



BIEN SUMO, VIRTUD MORAL Y LITERATURA PAGANA EN SAN BASILIO DE CESAREA

Summum bonum, Moral Virtue and Pagan Literature in Saint Basil of Caesarea

Jacob Buganza *

RESUMEN: El artículo busca poner de relieve la importancia que tiene la elección entre la virtud y el vicio, esto es, entre el bien y el mal, entre seguir la Voluntad de Dios y la propia voluntad, de acuerdo con el pensamiento de san Basilio de Cesarea, asumiendo, para ello, una perspectiva filosófica. El artículo busca entresacar las principales líneas argumentativas del santo capadocio, resaltando preeminentemente el concepto de virtud, que es el bien humano genuino, el cual se diferencia del resto de los bienes caducos en cuanto conduce eminentemente a Dios. Es necesario elegir entre dos géneros de vida: el celestial y el terrenal; ciertamente, el verdadero cristiano se decanta por el primero. En un segundo momento, el artículo explora la importancia que san Basilio otorga a la literatura pagana (lo cual pone de realce, por lo demás, lo significativo que era para él la formación de la juventud), la cual resulta imprescindible en vistas a que los jóvenes se formen en la elección entre la virtud y el vicio.

PALABRAS CLAVE: San Basilio de Cesarea. Ética clásica. Virtud moral. Literatura Pagana. *Paideia* Cristiana.

ABSTRACT: The article highlights the importance of the choice between virtue and vice, that is, between good and evil, between following the Will of God and one's own will, according to the thought of St. Basil of Caesarea. It is assumed that a philosophical perspective exists behind his view. The article seeks to summarize the main lines of argument used by the Cappadocian saint, and emphasizes preeminently the concept of virtue. This concept refers to the genuine human good, which differs from the rest of the perishable goods insofar as it leads eminently

* Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

to God. It is necessary to choose between two kinds of life: the heavenly and the terrestrial one. Certainly, a true Christian will choose the former. In a second moment, the article examines the relevance that St. Basil gives to pagan literature (which highlights how important it was for Basil the formation of youth), which is essential in order for young people to be educated in the choice between virtue and vice.

KEYWORDS: Saint Basil of Caesarea. Classical Ethics. Moral Virtue. Pagan Literature. Christian Paideia.

Introducción

San Basilio de Cesarea, llamado el grande, es uno de los más insignes Padres de la Iglesia¹. Pertenece, de acuerdo con la patrología, al grupo de pensadores que se engloban en los capadocios², junto a san Gregorio de Nacianzo y, sobre todo, san Gregorio de Nisa, su hermano carnal. Este grupo de teólogos asume muchos elementos tradicionales de la filosofía, sobre todo de la escuela que se encuentra en boga en sus días y que, en cierta medida, resulta ser una suerte de síntesis de la metafísica griega tradicional, a saber, el neoplatonismo. Las conquistas teóricas de Plotino, verdadera cumbre de la filosofía occidental durante la Antigüedad, junto a Platón y Aristóteles, y representante máximo del neoplatonismo romano, vienen a ensanchar el caudal teórico de la reciente religión cristiana³. Además del pensamiento neoplatónico, sobre todo del plotiniano, las enormes ganancias que había conquistado la filosofía religiosa, desde Filón hasta Tertuliano, pasando sobre todo por Clemente Alejandrino y Orígenes, se entrecruzan en las teorizaciones de los capadocios con singular armonía. Como bien pone de relieve el historiador de la metafísica Battista Mondin, los Padres de Capadocia retoman el lenguaje de la filosofía en toda su amplitud, tanto teórica como práctica y ascéticamente:

Así, todo el cristianismo, en todas sus expresiones, se volvió *filosofía*: es filosofía la doctrina cristiana, es filosofía la moral, es filosofía la vida cristiana, la vida

¹ Hildebrand, Stephen M., *Basil of Caesarea*, Routledge, Londres, 2018, 220 p. La *opera omnia* de san Basilio continúa siendo, en sus tomos correspondientes (29-32), la *Patrologia graeca* de J. P. Migne, cf. Simonetti, Manlio y Prinzivalli, Emanuela, *Storia della letteratura cristiana antica*, Edizioni Dehoniane, Boloña, 2013, 646 p.

² Garrido, José, *El pensamiento de los Padres de la Iglesia*, Akal, Madrid, 1997, p. 53-55. Para una introducción a la posición moral de estos autores, cf. Wogoman, Philip, *Christian Ethics: A Historical Introduction*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2011 (2a ed.), p. 49-52.

³ Cf. Moreschini, Claudio, *Introduzione a Basilio il Grande*, Morcelliana, Brescia, 2005, p. 57. Esta influencia se revela sobre todo en el tema de la Trinidad: el Dios cristiano es una “mónada triple” (*Oráculos caldeos*, fr. 26 Des Places); para los capadocios, se trata de una sola substancia y de tres hipóstasis. Sobre la concepción trinitaria de san Basilio, cf. Hildebrand, Stephen M., *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: a Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 2011, 254 p.

ascética, la vida contemplativa y es filosofía por excelencia la vida monástica. Poco a poco, siguiendo el ejemplo de Clemente alejandrino y Orígenes, los capadocios contraponen la filosofía cristiana, o sea, la filosofía de Cristo, *nuestra filosofía*, a la filosofía pagana, la filosofía *ad extra* (*exo*), mostrando que verdadera, auténtica filosofía es sólo la enseñada por Jesucristo⁴.

Además de revisar sucintamente la importancia que tiene la filosofía para conceptualizar el mensaje cristiano, se puede apreciar cómo la literatura pagana tiene una función edificante para san Basilio, por lo que exhorta a la juventud a acercarse a la literatura clásica, revisitada desde una posición moral o, mejor, ascético-moral. No por otra razón ha escrito Claudio Moreschini, uno de los mayores expertos en el pensamiento de san Basilio, que las obras por las cuales fue más famoso e influyente en el mundo occidental (además de sobre el monaquismo oriental) son las obras ascéticas: “según muchos estudiosos, es precisamente en ellas donde Basilio se revela del modo más auténtico y da lo mejor de sí”⁵. Este trabajo tiene una perspectiva panorámica que, nos parece, puede resultar útil sobre todo para los estudiosos de la filosofía moral, pues lamentablemente no sólo san Basilio, sino en general los pensadores que se encuadran en el marco del periodo denominado patrístico, resultan poco estudiados entre los filósofos morales. Para probarlo, bastaría con asomarse a los manuales de historia de la ética; en general, los capadocios son poco atendidos, con alguna excepción ciertamente. Para exhibir la filosofía moral del santo, este trabajo se sirve sobre todo de la tercera de sus *Homiliae* de diverso género⁶, contenidas en el tomo 31 de la *Patrologia Graeca* de Migne. Asimismo, también nos parece indispensable referirnos al primero de los *Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti*, el cual aparece como apéndice en el tomo 32 de la misma colección, y aunque en estricto sentido se trata de un texto redactado por san Simeón Metafrastes y, por ende, de una obra no directa y, en consecuencia, menor en el cuadro del conjunto de la obra del santo capadocio, nos parece contiene los elementos fundamentales de su filosofía moral⁷.

⁴ Mondin, Battista, *Storia della metafisica*, t. II, ESD, Boloña, 1998, p. 107.

⁵ Cf. Moreschini, Claudio, *Op. cit.*, p. 61. Además, san Basilio es ejemplo de cómo el patrimonio filosófico griego es asumido y superado por la ética evangélica, cf. Balthasar, Hans Urs von, *La vocazione cristiana: un percorso attraverso la Regola di San Basilio*, Jaca Book, Milán, 2003, p. 55.

⁶ Cf. Mira, Manuel, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio Magno*, Peter Lang, 2004, 265pp. Aunque en este trabajo no retomamos la discusión antiarriana, cabe tener presente que el arrianismo, que niega la Trinidad al afirmar que Cristo es criatura del Padre, resulta ser la herejía más popular durante el siglo IV. Precisamente san Basilio es uno de sus más acérrimos críticos, por lo que destaca su *Contra Eunomium*. Sobre el arrianismo, el texto clásico sigue siendo: Simonetti, Manlio, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma, 1975, 598 p.

⁷ La obra de san Basilio es, como suele suceder con los grandes pensadores, de enormes proporciones. Por supuesto que en las obras principales de san Basilio, como son su *De Spiritu Sancto*, *Contra Eunomium*, *Homiliae IX de Hexaemeron*, se encuentran indicaciones importantes sobre su concepción de la moral, pero en las que hemos seleccionado para este trabajo, esto es, la *Homilia III* y el sermón compuesto por san Simeón se encuentra, a nuestro juicio, el núcleo fundamental de su posición.

