existen pasajes claramente entendibles, otros son dudosos y requieren ser interpretados, y en dicho sentido, es posible el uso de la razón para generar comprensiones que, aunque ilustrativas, no

deben ser puestas a disposición del público no conocedor, por el peligro de malinterpretación y desviación. En esta tarea es importante el estudio de la sabiduría de los antiguos, pero eso no es algo que el creyente no educado entendería fácilmente.

II. Concepción islámica de lo Divino

El Islam considera que la naturaleza de Dios, por su complejidad, está fuera de la comprensión humana, por lo que ésta puede aparecer a nuestra mente como paradójica. Un ejemplo de ello es la concepción islámica de lo divino como immanente y trascendente simultáneamente. Por dicha razón, el Corán se afirma acerca de los creyentes: “*aquellos que creen en el *gaybi**”¹². En ese sentido, creer en Dios es creer en lo no directamente evidente. De allí, la necesidad de la Revelación para que los seres humanos se eduquen acerca de la existencia de la divinidad, ya que las causas secundarias y la realidad contingente nublan el entendimiento humano sobre lo divino.

Existe una tendencia humana a buscar la verdad y al Creador, y gracias a ello es posible la existencia de un tipo de teología natural, pero no puede alcanzarse dicha verdad sin la ayuda de Dios¹³. En efecto, además de reconocer a Dios como origen de las cosas, es preciso establecer cómo es posible conocerle, y allí está la Revelación para ilustrar al creyente. Podría decirse que el Corán es, teológicamente hablando, un argumento extendido acerca de la existencia de un Dios único: “*Di: «Él es Dios, uno. Dios, eterno. No ha engendrado ni ha sido engendrado y no hay otro semejante a Él»* (Corán: 112)”. La revelación proviene de Dios e ilustra al ser humano acerca de Dios, mostrándole que existe una única verdad que trasciende el mundo, aspectos que son reunidos en la doctrina del *Tawhid*, que se refiere básicamente a que Dios es único, indivisible en entidades hipostáticas ni encarnado en manifestaciones. No solo no fue creado, sino que es independiente de toda cosa creada. No solo es el principio de todo, sino que es omnisciente. Este principio teológico condujo a algunos pensadores

¹²“*غيبى*” (*gaybi*), de acuerdo con Sayyid Qutb, (Villanueva, 2006), abarca todo aquello que es extrasensorial, lo trascendental, el más allá, lo metafísico, lo imperceptible y oculto

¹³“Así mismo, mostramos a Abraham el gobierno de los cielos y de la tierra para que fuese de los que tienen certeza. Cuando le envolvió la noche, vio una estrella. Dijo: “¡Este será mi Señor!”, pero cuando se ocultó, dijo “¡No quiero lo que desaparece! Entonces, al ver la luna naciente, dijo: “¡Este será mi Señor!”, pero cuando se ocultó, dijo: “¡Si ni Señor no me guía, sin duda seré de la gente extraviada!” Cuando vio al sol naciente, dijo: “¡Este será mi Señor! ¡Este es el mayor!”, pero cuando se ocultó, dijo: “¡Oh, pueblo mío! ¡Soy inocente de aquello que adoráis junto a Dios!” En verdad, he vuelto mi rostro hacia quien ha creado los cielos y la tierra, como un buscador de la verdad, pues no soy de los politeístas” (Corán: 6, 75-79).

musulmanes a defender la noción de la simplicidad divina, proveniente de la tradición griega.

Puede afirmarse, en tal sentido, que la doctrina de la simplicidad divina se desarrolló el mundo musulmán siguiendo tres visiones:

1. Una tendencia racionalista, de la cual la más conocida fue la Mu'tazillah, que en miras de preservar la unicidad de Dios planteaba que sus atributos debían ser interpretados alegóricamente.
2. Una tendencia literalista que tomaba los atributos divinos mencionados en el Corán de manera literal, llegando a desarrollar una visión antropomórfica de Dios.
3. Una tendencia literalista menos extrema, que pasó a constituir la tradición dominante, ligada especialmente a los ash'aries. Según estos existían unos atributos divinos básicos¹⁴ que subsistían eternamente en Dios y eran distintos de su esencia. Con esto se pretendía escapar a la interpretación alegórica de dichos atributos.

Esta última postura se convirtió en dominante en el pensamiento islámico a partir del siglo XII, y es dentro de esta que debe entenderse la discusión acerca de los nombres de Dios, como se verá más adelante.

74

En efecto, la tradición islámica clásica considera que a Dios no es posible asociar nada ni a nadie, siendo absolutamente distinto de su creación. Tanto para el Sunismo como para el Chiismo, el ser humano es incapaz de conocer la naturaleza divina, por lo que no hay otros camino a través del cual pueda conocer la realidad de la esencia Divina, sino a través del conocimiento de sus atributos (Subhani, 2004, p. 105). Y aunque ningún epíteto o nombre puede describirlo, existen términos más apropiados que otros para referirse a Él. De ahí la importancia de los 99 nombres de Dios.

En árabe, el término “*ism*” equivale a “nombre”, y por ello se utiliza la expresión “*asma al husna*” (los bellos nombres) para referirse a los 99 epítetos divinos de la tradición islámica¹⁵. Como tal, son nombres que califican a Dios, pero no atributos propiamente dichos ya que estos son entidades en la esencia divina que permiten hablar de sus capacidades¹⁶. Así,

¹⁴Tradicionalmente se citan siete: Poder, Conocimiento, Vida, Voluntad, Audición, Vista y Habla, lo cuales son discutidos por Averroes.

