



ASPECTOS ECLESIOLOGICOS EN LA TEOLOGIA DE BASILIO DE CESAREA

JAVIER IBAÑEZ

¿Es temerario hacer un estudio sobre los aspectos eclesiológicos de la teología de Basilio? Si se atiende a la ausencia de indicaciones sobre el particular en los manuales clásicos de Patrología (1) y, sobre todo, si de Basilio sólo se recuerda que fue monje, asceta preocupado por tratar de la vida espiritual de cada uno de los cristianos, lo es sin duda alguna. Pero no obstante su monacato y rigurosa ascética, Basilio se hace eco de las controversias trinitarias de su tiempo, máxime las dirigidas contra el Espíritu Santo (2). Sobre él pesan no sólo los cuidados de una pastoral normal, sino también una herejía que superar y un cisma, a la sazón en vigor, en cuyo oleaje se encuentra inmerso más fuertemente que sus coetáneos (3).

(1) O. BARDENHEWER, *Patrologia*, Barcelona 1910, págs. 283-295; F. CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la Théologie*, I, Paris 1953, págs. 449-473; en la página 465 dedica unas líneas al tema a la vez que reconoce que no son las cuestiones sobre la Iglesia sino, más bien, los dogmas de la Trinidad y Encarnación los que polarizan la atención de los Padres del siglo IV; J. QUASTEN, *Patrologia*, II, BAC, Madrid 1962, págs. 213-247. Acaba de aparecer el artículo de B. BOBRINSKOY, *Liturgie et Ecclésiologie trinitaire de saint Basile*, en "Verbum Caro", 89 (1969) págs. 1-30.

(2) Tanto el *Adv. Eunomium*, P. G. 29, 497-669, destinado a refutar el tratado *Apología* de Eunomio, uno de los jefes de los anomeos, como el *De Sp. Sancto*, PG 32, 67-217, en el que prueba la consustancialidad del Hijo y del Espíritu Santo con el Padre, son dos obras en las que refuta el arrianismo y, concretamente en la segunda, también el sabelianismo. Tiene, además, un buen número de cartas contra los arrianos, eunomianos, sabelianos y apolinaristas.

(3) Los obispos Melecio, Euzoyo y Paulino se disputaban la sede de la Iglesia antioquena. El primero había sido elegido canónicamente en el año 360 y fue desterrado en el primer mes de su instalación. Euzoyo, arriano más tarde, fue puesto el mismo año 360 por el emperador Constantino. Por último, Paulino que estaba al frente del grupo restante de los antioquenos ortodoxos y que se separaron de la Iglesia primera al ser enviado de nuevo Melecio

Dos exigencias antinómicas se dan cita en el hombre según doctrina del obispo de Cesarea: la de soledad de todos y de todo (4), pues no conviene que el cristiano experimente distracciones en su alma para que nada le aparte del recuerdo de Dios, de sus juicios y de las cosas que le agradan; y la de su concepción del hombre como "animal social", creado para vivir en medio de sus semejantes (5).

Ninguna de las dos, sin embargo, se encuentra en la misma línea de necesidad. La importancia de esa vida *en soledad* es diferente de la reclamada por la exigencia del hombre a vivir *en sociedad*. La primera es una *conditio sine qua non*, que aconseja Basilio para hacer posible el cumplimiento de los preceptos evangélicos de abnegación propia y de renuncia (6); la segunda, en cambio, es una exigencia intrínseca y natural del hombre, dado que sólo en la sociedad encuentra respuesta a sus necesidades.

La exigencia de vida solitaria pesa sobre la naturaleza humana desde el momento preciso en que el hombre comete el primer pecado (7), no así, por cierto, la segunda exigencia que, por confun-

al destierro. En torno a Melecio estaba, además de la mayor parte del pueblo antioqueno, un buen número de obispos del patriarcado sufragáneo.

Basilio creía que Melecio era el legítimo obispo de Antioquía y todos sus esfuerzos fueron encaminados para que éste fuese reconocido como tal. Como dato curioso se puede subrayar que Basilio había recibido su consagración episcopal de manos de Melecio.

(4) *Regulae fusius.*, 8, PG 31, 933-941A; *Reg. brevis.*, 234, PG 31, 1240 AB; *epist.* 22, PG 32, 288B; cfr. D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous 1948, pág. 108 s.; Th. SPIDLIK, *La sophiologie de saint Basile*, en "Or. Chr. An." 126, Roma 1961, pág. 83; J. GRIBOMONT, *Le renoncement du monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*, en "Irenikon" 31 (1958) págs. 282-307, 460-475; A. DIRKING, *Die Bedeutung des Wortes Apathie bei Basilius dem Großen*, en "Theologische Quartalschrift" 134 (1954) págs. 202-212.

(5) *Regulae fusius.*, 3, 1, PG 31, 917A; *Her.*, 7, 5, PG29, 159 BC; cfr. St. GIET, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, Paris 1941, pág. 103; *Regulae fusius.*, 7, 1, PG 31 297CD; cfr. St. GIET, *op. cit.*, pág. 34-37, en donde recalca "que si bien estas palabras están dirigidas a la comunidad de los monjes, por haber sido presentadas con un relieve especial, constituyen la enunciación de un principio general que Basilio hace aplicable a toda suerte de personas"; *epist.* 97, PG 32, 494AB; id. *Saint Basile et les pouvoirs publiques*, en "V Sp.", 69 (1943) págs. 349-360.

(6) Mt. 16, 24; Lc. 14, 33. Basilio pone como ejemplo de renuncia a San Mateo; cfr. *Regulae fusius.*, 8, 1, PG31, 936B; Mateo pasa por encima de todos los peligros que tanto a él como a sus familiares amenazaban por haber abandonado los intereses públicos. Según el *Codex Theodosianus*, 12, 1, 63, ed. Th. Mommsen, 1, 2, Berlín 1905. pág. 678, el edicto de Valentiniano y Valente, 1 Ene. a. 370 (373), dice: "Quidem ignaviae sectatores desertis civitatibus muneribus captant solitudines ac secreta et specie religionis, cum caetibus monozonton congregantur. Hos igitur atque hujusmodi intra Aegyptum deprehensos per comitem Orientis erui e latebris consulta praeceptione mandavimus atque ad innumera patriarum subeunda vocari..." Habida cuenta de lo legislado, demuestra lo profundamente que había penetrado en él dicha doctrina escurristica.

(7) Pues en el hombre, la imagen de la cosa terrena ha venido a ocupar el lugar que correspondía a la cosa celeste: *In Psal.* 48, 8, PG29, 452A; ya lo había expresado antes Orígenes, Cfr. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*

dirse con el hombre, existe ya antes que el pecado. Cuando la tendencia ascética se propuso el cumplimiento integral de la Escritura, respecto a los dos preceptos evangélicos mencionados, la solución fue literal y simplista por carecer de la visión de conjunto necesaria; un auténtico anacoretismo hizo posible su cumplimiento (8); pero al mismo tiempo que unos hombres solitarios afrontaban la nueva vía cargada de incomodidades y expuesta a multitud de peligros, otra temática se suscitaba en torno a los preceptos, también evangélicos, de amor al prójimo y corrección fraterna; preceptos, si cabe, más importantes que los primeros (9). Basilio, habida cuenta de su concepción tan eminentemente social del hombre y del cristianismo (10), recomienda con insistencia la vida en común, solucionando así los inconvenientes de la vida anacoreta (11).

Tanto el simple cristiano como el monje, por el hecho de tener una naturaleza social y de pecado, habrán de cumplir en medio de un ambiente social *todos* los preceptos evangélicos, sin exceptuar el de la abnegación propia y renuncia de todo.

En la solución aportada por Basilio conviene subrayar tres términos: a) *naturaleza social del hombre*; b) *cumplimiento de los preceptos de abnegación y renuncia*; c) y, por último, *ambiente social*. Tres líneas fundamentales, correspondientes a los términos anotados, se aprecian en la doctrina del obispo de Cesarea sobre la Iglesia (12). ¿Constituye este triple aspecto una

chez Origine, Paris 1956, pág. 189 s. Orígenes había caracterizado la pérdida ocasionada por el pecado con las palabras "κατωθέλειν" que equivale a mirar siempre a lo inferior; cfr. *Frag.* 31, ed. Klostermann, pág. 250, 15f. Según Basilio para quien el pecado es "ἡ τοῦ Θεοῦ ἀλλοτρίωσις, cfr. *Quod Deus non est.*, 8, PG31, 384A, las criaturas, mediante éste se ven fallidas en su "sapientia mundi". El hombre ha cambiado. Con el pecado ha perdido su pureza de corazón y su "sapientia hominis" está ahora como entumecida para captar la "sapientia mundi" del universo; cfr. *In prin. Proverbiorum*, 5, PG31, 395A. La dirección que el hombre adoptará en este estado será la creaturicista o egocentrista como sustituyendo a la theocentrista, cfr. Ir. HAUSHERR, *Abnegation, renoncement, mortification*, en "Christus" 22 (1959), pág. 183s.

(8) Es en Siria donde aparecen muy pronto austeridades espectaculares de estilitas que se colocan sobre columnas sin más protección etc. y otras más enumeradas por R. DRAGUET, *Les Pères du désert*, Paris, 1959, pág. XLIII.

(9) *Regulae fusius.*, 7, PG31, 928A-933C, donde vienen expuestos todos los inconvenientes de la vida solitaria.

(10) St. GLET, *Les idées et l'action social de saint Basile*, Paris 1941, páginas 183s.

(11) No es Basilio el fundador de la vida cenobítica, pero a decir verdad aporta innovaciones propias al cenobitismo de Pacomio; cfr. E. AMAND, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pacômien*, en "Rev. Hist. Rel." 152 (1957), pág. 31-80.

(12) Un buen arsenal de la doctrina de Basilio sobre la Iglesia lo constituyen seis de sus cartas escritas a Occidente entre los años 370 y 378, que, por así decirlo, forman un todo distinto del cuerpo de su epistolario. He aquí las cartas: *Epist.* 243, PG32, 901D-912A; *epist.* 242, 900A-901C; *epist.* 263, 976B-981B; *epist.* 90, 472C-476A; *epist.* 92, 477A-484A; *epist.* 70, 433B-436C.

eclesiología conscientemente elaborada por Basilio? A clarificar dicho tema va dirigido nuestro estudio.

a) *Iglesia, Cuerpo de Cristo*

Los Padres, al tratar de la Iglesia, se muestran sumamente afortunados en calificarla con variedad de nombres llenos de un profundo significado. Basilio, por su parte, la llama “Madre y nodriza de todos” (13), “hija de Cristo adoptada por su infinita caridad” (14), “casa de Dios” (15) y “pueblo de Dios” (16). No obstante, estos y otros muchos nombres resultan como esporádicos y, por supuesto, sin el bagaje de la doctrina correspondiente. No sucede lo mismo con el concepto Iglesia-Cuerpo de Cristo, usado también por Basilio (17):

“Dominus noster Iesus Christus, cum suum ipsius corpus dignatus sit appellare universam Dei Ecclesiam, nosque sigillatim aliorum invicem membra effecerit, *dedit et nobis omnibus ad omnes necessitudinem habere* (πρὸς πάντας ἔχειν οικείως) secundum membrorum concordiam (κατὰ τὴν τῶν μελῶν συμφωνίαν). Quapropter, etsi quam longissime ab invicem seiuncti sumus habitationibus, at coniunctionis habita ratione, vicini inter nos sumus (...τῷ γὰρ λόγῳ συναιφείας ἐγγὺς ἀλλήλων ἔσμεν). Quoniam igitur non potest caput pedibus dicere: opus vobis non habeo; nec vos profecto committetis ut nos velut alienos rejiciatis, sed tantum dolebitis ex aerumnis nostris, quibus tradditi sumus ob nostra peccata, quantum nos laetamur qui in pace vobis a Domino data gloriam habetis” (18).

