

El *De Spiritu Sancto* de Dídimo Alejandrino. Aproximación a las fuentes de su pneumatología

JOSÉ ANDRÉS FERNÁNDEZ FARTO

Instituto Teológico Compostelano

SUMARIO. 1. La influencia de Orígenes. Características comunes y contrastes con Dídimo. — 2. La influencia de Atanasio. Semejanzas y contrastes con Dídimo. — 3. El “De Spiritu Sancto” de Basilio de Cesarea.

En este trabajo pretendo mostrar las fuentes de las que depende el tratado *De Spiritu Sancto* de Dídimo, señalando cómo su teología se inspira, en sus afirmaciones generales, en el pensamiento de Orígenes¹ primero, y luego de su obispo Atanasio². Nuestro autor se mantuvo en lo que su patria de Egipto le aportaba como substrato de reflexión; esto se verá en la concepción trinitaria y, en particular en la doctrina pneumatológica, ya que sus concepciones permanecerán en la línea origeniano-alejandrina que concibe la raíz de la divinidad comunicada a las otras dos Personas en el Padre como origen, al Hijo se le ve como el mediador de esta comunicación y al Espíritu San-

1. Según afirma A. HERON, «The Holy Spirit in Origen and Didymus the Blind: A shift in perspective from the Third to the Fourth Century», en *Kerygma und Logos*, Festchr. C. Andresen, München 1979, 306: «The resemblances between Didymus and Origen are both numerous and striking. Almost every point that we have quoted from Didymus can be paralleled from Origen, and a detailed study of the whole of the *De Spiritu Sancto* in the light of Origen's works could certainly uncover many more similarities».

2. Cf. L. DOUTRELEAU, *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit*, SCH 386, Paris 1992, 33: «quoi qu'il en soit des ouailles de Sérapion et de leur accueil aux lettres d'Athanase, Didyme, le moment venu, prit à son tour connaissance des Lettres à Sérapion. A lui, celles-ci fournissent une forêt d'arguments et d'idées dont il tirera, à sa manière, ses propres réflexions». Este autor viene a afirmar la innegable influencia ejercida por Atanasio en la elaboración de la pneumatología de Dídimo, aunque al mismo tiempo se observen también algunos contrastes entre ambas perspectivas.

to como principio de la santificación e hipostatización de los dones divinos.

1. LA INFLUENCIA DE ORÍGENES. CARACTERÍSTICAS COMUNES Y CONTRASTES CON DÍDIMO

Siendo Orígenes³ el autor que en la antigüedad cristiana ha elaborado una especie de primer tratado sobre el Espíritu Santo en su libro *De Principiis*, en especial en el *De Principiis* I, Prefacio; I, 3; II, 7 con referencias bastante amplias sobre el Espíritu Santo, nos limitaremos en este apartado a presentar las ideas y textos centrales que serán asumidos posteriormente por Dídimo. No dejaremos de lado tampoco las referencias pneumatológicas del *Comentario al Evangelio de Juan* y el *Comentario a la Carta a los Romanos*.

Orígenes es la primera fuente del pensamiento de Dídimo en lo que se refiere a la doctrina sobre el Espíritu Santo. Se mostrarán un listado de concepciones y semejanzas que manifiestan casi un estricto paralelismo entre Orígenes y Dídimo.

En cuanto a su concepción del ser de Dios coincide en su simplicidad e incorporeidad. Para Dídimo, Dios es simple, de naturaleza no *compuesta* «porro Deus, simplex et incompositae speciliasque naturae»⁴, y aplicará esta incorporeidad al Espíritu Santo⁵, de la misma forma que Orígenes afirmaba que el ser de Dios es «simple e incorpóreo» (*De Principiis* I, 1, 6) y aplicaba la incorporeidad al Espíritu Santo (*De Principiis*, I, 1, 3). Esta afirmación era de interés para evitar el error de los estoicos, que en aquella época tenían una concepción material de pneuma. Hablaban aquéllos de que el pneuma lo penetraba todo: en todos los seres se encontraban parcelas del pneuma divino. Contra éstos, Orígenes afirma que el que los santos

3. Como bibliografía fundamental sobre este tema que hemos consultado puede citarse: M. M. GARIJO GUEMBE, «Vocabulario origeniano sobre el Espíritu divino», *SVic* 11 (1964) 320-358; Idem, «Aspectos de la pneumatología origeniana», *SVic* 13 (1966) 65-86. 173-216. 297-324; 17 (1970) 65-93. 283-320; J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Orientalia Christiana Analecta 188, Roma 1970; J. BOADA, «El pneuma en Orígenes», *EE* 46 (1971) 475-510; M. SIMONETTI, «Note sulla teologia trinitaria di Origene», *VetCh* 8 (1971) 273-307; C. GRANADO, *El Espíritu Santo en la teología patrística*, Salamanca 1987, espec. 100-126.

4. DIDIMO, *De Spir.* 156 (SCh 386, 1-2).

5. ID., *De Spir.* 10 (SCh 386, 1-9).

participen del Espíritu divino no se puede entender en el sentido de que el pneuma, cual un cuerpo, se divida en partes que son comunicadas a los santos⁶.

Además, el Padre, Hijo y el Espíritu Santo poseen sus atributos sustancialmente, mientras que las criaturas sólo reciben las cualidades como accidentes (*De Principiis* I, 8, 3). En varios textos, Orígenes repite bajo diversas formas que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son lo mismo en el orden sustancial. En ellos la santidad (el bien, el ser) existen «substantialiter» a diferencia de las criaturas⁷. Dídimo intenta mostrar que las cualidades y la naturaleza del Espíritu Santo son completamente diferentes de las de todos los seres creados. Para ello, dice que un ser que posee una perfección por la participación en la sustancia de otro, no puede considerarse perfecto⁸.

Las criaturas son capaces del bien y del mal (*De Principiis*, I, 7, 2) mientras que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no reciben nada de fuera (*De Principiis*, I, 8, 3), Dídimo para mostrar la diferencia en cuanto a la naturaleza entre el Espíritu Santo y las criaturas, apela al hecho de que los seres gozan de libre arbitrio y que, por tanto, pueden hacer mal uso de su libertad, ya que las criaturas no son inmutables. Y trae como ejemplo la caída del diablo⁹, pues los ángeles que no permanecieron leales a través de la obediencia, no fue a causa de la inherente incapacidad de cambiar¹⁰.

Dídimo definirá el ser del Espíritu Santo como el don de Dios sustancialmente, no un don cualquiera, sino el don por excelencia, en el

6. ORIGENES, *De Principiis*, I, 1, 3; *Contra Celsum*, VI, 70.

7. M. SIMONETTI, «Note sulla teologia trinitaria di Origene», *VetCh* 8 (1971) 283: «Per Origene la divinità nella sua articolazione trinitaria è caratterizzata dal possesso sostanziale, e perciò indefettibile dell'essere, cioè del bene, secondo l'equazione platonica essere=bene, integralmente da Origene sottoscritta. Invece gli atri esseri intellettuali, in quanto creati, possiedono l'essere, cioè il bene, soltanto in forma accidentale». También en la misma línea, J. RIUS CAMPS, op. cit., en *La Trinidad en la tradición prenicena* (SET 7), Salamanca 1993, 194: «Sólo Dios, el Hijo y el Espíritu Santo poseen la bondad, divinidad o santidad de modo sustancial; los demás seres inteligentes la participan accidentalmente o por gracia». También en otro lugar afirmaba, ID., «Orígenes y su reflexión sobre la Trinidad», *EsT* 8 (1973) 267-268: «Las demás naturalezas intelectuales, fuera de la naturaleza divina que poseen el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, no poseen por naturaleza o sustancialmente el Bien, a saber, la santidad, la Justicia, la Sabiduría, sino tan sólo como algo accidental que sobreviene a su propia naturaleza incorpórea e intelectual».

8. ID., *De Spir.* 16-17 (SCh 386, 156-158).

9. ID., *De Spir.* 264 (SCh 386, 380, 7-8).

10. ID., *De Spir.* 57 (SCh 386, 196, 2-3). Y también, ID., *De Spir.* 245 (SCh 386, 364, 1-2).

que se encuentran todos los dones espirituales que un creyente puede recibir por participación. El Espíritu es el don substancial, la plenitud de los dones divinos¹¹, todas las gracias particulares no son sino fruto del Espíritu que se nos ha dado y habita en nosotros¹². Y esta idea aparece de una forma constante a lo largo de toda su obra y parece que Dídimo la toma de Orígenes. Orígenes en dos textos nos determina el ser del Espíritu, lo que le caracteriza fundamentalmente en la teología origeniana, que el Espíritu Santo es la naturaleza toda de los dones, el conjunto de los dones o en él se hallan y consisten los dones¹³. Esta doctrina la había formulado ya en el *De Principiis*:

Sicut autem multi sunt intellectus de Christo, qui utique quamvis sapientia sit [...] Ita arbitror etiam de Spiritu Sancto, in quo omnis est natura donorum. Aliis namque praebetur per spiritum sermo sapientiae, aliis sermo scientiae, aliis fides; et ita per singulos, qui eum capere possunt, hoc efficitur vel hoc intellegitur ipse spiritus, quo indiget ille, qui eum participare meruerit¹⁴.

Pero aparece también formulada en un texto del *Comentario a Juan* que señala el origen de los carismas de Dios Padre como raíz y fuente de todo:

Pienso que el Espíritu Santo proporciona, por decirlo así, la materia de los carismas provenientes de Dios, a cuantos por causa de él y por participación en él se dicen santos. La materia susodicha de los carismas provendría de la actividad de Dios, sería ministrada por Cristo y tendría propia consistencia en el Espíritu Santo¹⁵.

Este texto es fundamental para ver la actuación y la cooperación trinitaria hacia el mundo. Se percibe como la fuente y raíz de los

11. ID., *De Spir.* 12 (SCh 386, 152-154, 5-6).

12. ID., *De Spir.* 35 (SCh 386, 174-176, 1-7).

13. C. GRANADO, *El Espíritu Santo en la teología patristica*, 118: «Los dones son una participación del Espíritu. Y el Espíritu se hace carisma, se hace don, no en general sino en particular y concretamente, es decir, cualquier don –sabiduría, ciencia, fe, etc.– es el Espíritu en cuanto comunicado. [...] Que el Espíritu sea la naturaleza de los dones significa... además algo acerca del Espíritu en sí, a saber, su participabilidad, su comunicabilidad, su donabilidad, su funcionalidad, su ser-para o su ser-hacia».

14. ORIGENES, *De Principiis*, II, 7, 3.

15. ORIGENES, *Com Jn.* II, 10, 77-78 (6) (SCh 120, 256). Para Orígenes, como para el medioplatonismo, siempre que una perfección se encuentra en varios de forma limitada, es preciso que exista un ser, en quien esta perfección se realice sustancialmente y como en su fuente. De ahí que afirme que el Espíritu Santo es la materia subsistente de los carismas.

carismas es siempre Dios Padre. Pero para que lleguen a las criaturas, le han de ser administrados al Espíritu por Cristo y subsistir en él, es decir, tomar consistencia en el Espíritu, casi sustantivarse, o como dice Orígenes, el Espíritu es la materia de los dones subsistente. Ahora bien, como dice Simonetti, «mentre Origene ha avuto ben chiaro il concetto che tutto quanto il Padre fa, lo fa attraverso l'opera del Figlio, solo parzialmente, cioè nella santificazione e nella ispirazione scritturistica, ha inserito in tale unità d'azione lo Spirito Santo»¹⁶.

La presencia de Dios posibilita la recepción de los dones por las criaturas. La santidad se da por la participación en el Espíritu Santo (*De Principiis*, I, 1, 3), para Dídimo el Espíritu Santo posee la santidad de un modo connatural y es, al mismo tiempo, fuente de santidad¹⁷, mientras que las criaturas reciben la santidad del Espíritu Santo por participación¹⁸. El Padre y el Hijo inhabitan en aquellos que son capaces de ellos (*De Principiis*, I, 1, 2), Dídimo afirma que la inhabitación del Espíritu Santo en las criaturas es una señal de su divinidad, que comparte con el Padre y el Hijo esta habilidad para «implere animam et mentem hominis»¹⁹. Ahora bien, aquella participación se concede sólo al justo y puede ser retirada si demuestran la indignidad (*De Principiis*, I, 3, 7), En algunos textos Dídimo parece exigir como condiciones para la inhabitación la pureza de corazón y el ser honesto, ya que aparecen en repetidas ocasiones²⁰.

Entre los dones especialmente importantes están el conocimiento espiritual, opuesto al conocimiento mortal (*De Principiis*, I, 1, 9) y la alegría y la paz (*De Principiis*, II, 7, 4), que son para Dídimo dos de los principales dones que el Espíritu Santo derrama en los hombres y, que están muy cercanos al corazón de nuestro autor²¹. El modo de llegar a ser semejantes a Dios es por la vía del conocimiento, de modo que no es posible la semejanza con Dios sino es a través del

16. M. SIMONETTI, «Note sulla teologia trinitaria di Origene», *VetCh* 8 (1971) 298. Tradicionalmente la teología había asignado particularmente al Espíritu Santo dos tareas específicas, la santificación de los hombres y la inspiración de las Sagradas Escrituras.

17. DIDIMO, *De Spir.* 12 (SCh 386, 154, 8-9).

18. ID., *De Spir.* 13 (SCh 386, 154, 6-8).

19. ID., *De Spir.* 258 (SCh 386, 376, 1-2).

20. ID., *De Spir.* 42 (SCh 386, 182, 11-13); 110 (SCh 386, 248, 11-14); 168-169 (SCh 386, 298).

21. ID., *De Spir.* 180-181 (SCh 386, 306-308).

conocimiento²². Este conocimiento no es algo meramente intelectual o teórico, es fruto de la inhabitación divina, una participación en el Espíritu Santo²³.

Otra influencia de Orígenes, que se percibe en el pensamiento pneumatológico didimiano, es la utilización e interpretación de ciertos pasajes escriturísticos. Ciertamente en la época en la que escribe Dídimo, segunda etapa de la controversia arriana, las disputas con los herejes eran, sobre todo, por la diversa interpretación de distintos pasajes bíblicos. Circulaba todo un dossier escriturístico que era mal interpretado por los herejes a favor de la creaturalidad del Espíritu Santo, de ahí que los autores ortodoxos los usaran en sus obras dándole una interpretación acorde con afirmar su divinidad y consustancialidad. Dídimo utiliza profusamente la Sagrada Escritura en su Tratado *De Spiritu Sancto* con la intención de desbaratar las falsas interpretaciones. Se pueden reconocer en algunas exégesis y usos las influencias origenianas.

Uno de los textos pneumatológicos recurrentes es Mt 12, 32 (cf. Mc 3, 29) que narra la ausencia de perdón para los que blasfeman contra el Espíritu Santo. En los tratados pneumatológicos siguientes a Dídimo llegará a ser un *topos* común referirse al versículo mateano. En la interpretación de este versículo, Dídimo no se aleja de la rigidez y dureza de la explicación de Orígenes²⁴, según éste el ser que el Padre comunica está presente en todas las criaturas, pero no todas pueden pecar; el Logos está presente en los seres humanos siempre que piensan, pero éstos sólo son capaces de pecar cuando pueden distinguir el bien del mal, ya que sólo en los santos se encuentra la participación del Espíritu Santo, si lo rechazan se quedan sin elemento alguno que les permita actuar el bien que los salva²⁵. Dídimo,

22. ID., *De Spir.* 149 (SCh 386, 282, 1-4).

23. ID., *De Spir.* 140-141 (SCh 386, 274).

24. ORIGENES, *De Principiis*, I, 3, 7: «propter quod et consequens puto quia qui peccaverit quidem in filium hominis venia dignus est pro eo quod is, qui verbi est particeps, si desinat rationabiliter vivere, videtur in ignorantiam vel stultitiam decidisse et propter hoc veniam promereri; qui autem iam dignus habitus est sancti spiritus participatione et retro fuerit conversus, hic re ipsa et opere blasphemasse dicitur in spiritum sanctum». Uno de los textos que resultaban difíciles de interpretar era el del pecado contra el Espíritu Santo. Orígenes saldrá al paso diciendo que la causa de esta diferencia entre el pecado contra el Hijo y el pecado contra el Espíritu Santo, no radica en la diversa gravedad del pecado sino en la diversa situación de quien ofende.

