

Solidaridad y avaricia: una homilía de Basilio de Cesarea

Traducción, introducción y notas

por Alberto Carlos Capboscq
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Introducción

Basilio de Cesarea (ca. 330-379)¹ es bien conocido en el ámbito teológico por su decisivo papel en la conformación de la doctrina trinitaria y su función intelectual y político-eclesial en el enfrentamiento con el arrianismo², así como también por su labor en la estructuración de

¹ Además de la información biográfica sobre Basilio que ofrecen las obras estándar de consulta, p.e. H. v. Campenhausen, *Los Padres de la Iglesia I. Padres Griegos* (Epifanía 9), Madrid 1974, 108-127; H. Drobner, *Manual de Patrología*, Barcelona 1999, 295-298; J. Gribomont, *Basilio de Cesarea de Capadocia*, DPAC[esp.] I 297-301; W.-D. Hauschild, *Basilius von Caesarea*, GK II 7-19; Idem, *Basilius von Caesarea*, TRE V 301-307; Ch. Kannengiesser, *Basilius v. Caesarea*, LThK³ II 67-69; J. Pauli, *Basilius von Cäsarea*, LACL² 99-100; A. Hamman - A. Fürst, *Kleine Geschichte der Kirchenväter. Einführung in Leben und Werk*, Friburgo de Brisgovia 2004, 110-121; considero interesantes los aportes de los siguientes títulos P. J. Fedwick, *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, en: Idem (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium I*, Toronto 1981, 3-19; J. Gribomont, *Notes biographiques sur s. Basile le Grand*, en: P. J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea* 21-48; B. Treucker, *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilien-Briefen*, Frankfurt del Meno 1961, 7-28.

² Cf. p.e. F. Courth, *Trinität in der Schrift und Patristik*, HDG II 1a 165-173; V. H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilien von Cäsarea, Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner* (FKDG 66), Gotinga 1996, passim; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Friburgo de Brisgovia³ 1990, 536-538; B. Sesboüé, *La divinidad del Hijo y del Espíritu Santo (siglo IV)*, en: Idem - J. Wolinski (ed.), *El Dios de la salvación* (Historia de los dogmas 1), Salamanca 1995, 212-215; Idem, *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV^e siècle. Le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaires*, Paris 1998, passim.

la vida monástica del Oriente Cristiano³. Su nombre, sin embargo, evoca menos asociaciones inmediatas con otro campo del pensamiento y de la acción del cristianismo como es el "social", a pesar de publicaciones bastante difundidas sobre el tema⁴.

La presente traducción anotada de la "Homilía de Basilio Magno sobre el dicho del Evangelio 'Destruiré mis graneros y construiré más grandes' (Lc 12,18) y sobre la avaricia"⁵, quiere acercar al público teológico de nuestras latitudes al menos una pieza breve de este Padre capadocio, que permite vislumbrar algo de su estilo y de su pensamiento.

Valiéndose del pasaje del Evangelio de Lucas sobre el campesino acomodado que ve mejorada su situación por la circunstancia de una

³ Cf. p.e. J. Gribomont, *Saint Basile*, en: *Théologie de la vie monastique. Étude sur la Tradition patristique* (Theol[P] 49), París (1961) 99-113; A. Masoliver, *Historia del monacato cristiano I. Desde los orígenes hasta san Benito*, Madrid 1994, 47-52; T. Spidlik, *L'idéal du monachisme basilien*, en: P. J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea* 361-374.

⁴ Cf. p.e. Sierra Bravo R., *El mensaje social de los Padres de la Iglesia. Selección de textos*, Madrid 1989, 110-118 (ofrece una traducción de la presente homilía sobre la base del texto de PG 31,262A-278C hecha por Daniel Ruiz Bueno [cf. introducción de la obra: Sierra Bravo R., *El mensaje social* 12], que no parece sino repetir la que el autor presentara en una obra anterior, semejante pero más extensa: cf. Sierra Bravo R., *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia. Colección general de documentos y textos* (Biblioteca fomento social), Madrid 1967, 169-191; también 15-16); L. H. Rivas, *Felices los pobres* (Padres de la Iglesia 5), Buenos Aires 1979, 100-102 (presenta una parte de los puntos VI-VII de la homilía que aquí me ocupa); C. I. González, *Pobreza y riqueza en obras selectas del cristianismo primitivo* (Sepan cuantos... 564), México 1988, XVIII-XX.25-33-40 (ofrece una traducción de la presente homilía pero hecha sobre el texto de PG 31,262A-278C, de la cual la mía difiere en no pocas partes); J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas*, Madrid 1991, 17-19 (presenta la traducción de algunas partes de esta homilía, también en base al texto de PG). Parece que se asocia más fácilmente con lo social a Juan Crisóstomo así, p.e., G. Higuera, *Ética fiscal*, en: M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid 1992, 766; R. A. Norris, *Patristic Ethics*, en: J. F. Childress - J. Macquarrie (ed.), *A New Dictionary of Christian Ethics*, Londres 1986, 456-457.

⁵ Sobre el texto griego de la edición crítica de Y. Courtonne, *Saint Basile* 15-37. El impulso inicial del presente trabajo está en el ensayo de traducción de la versión latina de esta homilía que hizo un alumno del curso de Patrología del "Instituto Superior de Estudios Teológicos" (ISET - Buenos Aires), el Sr. Damián Fernández sdb, asistido por otros colaboradores, hace un par de años.

buena cosecha (cf. Lc 12,16-21)⁶, Basilio busca exponer algunas exigencias del cristianismo en el campo de la ética social, precisamente en una época sumamente particular, marcada por el empobrecimiento y la desigualdad social⁷. En efecto, en aquel entonces, tras las crisis comerciales e industriales precedentes⁸, sólo el sector agrario experimentaba un momento favorable, al punto que los terratenientes capadocios habían llegado a ser "verdaderos reyes de campaña"⁹. Que las riquezas de los grupos pudientes no hayan sido siempre bien habidas, no es sólo una suposición, sino algo bien conocido¹⁰, así como también la crisis que atravesaba entonces el "euergetismo" tradicional de las clases acomodadas, lo que restaba, pues, una fuerza importante a la posibilidad de paliar las necesidades endémicas y circunstanciales¹¹. A esto hay que sumarle el momento particular en que Basilio pronuncia esta homilía, porque, independientemente de que haya que datarla a fines de su ministerio presbiteral o a comienzos de sus funciones como obispo (369-370)¹², parece claro que coincide con la calamidad de la sequía y de la conomi-

⁶ Cf. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas 2. Lk 9,51-14,35* (EKK III/2), Zurich-Dusseldorf 1996, 281-292.

⁷ "El rasgo más saliente de la vida económica del período final del Imperio Romano fue el empobrecimiento progresivo. [...] En el Imperio Romano de esta época final la sociedad se hallaba subdividida no en clases, sino en verdaderas castas cerradas y exclusivas. [...] No había, sobre todo, igualdad alguna en la distribución de la propiedad" (M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano II*, Madrid 1962, 471.474.476); cf. también P. Garnsey - R. Saller, *El Imperio Romano. Economía, sociedad y cultura*, Barcelona 1991, 57-102; J. Gómez-Santacruz, *Sociedad y cultura en el Bajo Imperio*, en: J. Gómez Pantoja (ed.), *Historia Antigua (Grecia y Roma)*, Barcelona 2003, 883-884.890-897.

⁸ Cf. Y. Courtonne, *Saint Basile, Homélies sur la richesse. Edition critique et exégétique*, París 1935, 89-90; P. Garnsey - R. Saller, *El Imperio Romano* 57-102; J. Gómez-Santacruz, *Sociedad y cultura* 883-914; M. Rostovtzeff, *Historia social y económica* 450-451.469-472.474-478.

⁹ Y. Courtonne, *Saint Basile* 90; cf. M. I. Finley, *La economía de la Antigüedad*. México-Madrid-Buenos Aires 1974, 131-171.

¹⁰ Cf. p.e. Juan Crisóstomo, *exp. in Ps. 48,6* (PG 55,231-232); también Y. Courtonne, *Saint Basile* 90-92.

¹¹ Cf. P. Veyne, *Das Private im Öffentlichen*, en: Idem (ed.), *Geschichte des privaten Lebens 1. Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich*, Frankfurt del Meno 1999, 112-115; J. Gómez-Santacruz, *Sociedad y cultura* 895-896; H.-J. Gehrke, *Euergetismo*, DNP IV 230.

¹² Cf. P. J. Fedwick, *A Chronology* 11; J. Gribomont, *Notes biographiques* 31.

tante hambruna que azotó en esos años la región de Cesarea¹³.

A ojos de este pastor, dicha circunstancia hacía más acuciante la exigencia de la solidaridad y, por tanto, la violencia y el carácter reprehensible de la avaricia: si la sociedad del bajo Impero Romano se caracterizaba, entre otras cosas, por "un clima de inseguridad, donde priman la insolidaridad, la desigualdad, la 'barbarización' y la intolerancia"¹⁴, la presente necesidad de la mayoría de los habitantes de su entorno inflama a Basilio en "santa cólera"¹⁵ de la cual es fruto la siguiente homilía, calificada incluso de "socialista"¹⁶.

Aunque a juicio de Y. Courtonne es "improvisada"¹⁷, no por ello esta pieza de predicación rezuma menos el estilo retórico del que otrora deseara ser maestro de oratoria y fuera siempre gran amigo del famoso orador Libanio¹⁸, esto es: un carácter "musical", armonioso y vivo, pleno de elementos propios de la segunda sofística¹⁹. Sin embargo, el discurso no suena artificial -al menos a los oídos de la época-, sino equilibrado, tal como se puede advertir, por ejemplo, con la sola comparación con los trabajos de Juan Crisóstomo²⁰.