1 El esquema básico de la argumentación de San Basilio

Es preciso tener presente una justa observación de Werner Jaeger al momento de adentrarse en el pensamiento de los capadocios: “en tanto que el enorme conocimiento de Orígenes está sepultado en sus voluminosos comentarios, los capadocios comunicaron el suyo a todo el mundo cristiano, sobre todo por medio del arte retórico de sus homilías”⁸. Esta indicación se aplica sin mayor problema al caso de san Basilio. En efecto, de entre las múltiples obras que versan sobre la filosofía moral escritas por el teólogo capadocio, resaltan sobre todo algunas de sus *Homiliae*, especialmente la III (*Attende tibi ipsi*), a nuestro juicio. Además, pueden seguirse algunas indicaciones del sermón *De virtute et vitio*, que corresponde a uno de los veinticuatro extraídos por el monje Simeón a partir de las homilias del santo. Aunque no se trate de un sermón plasmado por san Basilio de puño y letra, como se ha dicho en la introducción, sí que las frases de las que está compuesto son suyas, ya que no es otra la indicación misma que aparece al inicio de los apéndices en la edición de Migne: “*Primum in hac Appendice locum merito sortientur viginti quator De moribus sermones, qui cum toti sint ex Basilii operibus contexti, Basilium ipsum loquentem nobis exhibent, non alienos fetus illius nomini affingunt*”⁹.

De inicio puede afirmarse que san Basilio insiste en el hecho de que, quien conoce el Evangelio y lo asume decididamente, adquiere un carácter especial, de manera que es posible hablar de una suerte de sello del cristiano (χαρακτήρ Χριστιανού). Este sello permite “ver cómo debe ser la perfección y la gran pureza de su conducta y, por decirlo así, brillará el honor de los discípulos que se distinguen por ella (*in quibus exacta atque exacte depurgata disciplinae ratio elucescet; eorumque, ut sic dicam, qui hic discipuli sequuntur dignitas persplendescet*)”¹⁰. Quien no conoce el Evangelio puede ser, a su vez, agrupado entre los que nunca han recibido el Mensaje y, por ende, requieren de la predicación; y los que, aun cuando lo han recibido, desconocen su contenido, en cuanto no han logrado la transformación de sus almas. En el Prologus VII (*De iudicio Dei*), san Basilio utiliza, a nuestro juicio, el concepto de “corazón” y el de “ceguera” para dar cuenta de este asunto, específicamente ahí donde escribe: “sufrían el castigo de soportar la ceguera respecto a las cosas mayores, porque espontáneamente se habían anticipado a encegucen los ojos de su alma (*ut vice poenae in majoribus sufferrent caecitatem, qui scilicet priores, oculis animi obscuratis, sponte excaecati essent*)”¹¹; esto

⁸ Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega* (traducción de Elsa C. Frost). México: Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 110.

⁹ PG 32, 1113.

¹⁰ *Prologus VI*, PG 31, 1511D: “καὶ χαρακτήρα πάλιν παραπλήσιον τῶν προεστῶτων τοῦ Λόγου τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας”.

es, aun conociendo el Mensaje, cierran los ojos de su corazón (por lo cual se ciegan) y hacen caso omiso del Evangelio. El texto nítidamente dice qué no ven los que no reconocen el Evangelio: “las cosas mayores”, esto es, los bienes más valederos, que son los del alma, y el que más la sacia, a saber, el Bien, o sea, Dios. Siguiendo la doctrina antropológica más extendida en su momento, que es la del neoplatonismo, más allá de la tesis teológica de que no dejarse gobernar por el Señor es la causa del mal moral, afirma sin mayor dilación nuestro autor, desde una perspectiva filosófica: “Por esto, y cosas semejantes, pensé que era evidente que, en general, es la maldad de las pasiones la que infunde, por la ignorancia de Dios, un conocimiento vicioso (*Ex his igitur atque similibus liquere iudicabam, in universum quidem reprobam malamque cognitionem Dei ignorationem ex vitiorum pravitate creari*)”¹². Lo que señala el santo capadocio es que el hombre se decanta por el vicio cuando pierde de vista lo que tiene mayor valía, lo que tiene mayor ser; así, el vicio estriba en inclinarse por lo que tiene menor ser y, por ende, lo que no satisface al corazón humano de manera plena y definitiva: en términos filosóficos, cuando los bienes son preferidos al Bien.

Es de enorme gravedad el vicio, esto es, el pecado, por lo cual, retomando la conocida parábola de los talentos en donde se narra que el hacendado les reparte a los siervos dependiendo de sus capacidades cinco, dos y un talento, hace ver el capadocio que el objetivo en la vida es multiplicar los dones recibidos y no malograrlos. Como dice el Evangelio mismo, “A quien se le confió mucho, se le pedirá más” (Lc 12:48). Aquel que, invadido ya por la nueva vida del Evangelio hace multiplicar los talentos, es recompensado; quien no, es castigado, y sobre ello más conviene estar temeroso¹³. Los

¹¹ *Prologus VII*, PG 31, 657A: “ἵνα ἔχωσιν ἀντὶ τιμωρίας ὑπομένειν τὴν περὶ τὰ μείζονα ἀβλεψίαν, οἱ, προφθάσαντες ἐκουσίως, τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς ἀποτυφλώσαντες, ἐσκοτίσθησαν”.

¹² *Ibid.*, PG 31, 657B: “Ἐκ μὲν οὖν τούτων καὶ τοιούτων φανερόν εἶναι ἐλογιζόμενην, ὅτι καθόλου μὲν ἢ τῶν παθῶν κακία διὰ τῆς περὶ Θεοῦ ἀγνωσίας ἀδόκιμον γνῶσιν ἐντίθησιν”. Al margen, hay que apuntar que no sólo se peca teniendo conocimiento, sino también ignorando, de manera que la ignorancia no exculpa del todo, de acuerdo con san Basilio, cf. *Initium moralium*, PG 31, 717D. Nos parece que la ignorancia a la que se refiere nuestro autor es un conocimiento de segundo grado, es decir, consciente: con sólo saber lo que se hace, es suficiente para ser responsable: no es necesario que se reflexione sobre ello, pues es humanamente imposible reflexionar sobre todas las acciones propias.

¹³ Cf. *De iudicio Dei*, PG 31, 665D. Resulta común la actitud de los santos ante el peligro de pecar. El propio san Basilio la pone de relieve en muchas ocasiones, pero parece suficiente retener lo que dice a propósito de san Pedro, tan cercano a Cristo, y, sin embargo, reprendido fuertemente por Él: “sin embargo, Pedro no había manifestado pecado alguno ni desdén, sino más bien había tratado con sobreabundante honra al Amo, mostrando el respetuoso temor que conviene a un siervo y discípulo. Cuando Pedro vio, pues, al Dios y Señor suyo y de todos, al rey y amo, maestro y salvador y todo lo demás, en actitud de siervo, ceñido con una toalla, que quería lavarle sus pies, inmediatamente, como tomando conciencia de su propia indignidad y consternado por la dignidad de quien se le acercaba, exclamó: ¡Señor, ¿tú lavarme a mí los pies? y de nuevo: ¡No me lavarás los pies jamás! Pero recibe una amenaza tan fuerte, que si no hubiese advertido la verdad de las palabras del Señor y se hubiese adelantado a corregir su respuesta con la obediencia, nada habría sido suficiente para mitigar

talentos, para el cristiano, son un don que se recibe desde lo Alto y que ameritan un cultivo particular. Quien, sin embargo, ha cambiado a la vida nueva y, de pronto, la deja olvidando lo aprendido y regresando a la vida anterior, también es reprimido. De acuerdo con san Basilio, una persona tal se priva del premio y es castigado más gravemente, pues “ya ha gustado de la belleza de la palabra de Dios y posee el conocimiento digno de los misterios (*quod cum Dei verbum bonum degistaverit, mysteriisque cognitione dignatus sit*)”¹⁴. Quien ha conocido a Cristo, sabe que el fin de la vida estriba en otorgar su propia alma a Él, y es preciso hacerlo de la manera más purificada posible¹⁵. Por esta razón cristocéntrica san Basilio aconseja hacerse con las virtudes, pues ellas, si se unen a la propia naturaleza del hombre, se vuelven bienes propios¹⁶, dado que conducen voluntariamente al agente moral hacia Dios (*ad Deum*), en donde la bienaventuranza está asegurada y penetra en el hombre como un rayo inmaculado. Sólo Dios, en cuanto Bien, tiene la potencia para colmar al hombre: los otros bienes no acompañan en la vida ultraterrena, pues, así como cada hombre viene desnudo al mundo sensible, de la misma manera ha de partir de él. Esta doctrina, cuya raigambre es metafísica, y de manera específica patrimonio común de la metafísica neoplatónica, en el fondo permite distinguir, desde el punto de vista moral, entre los bienes verdaderamente valederos y los caducos¹⁷; por ende, el virtuoso es tal porque pone su mirada, esto es, dirige su corazón hacia los bienes genuinos, y no hay otro mayor que Dios, que es el Bien, como ha sostenido el platonismo desde antaño. Pueden interpretarse en este sentido las siguientes palabras del capadocio en sus *Regulae morales*: “Es imposible que llegue a ser discípulo del Señor quien tenga fuerte afección por alguna cosa del presente o que tolere alguna cosa de las que lo apartan del mandamiento de Dios, aunque sea por poco (*Quod impossibile est discipulum Domini fieri eum qui re aliqua praesenti afficitur, aut aliquid tolerat, quod se vel modice a Dei mandato avocet*)”¹⁸.