25. Un ejemplo de esta dureza en la interpretación rígida de Orígenes, la leemos en el *Com Jn* II, 2 (PG 14, 129): «A los que han sido dignos de participar del Espíritu Santo, no es justo que se les conceda el perdón, ya que gozan de tal y

sin embargo, extenderá el tema de la blasfemia a cada una de las personas de la Trinidad²⁶.

El versículo de San Mateo con el mandato bautismal de Mt 28, 19 fue muy usado por los Padres de la Iglesia porque producía una estrecha vinculación del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo en la praxis bautismal. Así se lograba una verdadera simetría en la Trinidad sin problemas de subordinacionismo. Orígenes, aunque ya antes había sido utilizado este versículo por Ireneo, Hipólito, Tertuliano, usará esta fórmula bautismal para demostrar la trinidad de las Personas divinas, ya que es necesario no omitir los nombres divinos en la fórmula bautismal para no exponer el sacramento a la invalidez²⁷. A la hora de afirmar la existencia de las tres hipóstasis divinas²⁸, Orígenes tiene en cuenta la fe que ha recibido en la Iglesia y que se contiene en la Regla de fe²⁹. Dídimo desarrollará esta exégesis origeniana en el mismo sentido, por una parte, para él esta fórmula bautismal atestigua que el Espíritu Santo no pertenece al orden creatural ya que aparece con el Padre y el Hijo, si aparece connumerado con ellos no puede ser ajeno a la naturaleza divina, no puede ser criatura³⁰; por otra parte, afirma también como Orígenes que si se bautizara omitiendo algunos de los nombres prescritos, se bautizaría de modo imperfecto³¹.

Con respecto a Jn 1, 3, Orígenes lo utiliza para resolver la problemática del origen del Espíritu Santo³². A esa cuestión va a dar

tan grande inspiración, y sin embargo vuelven a caer en el mal, y menos precian los consejos del Espíritu que habita en ellos».

26. DIDIMO, *De Spir.* 276 (SCh 386, 388, 1-4).

27. ORIGENES, *De Principiis*, I, 3, 2: «ex quibus omnibus didicimus, tantae esse et auctoritatis et dignitatis substantiam spiritus sancti, ut salutare baptismum non aliter nisi excellentissimae omnium trinitatis auctoritate, id est patris et filii et spiritus sancti cognominatione compleatur, et ingenito deo patri et unigenito eius filio nomen quoque sancti spiritus copuletur».

28. Cf. G. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, 171-188.

29. Cf. M. SIMONETTI, «Note sulla teologia trinitaria di Origene», *VetCh* 8 (1971) 283-284 piensa que Orígenes aceptó al Espíritu Santo como parte de la Trinidad, por fidelidad a la Tradición y a la fe de la Iglesia. Pero se sintió incómodo en cuanto a su origen, y no logró explicarlo «senza evidenti lacune e difficoltà». No es Hijo, porque no es engendrado por el Padre, sino que es hecho del Padre por medio del Hijo. Parecería confundirlo con la más sublime de las criaturas, «se ne distingue per quel possesso sostanziale dell'essere e del bene che invece manca a tutte le altre creature», además de que existe inmutable y desde siempre.

30. DIDIMO, *De Spir.* 100 (SCh 386, 238, 1-6). Para nuestro autor, el versículo mateano debe aportar una prueba para demostrar la igualdad sustancial de las personas en la Trinidad.

31. ID., *De Spir.* 102 (SCh 386, 240, 2-6).

32. ORIGENES, *Com Jn.* II, 10 (6), 73-74; *De Principiis*, I, 3, 3.2, 2, 1.

diversas respuestas o hipótesis. En el *Comentario al Evangelio de Juan* adelanta un problema que en plena controversia pneumatológica del siglo IV, usarán los adversarios de la divinidad del Espíritu Santo. Orígenes analiza el sentido de este versículo «Todo fue hecho por medio del Verbo». Se pregunta si en esa expresión todo debe ser incluido también el Espíritu Santo³³. Propone tres posibilidades. La primera es la de quienes afirman que el Espíritu Santo fue hecho (génetos) por el Hijo, como las demás criaturas, «mas entonces el Verbo debe existir como anterior al Espíritu»³⁴; la segunda es la de quienes enseñan que el Espíritu Santo no fue hecho porque es agénetos³⁵; la tercera es la de quienes sostienen que «no tiene su ousia propia distinta de la del Padre y el Hijo»³⁶.

Se esfuerza por insertar al Espíritu Santo en la esfera de la divinidad y no en el orden creatural. Para Orígenes, el Espíritu debe su existencia o tiene su origen por medio del Verbo. Pero no es criatura³⁷ y por ello no se equipara a todos los demás seres que tam-

33. Cf. ORIGENES, *Com Jn*, II, 10, 73 (6) (SCh 120, 253).

34. ID., *Com Jn*, II, 10, 73 (6) (SCh 120, 253).

35. ID., *Com Jn*, II, 10, 73 (6) (SCh 120, 253). Obsérvese la presencia de la doble nn, cf. G. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1977, 154-155: «Debe quedar perfectamente claro, por tanto, que si el Logos es tanto agénetos como genetos, una de las dos palabras no puede querer decir pura y llanamente lo contrario de la otra. El Logos es agénetos o increado porque pertenece a la tríada divina y porque la sustancia de su ser es la vida increada. Por otra parte, él es génetos porque no es él mismo la fuente y el origen de aquel ser, sino que procede del Padre. [...] Un estudio imparcial muestra cómo el pensamiento de Orígenes era suficientemente claro, si bien la falta de una definición clara y precisa dejó todavía el asunto envuelto en ciertas oscuridades y dificultades».

36. ORIGENES, *Com Jn*, II, 10, 74 (6) (SCh 120, 254).

37. Cf. ORIGENES, *De Principiis*, I, 3, 3 (SCh 252, 148, 68-74). En esta época, aún no estaba fijo el vocabulario que distinguía entre ser hecho y proceder, ni entre genetos (hecho) y gennetos (engendrado). Entre los Padres Griegos no se reserva al Padre ser causa para su relación con la creación, sino que se usa también respecto a la generación del Hijo y la procesión del Espíritu. Por eso, que el Espíritu Santo sea hecho por el Hijo, no necesariamente supone que sea una criatura, sino que proviene del Padre por medio del Hijo. Para los escritores prenicenos no existe la diferencia semántica establecida por Juan Damasceno entre agennetos de gennao y agenetos de gignomai. Para M. M. GARIJO GUEMBE, «Aspectos de la pneumatología origeniana», *SVic* 17 (1970) 304-305: «a raíz de la crisis arriana se distingue con precisión el valor de los términos gennao y gignomai. Pero en la época prenicena no era así, sino que ambos términos eran empleados en sentidos, que, si no idénticos, eran al menos prácticamente equivalentes. [...] Decir de un ser que es gen(n)tos es afirmar que recibe la existencia de otro. Según Orígenes, tan sólo hay un ser innoriginado o agen(n)tos, el Padre. Todos los demás seres fuera del Padre son gen(n)ta. En este aspecto coinciden

bién vienen a la existencia por medio del Verbo³⁸. El Espíritu es más digno que todos los otros seres venidos a la existencia y ocupa un lugar, un rango distinto y superior al de los otros seres llamados a la existencia por el Padre por medio del Verbo³⁹. Lo que ocurre es que «en el esquema mental origeniano no cabe otra posibilidad. Según la regla de fe, sólo el Padre es ingénito, sin principio alguno; sólo el Hijo ha sido engendrado por el Padre sin intermediarios; el Espíritu Santo no puede ser ingénito –sin principio alguno– ni engendrado por Dios Padre –Hijo natural de Dios–, debe proceder por tanto del Padre por medio del Hijo»⁴⁰.

Durante la controversia pneumatológica, Jn 1, 3 era utilizado por los arrianos radicales (Eunomio)⁴¹ para afirmar la creación del Espíritu por parte del Hijo, radicalizando el subordinacionismo trinitario. Dídimo al hacer uso de este versículo, seguramente está aludiendo a los arrianos radicales que basaban la creaturalidad del Espíritu Santo en una lectura excesivamente literal de la interpretación origeniana.

Dídimo responderá también a una tesis de unos herejes que separaban la idea de justicia y de bondad en Dios. Considerando al Dios del Antiguo Testamento como justo, mientras que el Dios del Nuevo Testamento era bueno. Los confutará afirmando la idea de un único Dios, que es justo y bueno. Esta doctrina herética era de los marcionitas y de los gnósticos que admitían la existencia de dos creadores, el Dios supremo, revelado en Jesús, de quien deriva la sustancia espiritual y el demiurgo del Antiguo Testamento, creador del mundo, pero Dídimo probablemente se refiere a los maniqueos, contra los cuales

el Hijo y el Espíritu Santo con las criaturas. Sin embargo, dentro de los geneta coloca claramente aparte al Hijo y al Espíritu Santo».

38. J. RIUS CAMPS, «Orígenes y su reflexión sobre la Trinidad», *EsT* 8 (1973) 275: «El Hijo ha intervenido, en su calidad de Diácono, en la substantivación del Espíritu de Dios, amorfo e impersonal, en el Espíritu Santo, individualizado y personal».

39. ID, op. cit., *EsT* 8 (1973) 275: «El Espíritu Santo ha sido hecho, al igual que los demás seres intelectuales, mediante el Logos. Hay, sin embargo, una diferencia fundamental entre éstos y aquél. Mientras los demás seres racionales, en virtud de su substrato creatural, limitado y contingente, sólo pueden participar naturalmente del Hijo la racionalidad, el Espíritu Santo, gracias a poseer substancialmente o por naturaleza el mismo Espíritu que Dios y el Hijo, está capacitado desde siempre para ser sellado con todas y cada una de las propiedades filiales del Unigénito».

40. J. RIUS CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Orientalia Christiana Analecta 188, Roma 1970, 157.

41. EUNOMIO, *Apol.* 26 (SCh 305, 290).

escribió una obra. Dídimo en otras obras indicará que el maniqueísmo era sostenedor de dos principios⁴². La crítica de Dídimo propone ideas ya tradicionales, tal como aparecen en Orígenes cuando éste refuta las ideas de unos herejes que no aceptaban identificar al Demiurgo y Dios de los profetas con el Padre de Cristo.⁴³

También con respecto a la inspiración del Antiguo y del Nuevo Testamento, afirma Dídimo la unidad e identidad del único Espíritu, contra el gnosticismo que admitía dos principios inspiradores⁴⁴, este mismo pensamiento repite cuanto ya ha sido escrito por Orígenes en respuesta a unos herejes que osaban hablar de dos Dioses y de dos Cristos en el que muestra su extrañeza de que alguien pueda predicar sobre dos Santos Espíritus⁴⁵. Esta unidad del Espíritu en ambos Testamentos es, para Orígenes, lógica consecuencia de la existencia de un solo Dios y de un solo Cristo.

La presencia del Espíritu en los profetas, como dice C. Noce⁴⁶, es un *topos* tradicional en la teología de los Padres. Según Dídimo, el Espíritu Santo actúa en los profetas concediéndoles un conocimiento

42. DIDIMO, *ZaT.* 309, 125 (SCh 85, 864).

43. ORIGENES, *De Principiis*, I Praef. 4, 2, 7; I, 8, 2; II, 7, 1. En el *De Principiis* recuerda la afirmación de los herejes de que las Escrituras del Antiguo Testamento son obra del demiurgo, no del Dios Padre de Cristo, y que el Salvador vino a anunciarnos un Dios más perfecto. Orígenes no se limitará a afirmar que el Padre de Cristo se identifica con el Dios de los profetas y con el demiurgo o hacedor del mundo, sino que ha tratado de revalorizar plenamente el Antiguo Testamento.

44. DIDIMO, *De Spir.* 6 (SCh 386, 146, 1-6): «nemo autem suspicetur alium Spiritum Sanctum fuisse in sanctis viris ante adventum Domini et alium in apostolis ceterisque discipulis, et quasi homonymum in differentibus esse substantiis. Possumus quippe et testimonia de divinis Litteris exhibere quia idem Spiritus et in prophetis et in apostolis fuerit».

45. Cf. ORIGENES, *De Principiis*, I, praef. IV, 58-71 (SCh 252, 80). También en ID., *De Principiis*, II, 7, 1: «sicut enim idem ipse deus atque idem ipse Christus, ita idem ipse et sanctus spiritus est, qui et in prophetis et in apostolis fuit, id est sive in illis, qui ante adventum Christi deo crediderunt, sive in his, qui per Christum confugerunt ad deum. Et duos quidem deos ausos esse haereticos dicere et duos Christos audivimus, duos autem spiritus sanctos numquam cognovimus ab aliquo praedicari». Se trataría por así decir de una doctrina preventiva, en cuanto Orígenes reconoce que no se ha oído nunca hablar a nadie de que hubiera dos espíritus santos. Pero, dado que el Espíritu ha inspirado tanto la Ley como el Evangelio, «si hay alguien que afirme tal cosa (la existencia de dos espíritus) cae en la misma impiedad de los que distinguen entre el Dios de la Ley y el Dios del Evangelio, negando su identidad», C. GRANADO, *El Espíritu Santo en la teología patristica*, Salamanca 1987, 101.

46. Cf. C. NOCE, *Didimo il Cieco. Lo Spirito Santo*, Roma 1998, 2 ed., nota 71.

seguro de los acontecimientos futuros y la capacidad de predecir de modo intuitivo lo que sucedería a continuación⁴⁷. Esta misma doctrina aparece en Orígenes⁴⁸.

Dídimo dedica un amplio espacio a la comparación entre el Espíritu Santo y los ángeles, porque había un error que propugnaban los adversarios de la divinidad del Espíritu Santo que consistía en hacer de él, un espíritu servidor «in qua appellatione Filii missus a Patre Spiritus Sanctus, non servus»⁴⁹. Además hubo concepciones que intentaron definir lo que era el Espíritu Santo uniéndolo a las jerarquías angélicas, como se ve en la *Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi* un documento que nos relata una discusión tenida en Sirmio el 13 de enero entre el obispo Germinio y el laico niceno Heracliano⁵⁰. Dídimo afirma la posibilidad de la participación del Espíritu por parte de los ángeles para demostrar su superioridad sobre los ángeles. Éstos como el resto de las criaturas que reciben los dones de otro, no son inmutables⁵¹ y no son santos

47. Cf. DIDIMO, *De Spir.* 173 (SCh 386, 302, 5-9). A cerca de la presencia del Espíritu Santo en los profetas y la concesión de la habilitación para predecir el futuro, véase también, ID., *De Spir.* 125 (SCh 386, 260-262, 6-8) y *De Spir.* 126 (SCh 386, 262, 1-11).

48. ORIGENES, *De Principiis*, Praef. 4; II, 7, 1-2; *Com Jn.* VI, 11 (7), 68. Orígenes buscará contrarrestar la postura divisiva gnóstico-marcionítica, insistiendo en que Cristo, aún antes de su presencia corporal, estaba ya presente en los profetas, si bien de forma espiritual e inteligible. Esto le llevará a establecer la igualdad entre apóstoles y profetas, cf. M. M. GARIJO, op. cit., *SVic* 17 (1970) 318.