¹³ En esta homilía de Basilio, es clara su intención de mover a la solidaridad y evitar el acaparamiento, tanto más que la coyuntura de la hambruna hacía más imperiosas estas actitudes cristianas. Con todo, no se puede a partir de esto generalizar y reducir las causas de las carencias en la Antigüedad a meros desequilibrios morales: "No hay duda que el acaparamiento y la especulación tuvieron que ver en ello, pero el frecuente fenómeno del hambre en medio de la abundancia no puede atribuirse exclusivamente a la codicia" (M. I. Finley, *La economía* 179).

¹⁴ J. Gómez-Santacruz, *Sociedad y cultura* 884. M. Rostovtzeff afirma directamente que "el odio y la envidia reinaban por doquier", destacando la tensión y el enfrentamiento de cada grupo de la sociedad con todos los demás (cf. *Historia social y económica* 450-451).

¹⁵ Cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 109: "Basile est ici transporté d'une sainte colère".

¹⁶ Cf. J. Gribomont, *Notes biographiques* 31: "... cette prédication 'socialiste' prend occasion d'une sécheresse exceptionnelle, suivie de famine et de crise économique".

¹⁷ Cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 109.

¹⁸ Cf. p.e. el intercambio epistolar entre ambos en Basilio, *ep.* 335-359.

¹⁹ Cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 118.122.124.141 (une oeuvre musicale).142.

²⁰ Cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 144-145.

Texto traducido y notas²¹

I. ^[15,1] Hay dos tipos de tentaciones: o bien las aflicciones ponen a prueba los corazones, como [ocurre] al oro en el crisol²², en tal caso, a través de la perseverancia queda probado su valor; o bien, a menudo la prosperidad de la vida hace para muchos las veces de una prueba²³. En efecto, es igualmente arduo mantener el alma sin abatimiento en los asuntos difíciles, ^[5] como el no ser impulsado a la soberbia por los éxitos.

Un modelo del primer tipo de tentaciones es el gran Job, el atleta invencible que, soportando con corazón inmovible y ánimo inmutable toda la violencia del diablo como el ímpetu de un torrente, fue destacado tanto más por encima de las pruebas, cuanto mayores ^[10] y más difíciles de superar parecían las luchas que se le proponían de parte del enemigo²⁴.

De las tentaciones de la vida en la prosperidad hay otros ejemplos, y tal es el rico del que ahora se nos ha leído: él, pues, tenía riquezas, pero esperaba otras más. El Dios bondadoso²⁵ no lo condenó desde el comienzo por la insensatez de sus costumbres, sino que fue agregando siempre otras riquezas a las que ya poseía, ^[15] viendo si por

²¹ Entre corchetes presento el número de páginas y de línea de la edición crítica de Y. Courtonne (cf. *Saint Basile* 15-37).

²² La imagen de la prueba como "crisol" aparece a menudo en el AT, sobre todo en la literatura sapiencial: cf. p.e. Pr 17,3; Sb 3,6; Si 2,5; 27,5; también Is 48,10; Jr 11,10.

²³ Ideas semejantes a éstas presentae Juan Crisóstomo, comentando el Sal 48(49),5 (cf. *Exp. in Ps.* 48,4 [PG 55,227-228]). También los estoicos advertían que tanto la adversidad como la prosperidad podían constituir un peligro moral para el hombre y proponían el "equilibrio" como medio para hacerle frente (cf. Cicerón, *De off.* I 26 [*aequabilitas*]; Horacio, *Od.* II 3 [*aequa mens*]). Cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 75-76.

²⁴ La imagen de Job como atleta presenta aquí ciertas incoherencias porque no sólo se habla de las adversidades como de "luchas" y de "enemigo", sino también de un "torrente"; Y. Courtonne atribuye esto a un "défaut" de la retórica de los sofistas (cf. *Saint Basile* 113-114).

²⁵ Basilio se refiere a la bondad de Dios hablando, como aquí, de su "filantropía" (*philanthropía*) pero también de su "benignidad" (*khrestótes*), de su "magnanimidad" (*makrothumía*), etc. (*agathós - agathótes* - cf. infra n. 28.29.31). En razón del objeto de su homilía, que es fustigar la avaricia y promover la solidaridad, el Capadocio destaca dicha bondad de Dios en la generosidad de su providencia, haciendo así más eficaz y concreta su invitación al auditorio a imitar dicha "benevolencia" (*philanthropía - megalópsukhon - khrestótes*) y "prodigalidad" (*dapáne* - cf. infra n. 46.50.52.54.85.94).

acaso no infundía en éste la saciedad²⁶ y, entonces, podría convocar a su alma a compartir y a la dulzura²⁷: "El campo de un hombre rico -dice [la

²⁶ El aspecto pasional del alma humana y su carácter insaciable constituía un tópico antropológico y ético en la literatura griega tradicional y cristiana, como lo evoca ya la simple referencia al tema "*páthos-apátheia*", cf. p.e. Y. d. Andia, *Eros und Agape: Die göttliche Passion der Liebe*, *IKaZ* 23 (1994) 418-441; R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1967, passim; H. Buchner, *Eros und Sein. Erörterung zu Platons Symposium*, Bonn 1965, 95-161; M. Despland, *Education of Desire. Plato and the Philosophy of Religion*, Toronto y otras 1985, passim; M. Forschner, *Die stoische Ethik, Über den Zusammenhang von Natur- Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart 1981, 134-141; G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaften. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt del Meno 1963, 3-73; M. Nussbaum, *Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Martin Classical Lecture NS 2), Princeton 1944, 359-401; A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltung der christlichen Liebe*, Berlín 1955, 110-135; C. Osborne, *Eros Unveiled, Plato and the God of Love*, Oxford 1996, 54-61.86-138; J. Rist, *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen* (Phoenix, Journal of the Classical Association of Canada, Supplementary Volume 6), Toronto 1964, 7-191; H. Schmidt, *Die Anthropologie Philons von Alexandria*, Würzburg 1933, 86-101; J. Stelzenberger, *Die Beziehung der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie*, Munich 1933, 245-276; P. Verghese, *The Freedom of Man, An Inquiry Into Some Roots of Tension between Freedom and Authority in Our Society*, Filadelfia 1972, 93-95; P. Wilpert, *Begierde*, RAC II 62-66.74-75. Este tema, desempeña, p.e. un rol central en el pensamiento de Orígenes y de sus discípulos indirectos, los Capadocios, sobre todo, en el del hermano de Basilio, Gregorio de Nisa (en mis trabajos *Schönheit Gottes und des Menschen. Theologische Untersuchung des Werkes In Canticum Canticorum von Gregor von Nyssa aus der Perspektive des Schönen und des Guten* [RSTh 55], Frankfurt de Meno 2000 [cf. 132-153.303-322] y *¿Algo más que simplemente amar? Notas sobre el deseo en Gregorio de Nisa* [cf. CuadMon 149 (2004) 161-177] ofrezco referencias a fuentes y bibliografía). Cf. también infra n. 35.68.96.

²⁷ En *Asceticon Magnum*, al hablar del amor al prójimo y de la capacidad que, de parte de Dios, el hombre posee para cumplir con ese mandamiento, Basilio acuña una suerte de definición del ser humano en base a los conceptos viviente "comunicativo-que comparte" (*koinonikón*) y "manso-pacífico" (*hémeron*), diciendo: "Un ser viviente que comparte y manso es el ser humano, y de ninguna manera alguien solitario y salvaje" (*reg. fus.* III [PG 31,917A]). Tal como observa Y. Courtonne, esta concepción no sólo se remonta a Platón (cf. *Lg.* 766a, *Sph.* 222b-c), sino también a los estoicos, como Epicteto (cf. *Diss. ab Arr.* II 10,14; IV 5,17), y en el orador y filósofo contemporáneo de Basilio,

Escritura]- dio mucho fruto y pensaba entre sí: '¿Qué haré? Demoleré mis graneros y edificaré más grandes'" (Lc 12,16-18).

¿Por qué, en efecto, dio mucho fruto el campo del hombre que no pensaba hacer ningún bien con esa abundancia? ^[20] Fue a fin de que se manifestara más la magnanimidad²⁸ de Dios, ^[17,1] cuya benignidad²⁹ se extiende también hasta tales personas: "Hace llover, pues, sobre justos e injustos, y salir el sol sobre malvados y buenos" (cf. Mt 5,45)³⁰. Pero tal bondad³¹ de Dios conlleva un castigo mayor para los malvados.

Trajo la lluvia sobre la tierra cultivada por las manos avaras, ^[5] dio el sol para calentar las semillas y multiplicar los frutos gracias a la fecundidad. Tales cosas vienen de parte de Dios: la disposición del suelo, el carácter moderado de los vientos, la abundancia de las semillas, la colaboración de los bueyes y todo lo demás por lo que la agricultura es de suyo floreciente³². ¿Y qué procede de [este] hombre? El carácter ríspido, la misantropía, la dificultad para compartir. ^[10] Es así como respondió a su Benefactor³³.

No tuvo presente la común naturaleza [humana]³⁴, no creyó

Themistius (cf. *Basaniestés* 254b; Y. Courtonne, *Saint Basile* 76). Quizás, por esto, sería más exacto hablar en Basilio de *homo communitarius* más que de *homo solidarius* (cf. J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo* 38).

²⁸ Cf. supra n. 25.

²⁹ Cf. supra n. 25.

³⁰ Basilio invierte el texto de Mt, que habla primero del sol y luego de la lluvia.

³¹ Cf. supra n. 25.