Quien asume la doctrina cristiana con todas sus prerrogativas no sólo evita el vicio, es decir, no sólo omite realizar acciones pecaminosas, sino que se propone realizar acciones virtuosas, pues la virtud se distiende hacia el

su actual desobediencia, ninguna de las cosas sucedidas antes, ni sus propias rectas acciones, ni el haber sido declarado bienaventurado por el Señor, ni el haber recibido dones y promesas de Él, ni la misma revelación de cuál y cuánta sea la complacencia del Dios y Padre en su Hijo Unigénito”, *De iudicio Dei*, PG 31, 672B-C.

¹⁴ *De virtute et vitio*, PG, 32, 1117A: “ὅτι γευσάμενος καλὸν Θεοῦ ῥῆμα, καὶ γνώσεως μυστηρίου ἀξιοθεῖς, πάντα προέδωκεν, ἡδονῆ βραχεία δελεασθεῖς”.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, PG, 32, 1118B.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, PG, 32, 1118D.

¹⁷ Girardi, Mario, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura: lessico, principi ermeneutici, prassi*, Edipuglia, Bari, 1998, p. 63.

¹⁸ *Initium moralium*, PG, 31, 705B: “Ὅτι ἀδύνατον μαθητὴν τοῦ Κυρίου γενέσθαι τὸν προσπαθῶς ἔχοντα πρὸς τι τῶν παρόντων, ἢ ἀνεχόμενον τινος τῶν καὶ ἐπ’ ὀλίγον ἀφελκόντων ἐντολῆς Θεοῦ”.

Bien máximo. Por ello, no es suficiente con convertirse –lo cual significa, a nuestro juicio, no sólo asumir la doctrina, sino un cambio de la propia naturaleza, esto es, un nuevo nacimiento, ahora en Cristo–, y tampoco evitar el pecado –que es ciertamente un paso enorme, pues no es vano el temor a Dios, según vimos, sino que, de acuerdo al modo de hablar de la Escritura, debe el hombre rendir fruto bueno. Así lo dice nuestro autor: “A los que se convierten no les basta, para la salvación, el mero apartarse de los pecados, sino que les hace falta también frutos dignos de la conversión (*Quod illud non satis sit poenitentibus, si tantummodo recesserint a peccatis, sed eis opus esse, ut fructus poenitentiae dignos ferant*)”¹⁹. ¿Cuál es la manera en que se puede dar frutos dignos de la conversión? ¿Qué debe cumplir el cristiano para tener el sello, el carácter de genuino cristiano? Para dar buen fruto, es necesario cumplir con la ley de Dios: “El primer y gran mandamiento de la Ley, que el Señor testimonió, es amar a Dios con todo el corazón; el segundo es amar al prójimo como a sí mismo (*Quod primum et magnum mandatum in lege a Domino declaratum sit illud esse, Deum diligere ex toto corde: secundum vero, diligere proximum sicut seipsum*)”²⁰. Puesto que Dios es el *summum Bonum*, todo lo que el cristiano realiza lo lleva a cabo por Él, fin último al que se conduce con su acción, de manera que prueba su amor por el Creador guardando sus mandamientos y plegándose, de esta manera, a su Voluntad: por ello aparece nuevamente el “corazón”, en cuanto se trata del conglomerado afectivo que implica tanto al intelecto (conocer a Dios) como a la voluntad (reconocerlo como tal y, por tanto, plegarse voluntariamente a su Voluntad). Igualmente, el amor al prójimo no significa sólo no odiarlo, sino actuar positivamente en relación a él, en cuanto, como se ha dicho, el cristiano tiene como deber participar en el bien del prójimo.

Plegarse a la ley, y siendo ella la misma Voluntad de Dios hallada en el corazón del hombre, se sigue que, al cumplirla, y cumplirla lo más cabalmente posible, se alcanzan los bienes más altos reservados a las criaturas inteligentes, y de forma más clara todavía, se obtiene a Dios, quien es llamado, de acuerdo con san Basilio, *vita aeterna* (ζωή αἰώνιος). Lo contrario es precisamente la muerte (θάνατος), de manera que no conformarse a la ley, que es precisamente lo que se llama vicio o, mejor, pecado (ἁμαρτία), conduce a ella. El origen de la acción buena y la mala está en el interior de uno mismo, en la misma alma que decide plegarse o no a la ley. Por ello san Basilio subraya que las malas obras tienen su causa en una “impiedad anterior” (προῦπάρχουσιν ἀσέβειαν), la cual

¹⁹ Ibid., PG, 31, 701C: “Ὅτι τοῖς μετανοοῦσιν οὐκ ἀρκεῖ πρὸς σωτηρίαν ἡ ἀναχώρησις μόνη τῶν ἁμαρτημάτων, χρειαῖα δὲ αὐτοῖς καὶ καρπῶν ἀξίων τῆς μετανοίας”.

²⁰ Ibid., PG, 31, 705C: “Ὅτι πρώτη καὶ μεγάλη ἐντολὴ ἐν τῷ νόμῳ ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἐμαρτυρήθη, ἀγαπᾶν τὸν Θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας· καὶ δευτέρα, ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν”.

es resultado de una elección personal por la cual se antepone el apetito individual a la ley: la impiedad está implicada en esta opción, pues ella estriba en no colocar por delante siempre a Dios, como corresponde. Así se entiende que, en consecuencia, diga el santo capadocio en un tono que puede ser comprendido en cualquier tiempo, no sólo por sus coetáneos, sino por cualquier hombre en cualquier momento después de la venida del Salvador: “No hay que elegir la propia voluntad en vez de la voluntad del Señor, sino en todo asunto buscar y hacer la voluntad de Dios (*Quod nemo debet suam ipsius voluntatem voluntati Domini praeponere: sed in omni re Dei voluntatem quaerere, et exsequi*)”²¹.

En esta tesitura, y siguiendo un razonamiento de tipo filosófico ceñido a la antropología moral, nos parece que el punto de partida está nítidamente señalado por san Basilio, pues propone conocerse a sí mismo, como hacen los filósofos morales siguiendo la fórmula del γνῶθι σεαυτόν, tan retomada por las escuelas socráticas, sólo que siguiendo la reformulación que se encuentra en la Escritura, a saber, como πρόσεχε σεαυτῶ, *attende tibi ipsi* (Dt. 15:9). No sin razón asienta Moreschini: “La exigencia del conocimiento interior es central de un cierto tipo de educación cristiana: incluso si parte de la experiencia de la cultura pagana, atraviesa la conciencia de la cristiandad y del mundo pagano tardo-antiguo, hasta tiempos de san Bernardo [...] La exhortación de Dt 15, 9 es interpretada de modo análogo al precepto griego *conócete a ti mismo*, en el sentido que Basilio exhorta a conocerse a sí, tanto las propias debilidades como las virtudes que hemos recibido de Dios”²². Sólo mediante el conocimiento y atención de uno mismo, el hombre adquiere conciencia de que es posible (y preciso) distinguir entre el bien y el mal, entre lo que conviene para la salvación eterna y lo que condena perpetuamente²³, en lo que radica la muerte según las *Regulae morales*. Por ello, hay que reflexionar y volver sobre uno mismo para visualizar cómo se acomoda nuestra actividad para efectuar el bien y alejarse del mal. Más que dedicar la propia energía y las fuerzas del alma a los males o pecados que efectúan los otros, el hombre ha de preocuparse por cómo llevar a cabo el bien por sí mismo, por lo cual el significado de conocerse a sí mismo es básicamente volver la mirada a la propia alma para investigar el propio corazón, sede, como se ha dicho, del afecto racional:

No dejes de examinarte a ti mismo para ver si tu vida es conforme a los mandatos divinos. Pero guárdate de mirar las cosas del exterior para buscar materia de reproche contra alguno, a manera de aquel arrogante fariseo que se justifica él mismo y no tenía sino menosprecio para el publicano. Por el contrario, no

²¹ Ibid., PG, 31, 724C-D: “Ὅτι οὐ δεῖ θέλημα ἴδιον παρὰ τὸ θέλημα τοῦ Κυρίου ἐγκρίνειν· ἀλλ’ ἐν παντὶ πράγματι ζητεῖν καὶ ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ”.

²² Moreschini, Claudio, *Op. cit.*, p. 100.

²³ Cf. *Hom. III*, PG 31, 197C-217C; un extracto se encuentra en: *Ascética y moral*, p. 54.

dejes de preguntarte a ti mismo para ver si tú has pecado de pensamiento, si tu lengua no ha flaqueado para tomar la delantera a tu espíritu, si una acción imprudente no ha escapado a la obra de tus manos²⁴.