49. DIDIMO, *De Spir.* 133 (SCh 386, 268, 4-6). Los arrianos y los pneumatómacos en general aprovecharon la interpretación origeniana de los dos serafines de la visión de Isaías (Is 6, 2-3) como la Persona del Hijo y del Espíritu Santo, para afirmar la creaturalidad del Hijo o del Espíritu Santo.

50. *Altercatio Heracliani cum Germinio episcopo*, PLS 1, 345-350. En ese debate, el obispo Germinio defendió la fórmula de Rímíni y una posición teológica de tendencia filoarriana. No se contenta con excluir de la divinidad al Espíritu Santo y de definirlo genéricamente como creatura, sino que precisa que el Espíritu Santo es princeps angelorum, archangelorum (347, 7). Se trata como dice Simonetti, «di una concezione molto in voga al tempo della disputa intorno alla terza persona della Trinità (360-380), ma comunque non originale, in quanto era stata già avanzata dai Tropicci che Atanasio combatte», cf. M. SIMONETTI, «Osservazioni sull'Altercatio Heracliani cum Germinio», *VCh* 21 (1967) 54. Del conjunto de las ideas de Germinio, se extrae una concepción de la Trinidad claramente jerarquizada, «il Figlio simile al Padre ma non in tutto, gli è subordinato; lo Spirito Santo, creato dal Padre per mezzo del Figlio, è subordinato al Padre ed al Figlio», cf. M. SIMONETTI, ibid. *VCh* 21 (1967) 55. Por el contrario, Heracliano se presenta como defensor de la teología nicena, extendiendo la relación de igualdad que une al Padre y al Hijo también al Espíritu Santo, demostrando así la divinidad del Espíritu junto con gran cantidad de testimonios escriturísticos.

51. DIDIMO, *De Spir.* 58 (SCh 386, 196, 1-2).

por su propia naturaleza⁵². Este tema de la participación del Espíritu Santo por parte de los ángeles ya estaba presente en Orígenes⁵³.

Cuando Dídimo intenta mostrar la comunidad de naturaleza y poder del Espíritu con el Padre y el Hijo echa mano de la imagen del cuerpo y sus diversos miembros. Pero hace unas consideraciones acerca de la verdadera interpretación de estos ejemplos y del peligro de los antropomorfismos. Quizás en el trasfondo de esta advertencia, según dice L. Doutreleau aportando el testimonio de Casiano, hay una preocupación porque «il y avait en Égypte à cette époque des moines qui prenaient à la lettre les textes scripturaires où il était question de la figure humaine que porte le Dieu Tout-Puissant, à l'image duquel il est dit qu'Adam, fut créé»⁵⁴. La interpretación alegórica de los antropomorfismos bíblicos referidos a Dios viene profundizada ya por Orígenes contra los «simples» y aquellos que explicaban literalmente los pasajes en los que atribuyen a Dios miembros humanos⁵⁵. Hay que notar que Dídimo confiesa no saber hebreo⁵⁶. Sin embargo, en un capítulo de su tratado, traduce del hebreo el nombre de «Israel» como «inteligencia que ve a Dios»⁵⁷. Ahora bien, no se puede concluir de esta interpretación etimológica que Dídimo conociera la lengua hebrea. Probablemente sobre la interpretación de los nombres, ha utilizado un *Onomasticon*. De todos modos la etimología de Israel se encuentra ya en Orígenes⁵⁸.

Este breve examen de algunas semejanzas y dependencias directas entre Orígenes y Dídimo, nos permite afirmar que la teología de Dídimo, y en concreto su pneumatología, se inspira no sólo en algunos detalles sino en el armazón entero del pensamiento de Orígenes. Ahora bien, no ha adoptado Dídimo la enseñanza completa de Orígenes sobre la Trinidad y el Espíritu Santo sino sólo una parte de ella, y otra la ha desarrollado o la ha asumido de otras fuentes cristianas. Según afirma C. Noce, «la teologia di Didimo si ispira, nella impostazione generale, al pensiero di Origene, purificato da quel rigido subordinazionismo che lo contraddistingue»⁵⁹. Probablemente la controversia arriana ha llevado a los autores ortodoxos a profundizar las relaciones

52. ID., *De Spir.* 25 (SCh 386, 164-166, 6-8).

53. ORIGENES, *Com Rom.* 3, 8 (PG 14, 949B).

54. CASIANO, *Coll.* X, 1-3.

55. ORIGENES, *De Principiis*, II, 4, 3.8, 5; *Com Jn.* I, 38 (42), 282; XIII, 22, 131; *Contra Celso*, 6, 62).

56. Cf. la documentación en G. BARDY, *Didyme l'Aveugle*, 186-189.

57. DIDIMO, *De Spir.* 201 (SCh 386, 324-326, 1-7).

58. ORIGENES, *Num. hom.* 11, 4 (GCS 30, 83); *De Principiis*, III, 2, 5; IV, 3, 8.12.

59. C. NOCE, *Didimo il Cieco. Lo Spirito santo*, Roma 1998, 26.

intertrinitarias que antes del Concilio de Nicea reducía al Hijo y al Espíritu Santo a un papel secundario respecto al Padre⁶⁰.

Dídimo, en concreto, insiste durante todo el tratado en la absoluta unidad de naturaleza entre las tres divinas Personas. La comunión del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo es comunión de naturaleza, posesión de la misma naturaleza. La identidad de naturaleza la deduce Dídimo de la comunidad de acción⁶¹. La afirmación didimiana «non in secundo gradu et post illum operans»⁶² suena como una clara superación del subordinacionismo trinitario. Las operaciones del Hijo y del Espíritu Santo son reconducidas a la unidad de substancia, por lo que no se atribuyen a una determinada persona sino a la naturaleza divina en sí. Una es la sustancia, una la operación que parte del Padre y, mediante el Hijo, se realiza en el Espíritu. También la afirmación de la simultaneidad en la realización de las mismas e idénticas cosas y la exclusión de un primero y un segundo denotando mayor o menor categoría en el orden del ser, refleja un esfuerzo de reflexión teológica para expresar la igualdad entre las personas divinas⁶³.

Otro ejemplo de la superación del subordinacionismo origeniano por parte de Dídimo, reside en que, a diferencia de Orígenes, la acción del Espíritu Santo no se limita a los santos. El Espíritu Santo es bueno, totalmente bueno hacia todos los que están bien dispuestos a recibir sus bienes celestiales, «quippe cum ad uniuscuiusque utilitatem aptus sit et repleat bonis eos quibus iudicat se adesse debere»⁶⁴. A todos éstos, sin discriminación alguna, está destinado el fruto de su presencia. Para Orígenes, la acción del Espíritu Santo se limitaba a los santos⁶⁵. Parece que Orígenes no aplica la idea de participación de la misma forma a las relaciones entre las personas divinas que a las conexiones entre éstas y las criaturas. Distingue diferentes tipos o grados de participación en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo según los niveles

60. Cf. ID., *Didimo il Cieco. Lo Spirito santo*, Roma 1998, 26.

61. DIDIMO, *De Spir.* 161 (SCh 386, 292, 1-6): «si enim unus est Patri Filius, no iuxta Sabelii vitium Patrem et Filium confundentis, sed iuxta indiscretionem essentiae sive substantiae, non potest quicquam absque Patre facere, quia separatorum diversa sunt opera, sed vivens operantem Patrem, et ipse operatur, non in secundo gradu et post illum operans».

62. ID., *De Spir.* 161 (SCh 386, 292, 6).

63. ID., *De Spir.* 162 (SCh 386, 292, 3-10): «quod si operante Patre et Filio, non iuxta ordinem primi et secundi sed iuxta idem tempus operandi [...], sic et Spiritus Sanctus nequaquam separatus a Filio propter voluntatis naturaeque consortium, non a semetipso creditur loqui, sed iuxta verbum et veritatem Dei loquitur universa quae loquitur».

64. ID., *De Spir.* 36 (SCh 386, 176, 7-8).

65. ORIGENES, *De Principiis*, I, 3, 5-8; II, 11, 5.

diversos del ser creado. En el *De Principiis*, el Padre es la fuente o raíz de todo el ser, el Hijo del ser racional, y el Espíritu Santo actúa sólo en aquellos «qui iam se ad meliora convertunt et per vias Christi iesu incedunt, id est qui sunt in bonis actibus et in deo permanent»⁶⁶. En Dídimo, esta perspectiva ha desaparecido aunque ciertamente se pueden encontrar algunos rasgos ocasionales, como cuando afirma que «in alio quoque loco, omnis natura rationabilium creaturarum domus dicitur Salvatoris»⁶⁷, aunque no está en concordancia con su visión general. Para él, es la Trinidad entera la que mora en los creyentes⁶⁸.

Otro rasgo de la concepción de Orígenes de las relaciones entre las personas divinas puede quizás verse cuando dice «siquidem et Filius eadem a Patre accipere dicitur quibus ipse subsistit. Neque enim quid aliud est Filius exceptis his quae ei dantur a Patre, neque alia substantia est Spiritus Sancti praeter id quod ei datur a Filio»⁶⁹, aunque no se pueda percibir aquí ninguna huella subordinacionista ya que el hecho de dar o recibir en la Trinidad no implica cambio o disminución en la sustancia divina. Dídimo insiste en mostrar, cuando se refiere a la inhabitación de las tres Personas divinas, que donde está una, están todas y, que participar en una, es compartir todas⁷⁰.

2. LA INFLUENCIA DE ATANASIO. SEMEJANZAS Y CONTRASTES CON DÍDIMO

Atanasio desarrolló su pneumatología progresivamente conforme el arrianismo, fue poco a poco arrastrando la doctrina de Arrio a sus últimas consecuencias. El mérito de este autor reside en haber puesto las bases teológicas para concluir que el Espíritu Santo es consubstancial

66. ID., *De Principiis*, I, 3, 5.

67. DIDIMO, *De Spir.* 108 (SCh 386, 244, 1-2).

68. DIDIMO, *De Spir.* 105 (SCh 386, 242, 8-10): «nulli dubium est unam Patris et Filii et Spiritus Sancti esse operationem et probationem et consequenter eandem Trinitatis esse substantiam».

69. ID., *De Spir.* 165 (SCh 386, 294-296, 5-9).

70. ID., *De Spir.* 188-191 (SCh 386, 312-314): «quia ubicumque Spiritus Sanctus fuerit, ibi et Christus est, et undecumque Christi Spiritus discesserit, inde pariter recedit et Christus. Si quis enim Spiritum Christi non habet, iste non est eius; cui coniunctio si quis contrarium assumat, dicere potest: Si quis Christi est ita ut Christus in eo sit, in hoc Spiritus Christi est. Hoc autem idem et de Deo Patre similiter usurpandum. [...] Ex quibus omnibus indissociabilis et indiscreta Trinitatis substantia demonstratur».

al Padre y al Hijo, ya que posee la misma naturaleza divina de ellos. En este apartado expondremos sintéticamente en relación con el tratado didimiano los temas y argumentaciones, que parecen una fuente directa usada por Dídimo; sobre todo de las *Cartas a Serapión*.

Si en el caso de Orígenes afirmábamos que constituía una fuente remota del universo teológico didimiano, de Atanasio tenemos que decir que Dídimo se sitúa en plena sintonía y continuidad con su doctrina pneumatológica. No sólo se coloca nuestro autor en el marco de la tradición alejandrina, de la que Atanasio es uno de los representantes más importantes, sino que éste le aporta una cantidad considerable de argumentos e ideas que él, a su manera, desarrollará. Al realizar una comparación entre las *Cartas a Serapión* de Atanasio y el *De Spiritu Sancto* de Dídimo, emergen enseguida una larga serie de semejanzas, que seguidamente expondré con brevedad. No obstante, hay que decir que la distancia temporal entre ambas obras, de unos 15 años aproximadamente, permite ver también algunos contrastes y desarrollos teológicos que se mostrarán a lo largo de este apartado.

Un argumento que será muy utilizado por Dídimo para demostrar la divinidad del Espíritu Santo es que si éste diviniza, es porque verdaderamente es Dios. El Espíritu Santo es soberano en todo lo que hace en relación a la santificación, ya que él es el origen de la santidad y dispensador de santidad⁷¹. Por tanto, tener la santidad por naturaleza es lo mismo que decir que el Espíritu Santo no es una criatura puesto que las criaturas tienen una santidad recibida, participada.

Esto constituye un argumento tradicional como lo podemos ver en Atanasio, que ya lo había aplicado al principio de la controversia arriana para demostrar la divinidad del Verbo⁷², pero ahora lo extiende a la cuestión del Espíritu Santo. El Espíritu, ante todo, tiene como acción propia santificarnos, mientras que las criaturas son renovadas y santificadas, lo que lleva a no ver en el Espíritu Santo una criatura:

L'Esprit est encore et est appelé Esprit de sainteté et de renouvellement. Les créatures, elles, sont sanctifiées et renouvelées. Celui

71. DIDIMO, *De Spir.* 13 (SCh 386, 154, 5-8): «quia ceterae substantiae hanc substantiam sanctificationis accipiunt, iste vero non tantum non est capax sanctificationis alienae, sed insuper attributor et creator». Dos ideas que se repiten a lo largo de todo el tratado es que el Espíritu es santo y posee la santidad por naturaleza; y que esa santidad se desborda hasta las criaturas que la participan en mayor o menor grado, cf. DIDIMO, *De Spir.* 14 (SCh 386, 154, 1-8).

72. ATANASIO, *Or. I c. Arian.* 39 (PG 26, 92C.93A); *Or. II c. Arian.* 70. 296B).

donc qui n'est pas sanctifié par un autre, ni participant de la sanctification, mais qui est lui-même participable, celui en qui toutes les créatures sont sanctifiées, comment serait-il un de tous ces êtres créés, propre à ceux qui participent à lui?⁷³.

Por tanto, si el Espíritu Santo fuese una criatura, nosotros no estaríamos salvados porque no estaríamos divinizados.

C'est aussi par l'Esprit que nous sommes dits participants de Dieu [...] Or, si l'Esprit-Saint était une créature, nous n'aurions par lui aucune participation de Dieu, mais nous serions joints à la créature et étrangers à la nature divine [...] Mais si, par la participation de l'Esprit, nous devenons participants de la nature divine, bien insensé serait quiconque dirait que l'Esprit appartient à la nature créée et non à celle de Dieu. C'est pour cela, en effet, que ceux en qui il se trouve, sont divinisés. Que s'il divinise, nul doute que sa nature ne soit de Dieu»⁷⁴.

Para Atanasio, los ejemplos de la Escritura y los nombres que da al Espíritu permiten afirmar que nos diviniza, y que por tanto pertenece a la naturaleza de Dios⁷⁵, del examen atento de los pasajes escriturísticos le permite concluir que «il est manifeste que l'Esprit n'est pas du nombre des êtres multiples, ni non plus un ange, mais qu'il est unique, propre et consubstantiel, qui est unique»⁷⁶. Esta obra de divinización conlleva múltiples aspectos: el Espíritu santifica, vivifica, ilumina, confiere el perfume y la forma de Cristo, crea y renueva, glorifica a la criatura y le da la filiación divina. Esto no quiere decir que éstas sean operaciones exclusivas del Espíritu; es el Verbo, en efecto, quien las cumple en él, ya que única es la operación, la gracia, la santificación que, partiendo del Padre, por medio del Hijo, se realiza en el Espíritu Santo.