¹⁵En diferentes sociedades ha existido la idea de que el nombre no sólo es una forma de identificación, sino que posee una relación con la esencia, el carácter y el ser mismo de la persona. Los nombres, entonces, poseen múltiples cualidades, algunas de las cuales permanecen ocultas para muchos, y en cierta forma poseen un poder, al referirse directamente a la realidad. Y esto es especialmente cierto en el caso de la deidad. En el Islam, los nombres divinos son vehículos de comunicación, e incluso unión, entre Dios y su creación.

¹⁶Sirva como ejemplo el mismo término “الله” (Allah): de acuerdo con el Corán, puesto que todo fue creado por Dios, en el caso de existir otros seres necesariamente fueron creación

la palabra equivalente a atributo es “*sifah*” (plural “*sifat*”), que propiamente dicho no aparece en el Corán, aunque si el sustantivo verbal “*wasif*” en el sentido de atribuir falsamente una descripción a alguien. De allí que muchos pensadores musulmanes derivaran la afirmación de que cualquier descripción de Dios es necesariamente errónea, y se prefieran recurrir a los 99 nombres, extraídos del Corán o de la Sunna, y su importancia central en la fe cotidiana se afirma en la invitación profética a memorizarlos¹⁷. Diversos pensadores musulmanes han creado categorías para clasificar los 99 nombres, pero lo usual es dividirlos en dos categorías: aquellos que se refieren a su esencia y aquellos que se refieren a sus cualidades, y estos últimos se subdividen entre nombres de misericordia y nombres de rigor.

La interpretación desde el Kalam de los nombres divinos es que, a diferencia de *Allah*¹⁸, los 99 nombres se refieren a aspectos divinos que también (salvo *Rahman*, la misericordia que crea y sostiene el universo) aparecen entre los seres humanos, si bien en un grado incomparablemente menor. De hecho, las virtudes de Dios permiten que sus criaturas puedan ser eventualmente virtuosas, pero no se debe pensar que Dios y criaturas poseen una misma esencia, ya que esto conduciría al *shirk* (incredulidad), una de las mayores faltas en el Islam.

III. Discusión sobre los atributos divinos

Los atributos divinos han sido objeto de interés no solo para el pensamiento islámico¹⁹ sino también para el Cristianismo y el Judaísmo,

suya, por lo que no pueden ser divinos, ni por ende adorados. En dicho sentido, ﷻ no es simplemente un nombre, sino que a la vez es un concepto teológico y una realidad divina creadora y sostenedora del cosmos.

¹⁷ “Abū Huraira relató que el Mensajero de Dios (B y P) dijo: «En verdad, Dios tiene noventa y nueve nombres, cien menos uno; quien los cuenta (creyendo en su significado) entrará en el Paraíso”. Sahih al Bujari, libro 51, hadith 1193.

¹⁸ El término árabe Allah posee diferentes etimologías, dependiendo de la época y de los métodos utilizados. Para muchos los musulmanes del periodo clásico o medieval, Allah era simplemente el nombre propio de Dios, pero otros propusieron que era la contracción de al-ilah, que podría traducirse como El Dios. Desde los estudios filológicos contemporáneos, y gracias a un mayor conocimiento de las lenguas semitas, se ha relacionado el nombre con El y Elohim denominaciones divinas que aparecen en la Tanaka.

¹⁹ Cuando en el texto se hace referencia a “Islámico”, se está haciendo referencia a aquellos aspectos del Islam que no obedecen a un contexto particular, sino que se consideran generales, pertenecientes o derivados de la religión en sí misma, tal como ha sido imaginada y transmitida por catorce siglos. Cuando se utiliza el adjetivo “Musulmán”, se hace referencia a aquellos aspectos derivados de los musulmanes, entendidos como un colectivo humano, diverso y cambiante. En tal sentido, hablamos de derecho islámico, teología islámica o de revelación islámica; así como de pensamiento musulmán, identidad musulmana o país musulmán, por mencionar algunos ejemplos.

recibiendo aproximaciones tanto desde la teología como desde la filosofía. En el caso específico del Islam, el interés por los atributos divinos se desprende de la Escritura y de la exégesis que se hace de ella, pero surge además de la necesidad de ir más allá de la simple reflexión literal (Leaman, 2004 p. 9). Pese a esto no todas las escuelas de pensamiento estuvieron de acuerdo en la necesidad de discurrir mediante el uso de la razón y de la teología especulativa acerca de algo de lo cual no podía afirmarse nada verdadero, siendo la naturaleza de Dios un misterio imposible de desvelar por la mente humana. Frente a eso, algunos advirtieron de riesgos para la fe si se buscaba ir más allá de la elaboración literalista del Corán, mientras que otros, como fue el caso de Averroes, legitimaron y demostraron que era posible definir diversos niveles de significado. Se consideró que esta tarea no solo significaba más ganancias que riesgos, sino que además se buscó su legitimación como una orden divina.