Al aplicar a uno mismo la inspección antes que a los otros, pero sin olvidar que los seres humanos en su totalidad son finitos, el sujeto se percata de su constitutiva debilidad, pues esa es la “naturaleza” humana precisamente; es decir, hay que recordar siempre la propia condición: “Μεμνημένος οὖν τῆς φύσεως”²⁵. Hay además otra razón para volcar la mirada hacia uno mismo, a saber, que a través de ella el individuo humano conoce a Dios y al mundo espiritual²⁶, pues conoce que él es también parte de tal mundo²⁷, de suerte que, cumpliendo el bien moral –la “buena vida” que uno mismo se procura, que no es otra cosa que cumplir la ley y Voluntad de Dios, según hemos visto–, el hombre se enriquece y se adorna con lo que verdaderamente es valioso, y puede llegar a tener una vida de igual dignidad a la de los ángeles²⁸. Es la vida de la virtud la que permite al hombre, en cuanto distendido a su fin último, alcanzar la presencia de Dios: “Ciertamente que, si abunda y está lleno de virtudes y buenas obras, si se une estrechamente con Dios, son muchos los bienes que tiene y sólo así se puede llenar del júbilo que corresponde al alma (*Profecto, si virtute praedita est, si plena est bonis operibus, si Deo necessitudine conjungitur, multa bona habet; ita demum bono animaeque convenienti gaudio laetetur*)”²⁹. Como explica Mario Girardi, el impulso constante al bien y a la beatitud final está fundamentado en la verdad, específicamente en una verdad salvífico-moral, que consiste en asumir cotidianamente en el actuar la verdad moral, “cuya manifestación y anuncio no pueden y no deben conocer límites, reducciones o alteraciones en el tiempo y en el espacio”³⁰.

Por lo anterior, con toda patencia se pone de relieve que la cuestión estriba, en último análisis, en elegir voluntariamente entre dos géneros de vida, a saber, entre el celeste y el terrenal: “¿Qué te será entonces de

²⁴ *Ibid.*, PG 31, 209B: “Μὴ παύση τοίνυν διερευνώμενος σεαυτόν, εἴ σοι κατ’ ἐντολήν ὁ βίος πρόεισιν· ἀλλὰ μὴ τὰ ἔξω περισκόπει, εἴ πού τινος μῶμον ἐξευρεῖν δυνηθείης, κατὰ τὸν φαρισαῖον τὸν βαρὺν ἐκείνον καὶ ἀλαζόνα, ὃς εἰστήκει ἑαυτὸν δικαίων, καὶ τὸν τελώνην ἐξευτελίζων”. Una versión de este pasaje se encuentra en: *Ascética y moral*, p. 56. Las acciones, para estos autores capadocios, se reducen a estos tres tipos: pensamiento, palabra y obra, como aparece también en san Gregorio Niseno.

²⁵ *Ibid.*, PG 31, 212A.

²⁶ Cf. *Ibid.*, PG 31, 213A-217B; también en: *Ascética y moral*, p. 66-67.

²⁷ El hombre, al tener un alma dotada de entendimiento, conoce a Dios, razona y descubre las naturalezas de las cosas, puede apresar el fruto de la sabiduría, etcétera: “Ψυχὴν ἔλαβες νοεράν, δι’ ἧς θεὸν περινοεῖς, τῶν ὄντων τὴν φύσιν λογισμῶ καθορᾶς, σοφίας δρέπη καρπὸν τὸν ἴδιον”, *Ibid.*, PG, 31, 212B.

²⁸ Cf. *Ibid.*, PG 31, 212B.

²⁹ *Hom.* VI, PG 31, 273A: “Εἰ μὲν ἀρετὴν ἔχει εἰ πλήρης ἐστὶν ἔργων ἀγαθῶν, εἰ Θεῷ προσωκείωται, ἔχει πολλὰ ἀγαθὰ, καὶ εὐφραίνεται τὴν καλὴν τῆς ψυχῆς εὐφροσύνην”.

³⁰ Girardi, Mario, *Op. cit.*, p. 89.

mayor utilidad, el abrazar esta vida, cuyo señor es el tiempo, y por ella adquirir luego aquella muerte que no perece jamás o, mejor, eligiendo aquellos afanes, que hacen nacer la ejercitación virtuosa, valerte de ellas para conseguir aquella felicidad que nunca tiene fin? (*Utrum igitur tibi utilius temporaliam eligere voluptatem, et per eam accipere aeternam mortem: an virtute excolenda labores et aerumnas amplecti, et illius ope vitam aeternam consequi?*)”³¹. Cuando se juzga que la luz es tinieblas o lo dulce es amargo, hay un error craso que lleva a actuar de manera desproporcionada, que es lo mismo que viciosamente; en cambio, cuando se juzga en sus proporciones debidas, entonces la conducción es por la vía de la virtud. No cabe duda que san Basilio coloca el engrane definitivo de la acción moral en el juicio, pues asegura: “cuando juzgaras las virtudes como vicios, que les son contrarios, descubrirás entonces la sinceridad de los juicios en el juicio interno de tu alma (*Quando igitur singulae virtutes cum singulis vitiis iudicium subeunt, tunc iudiciorum rectitudinem ostendito in occulto animae tuae tribunali*)”³²; de donde se sigue que es en este juicio oculto del alma de cada quien donde tiene su origen el plegarse o no a la norma; y siguiendo la norma, el agente se “corona” con la “justicia”, por lo que, quien sigue el curso de su vida de esta manera, es decir, de vida virtuosa, corona su vida entera. La vida moral, la vida del auténtico cristiano, tiene su sede en el juicio, expresión de su criterio, a saber, en los juicios rectos y santos. Por ello, para hacer el bien, es preciso hacer a un lado lo que perturbe al alma, en cuanto la desvía del auténtico Bien a perseguir³³.

Precisamente una parte importante de la naturaleza de la virtud es que vive en el hombre, está siempre presente en él cuando es su ejecutor. Nada puede violentarla, nada puede eliminar en el agente moral este enorme bien que es la virtud: “*Virtus autem ex possessionibus sola est quae nequeat auferri*”³⁴. Ni siquiera la muerte puede hacer que desaparezca la virtud del hombre. Por ello, es el bien que ha de seguirse, pues es el bien imperecedero que conduce precisamente hacia aquel Bien último que colma al hombre bajo todo aspecto. Por tanto, el precepto primero, en su reformulación negativa, debe ser alejarse del mal, del vicio, pues este último también se instala en el hombre de manera permanente y, en consecuencia, lo imposibilita para la felicidad duradera. Por tanto, y recuperando la tesis de que hay una elección fundamental, a saber, entre la vida celeste y la terrenal, se traduce asimismo como elección entre la

³¹ *De virtute et vitio*, PG 32, 1120A: “Τί οὖν σοι λυσιτελέστερον; τὴν πρόσκαιρον ἐλέσθαι ζῶν, καὶ δι’ αὐτῆς τὸν αἰώνιον λαβεῖν θάνατον, ἢ τὴν ἐν τῇ ἀσκήσει τῆς ἀρετῆς ἐλόμενον κακοπάθειαν, ταύτην προξένῳ χρῆσασθαι τῆς αἰωνίου ζωῆς;”.

³² *Ibid.*, PG 32, 1120B: “Ἐπεὶ οὖν πᾶσα ἀρετὴ πρὸς πᾶσαν κακίαν διαδικάζεται, τότε δὴ ἐπίδειξαι τὴν εὐθύτητα τῶν κριμάτων ἐν τῷ κρυπτῷ σου τῆς ψυχῆς κριτηρίῳ;”. Según la Escritura, los pensamientos de los justos son juicios, cf. Pv. 12:5.

³³ Cf. *De virtute et vitio*, PG 32, 1120D.

³⁴ *Ibid.*, PG 32, 1121A: “μόνη δὲ κτημάτων ἡ ἀρετὴ ἀναφαίρει τον”.

vida virtuosa y la viciosa: “*videre sive videtur bifidum vitae inter ad virtute et vitium, ac saepe oculum animi in utrumque convertens, comparando dijudicat quae utriusque insunt*”³⁵. De ahí que asiente: “Beato, entonces, es aquel que, atraído por la voluntad, no se ha dirigido a la muerte, y en la elección de ambos caminos no se plegó a aquel que envía a la tristeza. Beato es todo aquel que se privó de las cosas mundanas, y dejó que se hundieran las cosas de este mundo en su esperanza, y fijó toda su esperanza sólo en Dios (*Beatus igitur ille qui voluptatis illecebris non deductus est ad interitum, ac in utriusque viae delectu non eam ingressus est quae ducit ad pejora. Beatus ille est qui ab omni spe rerum hujus mundo semetipsum abstraxit, ac unicam spem suam Deum habet*)”³⁶. Beato, entonces, es quien coloca su esperanza únicamente en Dios y, desde la perspectiva del Bien, es capaz de juzgar las demás cosas, las de este mundo ciertamente, a partir de la perspectiva de la eternidad. Es así como se elige la *vita optima*, la vida virtuosa que conduce a la beatitud definitiva. No por otra razón nuestro autor asevera que Dios es el Bien primero y más perfecto y, en este sentido, el Bien soberano que está por encima de los demás bienes, como se argumenta en la *Homilia in Psalmum CXIV*³⁷.