73. ID., *Epist. ad Serapionem*, I, 22-23 (SCh 15, 123-124).

74. ID., I, 24 (SCh 15, 126). Se encuentra en este texto la perspectiva central de toda lectura atanasiana de la Escritura en su lucha contra los arrianos. Como dijo L. Bouyer, la argumentación atanasiana supone que hay una correspondencia profunda entre economía y teología, entre economía de la salvación y metafísica divina. Cf. L. BOUYER, *Russie et Chrétienté*, 1950, nº 3-4, 220.

75. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem*, I, 24 (SCh 15, 126): «Mais si, par la participation de l'Esprit, nous devenons participants de la nature divine, bien insensé serait quiconque dirait que l'Esprit appartient à la nature créée et non à celle de Dieu. C'est pour cela, en effet, que ceux en qui il se trouve, sont divinisés. Que s'il divinise, nul doute que sa nature ne soit de Dieu». En él, el Verbo diviniza las cosas creadas; entonces «celui en qui la création est divinisée ne peut être lui-même en dehors de la divinité du Père», ID., *Epist. ad Serapionem*, I, 25 (SCh, 15, 129).

76. *Epist. ad Serapionem*, I, 27 (SCh 15, 133).

Dídimo cuando está describiendo las características del Espíritu Santo en contraste a las de las criaturas, afirma que el Espíritu Santo es santo por naturaleza no por la participación en la santidad de otro, lo que llevaría a connumerarlo entre las criaturas⁷⁷. Un ser que posee una perfección por la participación de la sustancia de otro, no puede considerarse perfecto según el axioma didimiano, que la naturaleza de Dios es *capabilis*, mientras que la de las criaturas es *capax*⁷⁸. Dídimo insiste en afirmar que el Espíritu Santo es participable (*capabilis*) quizás para refutar adversarios, que sobre la base de la noción de participación, deducían la creaturalidad del Espíritu. Esta misma argumentación se encuentra ya en Atanasio, aunque no aparece tan desarrollada:

L'Esprit, au contraire, est toujours le même, car il n'est pas du nombre des participants, mais c'est à lui que tous les êtres participent. Que si l'Esprit est toujours le même et rend participant, tandis que les créatures participent à lui, l'Esprit-Saint n'est ni un ange, ni en aucune façon une créature, mais il est propre au Verbe, par lequel il est donné lorsqu'il est participé par les créatures⁷⁹.

Dídimo había considerado el ser del Espíritu Santo como la plenitud de los dones divinos en clara línea origeniana⁸⁰. A la hora de hablar de la distribución de estos dones o carismas, echará mano de una argumentación atanasiana, según la cual, la donación de los carismas por parte del Espíritu Santo no disminuye ni divide la naturaleza del Espíritu⁸¹. De la multiplicidad de estos dones no es lícito

77. Éste es uno de los aspectos centrales del tratado de Dídimo, ya que muestra que las cualidades y la naturaleza del Espíritu Santo son completamente diferentes de las de todos los seres creados.

78. Esta vinculación estrecha entre ser *capax/capabilis* y la distinción entre el Espíritu Santo y las criaturas viene ofrecida por Dídimo en este texto: «Omne enim quod alieni boni capax est ab hac substantia separatur. Tales autem cunctae sunt creaturae. Deus vero cum bonus sit, fons et principium omnium bonorum est. Facit igitur bonos eos quibus se impertit, bonus ipse non factus ab alio, sed subsistens: ideo capabilis, non capax. Unigenitus quoque Filius eius, sapientia et sanctificatio, non fit sapiens, sed sapientes facit, et non sanctificatur, sed sanctificat. Unde et ipse capabilis est, et non capax» *De Spir.* 16-17 (SCh 386, 156-158).

79. *Epist. ad Serapionem*, I, 27 (SCh 15, 132).

80. Orígenes había afirmado que el Espíritu, como hemos visto *supra*, es esencialmente santo y fuente de santidad para las criaturas. En efecto, él ofrece «la materia de los dones concedidos por Dios Padre a aquellos... que son santos», cf. ORIGENES, *ComJn.* II, 77 (SCh 120, 256; ID., *De Principiis*, I, 3, 7 (SCh 252, 156-160).

81. Cf. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem*, I, 27 (SCh 15, 132).

concluir, según Dídimo, que «*Spiritum Sanctum substantiam esse divisum*»⁸². Él es indivisible, y según la diversa capacidad e inteligencia se da a los fieles bajo el aspecto de esto o de otro don.

Atanasio en su intento de mostrar la consubstancialidad del Espíritu Santo con la naturaleza divina, manifiesta esta convicción dando al Espíritu Santo una serie de atributos que lo diferencian de las criaturas y lo igualan al Padre y al Hijo. Esta larga serie de atributos y apelativos serán coincidentes con los que utilizará Dídimo. En esta línea, Dídimo considera, por ejemplo, al Espíritu Santo inmutable y eterno en oposición al ser de las criaturas⁸³. Este argumento de la mutabilidad y temporalidad de las criaturas y de la inmutabilidad y eternidad de Dios es una argumentación frecuentemente tratada en el contexto de la controversia pneumatológica. Se encuentra ya en Atanasio para mostrar la diferencia en el ser entre el Espíritu y las criaturas⁸⁴. En el trasfondo de esta argumentación, se encuentra el punto de vista doctrinal de eunomianos, anomeos y los adversarios, en general, de la doctrina sobre el Espíritu Santo, que dirigían sus

82. DIDIMO, *De Spir.* 36 (SCh 386, 176, 1-2).

83. *De Spir.* 16 (SCh 386, 156, 1-7): «Si igitur sanctificator est, non mutabilis, sed immutabilis substantiae ostenditur. [...] Ergo quoniam substantia Spiritus Sancti non convertibilis sed inconvertibilis demonstrata est». Dídimo afirmará la eternidad del Espíritu Santo diciendo que «Ex omnibus igitur quae praecedens sermo disseruit, incorruptibilis et sempiternus, secundum naturam Patris et Filii, Spiritus Sanctus demonstratus, universam de se ambiguitatem et suspicionem abstulit, ne unus de creatis substantiis», *De Spir.* 110 (SCh 386, 246-248, 1-5). En otro lugar de su tratado, para contestar una doctrina eunomiana que afirmaba la creaturalidad del Espíritu Santo ya que incluían en todas las cosas creadas por medio del Verbo (Jn 1, 3) la «aeterna substantia», dice que la naturaleza del Espíritu es diversa respecto a la de las criaturas. Cf. *De Spir.* 65 (SCh 386, 204, 6).

84. Atanasio afirma que las criaturas han surgido de la nada y que han comenzado a existir, «les créatures, en effet, n'existaient pas tout d'abord», *Epist. ad Serapionem*, I, 22 (SCh 15, 122) mientras que el Espíritu Santo al provenir de Dios «ne peut provenir du néant, ni être créature, sous peine de penser, comme les adversaires, que celui de qui l'Esprit provient, est également créature» *Epist. ad Serapionem*, I, 22 (SCh 15, 122); también demuestra claramente que el Espíritu Santo es «immuable et invariable», «il est logique que l'Esprit-Saint, étant en Dieu, soit immuable, invariable et incorruptible». Al contrario que las criaturas cuya naturaleza «est changeante, en tant qu'extérieure à la substance de Dieu et tirée du néant», *Epist. ad Serapionem*, I, 26 (SCh 15, 130). Sobre esta argumentación dice P. GALTIER, op. cit., Roma 1946, 121-122: «mais, qu'il ne soit pas une créature, la lettre va le prouver maintenant en descendant au détail des propriétés ou des fonctions qui lui son attribuées dans la Sainte Écriture. Elles lui sont communes avec le Fils et le Père et ainsi s'en déduit qu'il n'a rien de commun avec les êtres créés, mais qu'il fait partie de la Sainte Trinité».

ataques no sólo contra la eternidad del Espíritu Santo, sino también contra la existencia eterna del Hijo⁸⁵.

La superioridad esencial del Espíritu Santo sobre los ángeles es un argumento también recurrente en la controversia pneumatológica. Lo usa con frecuencia Atanasio, ya que formaba parte de la argumentación de los trópicos. Éstos consideraban al Espíritu Santo un ángel superior en grado con respecto a los otros ángeles, se basaban en una exégesis reducida de 1 Tim. 5, 21; Heb. 1, 14 y Zac. 1, 9. Atanasio se basaba en el hecho de que en la Escritura, el Espíritu Santo viene llamado Paráclito, Espíritu de adopción, Espíritu de santificación, Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo, pero nunca viene denominado como ángel o arcángel o con el término espíritu de servicio⁸⁶. Dídimo también le dedica espacio a esta cuestión. Su objetivo será referir al Espíritu Santo sólo aquellos pasajes en los cuales el término «pneuma» tiene un evidente significado personal, eliminando todos los otros con contenido genérico y equívoco. Pero también afirmará que los ángeles son de una naturaleza diferente a la del Espíritu Santo «alium eum esse ab omnibus angelis demonstrat», o también «neque enim ulli quidem angelorum et aliae cuidam rationabili creaturae dixit Deus: “Sede a dextris meis”»⁸⁷.

Las diferencias entre los ángeles y el Espíritu Santo son patentes. Sólo de pasada diremos que el Espíritu Santo es incorporeal, ilimitado, puramente inmaterial y simple. En cambio, los ángeles tienen una naturaleza limitada, y Dídimo pone el ejemplo del ángel que se apa-

85. Eunomio pretendía establecer la diferencia de naturaleza entre el Padre y el Hijo, en base a la eternidad del Padre. El Hijo sería *anomoios* del Padre por ser posterior en el tiempo.

86. Cf. *Epist. ad Serapionem*, I, 11 (SCh 15, 101). Atanasio demostrará la divinidad del Espíritu Santo, afirmando la unidad e indivisibilidad de la Tríada. En concreto, negará la posibilidad de que el Espíritu Santo pueda ser un ángel con dos argumentos, cf. T. CAMPBELL, «The Doctrine of the Holy Spirit in the Theology of Athanasius», *SJTh* 27 (1974) 424-425, el primero es que Dios actúa la salvación del hombre a través del Espíritu Santo, así éste no podría ser un ángel, «this salvific necessity is a corollary to Athanasius' considerations on the unitary divine operation, the latter being employed as well to deny that the Spirit could be an angel. The Spirit of God is neither angel nor creature, but belongs to the Godhead, for when the Spirit is with men, God, through the Son in the Spirit, is with them». El segundo argumento se refiere a que si consideramos al Espíritu Santo una criatura, entonces estaríamos introduciendo un elemento extraño y creatural en la Tríada, pero la esencia de la Tríada es indivisible y unitario. «Or, because the Godhead is one and indivisible, the Holy Spirit of God must be divine by nature».

87. *De Spir.* 63 (SCh 386, 200, 4-7).

reció al apóstol que oraba en Asia, que no podía mostrarse al mismo tiempo a los que estaban esparcidos en las otras partes del mundo⁸⁸.

Atanasio utiliza el argumento del uso del artículo en griego para demostrar que en la Biblia se debe diferenciar al Espíritu Santo del espíritu común para desafiar a los trópicos a raíz de su interpretación de Am. 4, 13. Les ofrece dos criterios de lectura para entender el significado del vocablo «pneuma» por el contexto. El primero es que de ordinario, la Biblia, para referirse al Espíritu Santo, suele añadir alguna otra expresión como «del Padre», «de Dios», o bien determinarla con el artículo «el»; el segundo criterio que se debe observar es si son divinas y salvíficas las obras que se le atribuye⁸⁹. Dídimo le dedicará a esta cuestión menos espacio, sólo aparece en dos ocasiones a lo largo de su tratado⁹⁰. Para él, el uso del artículo es indicativo de la personalidad del Espíritu Santo, «unde et cum articulo eius meminit quasi solitarium et unum esse»⁹¹.

En Dídimo, uno de los atributos del Espíritu es dador de vida⁹². Este epíteto, que entrará en la definición del Concilio de Constantinopla I, se encuentra ya en Atanasio. En este autor aparece asociado el título de vivificador a Rom. 8, 11; Gal. 2, 19-20, relativo al mundo nuevo inaugurado por la Resurrección. Si el Espíritu es llamado Vivificante en la Escritura y las criaturas «sont vivifiées par lui, mais celui qui n'a pas la vie par participation, mais est lui-même objet de participation et vivifie les créatures, quelle parenté a-t-il avec les êtres qui ont été faits?»⁹³. Con este epíteto ambos autores ponen en evidencia también como la comunicación de la vida sea una acción común a las divinas Personas y no específica del Espíritu Santo. Así, por ejemplo, para Dídimo el Hijo, como el Padre, viene denominado como la vida, ya que comunica la vida y la salvación «similiter et

88. *De Spir.* 23 (SCh 386, 162-164).

89. Cf. *Epist. ad Serapionem*, I, 4-6 (SCh 15, 84-92).

90. Cf. *De Spir.* 8 y 73 (SCh 386, 148-150 y 210-212).

91. *De Spir.* 8 (SCh 386, 148, 1-2).

92. Dídimo afirma desde el principio que el Espíritu Santo posee sustancialmente, según la naturaleza, la vida. Porque según el esquema doctrinal de Dídimo, todo ser viviente tiene naturalmente la vida, y es justamente por ello por lo que lo denominamos viviente. Esta es la prueba de que el Espíritu Santo no es una criatura ya que ésta posee la vida por participación, cf. *De Spir.* 18 (SCh 386, 158, 1-7). En otros lugares aparece el Espíritu Santo como dador de vida eterna «sapientia vero Spiritus tranquillitatem mentis et pacem et vitam habentibus se largitur aeternam», *De Spir.* 181 (SCh 386, 308, 3-4) o, más adelante, «qui sapientiam Spiritus suscepistis et vitam et pacem», *De Spir.* 184 (SCh 386, 310, 2-3).

93. *Epist. ad Serapionem*, I, 23 (SCh 15, 124).

Filius, qui vita est, ut vitam tribuat et salutem»⁹⁴ como el Espíritu Santo.

Atanasio, a diferencia de Dídimo, pone la cuestión de la multiplicidad de significados de «pneuma» al inicio de su Carta I. En esta carta analiza una gran cantidad de textos escriturísticos en los que la palabra «pneuma» tiene sentidos diversos. Dídimo, al contrario que Atanasio, tratará esta cuestión casi al final del tratado. Le dedicará más espacio que Atanasio, añadiendo algunos nuevos pasajes escriturísticos⁹⁵.

Con respecto a la objeción de unos herejes que afirmaban, según Dídimo, que «si Spiritus Sanctus creatus non est, aut frater est Dei Patris aut patruus est Unigeniti Iesu Christi, aut filius Christi est aut nepos est Dei Patris, aut ipse filius Dei est, et iam non erit Unigenitus Dominus Iesus Christus cum alterum fratrem habeat»⁹⁶, se limita Dídimo a considerar que es una insensata objeción y la deja de lado. Quizás Dídimo tiene presente el largo tratamiento que sobre esta objeción había hecho Atanasio y el desarrollo de sus implicaciones teológicas⁹⁷. La respuesta de Atanasio es semejante a la que ya había dado sobre el uso analógico de los términos: no es posible atribuir a Dios los caracteres propios de los seres creados, y en este caso los típicos de las relaciones humanas, «Dieu, en effet, n'est pas comme un homme, pour que l'on ose s'informer de choses humaines à son sujet»⁹⁸. Por eso, la generación del Hijo no es del orden físico. De otra manera, debería preguntarse quién ha sido el padre del Padre. Si no que en la Trinidad, el Padre comunica todo su ser al Hijo, el cual es íntegramente imagen y esplendor del Padre. Por eso la relación de paternidad en Dios es espiritual e irrepetible, y es el motivo por el cual sólo hay un Padre y un Hijo. Acerca del Espíritu, jamás la Escritura lo llama hijo ni engendrado, sino sólo Espíritu del Padre o Espíritu de Cristo. Sabemos que de ellos proviene, pero no se nos ha revelado el modo⁹⁹.