Lo primero que observamos en el texto es la transposición que Basilio hace de un tema netamente paulino a labios del Salvador. La explicación puede encontrarse en el hecho de que Basilio atribuye a Cristo la figura de un cuerpo, dado que los textos de Ma-

(13) *Epist.* 41, 1, PG32, 345A: “μητέρα καὶ τιθηνόν”.

(14) *In Psal* 44, 10, PG29, 410A: “θυγατέρα αὐτὴν προσαγορέων”.

(15) *Attende tibi.*, 4, PG31, 206BC: “ἔχει γὰρ ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶν Ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος»...

(16) *Epist.* 128, 1, PG32, 858B: “ἔπεται δὲ τούτοις λαὸς Κυρίου ἐν συμφωνία τῆς γνώμης”; cfr. *Epist.* 219, 2, PG32, 813B y *epist.* 126, PG32, 552 C.

(17) No obstante, ni el género literario epistolar, ni, mucho menos, las circunstancias en las que escribió, son propicias para una exposición teológica, aunque de hecho, no intente dar una teología determinada. Sin embargo, usa a veces la expresión “Cuerpo de Cristo” con tanta fuerza y calor que parece indicar algo más que una fría alusión a la Sagrada Escritura o un determinado modo de hablar.

(18) *Epist.* 243, 1, PG32, 901C-904A.

teo 25, 36, Juan 15, 1-8 y Hechos 9, 4, contienen la substancia de esta doctrina paulina; o pensando filológicamente, se trata de un uso idiomático de la voz activa “ὄνομαζέειν”.

Aunque, objetivamente hablando, la figura Iglesia-Cuerpo de Cristo no constituye una definición propiamente dicha, hay que reconocer que proporciona una imagen analógica privilegiada para conducirnos a un concepto cabal de la naturaleza de la Iglesia (19). Lo mismo encontramos en Basilio, dado que se puede afirmar que, en sus escritos, todos los temas bíblicos relativos a la Iglesia convergen en torno a dicha figura.

Toda la Iglesia de Dios es el Cuerpo de Cristo y los fieles son los miembros. Por consiguiente, dicho cuerpo constituirá la unidad resultante de una totalidad muy variada; unidad integrada por Oriente y Occidente, por iglesias particulares y por la iglesia de Roma, por obispos y corepiscopos, por miembros fuertes y débiles que desgajados un día por las discordias originadas tienen que ser hechos de nuevo miembros de la Iglesia.

Los fieles, a su vez, no sólo son miembros del cuerpo de Cristo, sino que El mismo los constituyó miembros entre sí, implicando lo cual una serie de consecuencias, tales como la *dependencia y asistencia mutuas*. Así como los huesos disminuyen por su dureza característica la falsedad de la carne, así también existen miembros en la Iglesia que por su constancia pueden y deben contrarrestar las caídas de los débiles (20). El papel de tales huesos espirituales del cuerpo de Cristo radicará en que sepa cada uno guardar su armonía y juego, aportando de este modo una continua asistencia mutua, dado que cuando un miembro sufre, los otros sufren a la vez: “convendría, al menos, que vuestra piedad se compadeciese de nosotros desde ha tiempo achacados” (21), escribía Basilio en cierta ocasión a los occidentales.

Del simple hecho de que en este cuerpo existan miembros más importantes y menos necesarios, no puede deducirse que todos ellos no tengan la misma naturaleza, cuando es así que el último miembro posee naturaleza idéntica a la cabeza que dirige y controla todos los demás. En el cuerpo humano, cada miembro necesita de su próximo como del más lejano, y lo mismo sucederá al trasladar la analogía al cuerpo de la Iglesia; la cabeza o cualquier otro miembro principal no puede decir a los pies que no los ne-

(19) L. BOUYER, *Où en est la théologie du Corps mystique*, en *Rech. Sc. Rel.* 22 (1948) pág. 313.

(20) *In Psal.* 33, 14, PG29, 383BC.

(21) *Epist.* 242, 1, PG 32, 930B; argumento que usa Basilio apoyado en la ley de asistencia mutua de todo cuerpo normal, cuando escribe a los obispos occidentales para pedir su ayuda.

cesita, pues desde el momento en que un miembro integra dicho cuerpo, todos los demás necesitan de él (22).

Esta dependencia y asistencia mutua de los miembros, que estamos subrayando en el cuerpo de la Iglesia, valiéndonos a fortiori de lo sucedido en cualquier compuesto humano normal y bien organizado, es incluso rubricada por Basilio con un matiz más fuerte. Entre tales miembros vige una relación de necesidad y familiaridad mutuas instituida un día por Cristo (ἔδωκε καὶ ἡμῖν πᾶσι πρὸς πάντας ἔχειν οἰκείως, κατὰ τὴν τῶν μελῶν συμφωνίαν) (23). Basilio usa el adjetivo «οἰκείος», con este mismo sentido de unión familiar y necesaria, en las cartas 191 y 203. La caridad tradicional «ἀρχαία ἀγαπή» debe ser no sólo la norma de gobierno para los obispos, sino también la pauta de admisión de peregrinos en las iglesias locales; éstos deberán ser recibidos «ὡς ἴδια μέλη» «ὡς παρ' οἰκείων»; y habrá que enviárselos «ὡς ἐπὶ οἰκείους» (24), dado que siempre ha sido norma de la Iglesia hacer consistir las señales de unión en pequeñas características para que así todos pudieran ser para todos ciudadanos y familiares «πολίτας καὶ οἰκείους» (25).

Pero no termina aquí lo específico de Basilio sobre el particular; llega todavía más lejos. Estudiando la semántica de la palabra «οἰκός» se observa que aparece usada en la forma adjetival «οἰκείον», para significar la unión íntima con la que el bautizado, por el mero hecho del bautismo, queda convertido, mediante la gracia, en familiar muy íntimo del Señor (26). En cambio, dicha raíz aparece bajo la forma sustantiva «οἰκείωσις» en cuatro lugares diferentes:

a) En el *De Sp. Sancto*, 7, 16, PG 32, 93C: «ὅταν δὲ τὴν εἰς ἡμᾶς χορηγίαν τῶν ἀγαθῶν ἐνοήσωμεν ἢ τὴν ἡμῶν αὐτῶν προσαγωγὴν καὶ οἰκείωσιν πρὸς τὸν Θεόν, δι' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖσθαι ὑμῖν τὴν χάριν ταύτην ὁμολογοῦμεν».

b) *De Sp. Sancto*, 15, 35, 128D: «ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν τὸν ἄνθρωπον οἰκονομία ἀνάκλασις ἐστὶν ἀπὸ τῆς ἐκπτώσεως, καὶ ἐπάνοδος εἰς οἰκείωσιν Θεοῦ ἀπὸ τῆς διὰ τὴν παρακοὴν γενομένης ἀλλοτριώσεως».

c) *De Sp. Sancto*, 19, 49, 157AB: «οἰκείωσις πρὸς Θεὸν διὰ τοῦ Πνεύματος».

(22) *Epist.* 203, 3, PG32, 742B: "nam et manus altera alterius eget, et pes alter alterum firmat, et oculi per concordiam clare ac perspicue vident".

(23) *Epist.* 243, 1, PG32, 904A. Sobre el significado de "οἰκείος", cfr. Stephanus, *Thesaurus Linguae Graecae*, vol. VI, Graz 1954, cols. 1768-70.

(24) *Epist.* 191, PG32, 704A.

(25) *Epist.* 203, 3, PG32, 741C.

(26) *Epist.* 292, PG32, 1033B: "ἐπειδὴ οὖν οἰκείον μὲν σε ἑαυτῷ ὁ Κύριος διὰ τῆς χάριτος ἐποίησεν".

d) *De Sp. Sancto*, 9, 23, 109A: «οἰκειώσις δὲ Πνεύματος πρὸς ψυχὴν ὁ διὰ τόπου προσεγγισμὸς (πῶς γὰρ ἂν πλησιάσαις τῷ ἄσωμάτῳ σωματικῶς;), ἀλλ' ὁ χωρισμὸς τῶν παθῶν, ἅπερ... τῆς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ οἰκεότητος ἠλλοτρίωσε».

A la vista de estos textos, podemos intentar deducir la naturaleza de la «οἰκειώσις». La voz aparece en los lugares citados como un término que dice siempre relación a Dios y, una sola vez, al Espíritu Santo. Su significado comprende, por así decirlo, toda la economía de redención que Cristo aporta con su venida al mundo; lo cual no impide que en la mayor parte de los casos, muy característico de Basilio (27), aparezca la tercera Persona divina como aquella a quien se le atribuye toda la serie de dones perdidos un día por Adán y recuperados luego por Cristo.

Lo mismo ha sucedido con la «οἰκειώσις», cuyo significado concreto, en nuestro caso, a juzgar por el contexto, será el directamente opuesto a «τοῦ θεοῦ ἄλλοτρίωσις» (28), es decir, a la enajenación que el hombre ha hecho de Dios. Si del hombre partió la iniciativa de ruptura para con Dios, de Cristo y del Espíritu Santo, indistintamente, viene al hombre su «οἰκειώσις», es decir, *su unión íntima y familiar, su entrada en la casa y vida de Dios*.

Volviendo al «πρὸς πάντας ἔχειν οἰκειώσις», don concedido por Cristo a todos los miembros, podemos afirmar que el cuerpo integrado por los mismos ha devuelto al universo la unidad armónica que antes del pecado tenía el cosmos y que el hombre con su pecado había desbaratado: ahora, entre los miembros de tal cuerpo, deberá mediar una unión tan íntima y una familiaridad solamente comparable a la que existe entre Cristo y el Espíritu Santo con un alma en gracia; ésta será la razón última que haga explicable la proximidad tan íntima de dichos miembros que, a pesar de hallarse localmente tan distanciados, dado el modo característico de su unión, su «συναφεία», superan toda distancia local.

También la «οἰκειώσις» del Espíritu Santo con el alma supera toda ley espacial; por tanto, la verdadera naturaleza de la misma nunca podrá consistir en un acercamiento de lugar, sino más bien, en una entidad moral que supone apartarse, «χωρισμὸς», de las pasiones que sobrevinieron al alma del hombre por su amistad con la carne y cuyo resultado fue enajenarlo de Dios (29). De lo dicho se deduce, que si los miembros de ese cuerpo quieren permanecer unidos entre sí con tal «οἰκειώσις» divina, lo estarán

(27) *De Sp. Sancto*, 15, 36, PG32, 132B.

(28) *Quod Deus non est Auctor.*, 8, PG31, 348, en donde Basilio da su definición más teológica de pecado.

(29) *De Sp. Sancto*, 9, 23, PG32, 109A.

en proporción directa a la medida en que se abstengan del pecado y de las pasiones, causa única que puede quebrar unión tan sutil y tan real.