Vale la pena insistir en que, quienes eligen la vida óptima, que es la vida virtuosa, son inundados por el Espíritu Santo³⁸. Y son susceptibles de esta inundación espiritual en cuanto están libres de las pasiones o perturbaciones (“*sed iis qui puri sunt affectibus*”³⁹). Quienes, en cambio, prefieren el pecado o vicio, no pueden ser susceptibles de los dones del Espíritu Santo. Así, comparando la vida como si se tratara de un arte o ciencia (análogamente a como se hace en las filosofías post-aristotélicas que buscan que la vida sea como una escultura), y debido a que todo arte o ciencia mira a un fin, es necesario ver cuál es el fin de la vida humana. Por ende, si el fin de la vida humana está situado en la beatitud, y ésta se encuentra en Dios, se sigue que la manera en que el hombre se acerca a ella es a través de su acción, y ésta consiste esencialmente en alejarse de los pensamientos (o juicios, con mayor exactitud) que lo alejan de Dios y en concentrar sus fuerzas en aquellos pensamientos que lo acercan a Él. Si es cierto que

³⁵ *Ibid.*, PG 32, 1121D: “μετὰ τὸν ἀπαρτισμὸν τῶν ἐννοιῶν, οἷον ὁρᾶν δοκεῖ τὸν βίον αὐτῶ σχιζόμενον πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν· καὶ πυκνὸν πρὸς ἑκάτερον τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς μεταστρέφων, παράλληλα κρίνει τὰ ἑκατέρω προσ ὄντα”.

³⁶ *Ibid.*, PG 32, 1123A: “Μακάριος οὖν ὁ μὴ περιτραπείς ἐκ τῶν τῆς ἡδονῆς δελεασμάτων πρὸς τὴν ἀπώλειαν, καὶ ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ὁδῶν ἑκατέρων μὴ ἐπιβὰς τῆς ὁδοῦ τῆς ἀγούσης ἐπὶ τὰ χεῖρονα. Μακάριος ὁ πάσης ἐλπίδος τῶν κατὰ τὸν κόσμον τοῦτον ἑαυτὸν ἀποστήσας, καὶ μόνην ἔχων ἑαυτοῦ ἐλπίδα τὸν Θεόν”.

³⁷ Cf. *Hom. in Psal. CXIV*, PG 29, 483A-493C; un extracto de esta homilía, en castellano, se encuentra en: *Ascética y moral*, p. 18.

³⁸ Sobre el tema del Espíritu Santo en san Basilio, cf. Yanguas, José María, *Pneumatología de san Basilio: la divinidad del Espíritu Santo y su consustancialidad con el Padre y el Hijo*. Pamplona: Eunsa, 1983, 296pp.

³⁹ *De virtute et vitio*, PG 32, 1124D: “ἀλλὰ τοῖς μὲν καθ' ἀρεύουσι τῶν παθῶν”.

Dios es bienaventurado por esencia, se sigue que quienes lo buscan han de ser partícipes de la bienaventuranza, mientras que “los hombres ignorantes y mundanos desconocen la realidad del bien y colocan a menudo la beatitud entre las cosas sin valor [intrínseco], tales como la riqueza, la salud del cuerpo, el lujo (*Atqui homines ignari, mundique amantes, qui boni ipsius ignorant naturam, res nihili saepius aestimant, divitas, sanitatem, vitae splendorem*)”⁴⁰. Estos bienes pierden su valía si se pierde el alma, pues el hombre, como diría Platón, es una “planta celeste”⁴¹, por lo que san Basilio, en su *Homilia IX in Hexameron*, siguiendo el Salmo 48 y a san Pablo en su Epístola a los Colosenses, afirma:

Tu cabeza está dirigida hacia el cielo y tus ojos miran a lo alto. Así, pues, si tú te ensucias con pasiones carnales y te haces esclavo de tu vientre y de las pasiones inferiores *te aproximas a los animales sin razón y a ellos acabas por parecerte* (Ps. XLVIII, 13). Otro cuidado te conviene tener: el de dirigirte *hacia las alturas en donde se encuentran* (Col., III, 1) y elevar tu alma por encima de las cosas de la tierra. Encamina tu vida según tu propia conformación; que tu conducta mire a los cielos (*Erectum est ad coelum caput tuum: oculi tui superna intuentur. Quod si unquam et tu carnis affectionibus te ipse dedecoraveris, ventrique et iis quae sub ventre sunt, servieris: Comparatus es jumentis insipientibus, et similis factus es illis. Decet te alia cura, quaerere nimitum ea Quae sursum sunt, ubi Christus est, ac mentem super terrestrial surrigere. Ut conformatus es, ita etiam dispone tuam ipsius vitam*)⁴².

Hay que cuestionarse uno mismo seriamente si se quiere seguir a Dios (“*Deum sequi velit*”), o sea, si se quiere dirigir la mirada hacia lo Alto; si es así, entonces hay que declarar la guerra a los vicios que atan a este mundo (“*vitijs bellum indixerimus*”). Con un lenguaje de cuño platónico, san Basilio asienta que, así como el pintor fundamenta su actividad en el modelo (*exemplar*)⁴³, de la misma manera quien quiere acercarse a Dios ha de imitar el ejemplo de virtud (“*bona imitando*”) de los santos (“*ad Sanc-*

⁴⁰ *Hom. in Psal. I*, PG 29, 216C: “Ἀμαθεῖς δὲ ἄνθρωποι καὶ φιλόκοσμοι, ἀγνῶντες αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ τὴν φύσιν, μακαρίζουσι πολλάκις τὰ μηδενὸς ἄξια, πλοῦτον, ὑγίειαν, περιφάνειαν βίου”. Extracto castellano de esta homilía al Salmo 1, en: *Ascética y moral*, p. 19. El tema de la riqueza material es muy destacado por los santos Padres (así como lo ha sido, en el pasado, para Platón, quien estima que el dinero (χρήματα) es estéril, pues no produce descendencia); argumentos de cuño platónico aparecen justamente en san Basilio, cf. Summers, Kirk M., *Morality After Calvin*, Oxford University Press, 2017, p. 217; cf. Wogoman, Philip, *Op. cit.*, p. 49.

⁴¹ Cf. Gatti, Maria Luisa, “Piante celesti con le radici lassù. Una metafora dell’esistenza umana nel *Timeo* di Platone”, en: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, CVII/1-2, (2015), p. 111-118.

⁴² *Hom. in Hex. IX*, PG 29, 192A-B: “Ἡ σὴ κεφαλὴ πρὸς οὐρανὸν διανέστηκεν· οἱ ὀφθαλμοὶ σου τὰ ἄνω βλέπουσιν, ὡς ἐάν ποτε καὶ σὺ τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς ἑαυτὸν ἀτιμάσης, γαστρὶ δουλεύων καὶ τοῖς ὑπὸ γαστέρα, παρασυνεβλήθης τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις, καὶ ὠμοιώθης αὐτοῖς. Ἄλλη σοι μέριμνα πρόπευσα, τὰ ἄνω ζητεῖν, οὗ ὁ Χριστὸς ἐστίν, ὑπὲρ τὰ γῆϊνα εἶναι τῆ διανοίᾳ. Ὡς διεσχηματίσθης, οὕτω διάθου σεαυτοῦ καὶ τὸν βίον. Τὸ πολίτευμα ἔχε ἐν οὐρανοῖς”, un extracto en: *Ascética y moral*, p. 20-21.

⁴³ Cf. Radde-Gallwitz, Andrew, *Basil of Caesarea: A Guide to His Life and Doctrine*, Cascade, Eugene, 2012, p. 34.

torum vitas”). Y puesto que el hombre es alma y espíritu, pues es imagen del Creador, ha de dirigir su mirada hacia el Bien último y fundamental, juzgando los bienes eternos como lo que son y no atribuyéndoles el carácter transitorio de los bienes corpóreos y terrenales⁴⁴. Los santos son ejemplo fehaciente de que es posible actuar con la mirada puesta en los cielos, por lo que es preciso imitarlos. Así, en la *Homilia X adversus iratos*, san Basilio hace ver que los santos han considerado que el espíritu es lo que en el hombre hay de imagen de Dios, por lo cual pueden servirse incluso de las pasiones para, con mayor ahínco, dominar la concupiscencia y la irascibilidad para encaminarse uno mismo al amor de Dios y para desear los bienes eternos⁴⁵.