94. *De Spir.* 77 (SCh 386, 216, 10-11).

95. Cf. *De Spir.* 237-252 (SCh 386, 356-370).

96. *De Spir.* 269 (SCh 386, 384, 8-12).

97. Para él, los términos Padre, Hijo y Espíritu Santo son eternos en su diferenciación. Las relaciones entre ellos son absolutas, fuera del tiempo, e intrínsecas en el ser de Dios, cf. T. CAMPBELL, op. cit., *SJTh* 27 (1974) 431. La Trinidad consiste en un «Père qui ne peut être appelé grand-père, et en un fils qui ne peut être appelé père, et un Esprit-Saint qui ne reçoit pas d'autre nom que celui-là. Dans cette foi, on ne peut pas alterner les appellations, mais le Père est toujours père et le Fils toujours fils, et l'Esprit-Saint toujours est et est dit Esprit-Saint», *Epist. ad Serapionem*, IV, 6 (SCh 15, 184).

98. ID., I, 15 (SCh 15, 110).

99. Cf. ID., I, 16 (SCh 15, 110-111). Para Atanasio, la relación denominada por los términos Padre, Hijo y Espíritu Santo son eternos en su diferenciación.

Encontramos también en Atanasio, lo mismo que habíamos visto en Orígenes, es decir, la afirmación de la identidad del único Espíritu en la economía del Antiguo y Nuevo Testamento tal como aparecerá también en Dídimo¹⁰⁰. En esta misma línea origeniano-atanasiana, descubrimos el argumento de la invalidez del bautismo si no se realiza en nombre de la Trinidad entera, presente en el tratado de Dídimo¹⁰¹. Atanasio a la hora de desarrollar la doctrina de la unidad de la Trinidad, echa mano del argumento litúrgico, afirmando que la vida cristiana tiene su fundamento en el bautismo de la Trinidad entera y única, y ahí reside su validez «qui enlève quelque chose de la Trinité et est baptisé au seul nom du Père ou au seul nom du Fils, ou dans le Père et le Fils sans l'Esprit, ne reçoit rien mais reste dénué et non-initié lui-même»¹⁰². Dídimo parece continuar fielmente esta concepción atanasiana.

El apelativo Señor (*Kyrios*) de 2 Cor. 3, 17, referido a la naturaleza divina, viene atribuido a las tres Personas en el *De Spiritu Sancto*. Dídimo ve en ese texto paulino que la voz «Señor» se refiere al Espíritu Santo «siquidem eadem ratione qua Pater Dominus est et Filius Deus est, sic et Spiritus Sanctus Dominus nuncupatur»¹⁰³. Esto no quiere decir que el Padre y el Hijo no posean ese señorío pues en otros textos extiende este apelativo a ellos, «quomodo enim ad Corinthios vocabulum Dei super Patre positum et Domini super Filio neque Patri aufert dominationem neque Filio deitatem»¹⁰⁴. En la primitiva literatura cristiana este título venía aplicado tanto al

Afirma que «dans la divinité seule, le Père est proprement père et le Fils est proprement fils, et c'est quant à eux que demeure ferme "Père toujours père" et "Fils toujours fils". Et de même que le Père ne pourrait jamais être fils, ainsi jamais le Fils ne pourrait devenir père. Et de même que jamais le Père ne cessera d'être seul Père, ainsi jamais le Fils ne cessera d'être seul Fils» *Epist. ad Serapionem*, I, 16 (SCh 15, 111-112).

100. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem*, I, 20 (SCh 15, 119): «et dans le fait, comme le Fils est unique engendré, ainsi aussi l'Esprit donné et envoyé par le Fils est également un, et non multiple ni l'un d'entre beaucoup, mais il est lui-même seul Esprit». Dídimo afirma la unidad e identidad de inspiración de los dos Testamentos referidos a un mismo Espíritu, «possumus quippe et testimonia de divinis Litteris exhibere quia idem Spiritus et in prophetis et in apostolis fuerit», *De Spir.* 6 (SCh 386, 146, 4-6).

101. *De Spir.* 102 (SCh 386, 240, 2-6), «qui ita baptizare conetur ut unum de praeceptis nominibus praetermittat, videlicet contrarius Christi legislator, tamen sine perfectione baptizabit, immo penitus a peccatis liberare non poterit quos a se existimaverit baptizatos»

102. *Epist. ad Serapionem*, I, 30 (SCh 15, 137).

103. *De Spir.* 131 (SCh 386, 266, 3-5).

104. *De Spir.* 131 (SCh 386, 266, 1-3).

Padre como al Hijo, aunque, frecuentemente, era reservado prevalentemente para el Hijo. En la controversia pneumatológica se extiende este apelativo al Espíritu Santo, el primer testimonio de ello, es Atanasio¹⁰⁵, de donde seguramente Dídimo lo habrá asumido.

Otro atributo dado al Espíritu en el que coincide Dídimo con Atanasio es el de considerar al Espíritu Santo, sello de Dios. Dídimo, en el *De Spiritu Sancto* da importancia a este título para indicar que por medio del Espíritu Santo, el creyente, en el bautismo, recibe la plenitud de la vida divina. En el trasfondo de esta concepción está Ef. 1, 13-14, «al creer en él habéis sido marcados con el sello del Espíritu Santo de la promesa, el cual es garantía de nuestra herencia». Como he dicho, este mismo atributo, referido al Espíritu Santo, se encuentra ya en Atanasio «l'Esprit est appelé onction et il est un sceau»¹⁰⁶. En ambos autores es explícita la referencia al bautismo. Para Atanasio si el Espíritu es el sello, «ainsi marqués du sceau, nous devenons aussi tout naturellement participants de la nature divine, comme a dit Pierre, et ainsi, toute la création devient participante du Verbe dans l'Esprit»¹⁰⁷. Aunque también en Atanasio el apelativo de «sello» le sirve para diferenciar al Espíritu Santo de las criaturas ya que «si les créatures sont, en lui, ointes et marquées d'un sceau, l'Esprit ne peut pas être une créature, car ce qui oint n'est pas semblable à ceux qui sont oints»¹⁰⁸.

Ciertamente las *Cartas a Serapión* de Atanasio muestran una preocupación cristológica que no posee Dídimo. No sólo porque Atanasio, defensor de la doctrina de Nicea, estaba preocupado porque las objeciones heréticas afectasen a la doctrina definida en Nicea, de ahí que haya dado espacio en estas cartas al tema cristológico. Sino porque en su esfuerzo por conservar la íntegra confesión de fe en la Trinidad como salvaguarda de la fe cristiana¹⁰⁹; va a utilizar como argumento central para mostrar la divinidad del Espíritu Santo, la

105. *Epist. ad Serapionem*, I, 6 (SCh 15, 91).

106. *Epist. ad Serapionem*, I, 23 (SCh 15, 125).

107. *Epist. ad Serapionem*, I, 23 (SCh 15, 125-126).

108. *Epist. ad Serapionem*, III, 3 (SCh 15, 166).

109. Por eso, según H. Saake, en la mente de Atanasio para el cristianismo son de vida o muerte las siguientes bases, con las cuales se rechaza el arrianismo, en primer lugar afirma que la calidad incontestable de la teología trinitaria representa la condición fundamental que hace posible el cristianismo; luego dice que la verdadera salvación sólo se puede lograr en base al carácter inviolable de la Trinidad, y finalmente, que para la recta adoración, es necesario reconocer la Trinidad, pues de otra manera se caería en la blasfemia o en la idolatría. Cf. H. SAAKE, «Das Präschrift zum ersten Serapionsbrief des Athanasios von Alexandria als pneumatologisches Programm», *VCh* 26 (1972) 198-199.

relación que éste tiene con el Hijo, que guarda la misma proporción de la del Hijo con el Padre, «car si, à cause de l'unité du Verbe avec le Père, ils ne veulent pas que le Fils lui-même soit une des choses venues à l'existence, mais pensent qu'il est artisan des oeuvres, pourquoi l'Esprit-Saint, qui possède avec le Fils la même unité que celui-ci avec le Père, le disent-ils creature?»¹¹⁰. De hecho, en toda la segunda carta, Atanasio enfoca la divinidad del Espíritu Santo a partir de su igualdad con el Hijo. Y es que se dirige a un grupo que han cedido en aceptar que el Hijo es en todo semejante al Padre, el argumento que pueda convencerlos debe moverse en su terreno¹¹¹. La tercera carta muestra muy fácilmente la divinidad del Espíritu por su relación con el Hijo.

En cambio, Dídimo expone ya desde el principio de su tratado que su única preocupación será defender la divinidad del Espíritu Santo. Sin embargo, sí se puede observar una semejanza en materia cristológica. Dídimo atribuye la formación del cuerpo de Jesús al Hijo, potencia del Altísimo y al Espíritu Santo¹¹², de la misma forma que ya había sostenido precedentemente Atanasio¹¹³.

110. *Epist. ad Serapionem*, I, 2 (SCh 15, 81). Esta doctrina aparece frecuentemente a lo largo de las cartas, como en *Epist. ad Serapionem*, I, 21 (SCh 15, 120): «L'Esprit-Saint ayant, relativement au Fils, le même rang et la même nature que le Fils relativement au Père»; ID., I, 33 (SCh 15, 144): «car l'Esprit est inséparable du Fils comme le Fils est inséparable du Père». En la carta III desarrolla este argumento afirmando que si todo lo que es del Padre es del Hijo, también, por el Hijo, es del Espíritu, cf. *Epist. ad Serapionem*, III, 1 (SCh 15, 163).

111. Como afirma muy bien G. DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri della Chiesa*, 292: «la risposta era già implicita nella soluzione da lui data al problema del rapporto Padre-Figlio, contro le tesi ariane. Gli bastava prolungare questa relazione di consustanzialità in quella Figlio-Spirito mostrandone la perfetta identità con la prima». También esta línea, T. CAMPBELL, op. cit., *SJTh* 27 (1974) 414: «it is from the Spirit's relationship to the Son and to the Father through the Son, and from the Spirit's identification with the Triad, that Athanasius develops a proper theology of the Holy Spirit». También más adelante muestra cómo la relación del Espíritu Santo con el Hijo es esencial para su doctrina del Espíritu Santo «for it brings to the fore the epistemological principle that undergirds his theology of the Spirit: knowledge of the Spirit must be taken from the Son».

112. *De Spir.* 227 (SCh 386, 348, 1-7): «et certe vocem hanc ex persona Dominici Hominis proferri quem Unigenitus Filius Dei assumere est dignatus ex Virgine [...] quod factus sit ex semine David secundum carnem, genitus de Virgine, superveniente in eam Spiritu Sancto et virtute Excelsi obumbrante eam».

113. *Epist. ad Serapionem*, I, 31 (SCh 15, 142): «lorsque le Verbe descendit sur la sainte Vierge Marie, l'Esprit vint avec lui et, dans l'Esprit, le Verbe se forma et adapta le corps». O también en otro lugar dice que, «l'ange Gabriel, envoyé pour lui annoncer la future descente de l'Esprit sur elle, lui dit: "L'Esprit-Saint

Otro aspecto no menos interesante para ver esa continuidad de ideas y argumentos teológicos entre Atanasio y Dídimo, es analizar el uso y exégesis de los pasajes de la Escritura; sobre todo, de aquellos pasajes que eran discutidos en la controversia pneumatológica.

Uno de estos pasajes esenciales en esta controversia es el de Mt 12, 32, la blasfemia contra el Espíritu Santo. Sabemos que en los primeros siglos el término πνεῦμα era usado para indicar la naturaleza divina de Cristo. Atanasio, en su exégesis de Mt 12, 32, recurrirá a una interpretación decididamente cristológica de la expresión blasfemia contra el Espíritu Santo, donde con el término Espíritu indica justamente la divinidad de Cristo. Por otra parte, no niega que esta blasfemia se refiera también al Espíritu Santo, introduciendo una nueva explicación que concilia con la primera exégesis¹¹⁴. El problema reside en saber cómo entiende cristológicamente el término πνεῦμα. En un texto identificará pneuma con la divinidad del Verbo encarnado. De ahí que la blasfemia consistirá en negar esa divinidad¹¹⁵. En otro texto, identificará pneuma con el Espíritu Santo en cuanto realidad propia (ἴδιον) del Verbo, del cual es imagen. Blasfemar contra el Espíritu equivale a atribuir a Beelzebul las obras que el Verbo realiza en el Espíritu¹¹⁶.

Dídimo abre y cierra su tratado *De Spiritu Sancto* con esa advertencia acerca de la blasfemia contra el Espíritu Santo que hay que entender en un contexto de controversia pneumatológica. Mientras que en el capítulo 1 la blasfemia se refiere al sólo Espíritu Santo, en la conclusión de la obra se extiende a las tres personas de la Trinidad, como consecuencia de su identidad esencial «ergo quia nulla

viendra sur toi”, sachant que l’Esprit était dans le Verbe, il ajouta aussitôt: “Et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre”, car “le Christ vertu et sagesse de Dieu”. Mais l’Esprit étant dans le Verbe, il est clair que l’Esprit, par le Verbe, était aussi en Dieu», *Epist. ad Serapionem*, III, 6 (SCh 15, 171).

114. Véase E. CATTANEO, «*La bestemmia contro lo Spirito Santo (Mt 12, 31-32) in S. Atanasio*», *SP* 21 (1989) 420-425: para este autor, Atanasio refiere en algunas ocasiones la blasfemia del logion evangélico al Espíritu Santo en cuanto tal, pero la mayoría de las veces su concepción es claramente cristológica.

115. *Epist. ad Serapionem*, IV, 19 (SCh 15, 202): «...montrer que c’est lui qu’atteignent les deux blasphèmes et que c’est de lui-même qu’il a dit “le Fils de l’homme” et “l’Esprit”, pour indiquer par le premier nom son être corporel et, par l’appellation d’Esprit, manifester sa spirituelle, inmatérielle et très véritable divinité».

116. *Epist. ad Serapionem*, IV, 20 (SCh 15, 204): «...en disant “le Fils de l’homme”, marque le côté charnel et humain de son être, afin de montrer, en disant “l’Esprit”, que le Saint-Esprit, en qui il faisait toutes choses, lui appartient».

venia in Trinitatem conceditur blasphemantibus»¹¹⁷. En ningún momento, Dídimo hace una interpretación del versículo mateano en la línea atanasiana, es decir, una interpretación cristológica, sino que parece seguir la línea origeniana.

Otro texto bíblico utilizado por Atanasio y Dídimo en el contexto pneumatológico es Dn 13, 45. Ambos autores intentan mostrar que el término Espíritu Santo y lo que significa ya estaba presente en el Antiguo Testamento, Atanasio aporta muchos textos veterotestamentarios, entre ellos el versículo del profeta Daniel¹¹⁸. Dídimo en el mismo contexto aportará también ese texto¹¹⁹.

La fórmula bautismal de Mt 28, 19, que fue utilizada en los primeros siglos para demostrar la trinidad de las Personas divinas, adquirirá en el siglo IV, en el contexto de la controversia pneumatológica un sentido nuevo, servirá a los autores ortodoxos para demostrar la divinidad del Espíritu Santo, al mostrar la igualdad de substancia entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Así, por ejemplo en Atanasio se encuentra citado este versículo siempre con la intencionalidad de situar al Espíritu Santo dentro de la Trinidad¹²⁰. Dídimo se sitúa en esta línea de interpretación y uso del versículo mateano, que se remonta ya al uso que había hecho Orígenes, tal como hemos señalado *supra*. Dídimo pretende situar al Espíritu Santo dentro de la Trinidad, en oposición a los que lo consideraban perteneciente al orden creatural.