³² Esta enumeración adquiere vigor retórico a través de su estructura asindética y del "homoiotéuton": "*spermáton aphthoniai / boôn synergiai*"; Y. Courtonne ve en esto una de los "*gorgieia schémata*" expresión de la sofística (cf. *Saint Basile* 124-125).

³³ Si bien la idea de la bondad de Dios tiene un lugar importante en el pensamiento de Basilio y también en el presente texto, con todo el Capadocio, en esta homilía, procura fundar la exigencia de compartir que se impone al avaro más profundamente en la naturaleza humana y en la voluntad de Dios: "Ce n'est donc pas un simple mouvement de reconnaissance qui incline l'homme à la bienfaisance, mais un devoir inscrit à la fois dans le commandement de Dieu et dans la nature qui nous fait solidaires les uns des autres" (S. Giet, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, París 1941, 112).

³⁴ El concepto "naturaleza común" de todos los hombres tiene una función destacada en el pensamiento de Basilio como fundamento de la dignidad de toda persona (cf. S. Giet, *Les idées* 21-28); a partir del cual el Capadocio extrae consecuencias morales, como en el caso de la presente homilía y de otras obras suyas (cf. *hom.* 3 ; *hom. in Ps.* 14 I 6 [PG 29,261C-263C]; 48,10 [PG 29,456B-

conveniente dar el exceso [de sus bienes] para repartirlo a los necesitados, no tuvo consideración alguna del mandato "No dejes de hacer el bien al necesitado" (Pr 3,27 LXX), y también "Que no te falten el hacer limosna y la fe" (Pr 3,3 LXX), y "Parte tu pan con el hambriento" (Is 58,7 LXX). Y no prestaba oídos a todos los profetas y a todos los maestros que le clamaban.^[15] Los graneros estallaban por la abundancia de lo almacenado, resultando estrechos, pero el avaro corazón no se llenaba³⁵.

Añadiendo, pues, siempre cosas nuevas a las antiguas y aumentando la abundancia con lo agregado cada año, se encontró en esta dificultad sin salida: no consentir en ceder las cosas antiguas por la avaricia, y no ser capaz de acoger las nuevas a causa de la abundancia³⁶.^[20] Por eso son vanas sus intenciones, inútiles sus preocupaciones: "¿Qué haré?"

¿Quién no tendría piedad de alguien así angustiado?³⁷ Desdichado a causa de la fecundidad [de la tierra], miserable por los bienes que posee, más digno de compasión aún por los que aguarda³⁸. La tierra, en

C]; reg. br. 127 [PG 31,1168B-C]; ep. 147). Y en su *Ep.* 277 llega incluso a afirmar que la reflexión sobre la naturaleza humana "nos hace discípulos del Señor": "Pues la consideración de nuestra naturaleza abaja el orgullo del alma, proscribida toda jactancia y toda arrogancia, en una palabra: nos hace discípulos del Señor". Como destaca Y. Courtonne (cf. *Saint Basile* 76-77) siguiendo a A. Dirking (cf. *Sancti Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quae habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina*, Münster 1911, 59-62), bien puede que esta idea de la comunión de los seres humanos en su naturaleza sea una influencia estoica en Basilio, en efecto ella aparece, p.e. en Epicteto (cf. *Diss. ab Arr.* I 23,1) y en Cicerón (cf. *De off.* I 7). Con todo, se trata de una noción no sólo muy presente en el obispo de Cesarea -como ya dije aquí, más arriba-, sino también en otros autores cristianos anteriores y contemporáneos a él (cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 77). Cf. infra n. 44.

³⁵ La antítesis confiere aquí a la imagen empleada una gran fuerza (cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 114). En cuanto al deseo y su insaciabilidad cf. supra n. 26; infra n. 68.96.

³⁶ Estas dos frases ("no consentir...", y no ser capaz...") adquieren un énfasis especial por estar construidas con una perfecta simetría (*hypkhoreîn mèn... dià... mè synkhorôn / hypodékhesthai dè... dià... mè exarkôn*), "homoiotéleuton" (*synkhorôn / exarkôn*), casi anáfora (*hypkhoreîn / hypodékhesthai*) y, la primera, con paronomasia (*hypkhoreîn... synkhorôn* - cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 130).

³⁷ Basilio ironiza aquí la miseria moral de este avaro (cf. S. Giet, *Les idées* 111).

³⁸ La construcción asindética de las frases, el paralelismo de las dos últimas y su paronomasia (*elleinòs... elleinóteros*), así como el "homoiotéleuton" (*tôn parónton agathôn / tón prosdokoménon*) dan gran vigor a este pasaje (cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 137; también infra n. 39).

efecto, más que producirle ganancias, le engendra suspiros³⁹; más que procurar[le] abundancia de frutos, [le ocasiona] preocupaciones, aflicciones y ^[25] terrible dificultad. Se lamenta de manera similar a los pobres, ¿o acaso no dice lo mismo el que está agobiado por la pobreza?: "¿Qué haré?, ¿de dónde [obtendré] alimentos?, ^[19,1] ¿de dónde vestidos?"⁴⁰.

También el rico clama por estas cosas; se le oprime el corazón, carcomido por la preocupación. Lo que a otros regocija, esto consume al avaro. No se alegra, pues, de todo lo almacenado para él en su casa, sino que la riqueza, que abunda en torno de él y que no ^[5] puede ser contenida en sus graneros, hiere su corazón: no vaya a ser que, atendiendo a los que están afuera, se torne en ocasión de bien para los necesitados⁴¹.

II. Y me parece que el padecimiento de su alma se asemeja al de los glotones que prefieren estallar por la voracidad a compartir con los necesitados lo que les sobra.

Presta atención, oh hombre, al Dador. Acuérdate de ti mismo⁴²,

³⁹ La antítesis de estas frases se ve resaltada por el "homoiotéleuton" (*prosódous autôî phérei / stenagmôus autôî phéui* - cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 137; también supra n. 38).

⁴⁰ Describiendo una situación semejante de quien especula en la necesidad, Juan Crisóstomo sentencia que no es la "abundancia" (*periousía*) la que produce placer, sino la "sabiduría" (*gnôme philósophos*), pues aunque tenga todo, si el hombre rico carece de ésta, "se lamenta" (*threnéo*) como si le faltase todo (cf. *hom. in I Cor.* 39,8 [PG 61,344]).

⁴¹ La imagen es la de la riqueza como un torrente que en su abundante fluir termina lesionando la vida del rico. Más delante en esta homilía, Basilio retoma esta metáfora al hablar del flujo de las riquezas que el rico no puede retener y que finaliza arrasando todo, siendo que podía haber sido transformado en un gran caudal que llegara a los pobres por innumerables canales (cf. infra V).

⁴² La conciencia de sí mismo (condición, límites, etc.) era un tópico de la ética clásica, ya desde el famoso "gnôthi sautôn" délfico: cf. p.e. Aristóteles, *EN* 1125a; *Rh.* 1395a; *Fr.* 1; Epicteto, *Diss.* II 6,3-5; 8,11; III 1,24-25; 15,9-12; Marco Aurelio, *Eis heautôn* 4,3; 6,21; Platón, *Alc.* 1,128d-131c.132b-134b; *Chrm.* 164c-175d; Plotino, *Enn.* V 5,1-2.5-7; VI 7,41; 8,16; Plutarco, *Moralia* 65e-66d.384d-394c. 1118c-f; Jenofonte, *Mem.* IV 2,24-30; Filón, *Fug.* 46; *Migr.* 13.137.185.187; *Somn.* I 58-60; *Spec.* I 44; además P. Courcelle, *Le 'Connais-toi toi-même' chez les Néoplatoniciens grecs*, en: P. Schul - P. Hadot (ed.), *Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique - Royanmont 9-13 juin 1969*, París 1971, 153-166; Idem, *Connais-toi toi-même, De Socrate a Saint Bernarde I*, París 1974, 11-95; F.-P. Hager y otros, *Selbsterkenntnis*, HWP IX 406-413 (con fuentes y bibliografía); G. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon 1973, 7-19.70-81; S. Rappe, *Self-knowledge and Subjectivity in the Enneads*, en: P. Gerson (ed.), *The Cambridge*

de quién eres, qué administras, de quién has recibido, por qué has sido preferido a muchos. ^[10] Has llegado a ser servidor del buen Dios⁴³, administrador de tus consiervos⁴⁴. No pienses, pues, que todo ha sido dispuesto para tu vientre. Piensa acerca de lo que tienes en tus manos como cosas que pertenecen a los demás: ellas te alegran por un breve tiempo, luego se desvanecerán, porque son efímeras, pero se te pedirá cuenta de ellas con exactitud.

Tú, en efecto, tienes todo encerrado con puertas y cerrojos y, habiéndolo precintado, ^[15] estás en vela por las preocupaciones y deliberas contigo mismo, teniéndote a ti mismo como consejero insensato⁴⁵: "¿Qué haré?". Era tan fácil decir: "Saciaré a los hambrientos, abriré los graneros y llamaré a todos los necesitados. Imitaré a José en su proclama benévola (cf. Gn 41,56-57), exclamaré magnánimo⁴⁶: '¡Cuantos carecen de pan, vengan a mí! Que cada uno, ^[20] participando del don que Dios ha dado

Companion to Plotinus, Cambridge y otras 1996, 250-274; H. Tränkle, *GNOTHI SEAUTON, Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs*, Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft. Neue Folge 11 (1985) 19-31. Este tema aparece tanto en Orígenes (cf. p.e. *comm. in Cant.* II 5 passim; además L. Brésard y otros [ed.], *Origène, Commentaire sur le Cantique des Cantiques I* [SC 375], París 1991, 47-49; H. Crouzel, *Origène et Plotin, Comparaisons doctrinales* [Croire et Savoir 17], París 1991, 276-277) como en Gregorio Taumaturgo (cf. p.e. *pan. Or.* 141-142), de aquí que no sea extraño el influjo que tuvo en Basilio (cf. p.e. *hom.* 3 passim; además A. Benito y Durán, *San Basilio Magno, punto de partida para el estudio de la autognoseología cristiana*, Augustinus 6 [1961] 315-338) y también en su hermano Gregorio de Nisa (cf. p.e. *Cant* II [GNO VI 63-69]; además A. Capboscq, *Schönheit Gottes* 116-118 [con fuentes y bibliografía]).