Battista Mondin, con su característica lucidez, hace ver que, entre los Padres capadocios, el amarre entre su antropología filosófico-teológica y la moral se encuentra en la tesis de que el hombre es *imago Dei*. Que el hombre sea *imago Dei* transfiere a todo ser humano una nobleza que va más allá de las que se puedan establecer arbitrariamente en el ámbito humano (como el título otorgado por un príncipe, como diría Gregorio de Nisa) o por suerte natural (como la belleza o armonía del cuerpo, nos parece):

Los únicos dos títulos de nobleza a los que conviene dar valor se fundan ambos en la noción de *imago*: el primero está ligado a la naturaleza misma, el segundo al ejercicio de la libertad (de efectuar el bien o el mal) y del logos. El logos ofrece un terreno común en el cual todos los hombres pueden encontrarse. Habiendo sido creados *ad imaginem Dei*, comparten una sabiduría común, a la cual los capadocios dan el nombre de *filosofía*: es ésta una sabiduría común, una forma de saber que obra especialmente en el campo de la moral. Impregnados por una cultura que comparten con sus contemporáneos estoicos y platónicos, los capadocios, lanzados también por su deseo de apostolado, afirman que las exigencias morales son comunes a todos los hombres, y que, en la medida que se atienen a tales exigencias, protegen la *imago Dei* y pueden establecer entre sí un verdadero diálogo⁴⁶.

Ahora bien, no debe considerarse que san Basilio, y en esto hay también coincidencia con la teología de otros autores como san Ireneo, desprecia por completo al cuerpo o lo considera una carga o una cárcel, como suele verse desde la filosofía platónica. Al contrario, para el capadocio el cuerpo es parte integrante del hombre. Lo afirma claramente, por ejemplo, en el pasaje siguiente de la *Homilia XXI*: “¿Qué es, pues, verdaderamente nuestro? El alma, principio de nuestra vida sutil e inteligente, que no tiene necesidad alguna de estas cargas terrestres, y también el cuerpo, que es dado por el Creador como vehículo en esta vida. Esto es, pues, el hombre, una mente acomodada y congruentemente ligada a la carne (*Quid autem*

⁴⁴ Cf. *Hom.* III, PG 31, 204A-205A; *Ascética y moral*, p. 21.

⁴⁵ Cf. *Hom.*, X, PG 31, 364B-368A, *Ascética y moral*, p. 39-40.

⁴⁶ Mondin, Battista, *Op. cit.*, p. 108.

vere Nostrum est? Anima, qua vivimos, quae tenuis est ac intelligens, cuique nihil eorum quae gravant opus est, et corpus quod ei pro vehiculo ad transigendam vitam a conditore datum est. Hoc enim homo est, mens accomodae ac congruenti carni illigata)⁴⁷. Por ello, la imitación de los santos del sermón *De virtute et vitio*, nos parece, debe interpretarse en esta doble valencia: imitación de los santos, sobre todo, en su alma, que no es otra cosa que en los juicios por los que colocan a Dios como Bien último y regente, y corpóreamente, por la manera en que tangiblemente ejercen dominio sobre las “cargas terrestres” a las que a veces el cuerpo se inclina incitado por el vicio. Se trata de los males propios del hombre, como la injusticia, la pereza, la envidia, que oscurecen el brillo natural del alma y que la llevan a vivir en pecado⁴⁸.

Por supuesto que esta imitación referida es constante, como claramente lo plantea el capadocio: “¿De qué manera puede amar la naturaleza racional a Dios? No sólo una acción virtuosa nos vuelve probos y perfectos, sino que es preciso que durante toda la vida se efectúen actos de virtud sin fatiga (*Quanta dilectionis in Deum mensura repositur a rationali natura? Non enim actio una virum probum absolvit et perficit, sed ad omnem vitam extendi oportet virtutis opera*)”⁴⁹. Dirigir la mirada hacia lo Alto, hacia Dios, permite comprender que el verdadero mal está en dejarse encadenar a los bienes terrenales que no permiten al hombre alcanzar su destino último. Esta dirección hacia los cielos se ejercita mediante la virtud, que visualiza el bien propio del hombre (que es la virtud misma) en cuanto obra voluntariamente en seguimiento del Bien. Esta direccionalidad se debe a que el hombre es *imago Dei* y, por ende, es más que los astros, más que el sol, que no son imagen de Dios. Sólo el hombre trae la imagen del Creador en sí, por lo que le corresponde voluntariamente encaminar su vida hacia el Bien subsistente: la libertad humana es el pivote a partir del cual, por la grandeza del hombre frente a otras criaturas (sólo el hombre es libre⁵⁰), se encamina y cuida de sí. De aquí la importancia capital que tiene la virtud moral, pues ella proviene siempre de la elección voluntaria, nunca de la necesidad, de la coacción⁵¹. En efecto, la virtud moral obra una transformación completa y radical del hombre, la cual, como dice san Mateo (10) a imitación de la serpiente (*prutentes sicut serpentes*)⁵², hay que cambiar la vieja piel, la vieja

⁴⁷ *Hom.* XXI, PG 31, 548D-549A: “Τί δὲ ὄντος ἡμέτερον; Ψυχὴ τε, ἣ ζῶμεν, λεπτὴ τις οὐσα καὶ νοερὰ, καὶ οὐδὲν δεομένη τῶν βαρυνόντων. καὶ σῶμα, τὸ ταύτῃ δοθὲν ὄχημα πρὸς τὸν βίον παρὰ τοῦ κτίσαντος. Τοῦτο γὰρ ἄνθρωπος. νοῦς ἐνδεδεμένος προσφόρῳ καὶ πρεπούσῃ σαρκί”; un extracto en: *Ascética y moral*, p. 22.

⁴⁸ Cf. *Hom.*, IX, PG 31, 376A-385B.

⁴⁹ *De virtute et vitio*, PG 32, 1126D: “πόσον ἡ λογικὴ φύσις τῆς πρὸς Θεὸν ἀγάπης τὸ μέτρον ἀπαιτηθῆ σεται; Οὐδὲ γὰρ μία πρᾶξις τελειοῖ τὸν σπουδαῖον ἀλλὰ παντὶ προσήκει τῷ βίῳ τὰς κατ’ ἀρετὴν ἐνεργείας συμπαρατείνεσθαι”.

⁵⁰ Cf. *Hom.*, IX, 6-7; PG 31, 344A-345C.

⁵¹ Cf. *Ibidem*.

⁵² Cf. *De virtute et vitio*, PG 32, 1128A.

humanidad, por la nueva. Pero hay que adquirir esta nueva piel, que es de luz y verdad, con firmeza, para evitar ser como la neblina que, a razón de los vientos, cambia su posición. Resulta más laudable la postura firme en la virtud que la cambiante dependiente de las afecciones; desde el punto de vista moral, la virtud es la posesión más preciosa (*"Virtutis exercitatio, pretiosa quidem habenti possessio"*⁵³) y es, además, la salud y vida del alma, pues corresponde a su propia naturaleza⁵⁴. Esta posesión de la virtud hace que el agente sea como una estrella que titila en la noche, en la oscuridad de la vida, y se vuelve un faro de admiración para quien lo contempla.

2 El papel de la literatura pagana y su función edificante

Enmarcada asimismo en el campo de la filosofía moral, puede situarse la *Exhortación* a los jóvenes para extraer beneficio de la literatura pagana (Προς τους νέους όπως αν έξ ελληνικών ωφελούντο λόγων/*Ad Adolescentes. Quomodo possint ex Gentilium libris fructum capere*). No cabe dudar, de nueva cuenta, en la afirmación de Jaeger cuando dice: "Orígenes había proporcionado a la religión cristiana su propia teología al estilo de la tradición filosófica de los griegos, pero los capadocios pensaban en toda una civilización cristiana"⁵⁵. Por tal razón, esto es, para conformar una *paideia* cristiana, resulta indispensable recuperar lo que puede ser retomado de la *paideia* clásica. Por tanto, la duda tampoco cabe en la afirmación siguiente en relación específicamente a san Basilio: es un genuino propulsor de la literatura pagana en cuanto permite la formación del carácter del joven⁵⁶. La literatura está llena de enseñanzas morales, como aquella inicial que toma san Basilio de los *Trabajos y días* de Hesíodo: "el mejor es quien por sí mismo comprende lo que debe; que es también bueno aquel que sigue las indicaciones de los otros; pero que el que no es capaz ni de lo uno ni de lo otro es un inepto para todo (*Optimum quidem esse eum qui ex seipso ea quae decent perspicit; bonum verum eum qui demonstrata ab aliis sequitur; eum denique qui ad neutrum idoneus est, ad omnia inutilem esse*)"⁵⁷. En efecto, cuando uno no ha encontrado todavía su propio camino, es conveniente

⁵³ *Ibid.*, PG 32, 1129D.

⁵⁴ Cf. *Hexam.*, IX, 4; PG 29, 196B: "*Insident autem et nobis virtutes secundum naturam, cum quibus inest animae affinitas quaedam non ex doctrina hominum, sed ex ipsa natura* (Εἰσὶ δὲ καὶ παρ' ἡμῶν αἱ ἀρεταὶ κατὰ φύσιν, πρὸς ἅς ἡ οἰκείωσις τῆς ψυχῆς οὐκ ἐκ διδασκαλίας ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως ἐνυπάρχει)".