Un texto que tiene una gran importancia en la controversia pneumatológica del s. IV es Am 4, 13, ya que basándose en una lectura literal de él, los pneumatómacos negaban la divinidad del Espíritu de Dios. En tiempo de Atanasio, los trópicos afirmaban que este pasaje justificaba su convicción de que el Espíritu Santo era una criatura.

117. *De Spir.* 276 (SCh 386, 388, 1-2).

118. *Epist. ad Serapionem*, I, 5 (SCh 15, 87): «et dans Daniel: Dieu éveilla l'Esprit saint d'un jeune enfant nommé Daniel, et il cria d'une voix forte: je suis pur du sang de celle-ci».

119. *De Spir.* 3 (SCh 386, 146, 8-10): «et Danieli adhuc puero suscitasse dicitur Deus Spiritum Sanctum, quasi iam habitantem in eo».

120. *Epist. ad Serapionem*, I, 6 (SCh 15, 89); I, 11 (SCh 15, 103): «et en les envoyant, il disait: "Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit". Car ce n'est pas un ange qu'il a rangé avec la divinité; ce n'est pas par une créature qu'il nous a unis à lui-même et au Père, mais par le Saint-Esprit»; *Epist. ad Serapionem* I, 28 (SCh 15, 133-134): «Il y a donc une Trinité sainte et parfaite, reconnue comme Dieu dans le Père et le Fils et le Saint-Esprit. [...] que telle soit bien la foi de l'Église, que l'apprennent par la manière dont le Seigneur, lorsqu'il envoya les Apôtres, leur enjoignit de donner ce fondement à l'Église, en disant: "Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit"».

Ante esta opinión, Atanasio intenta mostrar la inconsistencia de esa interpretación, afirmando que el concepto de πνεῦμα que aparece en Am 4, 13 posee varios significados en la Escritura¹²¹. Atanasio debió establecer, como hemos dicho, criterios claros y precisos para el análisis del término pneuma, vista la gran polivalencia de este término en el uso escriturístico. Atanasio propone un criterio general según el cual no se puede atribuir al Espíritu Santo todo pasaje de la Escritura que habla de espíritu, sino sólo aquéllos en los que el término viene especificado como Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo, etc. Y, sobre todo, cuando el término viene usado con el artículo¹²². Para aclarar más su razonamiento, Atanasio propone un dossier en el que da largos elencos de ejemplos de pasajes escriturísticos en los que se habla del Espíritu Santo tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento¹²³, para llegar, al final, a dar un elenco de pasajes escriturísticos en los que el término espíritu no está referido al Espíritu Santo¹²⁴.

Dídimo citará Am 4, 13 en un contexto también de controversia, pues había unos hombres que usaban la afirmación de Jn 1, 3 «todo ha sido hecho por medio del Verbo» para probar que el Espíritu Santo es una criatura¹²⁵. La cita de Amós sería una confirmación adicional de esa creaturalidad para esos herejes. Dídimo considera su exégesis de Amós 4, 13 como una contribución para excluir la opinión de que el Espíritu es una criatura y para afirmar su connumeración con el Padre y el Hijo¹²⁶. Dídimo, por la polisemia que posee la palabra πνεῦμα, afirma que en ese contexto, «creo spiritum» significa «creans ventum»¹²⁷. Como se ve, Dídimo da unos simples comentarios sobre el uso escriturístico de πνεῦμα, observando que en la cita de Amós no se usa el artículo, pero, diferenciándose de Atanasio, no

121. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem* I, 3 (SCh 15, 83): «nous avons lu, disent-ils, chez le prophète Amos, ces paroles dites par Dieu... et de là nous nous sommes laissé persuader par les Ariens, qui disent que l'Esprit-Saint est une créature».

122. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem*, I, 4 (SCh 15, 84-85).

123. ID., I, 5-6 (SCh 15, 86-92).

124. ID., I, 7-8 (SCh 15, 93-96).

125. *De Spir.* 65 (SCh 386, 202-204, 2-10): «Spiritus sanctum, incassum immo impie quidam creatum eum esse ostendere volentes, utuntur testimonio quo omnia per Verbum facta referuntur, ut scilicet in omnibus etiam aeterna substantia contineatur. Et quia ad conditionem eius approbandam etiam propheticum sermonem usurpant, dicente Deo: "Ego creo Spiritum", etiam in hoc monstrare debemus prorsus ab intellectu veritatis alienos».

126. *De Spir.* 74 (SCh 386, 212, 2-4): «non esse creatura Spiritus Sanctus demonstratus est, nusquam conditionibus connumeratus, sed semper cum Patre et Filio positus».

127. Cf. *De Spir.* 72 (SCh 386, 210, 1-11).

enuncia ningún principio general de exégesis para los pasajes en los que aparezca el término πνεῦμα.

Aparecerá de nuevo este versículo de Amós, cuando está tratando el tema de la homonimia y la sinonimia, y cuando está describiendo los diferentes significados de πνεῦμα en la Escritura¹²⁸. En ese capítulo, Dídimo da importancia a una correcta exégesis para evitar toda interpretación herética de Am 4, 13. Así dará una lección de exégesis aprovechándose de todos los elementos que Atanasio ya había utilizado.

A modo de resumen, se puede decir que Dídimo, tal como hemos visto en este apartado, se inscribe en una continuidad doctrinal con respecto a Atanasio, no sólo en cuanto que participa de un mismo ambiente cultural, como es la tradición alejandrina sino que utiliza abundantemente ideas, citas bíblicas, argumentos e incluso, a veces, el mismo vocabulario de Atanasio. Eso no le impide tener un itinerario de pensamiento diverso en algunos puntos y haber desarrollado más que Atanasio conceptos y argumentaciones que apoyan su propia doctrina pneumatológica.

Ciertamente a diferencia de Atanasio, que en la segunda carta a Serapión enfoca la divinidad del Espíritu Santo en relación a la igualdad de la relación Hijo-Espíritu respecto al Padre, por lo que la condición del Espíritu Santo respecto al Hijo sería exactamente la del Hijo respecto al Padre, Dídimo manifiesta que su única preocupación será defender la divinidad del Espíritu. Esto no quiere decir que Dídimo en alguna ocasión no establezca entre el Espíritu y el Hijo la misma relación que hay entre el Hijo y el Padre¹²⁹.

Conforme avanzaba la controversia pneumatológica, los autores ortodoxos añadían nuevos pasajes bíblicos a los ya usados por los escritores precedentes, así vemos como Dídimo, además de usar textos ya tradicionales en la controversia, recurrirá a nuevos textos que describen la actividad del Espíritu y que expresan la unión del Espíritu Santo y Dios de una manera clara. Con respecto a Atanasio, Dídimo interpreta Mt 12, 32 como la blasfemia contra el Espíritu Santo, extendiéndola al final del tratado a toda la Trinidad, como consecuencia de su unidad sustancial. Atanasio, por su parte, en algunas obras había interpretado el versículo mateano referido, no al Espíritu Santo, sino a la divinidad del Verbo encarnado¹³⁰.

128. Cf. *De Spir.* 254-255 (SCh 386, 372-374).

129. Cf. *De Spir.* 138-139 (SCh 386, 272).

130. Cf. E. CATTANEO, «La bestemmia contro lo Spirito Santo (Mt 12, 31-32) in S. Atanasio», *SP* 21 (1989) 421-425.

A diferencia de Atanasio, que ha evitado definir explícitamente en las *Cartas a Serapión*, al Espíritu como θεός, Dídimo llega, junto con la afirmación de la consustancialidad del Espíritu Santo, a la explícita afirmación de que el Espíritu Santo es Dios. Por otra parte, Atanasio nunca define claramente a la Trinidad ὁμοούσιος, aunque en varias de sus afirmaciones, este concepto se sobreentienda. Sin embargo, Dídimo sí que aplica el término ὁμοούσιος a la Trinidad¹³¹.

Acerca de la cuestión del origen del Espíritu Santo, Atanasio afirmó sólo que el Espíritu Santo proviene de Dios pero sin aclarar en que consiste esta procedencia y si hay diferencia entre la derivación del Espíritu y la del Hijo. Sin embargo, Dídimo en el contexto del comentario a varios pasajes joánicos distingue, en el Espíritu Santo, el origen (Jn 15, 26) de su misión en la obra de la salvación que se realiza por medio del Hijo, avanzando en su doctrina con respecto a Atanasio.

3. EL «DE SPIRITU SANCTO» DE BASILIO DE CESAREA

La influencia o no de Basilio de Cesarea y su tratado *De Spiritu Sancto* sobre Dídimo permanece como una cuestión abierta para gran parte de los estudiosos.

Unos afirman que el *De Spiritu Sancto* de Basilio y el de Dídimo, aun concordando en el tema general, difieren enormemente en la disposición, en el desarrollo de las argumentaciones, en el uso de las pruebas bíblicas o extrabíblicas. Lo que los lleva a pensar que fue escrito el tratado didimiano en un período precedente al basiliano. Otra hipótesis, encarnada por Pruche¹³², seguido por otros estudiosos, afirma la influencia del tratado basiliano sobre el de Dídimo, situando la fecha de composición después de la publicación del *De Spiritu Sancto* del obispo de Cesarea, entre el 377-380.

Otra estudiosa de Dídimo, Staimer¹³³ sitúa la fecha de composición en los años 355-358, casi contemporánea de las Cartas de

131. Cf. *De Spir.* 81 (SCh 386, 218, 2-4).

132. B. PRUCHE, *Introduction à Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, SCh 17. Paris 1968, 222-223; ID., «L'originalité du Traité de S. Basile sur le Saint-Esprit», *RSPHTh* 32 (1948) 212.

133. E. STAIMER, *Die Schrift «De Spiritu Sancto» von Didymus dem Blinden von Alexandrien*, Diss. München 1960, 126-127.

Atanasio a Serapión (357-359)¹³⁴. Esto parece excesivo, ya que, como hemos visto, en este primer capítulo, hemos hecho una breve comparación entre las dos obras, constatando ciertamente que Dídimo se sitúa en una línea de continuidad de las argumentaciones atanasianas, pero, al mismo tiempo, el tratado didimiano supone un desarrollo en conceptos y argumentos con respecto a las Cartas de Atanasio.

Intentaré brevemente mostrar, a modo de panorámica, ciertas concordancias que existen entre Basilio y Dídimo, no sólo en cuanto a la doctrina, sino a las argumentaciones y el uso de los textos bíblicos, aunque muchos de estos argumentos estén presentes en las *Cartas a Serapión*, por lo que mostraré también las concordancias con la obra atanasiana que nos ayudarán a explicar esas coincidencias temáticas entre Dídimo y Basilio. También señalaré aquellas divergencias existentes entre ambos, para finalizar extrayendo las consecuencias que se derivan de esta correlación entre dos autores que, aún perteneciendo a ámbitos geográficos y eclesiales diferentes, manifiestan en relación a la cuestión pneumatológica unas inquietudes y una forma de acercarse a las desviaciones, similares. No se pretende que sea un análisis exhaustivo de ambas pneumatologías, sino que se aprecie la base común que está en el fondo de ambas obras.

En esas obras pneumatológicas, la naturaleza del Espíritu tiene los caracteres de la divinidad, los mismos del Padre y del Hijo; realiza las mismas obras en una íntima asociación con ellos, de ese modo reconocen la utilidad de la unidad de acción en orden al conocimiento de la unidad de la sustancia divina¹³⁵; participa de los mismos atributos del Padre y del Hijo como consecuencia de su comunión de naturaleza con el Padre y con el Hijo¹³⁶; respecto al Hijo,

134. La tesis de Staimer, es aprobada por A. Gesché, *RHE* 56 (1961) 903-904.

135. Cf. BASILIO, *De Spir.* 16 (SCh 17, 173-174); 22 (SCh 17, 211-212); DIDIMO, *De Spir.* 75 (SCh 386, 214, 9-12); ID., 80 (SCh 386, 218, 1-4); ID., 81 (SCh 386, 218, 1-2): la exclusión de la acción separada y la afirmación de que las personas divinas están estrechamente unidas en el plano de esta acción conduce a nuestro autor a afirmar la identidad de naturaleza en la Trinidad. Esta argumentación, la heredaron Basilio y Dídimo, seguramente de Atanasio, cf. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem*, I, 28-30 (SCh 15, 133-139) y, más exactamente, ID., *Epist. ad Serapionem*, I, 31 (SCh 15, 139).

136. Cf. *Epist. ad Serapionem*, I, 25 (SCh 15, 128-129); es eterno, BASILIO, *De Spir.* 19 (SCh 17, 200); DIDIMO, *De Spir.* 110 (SCh 386, 246-248, 1-5), ID., 56 (SCh 386, 194, 1-2); fuente de vida, BASILIO, *De Spir.* 9 (SCh 17, 146), 28 (SCh 17, 242); DIDIMO, *De Spir.* 18 (SCh 386, 158, 1-7), ID., 181 (SCh 386, 308, 3-4); es santo y santificador, BASILIO, *De Spir.* 9 (SCh 17, 146), 13 (SCh 17,

se halla en la misma relación en que se halla el Hijo respecto del Padre¹³⁷. Tenemos una serie de textos de la Escritura que sirven tanto a Dídimo como a Basilio para probar la comunión de naturaleza existente en el seno de la Trinidad, de esa comunión inseparable que se da entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, aunque estos textos pertenecen al tradicional dossier de textos escriturísticos que había utilizado Atanasio y que estará presente a lo largo de todas la controversia pneumatológica¹³⁸.

El Espíritu Santo crea los ángeles¹³⁹, inspira a los profetas¹⁴⁰, obra la encarnación del Verbo¹⁴¹. Ambos autores van a tratar de confutar el error que reducía al Espíritu Santo a mera criatura, y para ello recurrirán a los mismos argumentos a la hora de rechazar el error de

191-194); DIDIMO, *De Spir.* 8 (SCh 386, 148-150, 1-13); es bueno por esencia, BASILIO, *De Spir.* 19 (SCh 17, 199-200; DIDIMO, *De Spir.* 17 (SCh 386, 158, 1-2); la distribución de los dones no disminuye su naturaleza, BASILIO, *De Spir.* 9 (SCh 17, 146); DIDIMO, *De Spir.* 36 (SCh 386, 176, 1-8); la tercera Persona es Espíritu, BASILIO, *De Spir.* 9 (SCh 17, 146); DIDIMO, *De Spir.* 237 (SCh 386, 356-358, 1-7). Basilio concederá a estas cuestiones una gran importancia, concluyendo que «si es completamente igual en cuanto a la substancia, también será completamente igual en cuanto a la potencia», BASILIO, *De Spir.* 8 (SCh 17, 141); esta argumentación aparece también en la base de un texto didimiano, «ex omnibus approbatur eandem operationem esse Patris et Filii et Spiritus Sancti. Quorum autem una est operatio, una est et substantia, quia quae eiusdem substantiae ὁμοούσια sunt eisdem habent operationes, et quae alterius substantiae ἑτεροούσια dissonas atque diversas», DIDIMO, *De Spir.* 81 (SCh 386, 218-220, 1-6).

137. Cf. *Epist. ad Serapionem*, I, 21 (SCh 15, 120); III, 1 (SCh 15, 163-164); BASILIO, *De Spir.* 17 (SCh 17, 188).

138. Esta lista de textos principales es: 1Cor. 14, 24-25; Hch. 5, 3-4; 1Cor. 12, 4-7; Rom. 8, 16-17; Rom. 8, 9-15; Jn. 14, 6-17; 1Cor. 3, 17.