Aún concedido que dicho supuesto no se realizase, nada puede ni debe interrumpir esa armonía (30) de los miembros resultado de unión tan divina entre los mismos; ni las posibles herejías, ni los cismas locales, ni siquiera el mismo pecado individual; si el Espíritu Santo, por quien los miembros son «οἰκείους». y que no se entremezcla con los indignos, no obstante parece estar de alguna manera presente en los bautizados pecadores esperando que se conviertan y se salven y sólo en el último día se separa por completo del alma que profanó su gracia (31), los que participan de la Redención de Cristo conservando su «οἰκείωσις» con Dios, cual huesos espirituales y miembros fuertes, tendrán que disminuir la fragilidad de los débiles y, cual otros dispensadores, tener «πρὸς πάντας οἰκείως». Aunque pudiera parecer que dicha armonía había cesado, en realidad ha quedado intensificada.

Resumiendo, las conclusiones sobre la naturaleza de la οἰκείωσις podrían ser explicitadas del siguiente modo: a) la forma adjetival «οἰκείον» significa *familiaris, necessitate conjunctus*; b) la forma sustantiva «οἰκείωσις» expresa la unión íntima con la que el bautizado queda convertido, mediante la gracia bautismal, en familiar muy íntimo del Señor; c) se opone a «τοῦ θεοῦ ἄλλοτρίωσις», definición del pecado en San Basilio, y significa, a la vez, toda la economía de Cristo; d) si la iniciativa del pecado partió del hombre, de Cristo y del Espíritu Santo, indistintamente, viene al hombre su «οἰκείωσις» con Dios; e) dicha unión del alma con Dios supera toda ley espacial y supone un apartarse de las pasiones; f) la unión de los miembros entre sí tendrá que ser igual a la existente entre el Espíritu Santo y un alma en gracia; g) y por último, la Iglesia, cuerpo de Cristo integrado por miembros tan singularmente unidos, devuelve al universo la unidad armoniosa que antes del pecado tenía el Cosmos.

A modo de objeción. Lo que San Basilio nos ha ofrecido hasta el momento sobre la naturaleza de la Iglesia, lo ha hecho valiéndose del concepto paulino de Cuerpo de Cristo, en el que todos los miembros son necesarios y ofrecen la misma dignidad de naturaleza. Pero el mismo obispo de Cesarea ha considerado en una de sus homilías el cuerpo del hombre no como constitutivo

30. *Epist.* 243, 1, PG32, 904A; en los lugares paralelos de las cartas, se registran nombres sinónimos de «συμφωνία», tales como «ἄρμονία» en *Epist.* 70, 433C; «συμπνοια» en *Epist.* 90, 1, 471C; y en la *carta 66* aparece la palabra «ὁμόνοια» con el mismo significado. Cfr. PG32, 425B.

(31) *De Sp. Sancto.* 16, 40, PG32, 141D.

suyo, sino más bien como algo que le pertenece; mi cuerpo no soy “yo” sino más bien “mío” (32).

Siendo lógicos cabría preguntar: ¿puede plantearse en Basilio una línea idéntica de platonismo respecto de la Iglesia-Cuerpo con relación a Cristo? Todo esto llevaría consigo una visión de la Iglesia como realidad inferior y perecedera, lo cual argüiría una eclesiología no recta.

No cabe duda que la solución debe encontrarse en el estudio atento del medio provocador de dicha doctrina en Basilio, así como en un estudio de las influencias posibles en la aparición del tema en cuestión. Los escritos ascéticos de Basilio, al principio de su monacato, suponen un medio ambiente y una cultura distinta de la reflejada por su cuerpo epistolario al final de su vida episcopal. La afirmación de que dicho tema es eminentemente paulino y que podría suponer la herencia más importante para Basilio, en nuestro caso, no deja de soslayar la cuestión; sobre todo si se tiene en cuenta la división que S. Pablo hace del hombre en «σωμα, ψυχή y πνευμα» (1 Thes. 5, 23), en donde, aunque el Apóstol no intenta sentar doctrina sobre las partes del alma sino definir al hombre entero (33), se podría pensar que trae a colación la concepción platónica.

El tema Iglesia-Cuerpo de Cristo, representa una influencia estoica. Los estoicos, fundamentalmente panteístas, enseñaban que los hombres y los dioses formaban un solo todo, un solo cuerpo; que todo el cosmos constituye un solo ser viviente (ζῶον) llamado cuerpo del cosmos o “corpus magnum” (34). No faltan exegetas de renombre, como Dupont, Cerfaux y Lyonnet, que ven en la influencia del estoicismo vulgarizado la explicación del término paulino «σωμα Χριστοῦ» (35); pues, como es sabido, antes ya de S. Pablo, la asimilación de la sociedad civil con el cuerpo humano era corriente en el ambiente helenístico (36).

Por consiguiente, si Basilio tiene en su homilía “Attende tibi ipsi” una visión platónica del cuerpo humano, ha sido porque la filosofía de Platón trataba más completamente al hombre y, en su caso, le interesaba más para el fin ascético que pretendía desarrollar. No se puede argumentar *a pari*, por el hecho de que apa-

(32) *Attende tibi.*, 3, PG31, 203A: “Aliud enim sumus nos ipsi, aliud nostra, aliud quae circa nos sunt. Nos: quidam anima sumus et mens, quatenus ad imaginem Conditoris sumus facti; nostrum vero corpus est, et qui per ipsum sunt sensus; circa nos autem pecuniae, artes et reliqua vitae suppellelex”.

(33) Cfr. P. Festugière, *La Trichotomie de 1 Thess. 5, 23 et la philosophie grecque*, en “Rech. Sc. Rel.”, 20 (1930), pág. 385-455.

(34) M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l’Eglise*, Paris 1957, pág. 387s.

(35) Cfr. L. OUELLETTE, *L’Eglise, Corps du Christ. Origine de l’expression chez saint Paul*, en “L’Eglise dans la Bible”, *Studia* 13, Desclée 1962, pág. 87.

(36) L. MALEVEZ, *L’Eglise Corps du Christ*, en “Rech. Sc. Rel.”, 31 (1944), pág. 28.

rece en Basilio una entidad que él titula Cuerpo de Cristo, que el obispo de Cesarea juzgase como válido para ésta, y en el mismo grado, lo proclamado en línea platónica para el compuesto individual humano; nos encontramos ante dos realidades distintas, de orden diverso, de las cuales la Iglesia-Cuerpo de Cristo, muy de acuerdo con la Stoa y la Revelación, sobrepasa las categorías de Platón. San Pablo brinda a Basilio un argumento del que éste saca todas las conclusiones posibles ante el aspecto ofrecido por las iglesias locales; no importa que el cuerpo pertenezca o no al constitutivo del hombre; interesa más bien que dicho Cuerpo de Cristo constituye un todo resultante de diversos miembros que poseen una naturaleza idéntica y entre los cuales debe regir una dependencia y asistencia mutuas.

b) *Iglesia, sociedad del Espíritu*

Si en Occidente se definió a la Iglesia como “la sociedad del Espíritu” (37), en los Padres griegos aparecen ambas realidades hasta tal punto cercanas que uno de los aspectos más digno de mención en la antigua pneumatología griega, es el lazo estrecho que la une a la eclesiología (38). Un Espíritu y un Cuerpo: se necesita imprescindiblemente el primero para que la Iglesia pueda ser el Cuerpo de Cristo; entonces la savia de la caridad, necesaria para la articulación consistente del todo, así como las maravillosas exigencias de unos miembros con otros, sólo serán realidad gracias a la presencia del mismo.

Decir con Basilio que hemos sido bautizados en un solo cuerpo para formar un solo Espíritu (39) equivale a proclamar con San Pablo que hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo (1 Cor. 12, 13). Cuerpo y Espíritu aparecen, en nuestro caso, intercambiables.

Intimamente unido a Cristo, Cabeza de este Cuerpo, se muestra desde el principio el Espíritu Santo; primeramente unido a la carne misma del Señor, hecho unción, y luego, en cada acción de las realizadas por Cristo (40).

En el caso de los miembros, no se puede negar que todo lo deparado por el gran Dios y Salvador Jesucristo en favor del hombre ha sido realizado por gracia del Espíritu, hasta el punto de aparecer estrechamente unido a aquel en las tres clases de creación nombradas por la Escritura: en la creación de la nada, en la mudanza de malo a mejor y, por último, en la resurrección de los

(37) S. Agustín, *Sermo* 71, 19, 32, PL38, 462.

(38) J. GRIBOMONT, *Esprit Saint chez les Pères Grecs*, en “Dict. Spirit.”, 4, 2, Paris, 1961, col. 1266.

(39) *De Spiritu Sancto*, 61 PG32, 182C.

(40) *De Spiritu Sancto*, 16, 49, 140C.

muertos (41) cuando renueve la faz de la tierra. Por tanto, podemos afirmar que el Espíritu es la fuente de la que deriva toda gracia saludable a la criatura; y si ningún don puede llegarle a ésta a no ser por dicho conducto, tampoco puede poseer la gracia del mismo Espíritu fuera del ámbito de la Iglesia (42).

No se puede olvidar que la relación entre Espíritu e Iglesia no es solamente negativa en el sentido de que los herejes se ven privados del primero; es, sobre todo, positiva dado que implica la santificación de la comunidad y orienta el florecer espiritual de cada miembro hacia el servicio carismático de la misma; “así como las partes se encuentran en el todo, de manera idéntica estamos nosotros en el Espíritu; El, a su vez, se encontrará en nosotros como lo está el todo distribuyendo sus dones en las partes” (43).

Dos realidades claras baraja Basilio en el texto citado: la de que todos somos miembros recíprocamente, al tiempo que poseemos dones diversos según la gracia de Dios concedida a cada uno; realidades que parecen ir dirigidas como a completar el Cuerpo de Cristo en la unidad del Espíritu, ya que todo miembro es necesariamente útil al otro dada la diversidad de dones que posee.

Basilio considera al Espíritu Santo no sólo como el que obra todo en todos, sino también como la forma «εἶδος» de la criatura racional en cuanto que la consume y perfecciona (44); llegado el caso, toma un publicano creyente y lo transforma en el evangelista, llegó sobre un pescador y quedó éste convertido en especialista de lo divino; un día encuentra a un perseguidor arrepentido y lo hace apóstol de las gentes, pregonero de la fe y vaso de elección (45). En una palabra, al Espíritu hay que atribuir la subida «ἀνάβασις» de los corazones, la manuducción «χειραγωγία» de los enfermos y la perfección de los avanzados (46).

(41) *Epist.* 8, 11, PG32, 264B.

(42) *De Sp. Sancto.* 24, 55, PG32, 172B y *Epist.* 188, 668B-669A.

(43) *De Sp. Sancto.* 26, 61, 181 ABG.

(44) La afirmación se encuentra en el *De Sp. Sancto.* 26, 61, PG32, 180C. Sin adelantar criterio alguno sobre el particular, quiero hacer notar que hay división de opiniones sobre el punto en cuestión: a) Johnson afirma “The soul is form (εἶδος) in relation to the body but is matter (ὕλη) in relation to the reason, which might be called “εἶδος εἶδους”. Here St. Basil says that the Holy Spirit is to the reason of rational beings in the stead of form”, l. c. Oxford, 1892, pág. 118. b) Pruche, en su *Traité du Saint Esprit*, en “Sources Chrétiennes”, vol. 17, Paris, 1945, pág. 225, nota 2, afirma: “Mais nous pensons que la doctrine de Basile fait appel ici à un thème qui lui est cher, et qu’il a suffisamment développé ailleurs, pour qu’il soit légitime de nuancer une affirmation dont l’extrême concision pourrait prêter à équivoque et faire difficulté. Le contexte indique assez qu’il s’agit moins d’instituer d’exactes équivalences, qu’une série de comparaisons”.