⁵⁵ Jaeger, Werner, *Op. cit.*, p. 106.

⁵⁶ Cf. Rousseau, Philip, *Basil of Caesarea*, University of California Press, Los Ángeles, 1998, p. 52. Asimismo, cf. Holder, Arthur G., "Saint Basil the Great on secular education and Christian virtue", en: *Religious Education*, 87/3, (1992), p. 395-415.

⁵⁷ *Ad Adolescentes*, PG 31, 565A: "ἄριστον μὲν εἶναι τὸν παρ' ἑαυτοῦ τὰ δέοντα ξυνορῶντα, ἐσθλὸν δὲ κἀκείνον τὸν τοῖς παρ' ἐτέρων ὑποδειχθεῖσιν ἐπόμενον, τὸν δὲ πρὸς οὐδέτερον ἐπιτήδειον, ἀχρεῖον εἶναι πρὸς ἅπαντα".

seguir el consejo del mejor, del más curtido en la vida, en el sentido de que es quien conoce el fin y, por ende, los medios se le revelan más fehacientemente. Pero el santo afirma que se requiere de una criba, o sea, hay que poseer una suerte de rasero para separar lo útil de los autores paganos de lo que es preciso descartar.

Partiendo de la idea de que la vida futura es más valiosa que la presente, y por ende que los bienes que en esta última se encuentran, aunque sean bienes, no son definitivos, sino perecederos y sombríos (en el sentido platónico del término), es que hay que concentrarse en los bienes del alma, esto es, sobre todo, en su cuidado (“πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν”⁵⁸). Como bien apunta Moreschini, lo útil se refiere a la separación de las cosas terrenas “mediante el ejercicio purificador de la virtud, de inspiración estoica y neoplatónica”⁵⁹. El criterio no es otro que la Sagrada Escritura: tomándola como base, se puede discernir lo que en los autores paganos hay de útil y lo que, al menos, permite conocer la diferencia entre una y otra tradición. Por ello dice que, así como la virtud propia de la planta está en el fruto y las hojas que la visten, “igualmente, para el alma, su fruto primordial es la verdad, pero no está mal que quede revestida de esa sabiduría ajena como de hojas, que al fruto le ofrecen abrigo y un aspecto jugoso (*ita et animae quoque primarius fructus est veritas ipsa, sed tamen haud ingratus est externae sapientiae amictus, tanquam si folia quaedam fructui et umbraculum et aspectum non inamoenum praebeant*)”⁶⁰. De esta manera, el conocimiento de los paganos es indispensable para revestir a la verdad, para conocer cómo es ella y para permitir penetrar en sus misterios; pero, sobre todo, el pretexto de la literatura permite subrayar a san Basilio la importancia que tiene el aspecto moral por encima de los demás: “Por este motivo, podría ser probablemente el punto final de la evolución de Basilio”⁶¹.

La literatura pagana debe ser edificante, en cuanto se leen en ella acciones buenas o palabras de buenos hombres, con el fin de imitarlos, con el objeto, pues, de parecerse a ellos; y en el caso de las obras y malas palabras, para evitarlas. Sobre todo, no son edificantes los casos en que los mismos dioses de los paganos se traicionan entre sí (como en el caso de los múltiples amoríos adúlteros de Zeus), o se declaran la guerra entre ellos. El consejo de san Basilio es que el joven debe imitar a la abeja; ésta no

⁵⁸ *Ibid.*, PG 31, 568A.

⁵⁹ Moreschini, Claudio, *Op. cit.*, p. 95.

⁶⁰ Cf. *Ad Adolescentes*, PG 31, 568B: “οὕτω δὴ καὶ ψυχῇ προηγουμένως μὲν καρπὸς ἡ ἀλήθεια, οὐκ ἄχαρὶ γε μὴν οὐδὲ τὴν θύραθεν σοφίαν περιβεβληῖσθαι, οἷόν τινα φύλλα σκέπτην τε τῷ καρπῷ καὶ ὄψιν οὐκ ἄωρον παρεχόμενα”.

⁶¹ Moreschini, Claudio, *Op. cit.*, p. 95. Más adelante se pregunta Moreschini: “¿Era posible trazar un camino que fuese específicamente cristiano, sin primero haber descubierto y comprendido los tesoros del pasado? De este modo, Basilio llega a considerar a los clásicos no como un recorrido alternativo para el crecimiento moral, sino como una parte de la formación cristiana. El reto era obtener una unión moralmente fructuosa con los poetas y literatos paganos”, p. 96.

toma el néctar de cualquier flor, sino que es selectiva: “Nosotros, si somos sensatos, sacaremos cuanto de esas obras nos sea familiar y connatural con la verdad y pasaremos por alto lo restante (*Nos quoque si sapimus, ubi quantum nobis congruit, ac veritati affine est, ex his scriptis collegerimus, reliquum praetermittimus*)”⁶². Lo que hay que destacar, a fin de cuentas, y es lo más provechoso para la juventud, es la ensalza a la virtud y la condena al vicio (“ἐν οἷς ἀρετὴν ἐπήνεσαν ἢ πονηρίαν διέβαλον”⁶³). En definitiva: “Y puesto que debemos lanzarnos a esta vida nuestra por medio de la virtud y que a esta la han cantado, y mucho, poetas y prosistas, y mucho más aún los filósofos, habrá que prestarles atención, sobre todo, a tales obras (*Ex quando per virtutem ad nostram illam vitam pervenire nos oportet, de hac autem multa poetis, multa historicis, multo plura philosophis decantata sunt, ad ejusmodo sermones maxime adjungendus animus est*)”⁶⁴.

En el alma del joven la enseñanza de la virtud se imprime con fuerza, pues es todavía moldeable. Con las fuerzas juveniles se está en posibilidades para que, aun a pesar de las fatigas de la virtud, se alcance su cima, como cumbre a partir de la cual se observa la belleza de las obras. Al prestar atención los cantos a la virtud que hacen los poetas, literatos y oradores, se sigue la senda virtuosa que ellos muestran. Y estos poetas, como hace Homero, muestran que los bienes humanos, como la belleza, las riquezas y los honores son pasajeros⁶⁵; el único bien imperecedero y estable es la virtud, pues ella permanece no sólo en esta vida, sino también en la futura (sólo habría que recordar los mitos escatológicos de Platón para borrar cualquier sombra de duda). Sócrates, reconocido por muchos como virtuoso (y ejemplo de que la virtud es la perfección del alma que se lleva la vida futura), es retomado por san Basilio como ejemplo pagano máximo, pues ante las afrentas de quien le hace el mal, presta la otra mejilla, como se dice en el Evangelio, de manera que, si los paganos son

⁶² *Ad Adolescentes*, PG 31, 569C: “ἡμεῖς τε, ἦν σωφρονῶμεν, ὅσον οἰκεῖον ἡμῖν καὶ συγγενές τῇ ἀληθείᾳ παρ’ αὐτῶν κομισάμενοι, ὑπερβησόμεθα τὸ λειπόμενον”.

⁶³ *Ibid.*, PG 31, 569C.

⁶⁴ *Ibid.*, PG 31, 569D-572A: “Καὶ ἐπειδήπερ δι’ ἀρετῆς ἡμᾶς ἐπὶ τὸν βίον καθεῖναι δεῖ τὸν ἡμέτερον, εἰς ταύτην δὲ πολλὰ μὲν ποιηταῖς, πολλὰ δὲ συγγραφεῦσι, πολλῶ δὲ ἔτι πλείω φιλοσόφοις ἀνδράσιν ὕμνηται, τοῖς τοιούτοις τῶν λόγων μάλιστα προσεκτέον”.