En dicho sentido, un problema central es que al tiempo que se afirma el dogma de la unicidad divina, simple e indivisible, se sostiene la existencia de atributos reales²⁰. Esta cuestión se enmarca en la discusión acerca de si es posible considerar coherente la creencia en una Deidad a la vez simple y único, al tiempo que se atribuyen a esta una serie de atributos esenciales, como ocurre en la tradición islámica. La simplicidad de Dios no solo es un tema de interés para los teólogos medievales, sino que de hecho fue propuesta en primer lugar, como se verá, por la filosofía griega, cuando se propuso la existencia de un principio perfecto y eterno, con unos atributos necesarios en su naturaleza. En un contexto monoteísta, el Islam considera preciso referirse a la Deidad en términos de atributos o cualidades cuando se aborda la naturaleza de lo divino (*Allah*). En tal sentido, existen atributos positivos y negativos que se discuten como medio de acercamiento a dicha naturaleza, además de la existencia de múltiples denominaciones. Mientras que algunos atributos son esenciales y no se relacionan con el mundo creado sino que se refieren a su esencia, otros se refieren a la acción de lo divino en la Creación.

Como se ha afirmado, Dios, para los musulmanes, es uno y único. Sin embargo, debido a su misma naturaleza, no puede ser completamente conocido ni percibido por la mente ni los sentidos humanos. Lo único que puede afirmarse con seguridad acerca de la deidad, y aun en este caso, no sin recurrir a la interpretación, es lo que acerca de Dios se afirma en la

²⁰ Sura 112. Di [¡Oh, Muhammad!]: Él es Allah, la única divinidad. Allah es el Absoluto [de Quien todos necesitan, y Él no necesita de nadie]. No engendró, ni fue engendrado. No hay nada ni nadie que se asemeje a Él.

Revelación. En este sentido, el Corán se centra en la perfección de Dios, que se evidencia en su unicidad, unidad, trascendencia y subsistencia.

Sin embargo, la Revelación no es la única fuente de conocimiento humano. Por el contrario, la principal tradición islámica, tanto sunita como chiita, considera que el conocimiento humano solo puede darse mediante tres vías: el uso de los sentidos, el uso de la razón y por medio de la Revelación. Con estas tres vías sería posible acceder, no únicamente al conocimiento del cosmos y del mundo creado, sino también poder llegar a establecer unos principios experienciales, razonados y revelados acerca de la divinidad. Sin embargo, los sentidos podrían transmitir experiencias engañosas, por lo que se considera que son las últimas dos vías las más convenientes para acercarse a la comprensión de la naturaleza de Dios por parte de los musulmanes (Subhani, 2004).

Con respecto a la Revelación, para los creyentes es evidente que el Corán fue transmitido por el Profeta, y que su contenido proviene de Dios, así que se considera natural que el texto coránico y la tradición profética suministren información imprescindible para llegar a conocer los atributos divinos y avanzar en la comprensión de su esencia. A este respecto, Averroes afirma: *“El propósito de la Revelación es únicamente enseñar la ciencia y la práctica de la verdad. La ciencia de la verdad consiste en conocer a Dios y a todos los otros seres, como son realmente, y de un modo especial en entender la ley divina”*. (Alonso, 1998, p. 188).

Así mismo, la razón humana puede reflexionar sobre las características que debería poseer una divinidad, perfecta, omnisciente, omnipotente. El mismo Averroes considera que esta tarea está determinada por el Corán cuando afirma: *“Considerad vosotros los que tenéis entendimiento”* (Corán: 59,2), y *“¿y porque no ponen su atención en el reino de los cielos y de la tierra y en lo que Dios creó?”* (Corán: 7, 184), y en ese sentido sostiene: *“de una parte, la filosofía no es más que el examen de los seres existentes y su consideración reflexiva como indicios que guían al conocimiento de su Hacedor; es decir, en cuanto que son cosas hechas”* (Alonso, 1998, p. 150).

Con todo, como se afirmó anteriormente, aun recurriendo a las tres formas de conocimiento, cualquier conocimiento sobre Dios sería imperfecto y limitado.

Tal como afirma Nader el-Bizri, desde un punto de vista filosófico, la cuestión de la esencia divina y los atributos de Dios apunta directamente a conceptos dialécticos como unidad y multiplicidad, identidad y diferencia, igualdad y alteridad (Winter, 2008). Por ende, estas categorías están presentes en la discusión islámica, pero al mismo tiempo han constituido categorías de análisis universales, en el sentido en que han sido elaboradas

y propuestas por diversos pueblos en diversas épocas. Para el caso del pensamiento islámico, el problema se centra en la cuestión de la esencia de Dios (*dhat*) y sus atributos (*sifat*), y por esa razón se reflejó en la doctrina de la existencia de diferentes de interpretación de la Revelación. Tanto un nivel exotérico (*zahir*), como uno esotérico (*batin*). Para la *falsafa*, *dhat* se refiere a la naturaleza de algo en sí mismo, en oposición a las cualidades o atributos que posea.

Tradicionalmente la teología islámica ha definido los Atributos Divinos según sean estos *yamaliiah* o *yalaliiah*. Los atributos *yamaliiah* pueden denominarse positivos (*zbutiyah*), e indican la perfección existencial de Dios. Entre estos atributos están el Conocimiento, el Poder, la Vida, la Voluntad, el Albedrío, etc. Los atributos *yalaliiah* hacen referencia a aquellos de los cuales necesariamente la Divinidad está exenta por implicar un defecto o insuficiencia, por lo que pueden denominarse negativos (*salbiiah*). Entre estos estaría la condición corporal de la divinidad, su necesidad de un lugar o un tiempo, o el estar compuesto por partes (Subhani, 2004).