(45) *De Fide.* 3, PG31, 469CD; cfr. Mt 9, 10; Mt. 4. 19 y Act. 9, 15.

(46) *De Sp. Sancto.* 9, 23, PG32, 109B.

El aspecto positivo de la relación entre Espíritu e Iglesia, que es el don común que el Espíritu Santo distribuye a todos los miembros, se llama *santidad o deificación*. En efecto, habiendo sido creado el hombre a imagen y semejanza de Dios y quedando reducido por su pecado a la pura condición de imagen, recobra en el bautismo la semilla de esa semejanza gracias a la venida del Verbo encarnado que viene a destruir el pecado y a divinizar la criatura rescatada. Pero como nadie puede llegar hasta Cristo si no es en el Espíritu Santo, este Espíritu tiene en el proceso de la deificación un papel esencial de *introducción*, de *santificador* y de *iluminador*.

Por encima de Ireneo y de Atanasio, es Basilio quien ve en la santificación una propiedad característica del Espíritu Santo; así pues, todo el que necesite santificación tendrá que contar con El, dado que sin el Espíritu no hay santificación posible (47). La criatura es la que resulta santificada; el Espíritu, en cambio, es el que santifica, pues la santidad le pertenece por naturaleza y no de un modo gratuito (48). De este modo, no se puede pensar en santidad alguna si no está presente el mismo Espíritu Santo, santidad por esencia, señora «κυρία» y fuente de santificación (49).

Basilio llama al Espíritu Santo luz inteligible «φῶς νοητὸν» que va deificando al hombre «θεὸν γενέσθαι», mediante cierta iluminación que El dispensa a toda potencia racional para que pueda llegar al encuentro de la Verdad (50). Dicha iluminación será una participación de su luz con la cual quedará la potencia racional hecha “espiritual” como El. Conviene subrayar que, como condición previa a todo esto, no es iluminado todo el que quiere, sino sólo el que es capaz de serlo, pues el Espíritu Santo observa una trayectoria homogénea hasta llegar a iluminar un alma, como si requiriese una proporcionalidad entre el receptor y lo recibido, entre la criatura y El mismo.

En efecto, el Espíritu Santo deificará con su iluminación los corazones en proporción directa a la preparación de ellos; de su anchura «τοῦ πλάτους» dependerá el que inscriba más o menos cosas en ellos y su limpieza previa será la condición que atraiga un grado mayor o menor de iluminación (51).

(47) *De Sp. Sancto*, 16, 38, PG 32, 136D-137A.

(48) *Epist.* 159, 2, PG 32, 621AB.

(49) *In Psal.* 32, 4, PG 29, 333C; *De Sp. Sancto*, 18, 46, PG32, 152B; *Epist.* 8, 10, 261C.

(50) *De Sp. Sancto*, 9, 22, PG32, 108 y 9; conviene notar que la fórmula “Θεὸν γεγόμενον” es una influencia de Plotino (*En.* VI, 9, 9, ed. Bréhier, 58) y que la “ὁμοίωσις Θεῷ”, que aparece también en el citado capítulo de Basilio, es un tema platónico: Théétété 176b; *Republ.*, 10, 613. Cfr. Plotin, *Enneade*, 1, 2, 3, Bréh., 16-22.

(51) *In Psal.* 44, 3, PG29, 396A.



Dicho Espíritu divino solamente actúa en aquellas almas que no saben de nada tortuoso «σκολιόν» ni de nada retorcido «στραγγυραλιῶδες» (52). Si se puede afirmar, según la doctrina de Basilio, que el Espíritu se encuentra de alguna manera en todos los bautizados aunque sean pecadores, hay que reconocer, sin embargo, que no está del mismo modo en todos, ya que en los que están limpios de cualquier afecto terreno demuestra como una fuerza propia característica, cosa que no aparece en los perturbados por el lastre del pecado en quienes está aguardando su conversión.

Se hace pues imprescindible la ascética para conseguir la pureza de corazón y vadear así dignamente el trecho que nos separa de esa “luz inteligible” que por su misma naturaleza nos resulta inaccesible (53); el hombre carnal, además de no tener la parte superior de su alma «νοῦν» ejercitada en la contemplación, la tiene toda ella encenegada en las tendencias de la carne, sin poder levantar su mirada hacia la luz espiritual de la misma manera que un ojo enfermo no puede soportar la luz del rayo del sol, así tampoco el mundo, es decir, la vida entregada a los placeres de la carne, recibe la gracia del Espíritu. Solamente los santos pueden verlo «θεωρητὸν», mediante su limpieza de corazón (54). Sólo se acerca el Espíritu a aquellos que se niegan en todo lo que tuvo como resultado enajenar al hombre de Dios.

El hombre, purificado ya por la ascética, queda educado con pedagogía divina para poder recibir paulatinamente la gran luz de la Verdad.

Pero cabe preguntar ahora sobre la naturaleza de dicha luz que ha de iluminar la potencia racional. ¿Será el mismo Espíritu Santo directamente o, más bien, una participación suya a manera de don creado? He aquí el texto de Basilio:

«ἀγιασμοῦ γένεσις, φῶς νοητὸν, πάση δινάμει λογικῇ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας εὔρεσιν οἷόν τινα καταφάνειαν δι’ ἑαυτοῦ παρεχόμενον» (55), en el que se presenta al Espíritu como “luz inteligible”

(52) *In Isaiam*, 3, PG30, 121D-124A.

(53) *De Sp. Sancto*, 9, 22, PG32, 108C.

(54) *De Sp. Sancto*, 22, 168ABC Cfr. B. Pruche, l. c. pág. 212; la contemplación “θεωρία” a la cual llega la parte superior del alma “νοῦς”, previa purificación “καθάρις” de todos los pensamientos carnales en los que se hallaba metida, es una doctrina netamente platónica; cfr. a este respecto: *Phedon*, 67a, 79cd; 62b, 67bcd, 108c, 113d-114c; *Phedro* 250d; *Republca* 10, 611b-612a. Sobre el particular, se puede consultar el artículo de J. LEMAITRE, *Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens*, en “Dic. Spirit.” II, 2, Paris, 1953, cols. 1762-1787; así como la obra de Ir. Hausherr, *Gregorii Monachi Cyprii de theoria sancta*, en “Or. Chr. Anal”, 110, Roma 1937, pág. 159.

(55) *De Sp. Sancto*, 9, PG32, 108 C; cfr. *De fide*, PG31, 464C-465C, donde encontramos un texto paralelo importante: “τῇ δὲ περὶ τὴν εὐσέβειαν προθυμία ἕτερος ἑτέρον διενηνόχαμεν οὐδεὶς δὲ οὗτος τετύφλωται, καὶ φρεναπατᾶ ἑατὸν, ὥστε οἶσθαι ἐπὶ τὸ ἀκρότατον ἀναβεβηκέναι τῆς καταλήψεως ἄλλ’ ὅσῳ περ ἂν δόξη προκόπτειν ἐπὶ τὴν γνῶσιν, τοσοῦτ’ ἄλλ’ ἄλλ’ αὐτοῦ τῆς ἀσθενείας αἰσθησεται”.

que otorga a toda potencia racional como una cierta ilustración «οὐδὲν τινα καταφάνειον» para que pueda llegar a la “inteligencia de Dios” (56). Se trata de un don del Espíritu que, teniendo su sede en la potencia racional, refuerza y capacita al alma para poder llegar a descubrir la verdad. El hombre que mediante el pecado descendió del lugar privilegiado en el que Dios le había colocado y desde el cual contaba con un ángulo visual mucho mayor (57) vuelve ahora a recobrarlo mediante la agudeza intelectual de su alma debida a la iluminación del Espíritu. El es el que conduce a la verdad asegurando a los creyentes en el conocimiento cierto, en el culto piadoso y en la adoración del Padre, de su Unigénito y de Sí mismo (58).

El efecto inmediato obrado en todos los miembros iluminados por el Espíritu, consecuencia natural de la comunidad «κοινωνία» entre ambos, ha sido el quedar convertidos en hombres “espirituales” (πνευματικούς) (59), pudiendo, a la manera de los cuerpos iluminados, proyectar su luz y su gracia a otros.

He aquí la razón de la diversidad de dones y carismas en la sociedad del Espíritu; todo proviene de su inagotable vitalidad iluminadora que será mesurada, en cada caso, por la distinta capacidad de la potencia racional. Poéticamente explica San Cirilo de Jerusalén en una de sus catequesis este obrar misterioso del Espíritu. Lo compara al agua; todas las cosas, dice, necesitan el agua. A ella se deben las hierbas y sin embargo, a pesar de ser siempre la misma, produce efectos variadísimos: sólo una fuente riega el jardín y, en cambio, en el lirio se hace blanca, colorada en la rosa y de color púrpura en las violetas y jacintos; en una palabra, diversa y multiforme en las diferentes clases de cosas. De este modo obra el Espíritu Santo, el cual, siendo uno e indivisible, da a cada uno su gracia como quiere (60).

No ha dudado Basilio en llamar “gnosis” verdadera a esta potenciación de la capacidad intelectual recibida por todos los que son dignos del Espíritu iluminador y que, como participación que es de la ciencia de Dios, ilumina el alma de los bautizados (61). Gnosis, por cierto, distinta de la pagana que aparece como heredad de unos pocos filósofos conseguida a base de grandes esfuer-

(56) *De fide*, 15, PG31, 470b.

(57) *In Ebrriosos*, 1, PG31, 344C: “quod cum Dei verbum degustaverit, mysteriorumque cognitione dignatus sit...”

(58) *De fide, Prologo*, PG31, 685BC; cfr. *De Sp. Sancto*, 56, PG32, 172C: “Οἶδε τὰ βᾶθη τοῦ Θεοῦ· ἡ κτίσις δὲ λαμβάνει τὴν φανέρωσιν τῶν ἀπορρήτων διὰ τοῦ Πνεύματος”; id., 9, 23, 109C.

(59) *De Sp. Sancto*, 9, 23, PG32, 109B.

(60) S. Cirilo de Jerusalén, *Cateq.* 16, 12, PG23, 932-933A.

(61) *De Sn. Sancto*, 30, 79, PG32, 217: “...τῶν λειπομένων τὴν πλήρωσιν κατὰ τὴν ἐπιχορηγομένην τοῖς ἀξίοις αὐτοῦ γνῶσιν ὑπὸ τοῦ Πνεύματος”.

zos. Objeto de esta gnosis será, no sólo el conocimiento del Padre a través del Hijo y, por supuesto, el conocimiento de las cosas ocultas y de los misterios, sino también la ley o verdad según la cual deberá regirse el orden racional de la persona humana; “así como cuando se quita la lámpara que alumbraba la casa a media noche, nada ven los ojos, y las potencias quedan inertes sin poder distinguir la dignidad de las cosas hasta el punto de confundir el oro con el hierro, así también es imposible, en el orden racional, vivir hasta el fin una vida según la ley, sin la presencia del Espíritu” (62). Sucede en la vida del hombre, sin el Espíritu Santo, lo que en un ejército durante la ausencia de su comandante: no hay orden posible.