⁶⁵ Es sumamente claro que al teólogo capadocio le preocupa la vida concentrada en las riquezas materiales. Muchos pasajes del *Ad Adolescentes* atestiguan su preocupación, como los siguientes: “Porque quienes se sitúan fuera de los límites de lo necesario, a semejanza de los que van cuesta abajo, no pueden apoyarse en nada ni detener de ningún modo su impulso hacia delante, sino que cuanto más acaparan lo mismo o más todavía precisan para colmar su deseo, según afirma Solón, el de Exequéstides: *De la riqueza ningún límite hay declarado para los hombres*. Y con Teognis hay que contar como maestro al respecto, cuando dice: *Ni deseo ni imploro ser rico, sino que ojalá me sea dado vivir con poco, sin sufrir nada malo*” (IX, 20). “Yo también admiro de Diógenes su desdén hacia todas las cosas humanas por igual, él que se declaró más rico incluso que el gran rey, por tener menos necesidades que este en la vida” (IX, 21). En una de las *Homilias*, Basilio asienta: “Porque nos hemos congregado hoy a celebrar o elogiar no a algún poderoso, y así guárdate no te admires del rico, admira sí la pobreza, que se asocia con la virtud”, *Hom.*, XXIII, PG 31, 589B-600B.

capaces de vivir así, más puede confiarse en tales preceptos el cristiano⁶⁶. El cristiano sabe que la finalidad reina en el mundo racional, por lo que la cumbre a la que se dirige no es otra que la vida ultraterrena, vida fundamentalmente “del alma (τῆς ψυχῆς)”⁶⁷. Pero tal parece que la regla moral que indica el santo es que no debe procurarse y preocuparse por lo corpóreo más que del alma. La κάθαρσις del alma consiste en librarse de los sentidos, como se dice desde la filosofía platónica, pues en vez de permitir al hombre concentrarse en sí mismo para alcanzar las gracias divinas en la vida futura, lo hacen dedicarse no a sí, sino a las otras cosas que pueblan el mundo sensible:

En una palabra, hay que despreciar totalmente el cuerpo si uno no está dispuesto a sumirse en sus placeres como en el fango o hay que atenderlo sólo, como afirma Platón, “por prestar un servicio a la filosofía”, palabras de algún modo parecidas a las de Pablo, que nos advierte que no debemos preocuparnos del cuerpo a impulso de sus antojos (*Uno verbo, totum corpus contemnendum est ei, qui in ipsius voluptatibus quasi in coeno nolit volutari, aut tantum ei indulgendum est, in quantum, inquit Plato, philosophiae inservit, non longe aliter locutus atque Paulus, qui monet nullam corporis habendam curam ad cupiditatum materiam*)⁶⁸.

Teniendo en cuenta el tradicional símil del apetito concupiscible e irascible como dos caballos, uno que jala hacia un lado y otro hacia el otro, san Basilio considera que la razón, como el auriga, es quien debe sujetarlos, pues es desastroso para este, como guía, que alguno se descarríe y desboque. La vida de cada quien se ajusta a esta metáfora: la razón es la que comanda y, en los términos platónicos de los que se sirve el padre capadocio, la que como látigo ha de comandar sobre los apetitos meramente corpóreos. La intención de san Basilio es firme y sigue aquí un concepto muy frecuente en las escuelas peripatéticas y estoicas, a saber, el de ὀρθὸς λόγος; según la expresión del propio san Basilio, la *recta ratio* es “guía de la vida (ποιεῖσθαι τοῦ βίου)”, que entiende con precisión el capadocio como la capacidad para juzgar con justicia y, en auxilio de la virtud de la fortaleza, para mantenerse firme en el juicio sobre el bien (por ello hay que evitar ser como el pulpo que cambia de color dependiendo de la tierra donde esté andando).

Todo lo anterior se aprende, no sólo en la vida, sino también en los textos, y todavía de manera más acabada en la literatura cristiana. La virtud no se limita a ser un mero adorno, sino lo que viene a configurar el carácter del alma de cada quien; hay que procurarla, como si se tratase de una compañera de viaje, para la vida de cada uno. Cada quien elige el género de vida que apetece, por lo que la moral enseña que ha de elegirse la vida más excelente,

⁶⁶ Cf. *Ad Adolescentes*, PG 31, 572C-D.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, PG 31, 588C.

⁶⁸ *Ibid.*, PG, 31, 584B: “Ἐνὶ δὲ λόγῳ, παντὸς ὑπεροπτεύον τοῦ σώματος τῷ μὴ, ὡς ἐν βορβόρῳ, ταῖς ἡδοναῖς αὐτοῦ κατορῳρῦχθαι μέλλοντι, ἢ τοσοῦτον ἀνθεκτέον αὐτοῦ, ὅσον, φησὶ Πλάτων; ὑπηρεσίαν φιλοσοφία κτωμένον, εὐκότα που λέγων τῷ Παύλῳ, ὃς παραινεῖ μηδεμίαν χρῆναι τοῦ σώματος πρόνοιαν ἔχειν εἰς ἐπιθυμιῶν ἀφορμὴν”.

y en las elecciones particulares hay que procurar alimentar el género de vida elegido, o sea, la vida excelente, de suerte que la costumbre de su ejecución se vuelva, además de gratificante, el sello del agente moral. Es preciso poner manos a la obra en vistas a la virtud y para evitar caer en la μελαγχολία, en el estado morboso por el que el alma cae enferma y termina por ser incapaz para salvarse a sí: “Que esto no os pase ahora a vosotros por rehuir a quienes tienen un recto modo de razonar (ὁ μὴ πάθητε τῶν νῦν ὑμεῖς, τοὺς ὀρθῶς ἔχοντας τῶν λογισμῶν ἀποφεύγοντες)”⁶⁹.

Conclusión

Como todos los teólogos capadocios eminentes, san Basilio de Cesarea está preocupado por la vida moral, pues es el género de vida bueno o malo en donde se juega la ganancia o pérdida del hombre. Al igual que sus contemporáneos, san Basilio dedica en prácticamente todas sus obras apuntes sobre problemas morales, por lo que examinar todas ellas resulta una tarea ciclópea. Este trabajo ha buscado recuperar la tercera de sus *Homiliae* y el primer sermón compuesto por san Simeón para visualizar el andamiaje conceptual del que se sirve el padre capadocio, hilando estas dos obras con pasajes selectos de otras obras. Finalmente, y abonando a este andamiaje conceptual, el trabajo revisa la *Exhortación* a los jóvenes para formarse moralmente a partir de la literatura, en donde se observa una asimilación en la que el cristianismo se muestra abierto (Basilio no condena la *paideia* clásica, sino que la considerada superada por el cristianismo⁷⁰), a saber, una recuperación de la *paideia* clásica a partir de los cánones del propio cristianismo para configurar justamente, como ha dicho Jaeger, una *paideia* cristiana. La valía de san Basilio como pensador no se circunscribe de manera exclusiva a la teología, sino que es mucho más profunda: abarca a la filosofía y, además, a la cultura cristiana en general, en cuando señala una vía, no sólo vigente para su tiempo, sino para todo cristiano más allá de los estrechos muros de la Capadocia del siglo IV.

Referencias

BALTHASAR, H. U. V. *La vocazione cristiana: un percorso attraverso la Regola di San Basilio*. Milán: Jaca Book, 2003.

BASILIO, San. *Patrología graeca*, edición de Jacques Paul Migne, tt. 29-32. París: Garnier, 1857.

BASILIO, San. *Ascética y moral*. Sevilla: Apostolado mariano, 1991.

⁶⁹ *Ibid.*, PG 31, 589A.

⁷⁰ Cf. Moreschini, Claudio, *Op. cit.*, p. 97.

BASILIO, San. *A los jóvenes: cómo sacar provecho de la literatura griega*. Exhortación a un hijo espiritual. Madrid: Ciudad Nueva, 2011.

GATTI, M. L. "Piante celesti con le radici lassù. Una metafora dell'esistenza umana nel *Timeo* di Platone". *Rivista di filosofia neo-scolastica*, n. 1-2, p. 111-118, 2015.

GARRIDO, J. *El pensamiento de los Padres de la Iglesia*. Madrid: Akal, 1997.

GIRARDI, M. *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura: lessico, principi ermeneutici, prassi*. Bari, Edipuglia, 1998.

HILDEBRAND, S. M., *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: a Synthesis of Greek thought and Biblical Truth*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2011.

HILDEBRAND, S. M. *Basil of Caesarea*. Londres: Routledge. 2018.

HOLDER, A. G. "Saint Basil the Great on secular education and Christian virtue". *Religious Education*, v. 87, n. 3, p. 395-415, 1992.

JAEGER, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

MIRA, M. *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio Magno*. Peter Lang, 2004.

MONDIN, B. *Storia della metafisica*. Bologna: SD, 1998. t. II.

MORESCHINI, C. *Introduzione a Basilio il Grande*, Morcelliana: Brescia, 2005.

RADDE-GALLWITZ, A. *Basil of Caesarea: a Guide to His Life and Doctrine*. Cascade: Eugene, 2012.

ROUSSEAU, Ph. *Basil of Caesarea*. Los Ángeles: University of California Press, 1998.

SIMONETTI, M. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975.

SIMONETTI, M. y PRINZIVALLI, E. *Storia della letteratura cristiana antica*. Bologna: Dehoniane, 2013.

SUMMERS, K. M. *Morality After Calvin*, Oxford University Press, 2017.

WOGOMAN, Ph., *Christian Ethics: A Historical Introduction*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011 (2a ed.), 376pp.

YANGUAS, J. M. *Pneumatología de san Basilio: la divinidad del Espíritu Santo y su consustancialidad con el Padre y el Hijo*. Pamplona: Eunsa, 1983.

Artículo sometido en 10.08.2022 y aprobado en 08.12.2022.

Jacob Buganza Doctor en filosofía, profesor ordinario en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana y *Fellow* del Centro Interazionale di Studi Rosminiani de Stresa, Italia. Orcid.org/0000-0001-7382-9723. E-mail: jbuganza@uv.mx

Dirección: Corso Umberto I, n. 15, Stresa,
28838, Italia