Los atributos positivos pueden a su vez diferenciarse en atributos de esencia y atributos de acción. Los primeros se refieren a de aquellos que serían propios de la definición de divinidad en sí misma, sin necesidad de que implique acción alguna por parte de Ésta. Los segundos califican la esencia divina al considerar que existe alguna acción de su parte. A pesar de que potencialmente Allah sería Creador, Perdonador o Misericordioso, en tanto no cree, perdone o sea misericordioso, no sería posible atribuirle dicho atributo. Dichas acciones serían perfectas siendo que provienen de la perfección absoluta de su esencia (Subhani, 2004).

Otra clasificación diferencia entre atributos *Zati*, es decir, esenciales, y hace referencia a seis significados cualidades que indican la desemejanza de Dios con cualquier otro ser o cosa. Estos son: Existencia, eternidad, primero y último, único, creador y carente de necesidades. Otros atributos son denominados *subuti* y se refieren a su perfección: Eterno, conocimiento, oído, vista, voluntad, poder, y palabra. Estos, como veremos, son desarrollados por Averroes, pero previo a esto, es preciso revisar el desarrollo de la discusión de éste tópico en el pensamiento islámico.

Tras la muerte del Profeta Muhammad en 632 empezaron paulatinamente las los esfuerzos por mantener la fidelidad del mensaje del Islam y por perfeccionar su conocimiento acorde a los problemas encarados por las primeras generaciones de musulmanes. Por ello la discusión acerca de los atributos divinos no se presentó inicialmente salvo en lo relacionado con el establecimiento del dogma central del Islam: la unicidad divina. La posición común era tomar los versos coránicos con alusiones antropomórficas y

aquellos que hacían énfasis en su diferencia de lo creado como parte del misterio divino, sin buscar explicaciones, mientras que algunos afirmaban que simplemente debían ser tomados simbólicamente.

Es en el siglo VIII que apareció el que es considerado el texto fundacional del debate acerca de los atributos divinos, tal cual es el *Fiqh al Akbar* del Imam Abu Hanifa (699 - 767), en donde tras afirmar la unicidad de Dios se mencionan algunos de los atributos a Él relacionados: Vida, Poder, Conocimiento, Palabra, Escucha, Visión y Voluntad. Y relacionados con sus actos: Creación, Sustento y Causalidad, entre otros (Abu Hanifa, 2014, p. 3).

Ya para el siglo IX aparecieron interpretaciones diferentes, como las mantenidas por los ashawiyyah, quienes consideraban que los atributos divinos que aparecen en el Corán debían ser entendidos literalmente (Mayer, 2008, p. 262). De acuerdo a este movimiento, tras la resurrección los creyentes verían efectivamente a Dios en el Paraíso, ya que estaba sentado en un trono y poseía rostro y manos reales, de apariencia humana. No muy lejos se encontraban los Hanbalistas, seguidores del Imam ibn Hanbal (780-855), quienes seguían a su maestro cuando afirmaba que “el trono de Dios se encuentra sobre las aguas, sabe lo que ocurre en los siete cielos y las siete tierras, así como lo que ocurre entre ellas” (Anawati, 1987), y se interpretaban versos coránicos como “*Estamos más cerca de él que su vena yugular*” (Corán: 50, 16), en el sentido de su conocimiento, no de su presencia física. Varios de estos movimientos suelen incluirse dentro de lo que se conoce como los *ahl al hadiz*, que solían privilegiar el antropomorfismo divino.

Los mu'atazilies, por su lado, concedían un papel central al tema de los atributos divinos por su tesis básica de la unicidad de Dios, y por ello tomaron una posición radical en la que era preciso reforzar la diferencia de Dios respecto a la creación. En ese sentido todo antropomorfismo debía ser rechazado, incluso si aparecía en el texto sagrado o en los hadith, ya que se reconocía un agnosticismo respecto a la verdadera naturaleza de Dios (Adamson y Taylor, 2005). Con todo, los Mu'atazilies no llegan a negar los atributos divinos, pero los asimilan a la esencia y no les otorgan una existencia real. Por ello, Dios no podría ser realmente visto en el Paraíso por los creyentes.

Los Asharies, por su parte integraron elementos de varios movimientos previamente existentes, estableciendo la doctrina ortodoxa dentro de la mayor parte del Sunismo, encarnada especialmente en la persona del Imam al Ghazali. Para este *mutakallimun*, Dios es la preocupación principal del Kalam, por ello su primer objetivo debe ser estudiar su esencia y en segundo lugar sus atributos, en tercer lugar sus acciones, y finalmente aquellas de sus enviados. Respecto a los atributos, al Ghazzali afirma que estos son

eternos y están en la esencia, más no son la esencia divina, y es deber del creyente conocerlos y guiar su vida de acuerdo al ejemplo que muestran (Montgomery Watt, 1963).

Este lado de la discusión se completó y articulo con la discusión que, a lo largo de este largo periodo que llevó al surgimiento del pensamiento islámico clásico, mantuvieron los *mutakallimun* con los *falasifah* sobre los mismos tópicos. Entre ellos son especialmente relevantes al Farabi (872-950) y Avicena (980-1037), quienes, influidos por la tradición intelectual griega, interpretan el texto coránico desarrollando una visión metafísica de Dios (Corbin, 2000).

La obra de Avicena constituye por sí misma un referente en la teología y la filosofía islámica y cristiana. El pensador persa no solo es la figura clave del neoplatonismo medieval, presentando la visión neoplatónica del aristotelismo, sino que sus visiones acerca de la existencia y esencia del Uno, así como de sus atributos, son elementos importantes para la doctrina de la simplicidad divina (Kock, 2011, p. 25). Para Avicena el Uno es absolutamente único y es el Primero en relación a lo que es otro que Él. No posee *mahiyah* (esencia) más que su existencia individual, ya que todo aquello que posea una esencia diferente a su existencia es causado e implica una naturaleza compuesta, y el Primero no posee esencia, género, diferencia, definición ni composición. Este Uno y Primero es la Divinidad misma.