No se puede pasar por alto el texto del *cap. 26 del De Spiritu Sancto*, en el que, a primera vista parece como si Basilio significase que hay que atribuir directamente al mismo Espíritu la deificación llevada a cabo mediante la iluminación progresiva de toda potencia racional:

«οὐκοῦν, καθὼ μὲν τελειωτικὸν τὸ ἅγιον Πνεῦμα τῶν λογικῶν, ἀπατίζον αὐτῶν τὴν ἀκρότητα, τὸν τοῦ εἴδους λόγον ἐπέχειν» (63).

Se puede observar en el contexto una serie de comparaciones aducidas por Basilio con el fin de ilustrar el sentido de la fórmula “in Spiritu”, distinta, por cierto, de aquella otra “cum Spiritu”.

Comienza el *cap.* sentando el principio de que los diversos sentidos que puede tener la partícula *en*, todos ellos son aplicables al Espíritu Santo. Así pues, afirma que la forma está *en* la materia, la potencia *en* el receptáculo «τὸ δεκτικόν», la manera de ser *en* el sujeto afectado por ésta. Sin intentar estrictas equivalencias, sino meras comparaciones, afirma Basilio que el Espíritu Santo tiene *razón de forma* en tanto que perfecciona los seres racionales; y así como se encuentra la potencia de ver en un ojo sano, así está la operación del Espíritu en el alma purificada; y que como el arte descansa en el que lo ha adquirido, así se encuentra la gracia del Espíritu en aquél que un día la recibió, es decir, presente siempre pero no siempre obrando.

Estas y otras muchas comparaciones presenta Basilio en el cuerpo del capítulo; parece como si quisiera compendiarlas en el principio, ya repetido, de que el Espíritu se encuentra en cada uno de los miembros como el todo está en las partes. De este modo, Basilio se ha preparado el camino con toda lógica, llegando, por la enunciación inversa del principio anterior, a introducir la fór-

(62) *De Sp. Sancto*, 16, 38, PG32, 137D-140A.

(63) *De Sp. Sancto*, 26, 61, PG32, 180C.

mula "*in Spiritu*" que era el objeto de su estudio; "y como las partes se encuentran en el todo, así está cada uno de nosotros en el Espíritu, porque todos nosotros que formamos un solo cuerpo, hemos sido bautizados en un solo Espíritu".

Doble es el significado que atribuye Basilio a la fórmula "*in Spiritu*"; el primero indica *la razón de medio que tiene el Espíritu Santo con relación al Hijo*, de manera que así como el Padre es visto en el Hijo, así Este es visto *en el Espíritu*; esto significará que la operación de nuestra mente se ha desarrollado en la luz. Muy distinto de este primero es el otro significado de dicha fórmula. Basilio llama al Espíritu *como lugar de los que se santifican*; este es el lugar en que conviene adorar al Padre; como viese Jacob dicho lugar, afirmó que Dios estaba allí presente. Así pues, el Espíritu es el lugar de los santos y el santo es para el Espíritu un lugar apropiado, pues se ofrece a sí mismo para habitar con Dios y es llamado templo suyo.

No existe contradicción entre las fórmulas "*in Spiritu*" y "*cum Spiritu*"; antes bien, cada una ofrece un matiz característico; la preposición "*in*" declara ante todo, aquello que dice relación a nosotros; en cambio, la preposición "*cum*" significa la comunidad de vida que el Espíritu tiene con Dios. Con la primera anunciamos la gracia que está en nosotros, con la segunda se significa, más bien, la dignidad del Espíritu que habita en los que son dignos y en los cuales lleva a cabo su obra, "*existe en*" los seres capaces de recibirlo; pero la existencia que ha precedido los siglos y que durará siempre con el Padre y el Hijo, exige un vocablo característico que expresa esta unión eterna. "*Existir con*" se dice con todo rigor de aquellos seres que co-existen inseparablemente los unos con los otros; por consiguiente, que realizan una unión propia, natural e inseparable; queda ésta expresada con la palabra "*con*", que sugiere la idea de unión indisoluble. En cambio, allí donde la gracia del Espíritu puede sobrevénir y desaparecer, se emplea con toda propiedad el término "*existir en*" aunque, por razón de la estabilidad de las buenas disposiciones de quienes la reciben, se mantenga dicha gracia con carácter estable.

Al volver ahora sobre nuestro intento, se puede afirmar que la solución al punto en cuestión se encuentra en la línea de pensamiento expresado en el contexto. Si hemos dicho que el Espíritu Santo era el lugar de los santos, también el santo es el lugar apropiado para el Espíritu en el que habita como en un templo que le pertenece. Bien puede afirmarse que dicho Espíritu tiene razón de forma en cuanto que los seres racionales, en los que reside, llegan a ser "espirituales" como El. Pero precisamente el nudo del problema consistirá en la dilucidación del modo concreto de su inhabitación en las almas de los purificados, como

también de la manera mediante la cual lleva a cabo la deificación de los bautizados con su iluminación inteligible. Según parece, no se trata de una presencia personal del Espíritu Santo en el alma en la que obra por contacto inmediato y sin ningún intermediario, sino más bien, de un don de gracia del mismo Espíritu. Es un hecho constatable en el libro *De Spiritu Sancto*, que todos los textos en los que aparece la fórmula “in Spiritu” o, también aquellos otros en los que se dice que el Espíritu está “en nosotros”, lejos de indicar su presencia substancial en nosotros, afirman explícita e implícitamente la existencia de una realidad llamada gracia o participación accidental de ese mismo Espíritu. En efecto, aunque Basilio no distingue entre “gracia” y “participación” del Espíritu, ambas significan algo que puede venir y desaparecer luego, algo que es susceptible en nosotros de un mayor o menor grado correspondiente a la medida de nuestra pureza moral. Si bien las realidades “gracia producida” y “participación del Espíritu” se distinguen a la manera que el acto se distingue de la potencia que lo actualiza, sin embargo, se puede afirmar que tanto una como otra son gracia en nosotros (64), es decir, un don intermediario distinto de la persona misma del Espíritu y que en vez de anunciar la dignidad de Este está proclamando nuestra debilidad, en cuyo socorro ha venido su gracia. Concretamente, dicho don realiza en nosotros la suficiencia necesaria para glorificar a Dios cual merece y la potencia segura de hallar la Verdad en el Espiritual tal como al Padre se le encuentra en el Hijo.

Así pues, aquella ilustración «οἷόν τινα καταφάνειαν» del capítulo 9 (65), don que el Espíritu concede a toda potencia racional y que es la causa formal de nuestra deificación, consistirá en una especie de “luz inteligible” intermedia y participada de aquella otra “luz inteligible” (φῶς νοητὸν), substancial, que es el Espíritu en persona.

En este punto concreto parece que Basilio se ha inspirado en las cartas de Atanasio a Serapión (66), especialmente en la primera. Para éste, el Padre es la luz, el Hijo es el resplandor de dicha luz, quedando así para el Espíritu ser virtud activa y gracia resplandeciente del Hijo (67). Dado que no siempre atribuye Atanasio dicha iluminación al Espíritu, sino que también —según

(64) *De Sp. Sancto*, 26, 61, 180C: “Lo mismo que el arte descansa en aquél que lo ha adquirido, así también la gracia del espíritu, en aquél que lo ha recibido, siempre presente pero no siempre en acción. Siempre presente en aquellos que son dignos, el espíritu obra según la necesidad o bien por las profecías, o por las curaciones o por otras curaciones milagrosas”.

(65) *De Sp. Sancto*, 108-C

(66) S. Atanasio, *Epistulae IV ad Serapionem*, PG26, 529-676.

(67) *Epist. I ad Serapionem*, 19 y 30, Lebon, “Sources Chretiennes”, páginas 116 y 138.

el texto que trae en cuestión— la atribuye al Hijo (68), se puede afirmar que no tiene sobre el particular un cuerpo de doctrina tan acabado y original como el de Basilio; hay que reconocer como propiedad del obispo de Cesarea *un cierto brillo activo*, según el cual en vez de considerar al Espíritu como un nuevo centelleo del resplandor del Hijo, lo define como “luz inteligible” sustancial, que participadamente se da también como luz inteligible a toda potencia racional para llegar al descubrimiento de la Verdad. Se observa, por otra parte, que viene usado en Basilio el concepto de santificación de Orígenes. También para el Alejandrino es el Espíritu Santo la virtud santificadora y santidad substancial y, en la criatura, la santidad es tan solo un accidente que sobreviene por participación del mismo Espíritu. Tal participación del Espíritu proporciona al hombre un segundo título como es el ser “espiritual”; y pneumático será todo hombre que recibe el Espíritu Santo. Para que el ser pneumático venga a la criatura es necesario que entre ella y el Espíritu se realice una como “*anákrasis*” o mezcla, hasta el modo de que sólo aquel en el que se dé un claro predominio del “espíritu” será hombre pneumático. También enseña el maestro alejandrino que la virtud nueva cognoscitiva, tan característica de los penumáticos, ha llegado a ser heredad de los mismos, gracias a su “anákrasis” con el Espíritu divino, quien, juntamente con nuestra alma, penetra hasta las profundidades de Dios. No obstante y a pesar de todo, el concepto de santificación de Basilio aparece enriquecido con una pre-

(68) Id., Lebon, l. c., pág. 115-6; apoyado en 1 Jn 1, 5 en el que se dice que “Dios es luz” y muy de acuerdo con la teología prenicena que consideraba la divinidad en el Padre como en su principio fontal, Atanasio ha afirmado del Padre que es “luz”; ahora bien, el Hijo en relación con la luz es llamado “resplandor”, según lo indica la frase de Hebr. 1, 3 “el cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su esencia...” Y por consiguiente, siendo el Padre la luz y el Hijo su resplandor, se puede ver también en el Hijo al Espíritu por quien nosotros somos iluminados; Atanasio, para atribuir aquí la iluminación al Espíritu, se funda en Eph, 1, 17: “...os conceda espíritu de sabiduría y de revelación para conocerle perfectamente; iluminando los ojos de vuestro corazón”. Acto seguido, afirma que cuando somos iluminados, es Cristo quien nos ilumina dado que así lo dice la Escritura (Jn 1, 9). Todo esto da impresión de una teología no muy hecha sobre el particular en relación con el Espíritu Santo, ya que su preocupación única era demostrar la divinidad del mismo.

(69) Cito los principales textos de los que he deducido la comparación con Basilio:

1.º) *De Principiis*, 1, 8, 3, PG11, 178C: “Similiter quoque et natura Spiritus Sancti, quae sancta est, non recipit pollutionem. Si qua alia natura sancta est, ex assumptione hoc vel inspiratione Spiritus Sancti habet, ut sanctificetur, non ex sua natura hoc possidens, sed accidens sibi, propter quod et decidere potest, quod accidit”. Cfr. *De Principiis*, 1, 5, 5, PG11, 164BC “inmaculatum autem esse praeter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum nulli sub-

sencia universal en contra de las restricciones características del "De Principiis (69), en el que la acción del Padre llega a todos los seres, *racionales e irracionales*; la del Hijo solamente a los "logikoi"; y la del Espíritu Santo únicamente a los *santos*.