139. Tanto Dídimo como Basilio van a dedicar un amplio espacio a mostrar que el Espíritu Santo no es una criatura angélica, sino una Persona subsistente. Ya que los herejes propugnaban que el Espíritu Santo era un espíritu servidor; intentando unirlo a las jerarquías angélicas. Ahora bien, la superioridad esencial del Espíritu Santo sobre los ángeles es un argumento recurrente en la controversia pneumatológica. De ahí que tanto Basilio como Dídimo se hayan remontado ampliamente a Atanasio. Cf. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem* 1, 12-14 (SCh 15, 103-108); DIDIMO, *De Spir.* 23, 25, 28 (SCh 386, 164-168); BASILIO, *De Spir.* 13 (SCh 17, 158-159); 16 (SCh 17 bis, 174-175).

140. Se trata de un lugar común en la reflexión pneumatológica que mostraba operante al Espíritu Santo en la actividad de los profetas del Antiguo Testamento, cf. DIDIMO, *De Spir.* 173 (SCh 386, 302, 5-9); ID., 197 (SCh 386, 322, 7-9); BASILIO, *De Spir.* 16 (SCh 17, 173). Cf. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem*, I, 5 (SCh 15, 86-87).

141. Cf. *Epist. ad Serapionem*, I, 31 (SCh 15, 142); III, 6 (SCh 15, 171); BASILIO, *De Spir.* 16 (SCh 17, 180); 19 (SCh 17, 208); DIDIMO, *De Spir.* 227 (SCh 386, 348, 1-10).

los macedonianos y eunomianos¹⁴². Partirán de la fórmula bautismal de Mt. 28, 19 que testimonia que el Espíritu Santo no es una criatura, ya que aparece con el Padre y el Hijo, y si aparece connumerado con ellos no puede ser ajeno a la naturaleza divina. El tema de la connumeración está muy presente en Basilio como una de las pruebas fundamentales para confirmar la divinidad del Espíritu Santo, pero también Dídimo recurre varias veces a esta argumentación¹⁴³. En su acción es inseparable del Padre y del Hijo, pues la operación de la Trinidad es siempre única¹⁴⁴. El Espíritu santifica, vivifica, deifica¹⁴⁵. Por obra del Espíritu Santo renacemos de arriba, por la gracia de adopción que se nos dio en el bautismo¹⁴⁶.

El Espíritu se revela así verdaderamente Dios, Espíritu del Padre y del Hijo. En él la Trinidad es perfecta¹⁴⁷. Único e indivisible, aunque sea participado por todos¹⁴⁸, está presente en todas partes y

142. Cf. DIDIMO, *De Spir.* 65 (SCh 386, 202-204, 1-10); BASILIO, *De Spir.* 13 (SCh 17, 158-161); 14 (SCh 17, 162-167); 15 (SCh 17, 168-172); 19 (SCh 17, 199-201).

143. Cf. BASILIO, *De Spir.* 10 (SCh 17, 149-150); 12 (SCh 17, 157); 16-17 (SCh 17, 173-190); 24-25 (SCh 17, 215-224); DIDIMO, *De Spir.* 61; 100 (SCh 386, 238, 1-6).

144. Cf. *Epist. ad Serapionem*, I, 12 (SCh 15, 103); 20 (SCh 15, 118); 31 (SCh 15, 139); III, 5 (SCh 15, 169-170); 6 (SCh 15, 171); BASILIO, *De Spir.* 13 (SCh 17, 161); 16 (SCh 17, 173); 18 (SCh 17, 191-192).

145. El argumento atanasiano de que si el Espíritu santifica y diviniza es Dios, se encontrará posteriormente en Dídimo y Basilio. Cf. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem*, I, 24 (SCh 15, 126); DIDIMO, *De Spir.* 13 (SCh 386, 154, 1-8); BASILIO, *De Spir.* 16 (SCh 17, 177). Basilio atribuye a la Persona del Espíritu la deificación del cristiano, tradicionalmente atribuida hasta entonces, en su conjunto, principalmente a la Persona del Verbo. Lo que sugiere que la argumentación tan frecuentemente utilizada por Atanasio a favor de la divinidad del Hijo y que, en las *Cartas a Serapión*, ha utilizado también, sobre la Persona del Espíritu (*Epist. ad Serapionem*, I, 24 (SCh 15, 126)), es considerado por Basilio como válida a favor de la divinidad del Espíritu, cf. BASILIO, *De Spir.* 13. Por tanto, como observa B. Pruche, sobre esta doctrina de la santificación como obra del Espíritu «si l'on veut à tout prix dénoter des influences, c'est du côté d'Athanase et de l'école d'Alexandrie qu'il faudrait chercher, et non du côté d'Eusthace», B. PRUCHE, *Introduction à Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, SCh 17. Paris 1968, 87-94.

146. Cf. *Epist. ad Serapionem*, I, 22 (SCh 15, 123); 23 (SCh 15, 124); 24 (SCh 15, 126); BASILIO, *De Spir.* 10 (SCh 17, 149, 151); 24 (SCh 17, 216).

147. Cf. *Epist. ad Serapionem*, I, 25 (SCh 15, 129); BASILIO, *De Spir.* 18 (SCh 17, 191-192); 19 (SCh 17, 199-200).

148. Cf. *Epist. ad Serapionem*, I, 27 (SCh 15, 132); III, 3 (SCh 15, 166); BASILIO, *De Spir.* 16 (SCh 17, 177); 24 (SCh 17, 217); DIDIMO, *De Spir.* 54 (SCh 386, 194, 1-2).

no está circunscrito¹⁴⁹, es santo y bueno por naturaleza propia¹⁵⁰. El Espíritu Santo viene denominado Señor¹⁵¹.

Entre las afirmaciones comunes más importantes, destacan todavía la de la unicidad de Dios¹⁵², la del acuerdo entre la Escritura y la tradición¹⁵³, la de la importancia de la fórmula trinitaria bautismal, de la única fe y el único bautismo¹⁵⁴, la del pecado contra el Espíritu Santo¹⁵⁵.

Si nos centrásemos ahora en la comparación entre los tratados de Dídimo y Basilio, comprobaríamos que Basilio ha ido más allá que el Alejandrino. Ha alargado considerablemente el número de testimonios bíblicos y ha ampliado la búsqueda a los testimonios de la tradición. Su exégesis, además, se despega de la de Dídimo, por los diversos desarrollos y porque asume un carácter más especulativo e intelectual de acuerdo con la amplia formación filosófica de Basilio.

149. Cf. *Epist. ad Serapionem*, III, 4 (SCh 15, 168-169); BASILIO, *De Spir.* 23 (SCh 17, 213-214); DIDIMO, *De Spir.* 23 (SCh 386, 162-164).

150. Cf. *Epist. ad Serapionem*, I, 23 (SCh 15, 124); BASILIO, *De Spir.* 9 (SCh 17, 146); DIDIMO, *De Spir.* 231 (SCh 386, 352, 4-5); *Ibid.* 12 (SCh 386, 154, 8-9).

151. Cf. BASILIO, *De Spir.* 21 (SCh 17, 207), aportará un amplio elenco de testimonios escriturísticos de que el Espíritu viene llamado Señor en la Biblia; DIDIMO, *De Spir.* 131 (SCh 386, 266, 3-5) a diferencia de Basilio, aportará sólo el texto de 2Cor. 3, 17 y mostrará como el término Señor viene aplicado también al Padre y al Hijo. Atanasio aplicará el nombre de Señor al Espíritu Santo con la cita bíblica de 2Cor. 3, 17, que será asumida posteriormente por los padres sucesivos para referirse al Espíritu Santo, cf. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem*, I, 6 (SCh 15, 91).

152. Cf. *Epist. ad Serapionem*, I, 29 (SCh 15, 135); 30 (SCh 15, 136-137); 31 (SCh 15, 139); BASILIO, *De Spir.* 16 (SCh 17, 173-174); DIDIMO, *De Spir.* 83 (SCh 386, 222, 12-14); *Id.*, 131 (SCh 386, 266, 1-9).

153. Cf. *Epist. ad Serapionem*, I, 32 (SCh 15, 142); BASILIO, *De Spir.* 27 (SCh 17, 233); 29 (SCh 17 bis, 245); DIDIMO, *De Spir.* 2 (SCh 386, 144, 4-10). Todos estos autores reconocen una gran autoridad a los escritores eclesiásticos anteriores hasta el punto que prácticamente equiparan su testimonio al de las Escrituras.

154. Cf. *Epist. ad Serapionem*, I, 30 (SCh 15, 137); III, 6 (SCh 15, 172); BASILIO, *De Spir.* 10 (SCh 17, 149); 12 (SCh 17, 156); 15 (SCh 17, 171-172), la forma bautismal muestra la comunión existente entre las tres Personas divinas demostrando que el Espíritu no está unido de manera ocasional al Padre y al Hijo, además quienes separan al Espíritu Santo del Padre y del Hijo blasfeman y se oponen abiertamente al mandato del Señor; DIDIMO, *De Spir.* 102 (SCh 386, 240, 2-6), nuestro autor utiliza el argumento bautismal para mostrar la ausencia de diferencia en la Trinidad, «quam indivisa sit substantia Trinitatis», DIDIMO, *De Spir.* 103 (SCh 386, 240, 1-2), pero además, afirma la imperfección de un bautismo administrado omitiendo uno de los nombres de las tres Personas divinas.

155. Cf. *Epist. ad Serapionem*, IV, 8 (SCh 15, 187-189); BASILIO, *De Spir.* 18 (SCh 17, 197); DIDIMO, *De Spir.* 276 (SCh 386, 388, 1-4).

Con bastante frecuencia, Basilio reelabora, renueva sustancialmente los temas y los argumentos que comparte con Dídimo y que se encontraban ya en Atanasio. Así, con respecto a Dídimo, aporta al debate pneumatológico profundizaciones más articuladas. Es, sobre todo, en la cuestión de la terminología trinitaria donde Basilio hace una de sus aportaciones esenciales. En la Carta 38 dirigida, en el 369-370, a su hermano Gregorio de Nisa, se esforzaba en aclarar la significación precisa de la palabra οὐσία (sustancia común, modo fundamental de existencia) y la de ὑπόστασις (propiedad particular)¹⁵⁶. Ya que tuvo que superar la dificultad que derivaba del hecho de que el anatematismo unido a la fórmula de fe del 325, condenaba a quien afirmase que el Hijo derivase de una οὐσία e ὑπόστασις que no fuese la del Padre. Con esta identificación entre οὐσία e ὑπόστασις unida al ὁμοούσιος, se concluía que el Hijo como era de la misma sustancia del Padre, también era de la misma hipóstasis; y esta afirmación a Basilio, que era un defensor de la doctrina de las tres hipóstasis, le parecía inaceptable, por demasiado monarquiana¹⁵⁷. Precisaba entonces que una ὑπόστασις es el concurso de las propiedades particulares propias de cada persona¹⁵⁸.

Con respecto a la relación de las personas divinas en la Trinidad, se percibe una gran divergencia doctrinal entre Dídimo y Basilio, mientras éste afirma la fórmula de una sustancia (οὐσία) divina articulada en tres hipóstasis¹⁵⁹, en cambio Dídimo en su tratado per-

156. Actualmente viene contestada por la crítica la paternidad basiliana de esta carta. El prof. Simonetti no la considera tampoco obra de su hermano menor, Gregorio de Nisa sino de un «ignoto personaggio del loro *entourage*, e sia poi passata, con procedimento quanto mai naturale, sotto l'autorità del leader», M. SIMONETTI, «recensión de VOLKER HENNING DRECOLL, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996», ZAC 2 (1998) 308-309.

157. Cf. M. SIMONETTI, «Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea», en *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia*. Atti del Congresso Internazionale (Messina 3-6 XII 1979), Messina 1983, 183-184.

158. Cf. BASILIO, *Epist.* 38, 6 (PG 32, 336-337). Además de esta carta, que como hemos dicho *supra* se discute su paternidad basiliana, en las *epist.* 214 (PG 32, 785-790) y *epist.* 236 (PG 32, 875-886), Basilio llega a la definición y explicación de la fórmula una οὐσία/tres ὑπόστασις tanto en sentido antianomeo como antisabeliano.

159. Basilio habla de una οὐσία divina articulada en tres hipóstasis distintas, una fórmula de origen platónica que adapta a la problemática trinitaria a modo de compromiso, en cuanto a que la afirmación de una sola οὐσία divina era fiel al credo niceno y en la afirmación de las tres hipóstasis se mantenía fiel a la tradición alejandrina y oriental en general. Cf. M. SIMONETTI, «Genesi e sviluppo

manece atado a la posición de su maestro Atanasio que afirmaba la unidad de la sustancia de Padre, Hijo y Espíritu Santo¹⁶⁰, pero evitaba definir la singularidad de los tres en la unidad mediante los términos tanto de hipóstasis como de πρόσωπον¹⁶¹. Atanasio reconoce y afirma para el Espíritu Santo con el Padre y el Hijo una relación de identidad, de unidad numérica: la sustancia, la realidad está en las tres Personas divinas, rigurosamente única y la misma¹⁶².

También sobre el origen del Espíritu Santo se perciben divergencias entre ambos autores. Dídimo permanece en la línea de su maestro Atanasio, el concepto que utiliza para hablar del origen del Espíritu Santo del Padre es «egredi»¹⁶³, en paralelismo con el «mitti» del Hijo, que indica no tanto su origen sino su misión *ad extra*¹⁶⁴, y también su «sed ex Patre et me est»¹⁶⁵ no parece referirse específicamente a su origen, sino al más genérico de la inseparabilidad del Espíritu Santo de las otras personas divinas. No cabe ninguna duda de que para Dídimo el Padre es verdadero ἀρχή del Espíritu Santo, es el Padre quien lo expira, una afirmación rotunda aunque no exclusiva. Dídimo es consciente de la dificultad de este problema, debido a la ausencia de un vocabulario preciso y claro, lo que le hace permanecer muy atado a las palabras del Evangelio. Sobre el problema del origen del Espíritu Santo, la expresión más significativa es la siguiente «neque enim quid aliud est filius exceptis his quae ei dan-

della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea», en *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia*, 184. Esta fórmula preexistía antes de Basilio, es destacable el testimonio de Mario Victorino, cf. M. SIMONETTI, «recensión de VOLKER HENNING DRECOLL, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996», ZAC 2 (1998) 304-315.

160. Nuestro autor insiste mucho más en la unidad de las personas divinas en la Trinidad que en su singularidad. Véase, DIDIMO, *De Spir.* 191 (SCh 386, 314, 1-2): «ex quibus omnibus indissociabilis et indiscreta Trinitatis substantia demonstratur»; ID., 231 (SCh 386, 352, 5-6); ID., 237 (SCh 386, 358, 8-9). En esto se encuentra estrechamente ligado a la doctrina atanasiana, cf. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem*, I, 28 (SCh 15, 134-135).

161. Atanasio no emplea nunca para definir la individualidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo en la Trinidad ni πρόσωπον ni ὑπόστασις. El término ὑπόστασις lo entiende como sinónimo de οὐσία, es decir, de sustancia concreta.

162. Cf. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem*, I, 16 (SCh 15, 111-112); IV, 3 (SCh 15, 179-180); IV, 7 (SCh 15, 186). Véase la idea de la unidad numérica en Atanasio, cf. J. LEBON, *Athanase d'Alexandrie, Lettres à Sérapion*, Paris 1947, introd. 58.