Puede afirmarse entonces en Avicena la negación de cualquier atributo salvo que niegue cualquier similaridad o que denote la relación de todo lo existente a Él. Dios es el “Ser Necesario”, en el que son idénticas esencia y existencia. No tiene causa pero es causa de todo, es único y nada se le asemeja. Además de Simple, Dios es a la vez Verdad, Intellecto, Generosidad y Vida.

Un elemento distintivo de esta línea de pensamiento que la diferencia de la seguida por la mayoría de los *mutakallimun*, es que consideran que aunque los atributos son propiedades de la esencia, solo se les puede expresar negativamente. Esto ocurre porque como términos pueden ser aplicados tanto a Dios como a los seres creados, pero mientras que en estos últimos es un evento accidental, en el caso divino son propiedades activas. Como resultado, aplicadas a personas son siempre aspectos positivos, mientras que aplicados a Dios adquieren un sentido negativo, aun manteniendo su forma positiva, como en el caso del atributo “Sabio”, que para Dios no se refiere al conocimiento adquirido por la experiencia sino a una cualidad que es parte de su esencia. Avicena añadiría a esto que los atributos son un tipo de propiedades que muestran la existencia de Dios, pero no nos hablan sobre su esencia (Parain, 2004).

Frente a estas posturas, los mutakallimun, en cabeza de Al-Ghazzali llamaron la atención de que a su juicio se corría el riesgo de negar la distinción entre esencia y atributos divinos, postura que es rebatida por Averroes en su *Tahafut al Tahafut*. Para al-Ghazzali el método racional no es fundamental ni necesario, ya que Dios como un ser absolutamente simple puede y debe fundamentarse en la creencia, y la garantía de ésta estaría dada por la autoridad del *Ijma*, esto es, por el principio que establece que comunidad de creyentes es infalible. Y puesto que está en su mayoría apoya la creencia de que Dios es simple, a la vez que posee una esencia y una realidad. Los atributos divinos en ese sentido son reales, pero no implican la creencia de Dios como compuesto, pero esta tesis no requiere ser demostrada ni refutada siguiendo los argumentos de la elite filosófica (Kock, 2011, p. 160).

Con respecto a la simplicidad divina, al Ghazali sigue la postura islámica tradicional, cuando afirma que el Dios uno (al-Wahid) y único (al-Ahad) constituye una unidad absoluta que no puede ser dividida ni duplicada. Para al-Ghazzali, Dios es pura existencia sin esencia ni realidad, necesariamente existente. Así mismo, aunque Dios posee atributos (los siete mencionados) y estos no son idénticos entre sí, no son diferentes de la esencia divina (Seng, 2009, p. 12).

81

IV. Visión de Dios y de los Atributos Divinos en Averroes

Averroes es plenamente monoteísta, no solo por creencia religiosa sino por convicción científica y filosófica. En el *Thafuth al tahafut* nos dice:

“Si hubiese dos existentes necesarios, la diferencia entre ellos consistiría o en una diferencia numérica, o en una diferencia específica, o en una diferencia de rango. El en primer caso compartirían la especie; en el segundo el género, y en ambos casos el existente necesario sería compuesto. En el tercer caso, sin embargo, el existente necesario sería uno, y la causa de todos los seres separados. Y esta es la verdad y el ser necesario es, por tanto único” (Ibn Rushd, 2008, p. 44)

Su monoteísmo, sin embargo, aleja su concepción de Dios de la tradición neoplatónica imperante hasta entonces en el universo filosófico islámico. Esto porque para Averroes, la acción divina en el mundo no está limitada a ser la inteligencia primera, sino que está en relación estrecha con la creación. En ese sentido, y tal como afirma Idoia Maiza, “*para Averroes Dios no es objeto de conocimiento místico*” (Maiza, 2001, p. 248). Todo lo contrario, Averroes entiende a Dios como distinto al mundo pero presente

dentro de éste, y en ese sentido, su realidad aparece dentro de la creación como un hecho natural. De allí que sea posible probar su existencia y adquirir un conocimiento positivo acerca de Él. Esto no niega en Averroes la trascendencia divina, pero nuestra inteligencia limitada solo puede llegar a conocerlo como creador.

Con respecto a la naturaleza en Dios y su unidad / simplicidad, Averroes desarrolla sus ideas en el *Tahafut at-Tahafut*, y como tal son una réplica a al-Ghazzali: A éste lo acusa de no haber comprendido a Ibn Sina, quien no habría negado la esencia de Dios, sino que la habría identificado con Su existencia. Esta noción es aceptada por Averroes, que sin embargo acusa a Avicena de haber malinterpretado a Aristóteles.

Para Averroes Dios es la causa necesaria y debe ser simple. Pero a diferencia de Avicena considera que la esencia de Dios es en primer lugar pensante, con lo que sigue tanto a Aristóteles como a al-Farabi, ya que Dios no crearía de sí mismo, sino de su pensamiento. En tal sentido, para Averroes la existencia constituye como principio de verdad. De esta manera, incluso si lo existente denota una entidad, podría afirmarse que la existencia simple es la esencia misma.