Si consideramos, por último, al Espíritu, no en su relación individual con el hombre, sino precisamente en la relación que tiene con este Cuerpo bajo el aspecto de sociedad visible, la enseñanza de Basilio no puede ser más clara. Tanto el orden como el gobierno de la Iglesia viene realizado, sin contradicción alguna, por el Espíritu Santo según la distribución de sus dones (70). Dicho Espíritu es quien depara a los asociados en la Iglesia la palabra escrita de Dios para que, mediante ésta como norma segura de verdad, fuera posible al hombre de la Sociedad Nueva sentir lo hablado por Dios, ya que el pecado le había impedido captar la "sapientia mundi" de las cosas. La Escritura, pues, está inspirada por Dios (θεόπνευστον) por haber sido escrita bajo el soplo (ἐπίπνοιας) del Espíritu Santo (71). El soplo de este Espíritu es el que también actúa en las reuniones de la Iglesia, congregada para decidir sobre su marcha. Esto mismo sucedió en Nicea, donde "los Padres no hablaron sino bajo la inspiración del Espíritu Santo" (72). Así pues, debemos concluir que tanto el gobierno, como la revelación y el magisterio infalible de la Iglesia dependen del Espíritu Santo.

stantialiter inest, sed sanctitas in omni creatura accidens est (quod autem accidit, et decidere potest)".

2.º) *De Oratione*, 28, PG11, 527B: "...quique a fructibus cognosci potest accipisse Spiritum Sanctum et factus est spiritualis (καὶ γενόμενος πνευματικός) eo quod Spiritus Dei, more Filii Dei, agatur ad ea omnia quae ratione gerenda sunt".

3.º) *In Joannem*, 1, 30, PG14, 75D-78A: "Vocem autem *utraque* refero ad homines etiam illos qui, permistam Spiritu Sancto habentes animam, spiritualis effecti servantur (καὶ γέγονεν ἕκαστος τῶν σωζομένων πνευματικός)". Cfr. *De Oratione*, 10, PG11, 446C: "Igitur qui sic oraverit, cum tot jam comoda perceperit, magis idoneus fit commiseri Spiritui Domini... (ἐπιτηδειότερος γίνεται ἀνακραθῆναι τῷ... τοῦ Κυρίου Πνεύματι)".

4.º) *In Joannem*, II, 15, PG14, 150D-151A: "non abs re nomen hominis a Paulo praetermisum, cum spiritualem diceret, eo quod praestantius quiddam spiritualis est, quam homo: nempe homine, vel in anima, vel in corpore, vel in utrisque forman accipiente: non ita vero in spiritu, his longe diviniore; *secundum cuius participationem prevalentem est spiritualis* (οὐ κατὰ μετοχήν ἐπικρατοῦσαν χρηματίζει ὁ πνευματικός).

5.º) *De Principiis*, 1, 3, 8, PG14, 154C: "cum ergo primo ut sint, habeant ex Deo Patre; secundo ut rationabilia sint, habeant ex Verbo; tertio ut sint sancta, habeant ex Spiritu Sancto"; y en I, 3, 5, 150BC-151A: "Arbitror ergo operationem quidem esse Patris et Filii tam in sanctis quam in peccatoribus, in hominibus rationabilibus et in mutis animalibus; ...In illis solis arbitrator esse Spiritus sancti qui iam se ad meliora convertunt et per vias Christi Iesu incedunt, id est, qui sunt in bonis actibus, et in Deo permanent".

Cfr. M. GARIJO, *Aspectos de la pneumatología origeniana*, en "Scrip. Vict.", 13 (1966) pág. 173-216.

(70) *De Sp. Sancto*, 16, 38, PG 32, 140D-141A.

(71) *id.*, 21, 52, 165C.



De la misma manera que hemos titulado el capítulo, en frase de San Agustín "*Iglesia, sociedad del Espíritu*" lo podríamos haber hecho, con palabras de Basilio, "*el Espíritu, lugar de los santos*" y viceversa. Tres aspectos han sido tratados: a) el papel del Espíritu Santo respecto de Cristo, Cabeza de ese cuerpo; b) la trayectoria observada por dicho Espíritu para que los miembros de este cuerpo lleguen a ser «οικείους» «πνευματικούς» y "santos". El Espíritu es la *f fuente de santidad* y los miembros *santos* por participación, en la medida en que realizan en su vida los preceptos de la abnegación y renuncia total (segundo término de la solución aportada por Basilio); c) y, por último, el Espíritu Santo en relación con la Iglesia en cuanto sociedad.

c) *Iglesia, Fraternidad*

Queda por estudiar otro término que aparece en el vocabulario eclesiológico de Basilio. Se trata de la palabra «ἀδελφότης» con la que Basilio ha definido la Iglesia. Dos textos claves contienen la palabra «ἀδελφότης»:

«ἐπιστέλλειν τε ἡμῖν συνήθως τὰ κατὰ σαυτὸν, καὶ ἐπιμελεῖσθαι τῆς πανταχοῦ ἀδελφότητος τοῖς αὐτοῖς σπλάγχνοις καὶ τῇ αὐτῇ προθυμίᾳ» (73).

«οἱ γὰρ πολυθρῦλλήτους ἐκείνας ἐπιστολάς κατὰ Εὐδοξίου... συγγράφοντες, καὶ περιπέμποντες πάσαις ταῖς ἀδελφότησι, καὶ διαμαρτυρόμενοι φεύγειν τὴν κοινωνίαν αὐτῶν ὡς ὄλεθρον τῶν ψυχῶν» (74).

En el primero la usa Basilio significando la *iglesia universal*, con motivo de la carta a Pedro, nuevo obispo de la sede alejandrina. En el segundo, se refiere más bien a las *iglesias particulares* a las que fueron enviadas las cartas de Eustacio contra Eudoxio.

El secreto, tanto de la primera como de las otras, parece estar en esa "comunidad" a la que han apuntado los adversarios con ánimo de desbaratarla. La unidad de la Iglesia, resultado de la unión de todos los miembros del Cuerpo Místico de Cristo, es el mayor bien apetecido por el obispo de Cesarea; tanto, que se consideraría como el más desgraciado de los mortales si llegase un día en que le deleitasen los cismas y las divisiones de las iglesias. Pero, sucede muchas veces, que a este ardiente deseo de unidad corresponde una falta de medios para implantarla (75).

(72) *Epist.* 144, PG32, 529A.

(73) *id.* 133, 569C.

(74) *id.* 226, 845A.

(75) *id.* 156, 1, 613C; carta al presbítero Evagrio. En ella enumera Basilio una serie de circunstancias que le impiden restablecer la unidad de las iglesias: se percató de que esto es un asunto que no se arregla con una simple carta ni, mucho menos, en un breve espacio de tiempo. En el estado actual, sólo un hombre constituido en autoridad podría implantarla haciendo desaparecer toda clase de sospechas y luchas contradictorias.

Cuando aparece una iglesia local adornada con la unidad, es decir, precediendo el clero, seguido éste del consentimiento unánime del pueblo restante, es un hecho que maravilla a Basilio y, como él mismo afirma, capaz de producir impacto en el enemigo. El secreto será el mismo que el de la Iglesia de los Hechos, en la que "nadie se proponía hacer su voluntad, sino que todos buscaban la voluntad del Señor Jesucristo juntos en un mismo Espíritu"; de ello resulta que un único corazón y una sola alma informaban aquella multitud de creyentes (76).

Dicha unidad tiene como principios constitutivos de su integración e inalterabilidad: a) *la fidelidad a la doctrina ortodoxa de los Padres*, b) *y la sumisión a la autoridad de la Iglesia, al Obispo*.

Habiéndose originado cierta disensión entre los clérigos de Tarso y deseoso Basilio de que se restableciese de nuevo la paz entre ellos, exhorta a un tal Ciríaco a que reciba la simple profesión de fe, ya que sólo ella se requiere para reconciliarse con los hermanos (77). Todas las calamidades por las que pasa Oriente en aquel entonces son explicables, en la mente de Basilio, por el desprecio de los dogmas de las Padres y las tradiciones apostólicas; lo que, más bien, priva ahora en las iglesias es la falacia de los innovadores que, más que teólogos, son hombres artífices de palabras (78). Es, pues, sumamente importante que las iglesias locales guarden la doctrina de los Padres, dado que, solamente ésta puede, a su vez, salvaguardar la unidad y la armonía en cada una de ellas; por ello, las cartas de los obispos de Occidente recibidas por Atanasio y que éste envió luego a Basilio, son calificadas por el obispo de Cesarea como testimonio de fe recta y argumento de la inviolable concordia y unión de los occidentales, hasta el punto que, *siguiendo los pastores las huellas de los Padres*, pastorean sabiamente el pueblo de Dios (79).

El episcopado de Basilio puede ser calificado de una fidelidad total a la doctrina de los Padres. Para convencernos de ello bastan dos testimonios que claramente ponen de manifiesto la fidelidad doctrinal de Basilio. En una carta dirigida a la Iglesia de Antioquía, exhorta a perseverar en los principios de siempre, aludiendo a la fe de Nicea; "nosotros, dice, no recibimos una fe pos-

(76) *De Iudicio Dei*, 4, PG31, 659C: "nemo enim suam ipsius voluntatem proponebant faciendam, sed omnes simul in uno Spiritu quaerebant voluntatem Domini Iesu Christi", cfr. Act. 4, 32.

(77) *Epist.* 114, PG32, 530A: "Quae autem, ut mihi persuadeo, neque vobis adversantur, et praedictis fratribus satis sunt ad integram persuasionem, haec sunt: ut fidem a Patribus nostris, qui Nicaeae quondam convenerunt, editam profiteamini, nullamque in ea vocem reiciatis...".

(78) *Id.*, 90, 2, 474BC.

(79) *Id.*, 90, 1, 471C.

terior a nosotros escrita por otros y ni siquiera nos atrevemos a entregar el resultado de nuestros pensamientos por el temor de hacer exclusivamente humanos los conceptos de la fe (τὰ τῆς εὐσεβείας ῥήματα); únicamente enseñamos a los que nos preguntan lo que aprendimos de boca de los Padres (80). En otra ocasión, habiendo los sozopolitanos dado a entender a Basilio que algunos atribuían a Cristo una carne celeste y ponían afectos humanos en la divinidad misma, demostró el obispo de Cesarea que de nada nos hubiesen servido los sufrimientos de Cristo, si no hubiese tenido una carne como la nuestra; solamente los afectos humanos naturales fueron asumidos por Cristo, no así los que incluyen imperfección moral; seguro Basilio de su rectitud doctrinal, cierra su explicación diciendo: «ταῦτὰ ἔστιν, ἄδελφοί, τὰ τῆς Ἐκκλησίας μυστήρια, ἀδία τῶν Πατέρων αἱ παραδόσεις, ... διδασχαις ποικίλαις μὴ παραφέρεσθαι» (81).

Es un hecho indudable la convicción de Basilio sobre la necesidad de una autoridad que proporcione la unidad y perfección necesarias a la "fraternidad" extendida por el orbe. Es conocida la relación que existía entre el papa Dámaso y Basilio (82); quizás le hayan parecido demasiado exigentes las decisiones tomadas en algunas ocasiones por Roma; y, sin embargo, todo ello no obsta para que se exprese de este modo: "asentimos a todo lo llevado a cabo por vuestra dignidad, alabando siempre vuestro apostólico deseo de una doctrina recta" (83).

Pero es al obispo a quien, por la gracia de Dios, pertenece el cuidado de las iglesias locales (84): derivase de aquí un correlativo deber de sumisión por parte de los fieles; esta sumisión a lo realizado por los obispos, la pone de manifiesto Basilio no sólo ante el clero, sino también ante las autoridades civiles (85);

(80) *Id.*, 140, 2, 588B. Dado que Basilio no puede visitar a los antioquenos, debido a su debilidad corporal, procura consolarles con su carta, a la vez que les ruega que tengan paciencia y les transcribe la fe de Nicea. Es la primera vez que en el manejo de los textos de Basilio, nos hemos encontrado la palabra "εὐσεβεία"; sobre el particular, quiero tan sólo adelantar, que dicho término significa "fe recta, ortodoxa" y no "piedad" como traduce Garnier-Maran; cfr. nuestro estudio. *Naturaleza de la "εὐσεβεία" en los Padres*, todavía en preparación.