⁴³ Cf. supra n. 25.

⁴⁴ Como señala S. Giet, Basilio tiene "une prédilection marquée" por este término "*homódoulos*" (cf. *Les idées* 31) que, si bien presenta antecedentes en Platón y Plutarco, le permite al Capadocio expresar una "idea teológica nueva" a saber "l'égalité foncière des créatures -en particulier des hommes- dans leur soumission à Dieu" (S. Giet, *Les idées* 33). En efecto, si la ya mencionada noción de "naturaleza común" (cf. supra n. 34) hace rechazar a Basilio la esclavitud humana (cf. *Spir.* 20,51: "... entre los hombres nadie es esclavo por naturaleza"), precisamente la común "dignidad" (*homotimía*) y su condición de criaturas hace para Basilio a todos los hombres "*homódouloi*" (cf. *ibidem*). Cf. S. Giet, *Les idées* 28-33; también supra n. 34e infra n. 95.

⁴⁵ La traducción intenta reflejar en algo la paronomasia del texto griego. Cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 123.

⁴⁶ Cf. supra n. 25.

como de una fuente pública, tenga lo suficiente"⁴⁷. Pero tú no eres así. ¿Por qué? Miras con envidia a quienes disfrutan, maquinando en tu alma un consejo perverso, te preocupas no de cómo distribuir a cada uno lo que le hace falta, sino ^[21.1] que, habiendo recibido todo, piensas en privar a los demás de su provecho⁴⁸.

Estaban allí, a su lado, los que reclamaban su vida (cf. Lc 12,20), pero él discurría acerca de los alimentos para su vida. Esa misma noche se lo llevaron pero alardeaba de poder gozar de muchos años de vida. Le fue concedido deliberar sobre todo y manifestar ^[5] su intención, a fin de recibir la sentencia digna de su decisión.

III. ¡Qué no sufras lo mismo tú! Por eso ha sido escrito esto, para que evitemos algo semejante.

Imita la tierra, oh hombre: da fruto como ella, para que no seas peor que lo inanimado⁴⁹. Aquella, en efecto, nutre los frutos, no para su propio deleite, sino para tu servicio. Y tú, lo que muestras como ^[10] fruto de tu beneficencia⁵⁰, lo recoges para ti mismo, porque los beneficios de las buenas obras vuelven sobre quienes los hacen. Diste al hambriento, y eso que has dado, vuelve a ti con creces. Lo mismo que el grano de trigo que, cayendo en tierra, llega a ser de provecho para quien lo sembró, así también el pan dado al necesitado produce luego una abundante ganancia.

⁴⁷ Cf. supra n. 13e infra n. 92.

⁴⁸ En su *Homilia dicta tempore famis et siccitatis*, probablemente de la misma época que la presente (cf. P. J. Fedwick, *A Chronology* 11), Basilio expresa ideas similares a las de este texto. Así, p.e., dice: "Recibimos, pero no queremos dar a otros; alabamos la beneficencia [de Dios], pero privamos de ella a los necesitados. Siendo esclavos, somos liberados, pero no nos compadecemos de nuestro "co-esclavos" (*homódouloi*); estando hambrientos, somos alimentados, pero descuidamos al necesitado. Teniendo a Dios por abundante proveedor y administrador, nos tornamos mezquinos y hoscos ante los pobres. [...] Los graneros gimen por la abundancia de las cosas almacenadas, pero no nos compadecemos de los que se están lamentando" (*hom.* 2 [PG 31,309A-B]).

⁴⁹ Es claro que los beneficios obtenidos de la tierra Basilio los atribuye a Dios (cf. supra I), cuya bondad es la que en el fondo pretende que su auditorio imite (supra n. 25). La presente frase no hace sino confirmar esa idea con un contraste particular, a saber: el hombre, ser que posee "*psykhé*", puede, por su conducta, tornarse peor que lo inanimado "*ápsykhos*". También Gregorio de Nisa, en su homilía *De beneficentia*, describe ampliamente la "filantropía" con que Dios, el "agricultor invisible" (*georgòs aoratós*), se ocupa del hombre, para culminar recordando que la Escritura nos enseñan la "*mímesis*" de El (cf. GNO IX 100-102). Pero allí el obispo de Nisa no compara al avaro insensible con lo inanimado, sino que lo considera una "fiera insaciable" (*therion ápleston*), "más salvaje que los animales" (*agrióteros tón therion* - cf. GNO IX 104).

⁵⁰ Cf. supra n. 25.

[15] Que la finalidad de la labranza de la tierra sea para ti el principio de la siembra celestial: "Sembrad, pues -dice [la Escritura]-, para vosotros mismos en justicia" (Os 10,12).

¿Por qué te angustias?, ¿por qué te maltratas a ti mismo, luchando por encerrar tu riqueza con barro y ladrillos? "Más vale fama que mucha riqueza" (cf. Pr 22,1)⁵¹. Si, pues, admiras las riquezas a causa de la honra que confieren, examina cuánto más conveniente es para la gloria [20] ser llamado padre de innumerables hijos que tener incontables monedas en la bolsa. Las riquezas las dejarás aquí, aun si no lo deseas, pero la honra basada en las buenas obras la llevarás al Señor, cuando todo el pueblo, rodeándote ante el Juez universal, te llame "el que nutre" y "benefactor", y te apliquen todos los apelativos de la beneficencia⁵².

¿No ves a los que dilapidan sus riquezas en los teatros, [23,1] en los luchadores⁵³, en los actores y en quienes pelean con las fieras, hombres tales que a cualquiera desagradaría mirar; y lo hacen por una honra breve, por clamores y aplausos del pueblo? Y tú, ¿eres mezquino en los gastos, siendo que habrás de elevarte a tal gloria? Dios será [5] quien te acogerá, los ángeles, quienes te aclamarán, los hombres, quienes te felicitarán, a contar desde la creación del mundo. Una gloria eterna, una corona de justicia, el Reino de los Cielos, serán tus premios por la administración de estos bienes corruptibles.

Pero no consideras nada de esto, desdiciendo las cosas esperadas en razón de tu celo por las cosas presentes.

¡Ea, pues, distribuye de muchas maneras tu riqueza, lleno de celo y brillando por tu prodigalidad⁵⁴ [10] para con los necesitados! Que se pueda decir también de ti: "Repartió, dio a los pobres. Su justicia permanece para siempre" (Sal 111,9). No vendas a alto precio, aprove-

⁵¹ La cita presenta leves diferencias lexicográficas con la versión de los *Setenta*.

⁵² Literalmente sería: "y todos los de la filantropía [te] apliquen nombres" (*pánta tà tés philanthropías apokalôsin onómata*); la separación del sustantivo "tà... onómata" de su determinativo (*tés philanthropías*) le confiere un peso especial (hipérbaton) a este último concepto (cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 123). Cf. supra n. 25.

⁵³ Basilio habla aquí de quienes practican el "*pankrátion*", disciplina que integraba la "lucha" (*pále*) y el "pugilato" (*pygmé*) en una suerte de lucha total (cf. W. Decker, *Pankration*, DNP IX 250; H. G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, 1284; Idem, *Dizionario illustrato Greco-Italiano*, Florencia 1975, 939; E. Martini, *La vita dei greci*, Milán 1924, 59-61; O. W. Reinmuth, *Pankration*, KP IV 460).

⁵⁴ Cf. supra n. 25.

chándote de la escasez⁵⁵. No aguardes la carestía de víveres para abrir tus graneros, porque "el que encarece el grano es odiado por el pueblo" (cf. Pr 11,26)⁵⁶. No aguardes al hambre a causa del oro; no esperes la indigencia generalizada por tu propio bienestar⁵⁷. No te conviertas en comerciante de desdichas humanas. [15] No hagas de la ira de Dios ocasión para la abundancia de tus riquezas⁵⁸. No agraves la herida de quien ha sido maltratado por el flagelo⁵⁹.

Tú, pues, pones tus ojos en el oro, pero no miras a tu hermano. Reconoces el cuño de las monedas y distingues la verdadera de la falsa, pero ignoras totalmente a tu hermano en su necesidad.

IV. [25,1] Y el hermoso color del oro te deleita sobremanera, pero cuántos gemidos del pobre van detrás de ti, y no los tienes en cuenta. ¿Cómo te pongo ante los ojos los sufrimientos del indigente?⁶⁰

Este, examinando con cuidado su casa, ve que no tiene oro -y no lo tendrá jamás-, sino que sus utensilios y sus vestidos son tales^[5] como

⁵⁵ En la situación crítica de la economía del Imperio no resulta extraño que los grupos mejor ubicados pudieran medrar, en detrimento de las clases más bajas (cf. J. Gómez-Santacruz, *Sociedad y cultura* 894-897; P. Garnsey - R. Saller, *El Imperio Romano* 84-89). La política de José como lugarteniente del Faraón cuando la hambruna en Egipto, a pesar de ser alabada por Basilio (cf. supra II), no dista mucho de la conducta aquí fustigada (cf. Gn 47,13-26).