Con todo, el pensador cordobés comparte, en línea con la mayor tradición islámica, el principio de que el ser humano no puede conocer ni comprender a Dios, pero puede llegar a adquirir conocimiento a través de la consideración de los atributos divinos. Estos atributos, que habían sido negados por algunos *falasifa* como Avicena, por considerar que su consideración inducía la multiplicidad, son afirmados por Averroes al considerar que todos forman una unidad y son esenciales, y por tanto “no multiplican el substrato en el que actualmente existen” (Ibn Rushd, 2008).

En el *Kitāb al-Kashf*, dichos atributos positivos (*yamaliyyah*) son siete, según son utilizados en el Corán y sintetizados por la tradición islámica. Estos son: ciencia, vida, poder, voluntad, oído, vista y lenguaje (Alonso, 1998). Y aunque los términos utilizados para hablar de los atributos divinos sean los mismos utilizados para referirse a posibilidades humanas, estos ocurriría por la limitación del lenguaje usado y no porque ambos fenómenos sean equiparables. De estos siete atributos, los tres primeros son considerados esenciales, uno de estos de acción, y los dos últimos son denominados *jabari* (de mando).

El primer atributo es el del “Conocimiento” o “Ciencia Divina” (*al-ilm*). Para Averroes, el conocimiento de Dios es sempiterno y Él es el único que conoce su verdadera esencia. Así mismo conoce todas las cosas, genéricas o determinadas, antes incluso de que se produzcan o realicen, así como después de que han tenido lugar. En dicho sentido, Dios conoce aquello

que ha existido, existe y existirá, pero no en un sentido humano, en que el conocimiento que posee el sujeto que conoce es efecto del objeto conocido; sino que el conocimiento divino hace que el objeto conocido sea efecto de su conocimiento. Afirma:

“Por tanto, es necesario confesar este dogma (de la ciencia divina), según consta en la revelación²¹, y sin decir si Dios conoce con ciencia temporal o con ciencia eterna el origen de los seres contemporáneos y la corrupción de los seres corruptibles, porque esto es novedad histórica en el Islam” (Alonso, 1998, p. 242).

Pese a lo anterior, podemos observar directamente que Dios conoce aquello que ha creado en el orden y la sabiduría que existe en la creación. Por ello se atribuye a Dios el nombre de *al-‘alim*, “el conocedor”.

El segundo atributo expuesto por Averroes es el de “Vida”, (*al-hayy*). De Dios puede afirmarse que es categóricamente Vivo. Esta vida es parte de su esencia y no en un sentido humano, que implica el acontecer de la muerte, tal como aparece en el Corán: “*Y encomiéndate al Vivo, él cual no muere*” (Corán: 25, 58) De acuerdo con Averroes, éste atributo se puede entender como una derivación del atributo de conocimiento, “*pues es cosa manifiesta en el mundo sensible que la vida es una condición necesaria del conocimiento*” (Alonso, 1998, p. 243).

Con respecto a la “Voluntad” (*al-iradat*), el tercer atributo, Averroes afirma que solo quien es libre puede manifestar voluntad, por lo que es una condición necesaria de Dios. Por eso, este atributo y el de albedrío están relacionados. Por ello, al afirmarse “Dios tiene voluntad”, quiere decirse que Dios no está compelido ni forzado, y que está en libertad de realizar o no una acción, a diferencia de las criaturas.

El “Poder” (*al-qudrah*), el cuarto atributo, es absoluto e ilimitado, y está igualmente relacionado con su capacidad de albedrío. En el Corán se afirma: “y Dios es Poderoso por sobre todas las cosas” (Corán: 33, 27). Por esa razón nada es imposible para Él, y esto se refleja en su labor creadora. A este respecto, mientras que buena parte de los mutakallimun afirmaba que Dios desea la existencia de lo temporal con voluntad eterna, para Averroes esto es claramente un error. A pesar de que con dicha afirmación se pretendía evitar atribuir a Dios un carácter temporal, ya que los mutakallimun sostenían que en el sujeto en el que existieran cosas temporales podría entenderse como temporal él mismo, Averroes afirma que esto es un problema imaginado, sin ningún sustento (Alonso, 1998). Por ello sería más preciso

²¹ “Por cierto que Dios es sabedor de todas las cosas”. Corán: 29, 62.

afirmar que Dios desea la existencia de las cosas cuando estas existen, así como que cuando no las quiere no existen. Esta afirmación se sustenta en la aleya que afirma “*Solamente decimos a la cosa cuando queremos que exista: “Sé” y es*” (Corán: 16, 42).

El quinto atributo es la “Palabra” (*al-kalam*), y puede clasificarse dentro de los atributos de acción. Es claro que no puede atribuirse a Dios el habla en el sentido en que se presenta en los seres humanos, pero puesto que está descrita esta capacidad en Dios, se entiende que es un atributo suyo. Por ello, Averroes aclara que hablar puede definirse, más que el acto físico de emitir palabras, como “*realizar aquel que habla un acto que le demuestre al interlocutor los conocimientos que posee, o por medio del cual ponga al interlocutor en situación de describirlos*” (Alonso, 1998, p. 244). En dicho sentido, el Corán afirma: “*Y a ninguna persona le es dado que Dios le hable si no es a través de la inspiración, o tras un velo o le envíe un mensajero*” (Corán: 42, 51). Los mutakallimun afirman que éstas tres formas que refieren a la existencia de la Revelación, como guía para el creyente, a los profetas, de los cuales Muhammad habría sido el último, y a los ángeles que, de acuerdo con la creencia islámica, pueden comunicar la voluntad divina. En los tres casos se considera que el “habla” divina es tal por cuanto puede generar palabras, sean escritas o pronunciadas.