(81) *Id.*, 261, 3, 972C.

(82) El Papa Dámaso sospechaba de la ortodoxia de la fórmula "Trium Hypostasium", usada por Basilio y Melecio, y que, podemos decir, ningún éxito tuvo en vida de Basilio. Tan sólo después de su muerte, hacia el 379, en el concilio Antioqueno donde se hallaban reunidos 153 obispos con Melecio, fueron recibidas las fórmulas romanas, instaurándose, de este modo, los vínculos de fe, caridad y comunión eclesiástica entre las iglesias de Oriente y Occidente.

(83) Epist. 90, 2, PG32, 474D-475A.

(84) *Id.*, 156, 2, 616: "ὄντος τοῦ ἐπισκόπου τῆ τοῦ Θεοῦ χάριτι, ᾧ ἡ φροντίς ἀνῆκε προηγουμένως τῆς Ἐκκλησίας".

(85) Tiene que quedar bien claro que si Basilio exige sumisión a los magistrados de Colone'a, es precisamente para acatar el traslado y nombramiento

en una carta escrita para consolar a los clérigos de Coloneia, a quienes el traslado de su obispo Eufronio a la sede metropolitana de Nicrópolis había contristado sobremanera, afirma: “recibid con acción de gracias y tranquilamente todo lo sucedido, teniendo por bien seguro, que aquellos que no admiten lo establecido en las iglesias por los eclesiásticos de Dios, contrarían la ordenación de Dios (τῆ τοῦ θεοῦ διαταγῆ ἀνθίστανται) (86); en el mismo sentido se dirigió a los magistrados de Nicrópolis para que confirmasen con su aceptación lo establecido por los obispos (87).

No ataca tan directamente a la Iglesia la guerra encarnizada que puedan hacerle los herejes desde fuera, cuanto la que calladamente ocasionan los que, sólo en apariencia, parecen sentir rectamente. Esto es lo que llevó a las iglesias a la debilidad más extrema; “por ello necesitamos grandemente vuestro auxilio (se refiere a los obispos de Italia y de las Galias), para que los que se precian de confesar la fe apostólica, disolviendo todos los cismas tramados, se sometan de nuevo a la autoridad de la Iglesia y resulte así perfecto (ἄριον) el Cuerpo de Cristo, restituído a la integridad en todos sus miembros (πᾶσι τοῖς μέλεσιν εἰς ὁλοκληρίαν ἐπανέλθον)” (88).

Admitida la posibilidad de que dicha unidad quedase rota por cualquier razón ella misma exigiría la sanción “in radice” de todas las divisiones posibles, para que dicha “fraternidad” siguiera subsistiendo. En una palabra, si a esa fidelidad (que se presupone) de los obispos para con la doctrina revelada, no va unida una veneración del pueblo fiel por todo lo que fuere ley canónica, costumbres y disciplinas eclesiásticas, la concordia armoniosa de esta unidad corre entonces el peligro de quedar reducida a cosa de meros principios (89). Conseguido lo último, la unidad de la Iglesia será vida en las gentes.

del nuevo obispo; cfr. Epist. 228, PG32, 855C: “Igitur et temporis difficultatem considerantes, et oeconomiae necessitatem prudenter intelligentes, *episcopis ignoscite*, qui hanc viam ad constituendum Domini nostri Iesu Christi Ecclesiarum ordinem inierunt”.

(86) *Epist.* 227, 852C-853A.

(87) *Id.*, 230, 859A: “Ecclesiasticae oeconomiae ab iis quidem fiunt quibus Ecclesiarum commissa sunt gubernacula: “αἱ περὶ τὰς Ἐκκλησίας οἰκονομαίαι γίνονται μὲν παρὰ τῶν πεπιστευμένων τὴν προστασίαν αὐτῶν”.

(88) *Id.*, 92, 3, 481D-484A.

(89) Se nos presenta Basilio como observador fiel de las prescripciones y costumbres de la Iglesia; bastan unas citas: a) en cierta ocasión, escribía así a sus corepiscopos, prohibiéndoles recibir dinero por las órdenes conferidas: “nosotros y las Iglesias de Dios no tenemos ésta tal costumbre”, cfr. Epist. 53, 400A; b) y en la carta 54, dirigida también a los corepiscopos, en la que renuevan las antiguas leyes de la iglesia observadas en la elección de los clérigos en las villas; dice así “...ἐμπολιτευομένη συνθήεια μετὰ πάσης ἀκριβοείας δοκιμάζουσα παρεδέχετο” cfr. PG 32, 400B; c) y en la *epist.* 156, 2, 617A: “μόνον εἰ εὐδοκία γένοιτο τοῦ Κυρίου ἐκκλησιαστικῶς πάντα καὶ ἀκολούθως πραχθῆναι”.

Monasterio, Fraternidad

Una nueva realidad aparece en los escritos de Basilio con el nombre de "fraternidad"; es el monasterio. Y precisamente, dos son también los textos de sus cartas en los que se encuentra dicha palabra como definiendo el monasterio:

«οὐ τὰς ἀδελφότητας ἐπισκεπτόμενος, καὶ συνδιανυκτερεύων αὐταῖς ἐν ταῖς προσευχαῖς, λέγων καὶ ἀκούων ἀεὶ τὰ περὶ Θεοῦ ἀφιλονείκως» (90).

«πᾶσαν τὴν ἐν Κριστῷ ἀδελφότητα ἀπάσασθε ἐξ ἑμοῦ προσέχεσθε γνησίως ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τῆς ἐλεεινῆς» (91).

No se puede negar que la soledad del anacoreta, como un primer paso, dio solución a una serie de problemas que el cristiano tenía planteados en medio del mundo; pero hay que reconocer que ella misma suscitó otros temas a resolver.

Basilio había constatado una serie de peligros graves en el anacoretismo, a la par que tomaba conciencia de otro aspecto que faltaba por cumplirse para la práctica integral del Evangelio (92). El anacoreta no podía bastarse a sí mismo en todas sus necesidades materiales y estaba expuesto a una serie de subjetivismos sobre santidad y medios aptos para conseguirla. Se puede decir que había orientado su esfuerzo a conseguir, mediante la renuncia total, un amor incondicional a Dios, orillando, de paso, el mandamiento de la fraternidad con el prójimo. Por esto, consciente Basilio de las excentricidades de las que habían sido objeto muchos anacoretas deseó vivamente ver a sus discípulos unidos (συνηγμένους), para que, de esta suerte, fueran los unos guardianes (φύλακες) de los otros, pudiendo cada uno recibir un doble premio: el merecido por sus obras y el correspondiente al adelantamiento de sus hermanos (τὸν ἐπὶ τῇ τοῦ ἀδελφοῦ προκοπή) (93). Si todos los que conviven en el monasterio son hermanos (τὸν ἐπὶ τῇ τοῦ ἀδελφοῦ προκοπή), lógicamente el monasterio será una "fraternidad", una casa de oración en la que todo será oración. Por consiguiente, deberá estar ausente del monasterio toda clase de movimiento que signifique iracundia o cualquier otra cosa que desdiga de la persuasión de que Dios está allí (94); llegando, de este modo,

(90) *Epist.* 223, 5, PG 32, 829A.

(91) *Id.* 257, 2, 948B, carta escrita a los monjes castigados por los arrianos. No obsta, en nada, a las conclusiones que se puedan deducir comparativamente del estudio iglesia-fraternidad y Monasterio-fraternidad, el que hayamos aducido para el estudio Monasterio-fraternidad textos, precisamente, de la época de Basilio obispo, dado que son abundantes los lugares de las "Regulae fusiis tractatae" en los que aparece dicha definición de monasterio; cfr. *Regulae fusiis*. 30, PG31, 993A; *id.* 43, 1029A; *id.*, 49, 1038C.

(92) *Regulae fusiis*, 7, PG31, 928A-933C.

(93) *Epist.* 295, PG32, 1073D-1040A.

a observar el Evangelio sin despreciar cosa alguna de cuanto en este se contiene (95).

Este es el monasterio o, mejor dicho, esto tienen que lograr los monjes que sea el monasterio. En la línea tras la consecución de dicho fin aparece la armoniosa unidad de vida del monje.

Si es la fe la que nos salva, solamente puede ser aquella que, como dice el Apóstol (Gal. 5, 6), actúa por la caridad. Basilio encarece a los monjes que sobre todo tengan presente la fe de los Padres (μεμνήσθαι ὑμᾶς τῆς τῶν Πατέρων πίστεως) de modo que nadie logre apartarlos de ella. Conviene recordar que no es la disciplina de una vida lo que de por sí aprovecha, a no ser que ésta se vea iluminada por la fe en Dios; tampoco una fe recta, pero vacía de buenas obras, puede salvarnos ante el Señor. Se necesita, pues, que una y otra concurren, no sea que faltando alguna claudique nuestra vida (96).

Piensa Basilio que el modo de vivir en dicha "fraternidad" resultará con decoro y ordenado, en la medida que se observe en ella la razón misma de los miembros corporales; así, uno tendrá que ejercer la función del ojo, a quien estará encomendado el cuidado común de las cosas, bien aprobando lo ya realizado, bien previniendo y considerando lo que hay que hacer; otro deberá realizar el papel de los oídos y de la mano para oír y hacer lo que convenga y para que cada uno ocupe el puesto en el que debe estar. Y así como en el cuerpo humano sería sumamente peligroso el que un miembro despreciase su función o que no usase de otro para aquella finalidad concreta por cuya causa fue hecho por Dios, así tampoco carece de peligro la negligencia del superior siendo como ha de ser juzgado por encima y en favor de todos, ni la negligencia del súbdito está libre de daño y detrimento, máxime, cuando sirve de escándalo a los demás (97).

Superior y súbditos; en definitiva, *hermanos viviendo unidos en el monasterio que es una "fraternidad"*. Cada uno se prestará mutuamente una utilidad necesaria habida cuenta la diversidad del don poseído. Concretamente, el superior (98), ejerciendo su función de ojo, desterrará de la "fraternidad" toda suerte de

(94) *id.* 22, 2, 289C.

(95) *id.* 173, 648C.

(96) *id.* 295, 1040A.

(97) *Regulae fusius.* 24, PG31, 964AB..

(98) Como afirma Bouyer: "en los principios, el superior, o más exactamente el abad, es decir, el padre espiritual, no es un personaje provisto de una función espiritual, es simplemente el *espiritual acabado*", cfr. L. BOUYER, *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, 1, París, 1960, pág. 388s. Basilio, por la terminología usada en algunos lugares, deja entrever la distinción entre padre espiritual y superior del monasterio. Creo se puede afirmar en este punto concreto, lo mismo que en otras cuestiones (imagen y semejanza); dado que no emplea una terminología fija, no se puede ofrecer una prueba convincente.

subjetivismo en torno a la santidad y su consecución, tan característicos de la vida anacoreta; a él, por tanto, habrá que abrir el corazón con la finalidad de que quede en pie lo bueno y de que lo malo sea subsanado con el remedio oportuno; así, mediante este mutuo ejercicio ascético, llegará paulatinamente la perfección a ser realidad (99).