⁵⁶ La referencia bíblica varía considerablemente respecto de los *Setenta*.

⁵⁷ Refiriéndose a una circunstancia semejante de especulación en tiempos de necesidad (cf. supra n. 40) y tras haber remitido también a Pr 11,26, Juan Crisóstomo se pregunta: "¿Qué puede ser más miserable (*eleeinóteron*) que un rico que anhela cada día que sobrevenga la hambruna para obtener más dinero?" (*hom. in I Cor.* 39,8 [PG 61,343-344]).

⁵⁸ Basilio relaciona aquí la ira de Dios con la indigencia que padecen los pobres, exhortando a quienes poseen para que no se aprovechen de esta circunstancia. Sin embargo, en su *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* establece otra relación entre pobreza, desgracia (sequía y hambruna), solidaridad y egoísmo al decir, a renglón seguido del pasaje que presenté más arriba (cf. supra n. 48): "Por eso [por la falta de solidaridad] perdimos el buen criterio. Por eso tampoco Dios abre su mano, ya que nosotros obstruimos el amor al hermano [*philadelphía*]" (*hom.* 2 [PG 31,309B]).

⁵⁹ La seguidilla de prohibiciones en este párrafo son -como observa Y. Courtonne- "un bel effet oratoire, agrandi encore par les images" (*Saint Basile* 122).

⁶⁰ Cf. infra VIII.

son las posesiones de los pobres: todo digno de unos pocos óbolos⁶¹. Y ¿entonces qué? Vuelve, luego, su mirada sobre sus hijos, para conducirlos al mercado y obtener allí un alivio para la muerte.

Considera aquí la lucha entre la necesidad del hambre y su condición de padre. Aquella amenaza con la muerte más miserable y la naturaleza, por su parte, lo tira en un sentido opuesto, persuadiéndolo a morir junto con sus hijos. ^[10] Muchas veces impelido y muchas veces vuelto atrás⁶², finalmente se ve forzado por la necesidad y es constreñido por la indigencia inexorable⁶³.

Pero, ¿qué cavila el padre?: "¿A cuál de ellos venderé primero?, ¿a quién verá con agrado el comerciante de granos? ¿Echaré mano al mayor? No, respetaré su derecho de primogenitura. Entonces ¿acaso al menor? Pero me compadezco de su edad que no sabe aun de ^[15] calamidades⁶⁴. Este es un vivo retrato de sus padres; aquél está dotado para los estudios. ¡Ah, qué difícil! ¿Qué haré?, ¿contra cuál de ellos atenderé?, ¿el ánimo de qué fiera asumiré? ¿Cómo olvidarme de mi naturaleza? Si conservo a todos, los veré a todos consumidos por el infortunio; si me deshago de uno, ¿con qué ojos miraré a los demás, ^[20] habiéndome tornado para ellos en sospechoso de traición? ¿Cómo podré vivir en mi casa, habiéndome provocado a mí mismo la pérdida de un hijo? ¿Cómo me sentaré a la mesa que tiene su abundancia por tal motivo?". Y con copiosas lágrimas se aviene a vender al más amado de

⁶¹ Aunque las descripciones que hace E. Martini de la vivienda en el ámbito griego parecen tomar como modelo la casa de gente acomodada (cf. *La vita dei greci* 36-40), con todo, no deja de destacar la "grande simplicità" del mobiliario de las mismas (cf. *La vita dei greci* 40-44). Acerca de las condiciones de vida cotidiana y de la casa de la gente sencilla en esta época cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 96-97.

⁶² La anáfora (*kai pollákis*) subraya la antítesis de estas frases (cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 139).

⁶³ En su *Declamatio contra divitem* el orador Himerio presenta a un padre en semejantes cavilaciones ante la necesidad (cf. *Or.* IV); en qué medida Basilio -quien fuera su alumno en Atenas- se inspira en él es difícil de precisar (cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 77-78). Con todo, como indica S. Giet (cf. *Les idées* 79), el Capadocio no habla de oídas, sino que él mismo ha sido testigo de semejante "espectáculo lamentable" (*eleeinòn théama - hom. in Ps. 14 II 4 [PG 29,277B]*). Y. Courtonne opina acertadamente que en pasajes como éste "on peut apprécier le talent littéraire et oratoire de Basile", y destaca cómo el Capadocio mantiene la atención de su auditorio "haletant" ante semejante crueldad dirigiéndose directamente al avaro mismo (cf. *Saint Basile* 120).

⁶⁴ Acerca de la esclavitud como forma de escapar del hambre cf. P. Veyne, *Die Sklaven*, en: Idem (ed.), *Geschichte des privaten Lebens* 1 62; sobre la esclavitud de niños cf. K. Bradley, *Esclavitud y sociedad en Roma* (Historia, Ciencia, Sociedad 276), Barcelona 1998, 90-91; P. Veyne, *Ibidem*.

sus hijos. Pero a ti su padecimiento no te doblega, no tienes en cuenta la naturaleza. El hambre, sin embargo, atormenta ^[25] al miserable y tú das largas al asunto y te burlas haciéndole aún mayor su desdicha. Y él, pues, entrega sus entrañas como precio de los alimentos, pero no sólo tu mano no está paralizada al recibir el beneficio de tales calamidades, sino que también regateas por mayor ganancia y peleas para recibir mucho y dar poco, tomando en toda forma más pesada para el miserable su propia ^[30] desgracia. Su llanto no es para ti digno de compasión, su gemir no ablanda tu corazón, sino que ^[27,1] eres inflexible e implacable.

Todo lo ves como oro, te imaginas que todo es oro, ya como sueño, cuando estás dormido, ya como preocupación, cuando estás despierto⁶⁵. Como los arrebatados por la locura que no ven las cosas reales, sino que se las imaginan en su manía, tu alma, poseída por la afición al dinero, ^[5] todo lo ve como oro, todo como plata⁶⁶. Con más agrado verías el oro que el sol. Deseas que todo se torne oro y, realmente, te preocupas de ello tanto cuánto puedes.

V. ¿Qué ocurrencia no pones en marcha por el oro? El trigo se hace oro para ti, el vino se solidifica en oro, la lana se trasmuta en oro para ti. ^[10] Todo negocio, todo proyecto, te procura oro⁶⁷. El mismo oro se reproduce a sí mismo, multiplicándose en los préstamos. Y no hay saciedad, no se halla el término del deseo. Muchas veces, en efecto, concedemos a los niños golosos que se sacien abundantemente de lo que más desean, de modo que por la hartura se produzca la aversión. Pero al avaro no le sucede así, ^[15] sino que cuando más se llena, tanto más desea⁶⁸.

"Aunque fluya la riqueza, no pongas en ella tu corazón" (Sal

⁶⁵ La fuerza retórica de esta frase reside en su construcción asindética, anafórica y en el "homoiotéleuton": "*khrysòn blépeis, khrysòn phantázei*", "*kai katheúdonti enypnion, kai egegoróti enthymion*"; otros "*gorgieia schémata*" propios de la Sofística, como señala Y. Courtonne (cf. *Saint Basile* 125-126).

⁶⁶ Como advierte Y. Courtonne, esta frase está marcada por el asineton, la anáfora y el "homoiotéleuton": "*pánta chrysón, pánta árgron*" (cf. *Saint Basile* 126).

⁶⁷ Los recursos retóricos subrayan la fuerza del comienzo de este apartado: asineton, anáfora y múltiple "homoiotéleuton" (*khrysón soi ginetai / eis khrysón metapégnytai / ériá soi apokhrysoútai - pása emporia / pása epinoia*), poliptoton (*khrysós... / khrysón... / khrysón...*); para Y. Courtonne expresiones todas de los "*gorgieia schémata*" de la sofística (*Saint Basile* 126).

⁶⁸ Sólo he podido reproducir en algo la antítesis de estas frases con su anáfora y "homoiotéleuton" (*pleínon emphoreítai / pleínon ephíetai* - cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 139). Respecto del carácter insaciable del deseo cf. supra n. 26.35; también infra n. 96.

61,11)⁶⁹. Pero tú retienes la riqueza que fluye y le cierras las salidas. Y, entonces, reteniéndola y estancándola, ¿de qué te sirve? Naturalmente rompe las defensas y, habiendo sido confinada, ahora se desborda con violencia, derriba los silos del rico, arrasa sus graneros, como un enemigo ^[20] invasor⁷⁰. Pero, ¿construirá mayores? No se sabe si no le dejará a su sucesor sólo los destruidos, porque él mismo, habiendo destruido los graneros, bien podría irse antes de que fuesen erigidos aquellos de la avaricia.

Pero, ^[29,1] ¡que tenga el correspondiente final de sus malvadas deliberaciones! Vosotros, en cambio, si me hacéis caso, abriendo de par en par las puertas de vuestros graneros, concederéis generosamente salida a vuestras riquezas. Como un gran río que, a través de innumerables canales, llega hasta la tierra fértil, así también vosotros^[5] permitid que vuestra riqueza irrumpa en la casa de los necesitados a través de variados caminos⁷¹. Los pozos de los que se saca agua manan mucha más, en cambio se pudren si son abandonados⁷². También la riqueza inactiva es inútil, pero en movimiento y en circulación es útil a todos y es fructífera.

¡Oh, qué gran alabanza [tendrás] de parte de los que han recibido tus favores!, ¡no la desprecies! ¡Qué gran recompensa del Justo Juez!, ¡no dudes de ella!⁷³

^[10] Que en todo te salga al encuentro el ejemplo del rico que ha sido acusado, el que guardando las cosas que ya tenía, estaba preocupado por las cosas que aguardaba. Y, a pesar de serle incierto si viviría mañana, ya pecaba hoy por el mañana. Aún no había venido quien le suplicara, pero ya mostraba anticipadamente su crueldad. No había recogido los frutos y ya estaba condenado por la avaricia. La tierra lo acogió^[15] con sus productos: mostrando de antemano la abundante mies

⁶⁹ Leve diferencia con el texto de los *Setenta*.