Averroes se aparta un poco de esta interpretación, cuando afirma que puede entenderse la primera en referencia a la Revelación, cuando afirma que “*consiste en depositar una idea en el alma del hombre inspirado... descubriéndole Dios esa idea mediante un acto que Dios realiza en su alma*” (Alonso, 1998, p. 245). La segunda no se referiría a los profetas, sino a un acto mediante el cual el lenguaje divino se exterioriza mediante vocablos, siendo por ende palabra real, tal como experimentó Moisés: “*Y Dios habló a Moisés efectivamente*” (Corán: 4, 164). La tercera forma sería la transmisión del lenguaje divino mediante ángeles.

Sin embargo, Averroes introduce un elemento nuevo en este atributo, cuando sostiene que los sabios, que reciben demostraciones apodícticas por parte de Dios, reciben una forma de palabra divina, y en ese sentido serían herederos de los profetas. Para Averroes, como musulmán, el carácter verdadero de la Revelación es tal que no deja lugar a discusión. La veracidad del Corán no se prueba en sí misma, sino que incidentalmente alude a la naturaleza milagrosa de la Revelación, y de allí se deriva su autoridad como fuente de verdad. Por ese motivo, Averroes no recurre a explicaciones metafísicas ni a la Revelación en sí misma para legitimar esta fuente de autoridad, sino que supone una autoridad externa. En el *Fasl al Maqal* afirma: “*El fin de la Revelación es enseñar la ciencia y la práctica de la*

verdad. Más la adquisición de la verdad se verifica mediante dos operaciones mentales, la simple aprehensión y el juicio” (Alonso, 1998, p. 188); y puesto que las demostraciones apodícticas no son fácilmente comprendidas por los creyentes sin una instrucción filosófica, esta manifestación de la palabra divina se manifiesta en la tradición de la *falsafa*.

Los dos siguientes atributos son denominados *Jabari*, ya que no pueden ser inferidos por el intelecto, sino que su única base radica en que aparecen en la Revelación. Estos son la “Vista” (*Basar*) y el “Oído” (*Sam*). De estos afirma el Corán: “*No hay cosa semejante a Él. El oye y ve*” (Corán: 42, 9).

El atributo de la *vista*, el sexto, Averroes considera que se refiere a una actividad espiritual que percibe de los seres un aspecto de estos que poseen como criaturas, y que dentro de la perfección divina es claro que Dios está en capacidad de percibirlo. Es decir, puesto que los seres pueden ser observados, es claro que Dios puede percibirlos de esta manera. Se entiende así cuando afirma el Corán: “*y construye el arca bajo nuestros ojos y según nuestra Revelación*” (Corán: 11: 37).

Esto mismo aplica para el atributo del *oído*, el séptimo, que aparece mencionado en la Escritura. Averroes sostiene en el *Kasfal Manahi*: “*Todo cuanto significa el nombre de “Dios” y el nombre “Digno de adoración” exige que Dios perciba de esas dos maneras (vista y oído), pues sería cosa de burla que adorase el hombre a quien no percibe que el hombre le adora*” (Alonso, 1998, p. 247).

Así pues, y siguiendo a Averroes, puede afirmarse que los atributos no son en realidad distinguibles entre sí, salvo por la acción del pensamiento, lo cual no implica su mera existencia ideal, sino que en realidad existen, pero no como la multiplicidad con la que debemos pensar a Dios. Para ser más precisos, Averroes considera que como acto los atributos son una unidad pero como potencia aparecen ante la creación como múltiples: “*Cuando se contempla a un ser único, en tanto que otro procede de él, se le dice poderoso y agente; cuando se le contempla diferenciando entre dos actos contrarios, se le dice volente; en tanto que comprende lo que hace se le dice sabio* (Ibn Rushd, 2008).

V. Consideraciones finales

Como se muestra a lo largo del texto, la discusión acerca de la esencia de Dios y sus atributos son un problema dialectico que ha marcado la historia del monoteísmo y de la filosofía occidental, y como tal también ha tenido un desarrollo importante en la historia del pensamiento islámico. Para el caso de la filosofía, como ejercicio racional sistemático, dicho problema ha

sido abordado por múltiples disciplinas islámicas, tales como el *tasawwuf* y el *fiqh*, pero más concretamente por el *Kalam* y la *falsafa*.

En el marco del texto y a lo largo del texto se presentaron algunos de los principales pormenores del debate y se buscó indagar en la manera en la que Averroes abordó el problema de la unidad de Dios y la existencia de Atributos divinos, como respuesta a las posiciones planteadas tanto por los mutakallimun como por algunos filósofos, particularmente por Avicena. Es posible situar el argumento de Averroes en relación con una tradición de debate en torno a la doctrina de la simplicidad Divina, bajo la forma islámica de la unicidad, que reúne la crítica de al-Ghazzali a al-Farabi e Ibn Sina, y su propia respuesta a la crítica de al-Ghazzali. Mientras que para al-Ghazzali la coherencia de la doctrina de la simplicidad divina con la doctrina sobre los atributos divinos estaría dada por ser una creencia compartida por la comunidad musulmana y fundamentada en el Corán y la Sunna, para Averroes es preciso explicar la doctrina y la existencia de atributos en las cosas empíricas y siguiendo argumentos demostrables. Sin embargo, Ibn Rushd no es solo filósofo, sino que como jurista islámico está dispuesto a conceder la autoridad máxima a la Revelación coránica. De allí la necesidad de explicar cómo los atributos divinos, siendo definibles y delimitables, a pesar de ello se refieren a una misma esencia sin constituir un principio de pluralidad y diferencia.