163. Cf. DIDIMO, *De Spir.* 110 (SCh 386, 248, 8); 114 (SCh 386, 252, 3); 116 (SCh 386, 254, 1).

164. DIDIMO, *De Spir.* 113-115 (SCh 386, 250-254).

165. ID., *De Spir.* 153 (SCh 386, 286, 6).

tur a patre, neque alia substantia est spiritus sancti praeter id quod ei datur a filio»¹⁶⁶, en la que nuestro autor considera que hay entre el Espíritu Santo y el Hijo la misma relación que hay entre el Padre y el Hijo, situándose en la misma línea de reflexión que su obispo Atanasio¹⁶⁷. Con respecto a éste, Dídimos evoluciona en su reflexión al decir que distingue entre el origen del Espíritu del Padre, sobre la base de Jn 15, 26, y su misión en el mundo por obra del Hijo¹⁶⁸. Atanasio también encontró dificultad a la hora de reflexionar sobre el origen del Espíritu Santo, ya que su pneumatología apenas supera las afirmaciones directas y explícitas de la Escritura. El Espíritu es de Dios, procede del Padre: es eso todo lo que la Escritura enseña manifiestamente a Atanasio tocante al origen y el modo de procedencia del Espíritu¹⁶⁹.

Sobre el problema del origen del Espíritu Santo, también Basilio encontrará dificultades a la hora de intentar explicitarlo. Intentará utilizar Sal. 32, 6, «La palabra del Señor hizo el cielo, el aliento de su boca, sus ejércitos», que exalta el poder creador del espíritu de la boca de Dios, para presentar el origen del Espíritu Santo de la boca del Padre no por generación, como el Hijo sino como soplo de su boca. Pero este intento no es lo suficientemente claro debido al problema de antropomorfismo que encierra. Basilio, continuando la inspiración atanasiana, instituye entre el Espíritu Santo y el Hijo una relación paralela a la que une el Hijo con el Padre¹⁷⁰. En otro lugar, presenta la bondad y la capacidad de santificación que el Espíritu Santo tiene por naturaleza y su dignidad, proveniente del Padre, a

166. ID., *De Spir.* 165 (SCh 386, 296, 7-8).

167. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem*, III, 1 (SCh 15, 163-165). Establece un paralelismo entre Espíritu-Hijo e Hijo-Padre porque así implica directamente al Espíritu en la unidad de ser con el Hijo, «mais si le Fils, parce qu'il provient du Père, est propre à la substance de celui-ci, il faut nécessairement que l'Esprit aussi, puisqu'il est dit provenir de Dieu, soit propre au Fils selon la substance», *Epist ad Serapionem*, I, 25 (SCh 15, 128). Como afirma T. Campbell sobre la línea de pensamiento de Atanasio, «seems, then, to move through three stages: first, the relationship of the Spirit to the Son is considered identical to the Son's with the Father; second, the Spirit is one in essence with the Son; and third, the Spirit is homousion with God or the Godhead, or the essence of the Father», T. CAMPBELL, «The Doctrine of the Holy Spirit in the Theology of Athanasius», *SJTh* 27 (1974) 419. Esta línea argumental será constantemente empleada en las *Cartas a Serapión*.

168. DIDIMO, *De Spir.* 25 (SCh 386, 164-166, 1-9); 26 (SCh 386, 166, 1-7); 31 (SCh 386, 170, 1-7).

169. Cf. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem*, I, 2 (SCh 15, 82); I, 11 (SCh 15, 103); I, 20 (SCh 15, 120).

170. BASILIO, *De Spir.* 17 (SCh 17, 188-189); 26 (SCh 17, 231).

través del Hijo¹⁷¹. Así tiene presente Basilio el concepto de que este proceso tiene su origen en el Padre pero se ha desarrollado a través de la mediación del Hijo. De esta manera esbozará una solución que posteriormente se impondrá en todo el Oriente, según la cual el Espíritu Santo procede del Padre a través del Hijo.

A diferencia de Atanasio y de Basilio, nuestro autor desde las primeras líneas de su tratado, afirma la divinidad del Espíritu de una forma clara¹⁷². En el caso de Atanasio, admite sin ninguna duda que el Espíritu Santo es Dios y lo proclama consustancial con el Padre y con el Hijo, pero la proposición formal y explícita de su doctrina es siempre negativa: el Espíritu no es una criatura, no es un ángel. Nunca ha dado el término θεός al Espíritu Santo. J. Lebon, explica esta carencia de Atanasio, diciendo que para evitar un mayor empecinamiento de los trópicos en sus errores, va a evitar el empleo del nombre θεός hablando del Espíritu Santo¹⁷³. Por otro lado, la reserva de Basilio acerca de la definición del Espíritu Santo como Dios se explica no sólo en clave de política eclesiástica¹⁷⁴ sino también teniendo en cuenta su convicción de que en materia de fe sólo era oportuno decir lo indispensable y no se podía ir mucho más allá del dato escriturístico.

Otra de las divergencias doctrinales entre Dídimo y Basilio, es que éste nunca define al Espíritu Santo, ὁμοούσιον con el Padre y el Hijo, y que prefiere definirlo ὁμότιμον¹⁷⁵. Uno de los objetivos de la

171. ID., *De Spir.* 18 (SCh 17, 198).

172. Cf. DIDIMO, *De Spir.* 1 (SCh 386, 142, 3); 131 (SCh 386, 266, 1-6); 224 (SCh 386, 346, 1-2). El clima teológico en Alejandría no era el mismo para Dídimo aproximadamente en la misma época de Basilio que estaba en Cesarea de Capadocia, ya que le vemos afirmar explícitamente que el Espíritu Santo es Dios varias veces.

173. Cf. J. LEBON, *Athanase d'Alexandrie, Lettres à Sérapion*, SCh 15, introd. 57.

174. Este silencio conceptual se explica por el propósito de no acentuar el estado de violencia en el cual se habían lanzado partidarios y adversarios de la palabra «consustancial» aplicada a la tercera Persona de la Trinidad. Cf. B. PRUCHE, *Introduction à Basile de Césarée, Sur le Saint Esprit*, SCh 17 bis, 23ss, donde ahonda en el intento de Basilio de no exasperar la susceptibilidad de ciertos homeusianos.

175. Cf. BASILIO, *De Spir.* 13 (SCh 17, 161); 16 (SCh 17, 173-183); 18 (SCh 17, 194-196). Es un punto esencial al que recurre Basilio para afirmar la igual naturaleza y la irrompible comunión del Espíritu Santo con el Padre y con el Hijo, su participación en la misma gloria. A los pneumatómacos, que sostenían la inferioridad del Espíritu Santo, por lo que no le es debido igual honor, Basilio opone pruebas sacadas de la Escritura y de la tradición, de su comunión de esencia con el Padre y el Hijo. Acerca de esta ausencia completa en el *De Spiritu*

pneumatología didimiana es poner en relieve la perfecta consustancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, aunque la palabra «consustancialis» no viene nunca empleada salvo en los casos que el traductor ha dejado el original griego, ὁμοούσιος¹⁷⁶, ὁμοούσια¹⁷⁷ o la ha sustituido por «eadem natura». Atanasio, por su parte, sí que dirá que el Espíritu Santo es ὁμοούσιον con el Dios único¹⁷⁸, intuyendo implícitamente la divinidad del Espíritu Santo.

Posiblemente se podrían analizar otros puntos doctrinales comunes como el tema de la dimensión santificante y deificante del Espíritu o incluso un estudio sobre la exégesis bíblica de ambos autores, pero pienso que lo que hemos analizado hasta el momento basta para poder realizar una conclusión más o menos coherente de este argumento.

Ciertamente si se hace una lectura atenta de las obras de Dídimo y de Basilio de Cesarea, se llega a la conclusión que los dos autores están impregnados de un fondo común que los determina, a saber la tradición origeniana-alejandrina. Ahora bien, el clima de las dos obras es sensiblemente diverso; la primera se presenta como una reflexión serena y espiritual sobre la divinidad del Espíritu Santo, un estudio positivo frente a las objeciones heterodoxas; la segunda es una obra más especulativa. Basilio toma como punto de partida, igual que Dídimo, las concepciones y argumentos escriturísticos tradicionales en la controversia, entre los que se cuentan los resultados de Atanasio, pero irá más lejos, gracias a la utilización de una conceptualidad diferente. Basilio fue llevado por la reflexión filosófica en la que su espíritu fue formado, a profundizar todas esas nociones de naturaleza, sustancia, persona, procesión... que hemos encontrado en un estado embrionario en el Tratado de Dídimo¹⁷⁹. Basilio se

Sancto de ὁμοούσιος, además de motivaciones de carácter táctico, el prof. Simonetti considera que se debe explicar esta ausencia a la luz de la actitud de la *epist.* 9 (PG 32, 268-272), la conciencia de que el término fuese equívoco por lo que necesitaría una adecuada clarificación, cf. M. SIMONETTI, «recensión de VOLKER HENNING DRECOLL, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996», *ZAC* 2 (1998) 314.

176. Cf. DIDIMO, *De Spir.* 16 (SCh 386, 156, 8).

177. Cf. ID., *De Spir.* 81 (SCh 386, 218, 4); 145 (SCh 386, 280, 13).

178. ATANASIO, *Epist. ad Serapionem*, I, 27 (SCh 15, 133).

179. Recordemos que la tendencia de la época es al sincretismo: las corrientes aristotélica y platónica han más o menos mezclado sus aguas al nivel del medio o del neoplatonismo; la corriente estoica, cuya influencia creció en el curso de los primeros siglos de nuestra era, asume elementos de la lógica aristotélica. En la enseñanza de las escuelas, en las que Basilio ha sido formado, reinaba un cierto eclecticismo.

enfrenta a una contestación mucho más lógica y formalizada que la de Dídimo, lo que le estimula hacia un esfuerzo de elaboración del lenguaje que no es el afán primero de Dídimo.

Algunos autores han querido ver una relación directa entre el Tratado de Dídimo y el *De Spiritu Sancto* de Basilio, debido a la igualdad de argumentos utilizados para lograr un mismo objetivo, la afirmación de la divinidad del Espíritu Santo. Ahora bien, como dice Simonetti, «si può parlare di rapporto diretto tra due testi soltanto se, al di là del riscontro concettuale, se ne può addurre anche qualcuno verbale»¹⁸⁰. Verdaderamente en muchos temas y textos bíblicos hay un acuerdo entre Basilio y Dídimo, pero esto no demuestra una relación directa entre ambas obras ya que muchos de estos argumentos se encuentran en otros escritos de la época elaborados contra los arrianos radicales (eunomianos) y los macedonianos. Se trataría de ciertos lugares doctrinales comunes¹⁸¹. Ciertamente es posible señalar semejanzas de temas entre las dos obras, pero son usuales en contexto antiarriano y antimacedoniano. Como se ha podido comprobar a lo largo de este apartado, muchos de los temas y argumentaciones semejantes entre Dídimo y Basilio, se encontraban ya en Atanasio, en sus *Cartas a Serapión*, lo que podría hacernos suponer que ambos recogieron gran cantidad de temas de la obra atanasiana. Pero aquí surgiría la cuestión sobre la posible influencia de Atanasio sobre Basilio, a pesar de las profundas diferencias terminológicas y conceptuales entre ambos. El prof. Simonetti duda acerca de la posibilidad de una relación directa literaria entre ambos ya que no se encuentran entre sus obras afinidades verbales, y además el concepto de la única *ὁυσία* divina que es la novedad del *Adversus Eunomium* de Basilio, podría haberlo derivado más que de Atanasio, de Apolinar con quien habría estado en contacto¹⁸². Por otro lado, B. Pruche afirma que Basilio

180. M. SIMONETTI, «Ancora sulla paternità didimiana del De trinitate», *Aug* 36 (1996) 380.

181. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 487 ss. En la última fase de la controversia arriana, todos los escritores empeñados contra los herejes usaron el material demostrativo y polémico acumulado en las décadas precedentes: esta tendencia aparece acentuada de manera particular en los textos que tratan las cuestiones referentes al Espíritu Santo.

182. M. SIMONETTI, «recensión de VOLKER HENNING DRECOLL, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996», *ZAC* 2 (1998) 311. Además aduce que la fama de Atanasio en Oriente sólo comenzó a extenderse fuera de Egipto y Palestina después del 370.

en su *De Spiritu Sancto* ha bebido de las fuentes atanasianas¹⁸³. También J. R. Pouchet, en la misma línea, afirma la «l'attitude de fidélité totale adoptée par Basile vis-à-vis d'Athanase, en matière de pneumatologie: à la fois, défense inconditionnelle de la divinité du Saint-Esprit et réserve tactique sur son titre de "Dieu"»¹⁸⁴.

Frente a esta diversidad de puntos de vista sobre el real conocimiento o no de la pneumatología de Atanasio por parte de Basilio¹⁸⁵, podemos concluir que ciertamente hemos encontrado temáticas genéricamente afines que podrían sugerir que cuando Basilio de Cesarea compuso el *De Spiritu Sancto*, conocía las Cartas a Serapión de Atanasio¹⁸⁶. Sin embargo, más allá de concepciones teológicas genéricas, son evidentes las diferencias doctrinales, las diversas argumentaciones y los diversos pasajes escriturísticos usados por Atanasio, ausentes en Basilio que nos lleva a afirmar una completa independencia entre ambos autores. Además, las semejanzas temáticas se

183. Según B. Pruche, Basilio ha buscado una parte de su inspiración en Alejandría. Parece «nourri de la doctrine athanasienne, de celle en particulier des Lettres à Sérapion, de la première surtout. Assimilée, méditée, cette doctrine a été pour lui un point de départ. Elle lui a ouvert les voies vers une théologie plus développée de la procession du Saint Esprit et l'a autorisé à percevoir le rôle sanctificateur de l'Esprit en des perspectives vraiment nouvelles. Que Basile se soit inspiré de l'image alexandrine de l'Esprit, puissance illuminatrice du Fils, cela n'enlève rien au fait qu'il a construit sur elle una théorie de l'Esprit illuminateur pénétrante et probablement neuve», B. PRUCHE, *Introduction à Basile de Césarée, Sur le Saint Esprit*, Sch 17 bis, 218.

184. J. R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance*, Roma 1992, 354. Donde testimonia, a través de varias cartas intercambiadas entre Basilio y Atanasio, su conocimiento mutuo.

185. Cf. M. S. TROIANO, «Il *Contra Eunomium* III di Basilio di Cesarea e le *Epistolae ad Serapionem* I-IV di Atanasio di Alessandria: Nota comparativa», *Aug* 41 (2001) 59-91. Esta estudiosa demuestra que Basilio cuando escribe el tercer libro del *Contra Eunomium* no conocía las *Epistulae ad Serapionem* de Atanasio. Llega a esta deducción después de analizar los diversos pasajes escriturísticos usados por ambos autores y constatar que no hay ninguna convergencia válida, suficiente para justificar un conocimiento y una dependencia de Basilio de Atanasio. Además, esta estudiosa no logra individualizar ningún «riscontro lessicale» aunque sí ciertas doctrinas semejantes.

186. En esta misma línea, VON ALKUIN HEISING, «Der Heilige Geist und die Heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basilius von Cäsarea» *ZKTh* 87 (1965) 257-308, estudiando la pneumatología de Basilio, y, sobre todo, la cuestión de la santificación de los ángeles por parte del Espíritu Santo, afirma explícitamente que Basilio depende de Atanasio, basándose en los textos bíblicos usados por ambos. Últimamente, V. H. DRECOLL, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996, sostiene que desde el inicio de la producción teológica de Basilio, éste dependería de Atanasio.

podrían explicar por constituir ciertos lugares doctrinales comunes. En la última fase de la controversia arriana, todos los escritores empeñados contra los herejes usaron el material demostrativo y polémico acumulado en las décadas precedentes: esta tendencia aparece acentuada de manera particular en los textos que tratan las cuestiones referentes al Espíritu Santo.