⁷⁰ Cf. supra n. 41.

⁷¹ Esta imagen de la riqueza que, como agua, podría fluir hasta alcanzar a los pobres, reaparece en la homilía *De beneficentia* de Gregorio de Nisa, donde también se habla de la frustración de dicha posibilidad aunque, siguiendo con la imagen, se lo hace en términos de que el ánimo del "codicioso y que no comparte" (*pheidolòs kai akoinónetos*) actúa como una "piedra" que obstruye dicho flujo (*hos lithos epesoûsa têi diexódoi tèn epiroèn anakroúsetai* - GNO IX 102-103). Cf. supra n. 41.

⁷² La antítesis está subrayada por el "homoiotéleuton" (*exantloúmena... gínetai / enaphiémēna... katasépetai* - cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 140).

⁷³ Estas exclamaciones de Basilio adquieren mucho más fuerza al advertir su elaborada construcción retórica, marcada por su paralelismo y el "homoiotéleuton": "*pósos mèn | ho parà | ... épainos | hou su mè katapronéseis / pelikos de | ho parà | ... mishthòs | hoi sù mè apistéseis*" (cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 130).

en el campo, dejando ver los numerosos racimos en las cepas, haciendo que el olivo ofrezca sus frutos y prometiendo todo deleite de los árboles frutales⁷⁴.

Pero el hombre era torpe⁷⁵ e infecundo: no tenía aún, y ya miraba con malos ojos a los necesitados. Y, sin embargo, ¡cuántos peligros todavía antes de la recolección de los frutos!: el ^[20] granizo los abate, el viento caluroso los arrebata de las manos, el agua, precipitándose inoportunamente desde las nubes, los arruina⁷⁶. ¿Acaso no pides al Señor que te otorgue su gracia? No, tú te haces de antemano indigno de recibir lo que te ha sido mostrado.

VI. Y tú hablas contigo mismo en secreto, pero tus palabras ^[31,1] son examinadas en el cielo. Por eso desde allí te llegan las respuestas. ¿Qué es lo que dices?: "Alma mía, tienes bienes almacenados, come, bebe, regocíjate cada día" (cf. Lc 12,19)⁷⁷.

¡Oh, qué locura! Si tuvieras un alma porcina, ¿qué otra cosa que

⁷⁴ Y. Courtonne considera esta descripción como "une longue métaphore" y la menciona como ejemplo de la figura retórica de la "*ékphrasis*" sofista en Basilio, a la vez que destaca su construcción casi simétrica (cf. *Saint Basile* 118.130). Así como la elaboración retórica de estas frases hace que se destaquen en el discurso los beneficios de la tierra, también logra que éstos contrasten con los peligros que amenazan antes de la recolección de los frutos, que se mencionan poco más adelante, en una frase a su vez retóricamente destacable (cf. infra n. 76).

⁷⁵ Y. Courtonne traduce el adjetivo "*adéxios*" aquí empleado por "non accueillante", probablemente pensando en el verbo "*dékhomai*", o traduciendo muy libremente (cf. *Saint Basile* 28), pero no se trata sino sólo de la construcción con alfa privativa del adjetivo "*déxios*" (cf. H. G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon* 21 [left-handed, awkward]; A. Bailly - E. Egger - L. Séchan - P. Chantraine, *Dictionnaire Grec Français*, Paris ²⁷2000, 23 [maladroit, gauche]; F. Montanari, *Vocabulario della Lingua Greca*, Milán ⁵2000, 71 [maldestro, mancino]; F. Passow - V. Ch. Fr. Rost - F. Palm, *Handwörterbuch der griechischen Sprache* I, Darmstadt 1993 [reimpresión ⁵1841], 30 [ungeschickt]).

⁷⁶ Como señala Y. Courtonne, el paralelismo de estas frases que presentan los peligros previos a la cosecha es menos logrado que la simetría de las frases que, poco antes, describieron los productos de la tierra. Sin embargo, aquí es clara la anáfora en base a la conjunción "*kai*", la aliteración en la primera frase (*kai khálaza katéklase*) y quizás el hipébaton hizo que Basilio no lograra el "homoiotéleuton" en base a los tres aoristos (cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 130-131; también supra n. 74).

⁷⁷ La expresión "cada día" (*kath' heméran*) no aparece en dicho versículo; quizás el uso del verbo "regocijarse" (*euphraino*) hizo que el autor asociara también aquí el pasaje de Lc 16,19, donde sí aparece aquella locución adverbial.

ésta podrías anunciarle? Tan bestia eres, tan necio para ^[5] los bienes del alma, honrándola con los alimentos de la carne. ¿Cuanto recibe la letrina, eso le das a tu alma? Si posee la virtud, si está llena de buenas obras, si mora junto a Dios, tiene muchos bienes: que se regocije, entonces, con el buen gozo del alma. Pero, puesto que piensas en las cosas terrenas y tienes por dios al vientre (cf. Flp 3,19)⁷⁸ y todo lo que es carnal, eres esclavo ^[10] de tus pasiones. Escucha el nombre que te es apropiado, el que no te ha puesto ningún hombre sino el mismo Señor: "¡Insensato, esta misma noche te reclamarán la vida! Lo que has reservado, ¿para quién será?" (Lc 12,20)⁷⁹.

Mayor que el castigo eterno es la befa de tu insensatez. En efecto, el que está por ser arrebatado dentro de poco, ¿qué es lo que cavila?: "Destruiré mis graneros y construiré mayores" (Lc 12,18).

^[15] Haces bien -le diría yo mismo-, son dignos de destrucción los graneros de la injusticia. Arrasa totalmente con tus propias manos lo que has construido con maldad. Abre los depósitos de grano de los cuales nunca nadie se ha ido llevándose alivio. Haz desaparecer todo puesto de guardia de tu avaricia, arranca los techos, demuele los muros, pon al sol tu grano enmohecido, saca de la prisión ^[20] tu riqueza cautiva; conduce triunfalmente a la luz la lúgubre morada de Mamón⁸⁰.

"Destruiré mis graneros y construiré mayores" (Lc 12,18). Y si también llenas estos ¿en qué pensarás entonces?, ¿o, acaso, tú los destruirás nuevamente y nuevamente construirás otros?⁸¹ Pero, ¿qué es más necio que esto: afanarse sin fin, construir con solicitud y con

⁷⁸ Cf. también Rm 16,18; Col 3,2.

⁷⁹ Mientras que el texto bíblico, conforme a un antiguo uso de la lengua griega, emplea el nominativo "insensato", aun cuando dicho adjetivo posee una forma propia de vocativo, Basilio usa este último (cf. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Gotinga 171990, 121-122 [N° 147]; R. Kühner - B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* II/1, Darmstadt 1966 [reimpresión 31898], 47-48).

⁸⁰ Con acierto considera Y. Courtonne este pasaje "d'une grande force oratoire" porque, como él mismo señala, las ocho frases imperativas comienzan por el verbo y se unen de forma asindética, marcando un ritmo al discurso: comienza con dos frases extensas, seguida de una más breve, luego vienen dos frases de sólo dos palabras cada una y que forman un "homoiotéleuton" (*aposkeúason oróphous, periele toikhous*); nuevamente se acelera el ritmo con una frase levemente más extensa, como la tercera (y que también forman un "homoiotéleuton" con la siguiente [*sítion / ploúton*]), para terminar en dos frases tan amplias como las dos primeras (*Saint Basile* 131).

⁸¹ La antítesis se ve destacada por la simetría de las frases y el "homoiotéleuton" (*pálin kathairéseis, kai pálin oikodoméseis*; - cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 138-139).

solicitud también derribar?⁸² Ya tienes graneros, si quieres: ^[25] los vientres de los necesitados. "Hazte para ti un tesoro en el cielo" (cf. Mt 6,20)⁸³; lo que allí deposites no lo devoran las polillas, no lo consume la herrumbre, no ^[33,1] lo sustraen los ladrones (cf. Mt 6,20)⁸⁴.

"Pero compartiré con los pobres cuando haya llenado los segundos graneros". Te has fijado a ti mismo un amplio tiempo de vida; está atento, no sea que dándose prisa te llegue antes el día fijado de antemano. Además tu promesa no es muestra de bondad⁸⁵, sino de maldad: prometes, ^[5] en efecto, no para dar luego, sino para rehuir del presente. ¿Qué es lo que te impide dar ahora?, ¿no está allí el necesitado?, ¿no están llenos tus graneros?, ¿no está dispuesta la recompensa?, ¿no es claro el precepto? El hambriento se consume, el desnudo está aterido, al que se le exige está apremiado, ¿y tu aplazas tu limosna para mañana?⁸⁶. Escucha a Salomón: "No digas: ^[10] 'Vete, vuelve y mañana te daré'" (Pr 3,28), "pues no sabes qué engendrará el día siguiente" (Pr 27,1)⁸⁷.

¿Qué mandamientos desprecias, habiéndote taponado de antemano

⁸² He tratado de reflejar en la traducción el quiasmo con el que se subraya aquí la antítesis (cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 139). Respecto de este pasaje de la homilía, J. I. González Faus habla de las "mil irracionalidades" que el rico comete por el "miedo" y la "falta de seguridad" (cf. *Vicarios de Cristo* 41).

⁸³ Cf. también Mt 19,20; 1 Tm 6,19.