Como se observa, Averroes, a pesar de apoyarse en las fuentes tradicionales del pensamiento islámico para el análisis del problema, validó la necesidad de recurrir al método filosófico como mejor manera para resolver la tensión existente entre la tradición del *Kalam* y de la *falsafa*. Averroes consideró que no había conflicto entre religión y filosofía, y que ambas podrían ser consideradas diferentes maneras de llegar al conocimiento de la Verdad. A su juicio el mismo Aristóteles había avanzado en la idea del universo como una sola entidad armoniosamente integrada, comprensible y con un propósito; y en la creencia en un Dios inmaterial, eterno, perfecto e inmutable; en la creencia en un alma humana inmortal.

Como pensador musulmán que era, Averroes parte de la base de que la unicidad de Dios y la existencia de atributos, puesto que vienen dadas por el Corán, precisan ser demostradas. Más no recurriendo al mero comentario de la Revelación, sino recurriendo a la argumentación filosófica. La verdad planteada por Averroes está dada por la verdad que encuentra en el abordaje de las cosas realmente existente. El conocimiento se puede lograr con seguridad de manera deductiva, y al acercarse a lo concreto se puede alcanzar a comprender aquello que es más abstracto. Dios por tanto sería “el primero”, ya que constituiría la causa última de los elementos observables del cosmos.

Sin embargo, no puede afirmarse que lograra dar respuesta definitiva a la tensión existente entre ambas creencias, aunque parece ser que tampoco pretendía hacerlo. Al compartir de fondo el principio de la incognoscibilidad humana de Dios, Averroes sigue la línea principal de las ideas al-Ghazzali, Avicena y al-Farabi en torno a la unicidad de Dios, corrigiéndola en donde percibe dificultades.

Averroes avanzó en una doctrina teológico-filosófica particular diferente del asharismo que se estaba imponiendo en la época, enfrentándose a Al Ghazali, y reivindicando el valor la perspectiva peripatética para enriquecer la discusión en el Islam. Sin embargo, cuando se observa el desarrollo posterior de la filosofía en los países musulmanes, es evidente que la tendencia se decantó por la perspectiva aviceniana, y desde la teología, aunque su propuesta tuvo eco en el mundo islámico hasta la actualidad, el camino que mostró ha sido más veces impugnado que adoptado como modelo. Con todo, en el mundo islámico el pensamiento de Averroes ha venido siendo rehabilitado como un camino abierto de sugerencias y posibilidades para la reapertura y nueva discusión de viejos dogmas.

Referencias bibliográficas

- Abu Hanifa (2014). *Fiqh al Akbar: The Great Fiqh*. Colombo, Sri Lanka: True Islamic Media.
- Adamson, P., y Taylor, R. (2005). *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Alonso, M. (1998). *Teología de Averroes*. Sevilla, España: Universidad de Córdoba, Universidad de Málaga y Fundación El Monte.
- Anawati, G. C. (1987). Kalam. En M. Eliade (Ed.), *Encyclopedia of Religion* (pp. 218-139). New York, EUA: Macmillan.
- Asin Palacios, M. (1941). *Huellas del Islam*. Madrid, España: Espasa-Calpe.
- Black, A. (2011). *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press.
- Corbin, H. (2000). *Historia de la Filosofía Islámica*. Madrid, España: Trotta.
- Ibn Rushd, A. I. (2008). *Tahafuth al tahafuth*. Beirut, Líbano: al-Maktaba al-Assrya.
- Kock, I. (2011). The Debate about God's Simplicity: Reason and Spirit in the Eight Discussion of Al-Ghazzali's Tahafut al-Falasifa and Ibn Rishd's Tahafut at-Tahafut. En A.-T. Tymieniecka. (Ed.), *Reason, Sirit and the Sacral in the New Enlightenment: Islamic Metaphysics Reviven and Recent Phenomenology of Life* (pp. 157-183). New York, EUA: Springer.
- Leaman, O. (2004). *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Maiza, I. (2001). *La Concepción de la Filosofía en Averroes: Análisis Crítico del Tahafut al-Tahafut*. Madrid, España: Editorial Trotta.

- Mayer, T. (2008). Theology and Sufism. En T. Winter (Ed.), *The Cambridge companion to classical Islamic theology* (pp. 258-287). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Montgomery Watt, M. (1963). *Muslim intellectual: a study of al-Ghazali*. Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press.
- Parain, B. (2004). *Historia de la filosofía Siglo XXI: del mundo romano al islam medieval*. Madrid, España: Siglo Veintiuno Editores.
- Pruss, A. (2003). On Three Problems of Divine Simplicity. *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, 1, 150-167.
- Seng, T. P. (2009). *Al-Ghazzali and Thomas Aquinas on the Doctrine of Divine Simplicity: A Comparative Study of their Perceptions of a Simple God*. Amsterdam, Países Bajos: Vrije Universiteit.
- Subhani, Y. (2004). *La Doctrina del Islam Shi'ah: A la luz de las enseñanzas de Ahl-ul Bait*. Qom, Irán: Fundación Cultural Oriente.
- Vallicella, W. (2015). Divine Simplicity. En E. Zalta. (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, EUA: Stanford University. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/>.
- Villanueva, M. (2006). *El Corán, edición bilingüe comentada*. Barcelona, España: Didaco.
- 88 Winter, T. (2008). *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.