⁸⁴ Como observa Y. Courtonne, he aquí nuevos indicios de los "gorgieia schémata" de la sofística: asíndeton, anáfora (*ou sétēs... / ou sepedòn... / ou lestaì...*) y "homoiotéleuton" (*sétēs katabóskontai / sepedòn epinématai* - cf. *Saint Basile* 126). Aludiendo a su vez al mismo pasaje bíblico que aquí tiene presente Basilio, también Juan Crisóstomo en su *In Genesim homiliae* presenta a los pobres como el "depósito seguro" (*asphéles... tameíon*) donde proteger los bienes de la corrupción y de los ladrones (cf. *hom. 35,8 in Gen.* [PG 53,331-332]).

⁸⁵ Cf. supra n. 25.

⁸⁶ Este pasaje no sólo revela un gran vigor por su contenido, sino por su refinada estructura retórica enmarcada por la pregunta inicial: "¿Qué es lo que te impide dar ahora?", y la final: "¿y tu aplazas tu limosna para mañana?" que subrayan fuertemente la idea de la reprochable dilación en la solidaridad del rico. Presenta dos partes bien distintas, constituyendo la primera una serie de cuatro preguntas de marcado paralelismo a través del asíndeton, la anáfora (*ou párestin... / oukhì pléreis... / oukh ho misthós... / oukh he entolè...*) y una suerte quiasmo (en las dos primeras frases el sujeto está al final, en las dos últimas al principio). La segunda parte está compuesta de tres afirmaciones simétricas, destacadas por el asíndeton, la anáfora (todas comienzan por el artículo "ho") y el "homoiotéleuton" (*peinón téketai / gymneteúon pégnytai / ánkhetai*). Todos indicios de los "gorgieia schémata" de la sofística, según Y. Courtonne (cf. *Saint Basile* 126-127).

⁸⁷ Leve diferencia con el texto de los LXX.

los oídos con la afición al dinero!, ¡cuánto reconocimiento tendrías que tener para con tu Benefactor, y estar gozoso y ufanarte en su honra, porque tú mismo no tienes que molestar a las puertas de otros, sino que otros asedian las tuyas!⁸⁸ Pero ahora estás abatido y eres inaccesible y evitas ^[15] los encuentros, no sea que te veas forzado a dejar caer de tus manos algo, aunque sea pequeño. Conoces una sola frase: "No tengo, no daré nada, porque soy pobre". Realmente eres pobre y necesitado de todo bien: pobre de amor, pobre de bondad, pobre de fe en Dios, pobre de esperanza eterna⁸⁹.

Haz a tus hermanos copartícipes de tus gusanos⁹⁰, comparte hoy con el que está necesitado lo que mañana estará corrompido. ^[20] La peor forma de avaricia es no compartir con los necesitados las cosas que se corrompen.

VII. "¿A quién perjudico -dices-, conservando lo que me pertenece". ¿Qué cosa, dime, te pertenece?, ^[35,1] ¿habiéndola tomado de dónde es que la has traído al mundo?

Es como si alguien, tras haber ocupado su sitio en el teatro, rechazase luego a los que ingresan después, considerando como propio lo que está puesto para utilidad común de todos. Así son los ricos: tomando primero las cosas comunes, las hacen propias por la anticipación⁹¹. Si

⁸⁸ En su homilía *De beneficentia* Gregorio de Nisa habla también de la multitud de "desnudos" (*gymnoi*), "sin techo" (*ástegoi*), "cautivos" (*aikhmálotoi*), "extranjeros" (*xénoi*), "desterrados" (*metanástai*) que se agolpan a las puertas para pedir (cf. GNO IX 96-97). Y con vigor retórico describe el contraste entre el derroche desvergonzado y vulgar de los ricos y estos pobres, que llama los "miles y miles de Lázaros" (*myrioi Lázaroi*) -aludiendo a Lc 16,20-, "los amigos de Cristo" (*hoi tou Christou philoi*), "el summum de los mandamientos" (*tôn entolôn tò kephálaion*), personas excluidas y maltratadas (cf. GNO IX 106).

⁸⁹ Basilio subraya con gran fuerza la negativa actitud del rico empleando el mismo término "pobre / pénes" en un sentido distinto al que tenía en su discurso hasta ahora y construyendo con él la estructura de anáfora de las cuatro frases, además del asineton. Como señala Y. Courtonne, estos elementos evidencian la influencia de la sofística en el Capadocio (cf. *Saint Basile* 110.127)

⁹⁰ Como observa Y. Courtonne, se trata de una "image hardie" para referirse a la avaricia del rico que, como dice la frase siguiente, no quiere compartir el grano percedero (cf. *Saint Basile* 113).

⁹¹ Siguiendo a A. Dirking (cf. *Sancti Basilii Magni* 66) Y. Courtonne destaca el trasfondo sofista de esta imagen del teatro: no sólo porque se encuentra en Epicteto (cf. *Diss. ab Arr.* II 4,9), sino porque la falta de equilibrio de los miembros de la comparación es para él "un caractère sophistique" (cf. *Saint Basile* 116-117). Pero Basilio no echa mano aquí a una simple comparación inofensiva para subrayar su idea de la igualdad fundamental de los hombres

cada uno, ^[5] recogiendo lo necesario para su propio alivio, dejase el resto a quien padece necesidad, nadie entonces sería rico, nadie necesitado⁹².

¿Acaso no saliste desnudo del vientre [de tu madre]?, ¿no tomarás desnudo nuevamente a la tierra? (cf. Jb 1,21; Qo 5,14). Los bienes presentes, ¿de dónde te vienen? Si dices del acaso, eres impío⁹³, porque no reconoces al Creador, ni das gracias al que te ha dado. Si confiesas ^[10] que son de parte de Dios, dinos la razón por la que los recibes: ¿acaso es injusto Dios que nos reparte desigualmente las cosas de la vida?, ¿por qué tú eres rico, y aquél, pobre? O, ¿no es, ciertamente, para que tú recibas la recompensa de la bondad⁹⁴ y de la fiel administración, y aquél sea

respecto de los bienes de la creación y, por tanto, de la ilegitimidad de toda apropiación exclusivista que funde privilegios e impida la solidaridad. Más bien recurre a una imagen del ámbito público en el que se reflejaba la jerarquía -, por tanto, la desigualdad- de la estructura social, como era el teatro: "Los romanos hacían alarde de su rango siempre que aparecían en público, y en ninguna parte lo hacían de forma tan conspicua como en los espectáculos que se daban en el teatro, el anfiteatro y el circo" (P. Garnsey - R. Saller, *El Imperio Romano* 140). La situación era tal que los mismos emperadores se vieron obligados a intervenir para reglamentar "el sistema desordenado y fortuito que usaban los espectadores para obtener asientos", tal como lo dice el mismo Suetonio (*Aug.* 44), lo que, como señalan P. Garnsey - R. Saller, "indica que estaba en juego algo más que obtener una buena localidad para ver el espectáculo" (*El Imperio Romano* 141 [con fuentes]): se trataba, pues, de un reflejo de la estructura y de la vida de la sociedad.

⁹² La conclusión que aquí saca Basilio se ve subrayada, desde el punto de vista retórico, por anáfora (*oudeis*) y el pleonismo de las dos últimas expresiones (cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 139). El trabajo de S. Giet muestra claramente el pensamiento de Basilio sobre la función social de los bienes, afirmando de manera sintética: "Un droit inviolable [la propiedad] n'est pas nécessairement un droit absolu: la possession de biens terrestres est gravée de rigoureuses obligations" (*Les idées* 110; cf. también *passim*). Por eso J. I. González Faus, basándose en esta homilía de Basilio y en otros textos de los Padres, habla de que en ellos "la noción de propiedad se ve... sustituida por la de administración" (*Vicarios de Cristo* 43; cf. también 44). Con todo, antes de establecer un nexo general entre hambre y codicia en la Antigüedad conviene tener presente las consideraciones más detalladas de M. I. Finley sobre el tema (cf. *La economía* 173-208; también supra n. 13.47).

⁹³ En griego *átneos*.

⁹⁴ Cf. supra n. 25.

honrado por los grandes premios de la paciencia?⁹⁵ Pero tú, encerrando todo en los insaciables bolsillos de tu avaricia, crees que no perjudicas a nadie, ^[15] aunque despojas a tantos? ¿Quién es el avaro?: el que no se ciñe a lo suficiente⁹⁶. ¿Quién es el despojador?: el que arrebató las cosas de cada uno. Tú, ¿no eres avaro?; tú, ¿no eres un despojador⁹⁷, cuando te apropias de las cosas que recibiste para administrar? El que despoja de los vestidos será llamado ladrón de vestidos, pero el que no quiere vestir al

⁹⁵ En la homilía XII sobre 1 Tm de Juan Crisóstomo aparecen ideas similares a las de estos primeros párrafos del apartado VII de la homilía de Basilio. En efecto, el por aquel entonces predicador de Antioquía comienza indagando sobre el origen de los bienes que posee el rico, presuntamente como exclusivamente propios. Aunque se pretenda una "adquisición justa de los bienes" (*tèn ktésin dikáian*), para Crisóstomo, en el origen de las diferencias sociales existe necesariamente una injusticia: "Necesariamente (*anánken*) su [de la fortuna] principio y su raíz es cierta injusticia (*adikías... tinos*)". Porque Dios no ha creado a unos ricos y a otros pobres, sino que todos los bienes en sí son comunes; lo que pertenece al "Señor común" es común a todos los consiervos: "Si, en efecto, del Señor común (*toú Despótou toú koinou*) son nuestras cosas, entonces también son de los consiervos (*tôn sundoúlon*) como nosotros: las cosas del Señor son todas comunes (*pánta koiná*)" (*hom. 12 in 1 Tim. 4* [PG 62,562-563]; acerca de la datación de estas homilias cf. R. Kaczynski, *Johannes Chrysostomus*, LACL² 339; A. M. Malingrey, *Juan Crisóstomo*, DPAC[esp.] II 1179). Aquí resulta claro que Basilio no enfoca su discurso tanto en la línea de los principios como el Antioqueno, sino que busca más bien instar a la solidaridad práctica. Por eso no cabe especular a partir de aquí sobre su reconocimiento o no del derecho individual de propiedad; al respecto cf. la discusión entre Y. Courtonne (cf. *Saint Basile* 101-108) y S. Giet (cf. *Les idées* 96-110). Cf. también Gregorio de Nisa, *Benef* (GNO IX 103-104); J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo* 43-44; Hahn J., *Almosen*, DNP I 531.

⁹⁶ Parafraseando Qo 4,7-8, Gregorio Taumaturgo habla del carácter insaciable del deseo de riquezas y lo relaciona con lo nocivas e impías que son las posesiones obtenidas por arrebato: "Como, pues, los bienes obtenidos por arrebato son los más perjudiciales y los más impíos, así también para el hombre deseoso de posesiones no existe saciedad (*khóros*)" (*Eccl. V* [PG 10,1991A]). Acerca del deseo y su insaciabilidad cf. supra n. 26.35.68.96.

⁹⁷ La fuerza de esta parte del discurso se ve realzada por su estructura: las dos preguntas, perfectamente paralelas, con anáfora y "homoiotéleuton" (*Tis estin ho pleonéktēs; / Tis dé estin ho aposteretēs;*), están seguidas de dos afirmaciones lacónicas en base a participios (*Ho mè emménon / Ho aphairouménos*); las dos preguntas siguientes están también construidas en paralelo, con anáfora y "homoiotéleuton", éste en base a los mismos términos finales de las dos primeras preguntas (*Sy dé ou pleonéktēs; / sy dé ouk aposteretēs;* - cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 131-132).

desnudo, pudiendo hacerlo, ^[20] ¿es digno de otro nombre? Del hambriento es el pan que tú retienes, del desnudo el manto que tú guardas en tus roperos, del descalzo el calzado que se pudre en tu casa, del indigente la plata que tienes enterrada. Es así que dañás a tantos a los que podrías dar algo⁹⁸.

VIII. ^[25] "Bellas, pues -dices-, son estas palabras, pero más bello es el oro. ^{37.1} Lo mismo [pasa con] los que conversan de la decencia con los licenciosos. Porque también éstos, cuando se les critica la amante que tienen, arden en deseos al evocar[sela].

¿Cómo pongo ante tu vista los sufrimientos del pobre para que sepas de qué gemidos te estás haciendo un tesoro para ti mismo?⁹⁹

Oh, qué valiosa te parecerá en el día ^[5] del juicio aquella expresión: "Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Pues, tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, estaba desnudo y me vestisteis" (cf. Mt 25,34-36)¹⁰⁰. Pero qué escalofrío para ti y [qué] sudor, y [qué] tiniebla se esparcirá en tu derredor al oír la condena: "Apartaos de mí, ^[10] malditos, hacia la tinieblas de afuera, preparada para el diablo y sus ángeles. Pues, tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me

⁹⁸ La contundencia de esta conclusión está destacada por la estructura de las afirmaciones precedentes ("Del hambriento es el pan..."), en efecto: ellas están construidas de manera asindética, con anáforas (*toú... / hòn sy... / hò sy... / hò... / hò...*), "homoiotéleuton" de la primera y tercera frase (*katékheis / ékheis*) y de la segunda y tercera (*apothékais / katasépetai*), y una paronomasia (*anypodétou... hypídema* - cf. Y. Courtonne, *Saint Basile* 132). En la *Homilia in Lazarum*, atribuida a Juan Crisóstomo se desarrolla un pensamiento semejante al de Basilio en este punto de su prédica, pero se hace en torno a la idea de "escatimar" (*pheidomai*) y sobre todo, inspirándose en Si 4,1, a la de "despojar-defraudar" (*aposteréo*). El rico -se dice allí-, no es más que un administrador al que, si se le ha concedido tener mucho, no es para malgastarlo, sino para repartirlo a los necesitados. Y si retiene los bienes que, en realidad, son del Señor y de los pobres, comete fraude (cf. *Laz. 2,4* [PG 48,987-988]). Al finalizar la homilía se sintetiza lo dicho sentenciando duramente: "... el no dar a los pobres de los propios bienes es saqueo (*harpagé*) de las cosas de los pobres y despojo (*apostéresis*) de sus vidas: pues no son las cosas nuestras, sino las de ellos las que retenemos" (*Laz. 2,6* [PG 48,992]; sobre la datación de estas homilias cf. A. M. Malingrey, *Juan Crisóstomo* 1179). Cf. J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo* 43-44.

⁹⁹ Cf. supra IV.

¹⁰⁰ Referencia levemente abreviada, omitiendo "era forastero y me vestisteis".

disteis de beber, estaba desnudo y no me vestisteis" (cf. Mt 25,41-43)¹⁰¹. No se inculpa aquí al ladrón, sino que se condena al que no comparte.

Yo he dicho lo que juzgaba provechoso, por tu parte, si te dejas persuadir, te son bien conocidos^[15] los bienes reservados en las promesas. Pero si desobedeces, está escrita la amenaza, la que deseo te sustraigas de probarla, acogiendo, en cambio, un parecer mejor, para que tu propia riqueza sea para ti mismo redención y te encamines a los bienes celestiales ya dispuestos por la gracia del que nos llamó a todos nosotros a su propio Reino¹⁰²; a quien sea la gloria y el poder, por los siglos de los siglos. Amén.

¹⁰¹ Aquí la cita evangélica no sólo se ve abreviada, al omitirse lo mismo que en la anterior (cf. supra n. 100), sino que Basilio cambia "el fuego" del que habla el texto bíblico por "la tiniebla de fuera" (*eis tò skótos tò exóteron*), quizás pensando en Mt 8,12 o 22,13, donde aparece esta expresión.

¹⁰² Aún cuando en la homilía *De beneficentia* de Gregorio de Nisa la referencia a Mt 25 es mucho más amplia y más decisiva por cuanto que allí se dice que el Señor "prestó su propia persona" a los pobres (*ékhrēsen... tò idion prósopon*), la finalidad de dicho recurso en aquel Capadocio es semejante a la que tiene en Basilio, a saber: persuadir a quienes no son compasivos y aborrecen a los pobres (*toùs asympatheis kai misoptókhou*) a ser generosos, porque ellos -explica Gregorio de Nisa- serán "jueces inflexibles" (*katégoroi sphodroí*) o "buenos defensores" (*synégoroi agathoí*) que nos habrán de permitir o impedir el acceso al Reino, ellos son los "porteros" (*thyroroí*), los "tesoreros" (*tamiai*) de los bienes que esperamos (cf. GNO IX 98-99).

Notas para una interpretación unitarista del objeto de la metafísica aristotélica

por Horacio A. Gianneschi
Conicet-Unsam

I. Independientemente de la *quaestio disputata* acerca de si realmente constituye una tesis novedosa en relación con otros pasajes del *corpus* que estarían en disonancia con ella, la aserción que abre *Met. Gamma* 1, sc. "hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente y lo que por sí le pertenece" (1003 a 21 s.), no parece haber sido tenida por su autor como meramente programática¹. Esta ciencia es presentada como

¹ Según Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, 1ª ed., Madrid, Taurus, 1981 (reimp., 1984) (trad. castellana de Vidal Peña, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962), ésta es una de las tantas "declaraciones programáticas de Arist." que no encuentran realización efectiva (p. 199; cf. p. 25), ya que una ciencia tal, entendiendo ciencia en el sentido de los *Segundos analíticos*, i. e. deductiva a partir de principios propios del género que constituye su objeto, no puede constituirse. En efecto, el *ser (ón)* (para la trad. de Aubenque del participio *ón*, vid. su nota 294, p. 176) se dice en varios sentidos, el ser es inmediatamente las categorías, no hay unidad por encima de ellas, i. e. el ser no es un género. (Para lo dicho hasta aquí, vid. pp. 199-214; para el desarrollo de la tesis aristotélica de que el ser no es un género, vid. pp. 218-241). El intento de Arist. de lograr una cierta unidad mediante la doctrina del ser como un *pròs hén legómenon* no soluciona para Aubenque (vid. pp. 183 ss.) el problema de la significación múltiple del ser, sino que lo hipostasia ("al hacer del ser un *pròs hén legómenon*, la homonimia no queda tanto suprimida como transferida al *pròs* del *pròs hén*: las categorías del ser que no son la esencia [el autor traduce *ousía* por "esencia"; vid. nota 146, p. 132] acaban por ser las múltiples significaciones de la ambigua relación a la esencia", p. 190). La consiguiente reducción de la cuestión ¿qué es el *ser*? a la cuestión ¿qué es la *esencia (ousía)*?, considerándose así la ontología como "protología" (p. 233), no logra zanjar la problemática unidad del ser (vid. pp. 230-241). Esta unidad del ser no está dada, sino que es "eternamente buscada" (*passim*). La imposibilidad -debida a la universalidad de su objeto- de una ciencia demostrativa del ser no impide un discurso sobre él, pero no será ya un discurso científico, sino uno *dialéctico*, discurso que tiene una función crítica y, como contrapartida de su universalidad, presenta como caracteres propios la formalidad y la negatividad de sus afirmaciones -ejemplo de ello es la formulación del principio