Por el hecho de que al superior ha sido encomendado el cuidado de la comunidad, pesa sobre éste el grave deber de estar siempre vigilante sobre las almas de sus hermanos y, como quien ha de dar cuenta, procurar lo que conduzca a la salvación de cada uno. De este modo, si quiere salir ileso de juicio tan horrendo, cada hermano suyo debe saber, por si un día cayese en pecado, el camino que observa Dios para la justificación y, por supuesto, que el ya caído no pueda alegar para su vida de pecado el que nadie le enseñó el modo de enmendarse.

Todavía resulta más grave para Basilio el que alguno de la comunidad omita parte de lo que agrada a Dios, no precisamente por ignorancia, sino por haber disuelto el superior la integridad de la disciplina mediante la adulación de los vicios de cada uno (100). Antes por el contrario, si la meta del cristianismo consiste en la imitación de Cristo según conviene a la vocación de cada uno, aquellos, a quienes les fue encomendado el deber de gobernar a muchos, deberán incitar con sus obras a que, incluso, los más débiles se sientan movidos a la imitación de Cristo (101). Considerada así la vida del superior en el monasterio, se puede afirmar de él que cumple como ningún otro con el precepto de la caridad, "dado que tener cuidado de muchos es servir a muchos" (102).

Los súbditos, que son los que constituyen propiamente el monasterio, juegan también un papel importante en el mismo; tanto que la vida de éstos será como el plano en el que Basilio realizará armoniosamente la doble exigencia antinómica constatada al principio. Para que la "fraternidad" alcance su finalidad, deberá ser una "unida dorganizada", es decir, por lo que respecta al súbdito: tendrá éste que practicar no sólo la renuncia total y la soledad en el medio socio-fraterno del monasterio para percibir

(99) *Regulae fusius*. 26, PG31, 985D-988A: "εἰ γε μέλλοι ἀξιόλογον προκοπὴν ἐπιδεικνυσθαι... ἀλλ' ἀπογυμνοῦν τὰ κρυπτά τῆς καρδίας τοῖς πιστευμένοις τῶν ἀδελφῶν εὐσπλάγχως καὶ συμπαθῶς ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἀσθενοῦντων".

(100) *Id.*, 25, 1, 984CD.

(101) *Id.* 43, 1, 1028BC: "Etenim si haec est Christianismi meta, imitatio Christi juxta humanitatis mensuram, prout convenit uniuscujusque vocationi, ii quibus credita est plurium regendorum cura, infirmiores sua ipsorum opera ad imitandum Christi promovere debent".

(102) *Id.*, 30, 993A: "ὅτι ἡ τῶν πλειόνων ἐπιμέλεια πλειόνων ἐστὶν ὑπερσεία".



el *ductus Spiritus*, sino que la caridad fraterna deberá también ser realidad en su vida.

La pobreza absoluta que le facilita pensar y dedicarse a los demás constituye el secreto de la unidad armoniosa en la vida del monje. No es dueño el monje de lo que usa en la "fraternidad" y, por consiguiente, nada de lo que se le entrega para uso personal puede tenerlo como propio o reservárselo, sin excluir un cuidado minucioso de las cosas como pertenecientes al Señor (103). El monje es el pobre total porque no tiene cuerpo ni riquezas; si de verdad vive su profesión, no puede poseer riquezas, pues, debió ya repartirlas entre los pobres y, en cierto sentido, no tiene cuerpo puesto que continuamente lo consume con ayunos y oraciones (104).

Con esta noción de pobreza, hace su entrada el trabajo en la vida del monje para cubrir de este modo sus necesidades personales y, cumpliendo el mandato del Apóstol, socorrer al necesitado (105). El trabajo tiene principalmente en la vida del monje un fin ascético, evitando el ocio, y con éste, la melancolía (*ὀκνηρίων*) (106). El secreto de la vida de pobreza y de trabajo llegará a captarlo el monje el día que logre hacer oración en el trabajo y que todo él sea una oración, puesto que para rezar y salmodiar no es necesario cesar del trabajo dado que ambos preceptos son compatibles (107).

En la vivencia de la renuncia mediante la pobreza, tiene el monje que llegar al término de desposeerse de sí mismo, lucha, sin duda, la más costosa de realizar. De todo lo demás logró ya desposeerse, pero todavía no ha podido liberarse de sí mismo.

Deberá adquirir el dominio de su afectividad hasta el punto que su vida sea como la del paraíso, sin más preocupación ni solicitud alguna (108). Ideal sublime aunque solamente realizable en un medio ambiente cenobítico y de "fraternidad" donde sus hermanos se preocuparán de él y le sostendrán, a la vez que él se preocupe de ellos.

(103) *Epist.* 22, 1, PG32, 289B.

(104) *Id.*, 284, PG32, 1020C.

(105) *Id.*, 259, 953B; *Regulae fustius.* 37, 1, PG31, 1009C; cfr. *Ephe.* 4, 28.

(106) *Regulae fustius.* 37, 2, PG31, 1012B; cfr. *Mt.* 25, 26, en donde se observa que el Señor une inseparablemente la malicia con la ociosidad. Basilio llega hasta el extremo de prescribir la clase de trabajo que conviene a la profesión del monje; se podría éste clasificar diciendo que será aquél que conserve la tranquilidad y descanso de su vida; cfr. *Regulae fustius.* 38, 1017A.

(107) *Id.*, 37, 2, 1012ABC.

(108) *Epist.* 2, PG32, 224A; cfr. *Quod Deus non es Auctor.* 9, PG31, 349B; *Mt.* 6, 25. En la mente de Basilio "solicitud" corresponde a toda preocupación que de sí no conduce a la vida de piedad; cfr. *Regulae brevius.* 88, PG31, 1114C.

No se puede dudar de que si el cumplimiento del precepto de la caridad cristiana fue el móvil de la institución del cenobio, la práctica de la misma nos ofrece la razón del por qué Basilio ha definido el monasterio como “fraternidad”. Unidos los monjes en una vida a ejemplo de la primitiva comunidad apostólica (109), debe reinar entre ellos una medida igual de amor, la misma para todos, con un ánimo de servir a los demás como si se hiciese al mismo Señor (110).

Todos los monjes serán perfectos en la “fraternidad” si viven plenamente la caridad; a veces, existirán molestias causadas por alguien no tan espiritual; nacerán controversias entre los hermanos; y, en el menor de los casos, habrá caídas; pero, como salvando todo esto, una corrección fraterna de verdadera caridad hará volver a los hermanos a su primer entusiasmo (111). El precepto cristiano de corrección fraterna no sólo es la razón que constituye a cada uno de la “fraternidad” en guardián de sus hermanos, sino que, juntamente con el testimonio de vida, es la explicación del por qué cada uno comparte en el premio proporcionado al progreso espiritual de los demás.

* * *

Se podría esquematizar, a modo de conclusión, el capítulo tratado, subrayando el hecho de que Basilio hace coincidir la *Iglesia* y el *Monasterio* en el término común de “fraternidad”. Aunque tanto la Iglesia como el Monasterio tienen como modelo la comunidad primera de los Hechos, la Iglesia aparece como una realidad más amplia que abarca a todos los «οἰκεῖους», santos, miembros entre sí; y el Monasterio, en cambio, como conteniendo solamente a los decididos por el cumplimiento integral de la Escritura. El Monasterio es la realidad primera en la mente y vida

(109) *Id.*, 295, 1037C: “...πολλὴ γὰρ ἡ ἐπιθυμία καὶ ἰδεῖν ὑμᾶς συνηγμένους, καὶ ἀκοῦσαι περὶ ὑμῶν, ὅτι οὐχὶ τὸν ἀμάρτυρον ἀγαπᾶτε θῆον, ἀλλὰ μᾶλλον καταδέχεσθε πάντες καὶ φύλακες τῆς ἀλλήλων ἀκριθείας εἶναι, καὶ μάρτυρες τῶν κατορθουμένων”; cfr. Act. 4, 32: “multitudinis autem creditum erat cor unum et anima una: nec quisquam eorum, quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia”; y *Regulae fusius*, 32, PG31, 995A: “ὁλος μὲν γὰρ ἀποδοκιμάζει ὁ λόγος τὸ ἕμὸν καὶ τὸ σὸν ἐν ἀδελφότητι λέγεσθαι”.

(110) *Regulae brevis*, 160, PG31, 1188A; cfr. Mt. 25, 40.

(111) Cuando un monje contrista a otro, Basilio presenta, en primer plano, al monje ofendido como necesitado de enmienda, puesto que debe mostrar las propiedades características de la tristeza según Dios. Por el contrario, si se contrista en cosas indiferentes, demuestra entonces que no anda según caridad; cfr. *Regulae brevis*, 40, PG31, 1108CD-1110A.

Las posibles controversias nacidas entre los de la fraternidad, Basilio las soluciona mediante un monje “ad hoc” que pueda proponer todas las cosas confusas a examen común de los demás monjes, o llevar el asunto, incluso, hasta el mismo superior. cfr. *Regulae fusius*, 49, PG31, 1037.

de Basilio, la Iglesia, a su vez, el desarrollo posterior de la comunidad primera. Ambas realizan el tercer término de la solución aportada por el obispo de Cesarea: *ambiente social*, reclamado por la naturaleza también social del hombre. En los dos se precisa el cumplimiento de la renuncia y el de la caridad fraterna para que el Espíritu pueda ser «οἰκείος» con cada uno de los miembros, siendo, en cierto sentido, *forma* de todos. No cabe duda que en el Monasterio existe una legislación que concreta más los preceptos enumerados, cosa que en la Iglesia reconociendo la validez de los mismos, queda más a la iniciativa particular. La fidelidad a la doctrina ortodoxa de los Padres será uno de los dos principios constitutivos de ambas realidades, dado que la disciplina de una vida no aprovecha si no está iluminada por la fe en Dios; y por último, la sumisión a la autoridad del obispo, si se trata de la Iglesia, o la aceptación de todo lo prescrito por el superior en el caso del Monasterio.

Conclusión sobre la naturaleza de la Iglesia

Al preguntarnos sobre la Iglesia en Basilio, hemos constatado la existencia de diversas figuras usadas por el santo para describirla. La llama “madre y nodriza de todos”, “hija de Cristo adoptada por su infinita caridad”, “casa de Dios”, “pueblo de Dios”, “cuerpo de Cristo” y “fraternidad”. Las dos últimas, por ofrecer una doctrina más rica y sistemática, han ocupado la atención de nuestro trabajo. Iglesia-cuerpo de Cristo e iglesia-fraternidad; y entre las dos el tema del Espíritu Santo siendo como la explicación de ambas.

La figura “cuerpo de Cristo” no es ciertamente tema de Basilio; más aún, su presencia en las obras del Obispo de Cesarea hay que atribuirla, en primer lugar, a ser un tema bíblico, nétaamente paulino y, más concretamente, de la 1.^a Corintios (112), por la que siente Basilio especial preferencia. Temática, muy de acuerdo con la filosofía estoica que Basilio hereda, como fuente última, de las obras del maestro Atanasio. Sin pasar por alto el hecho, es cierto que aparece en Basilio como algo más que una fría alusión de la Escritura, hecho, sin duda, ocasionado, por la circunstancia histórica de las iglesias orientales cuyo calamitoso estado pretende subsanar Basilio con la ayuda de los obispos occidentales.

(112) Cfr. J. GRIBOMONT, *Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, en “*Studia Patristica*”, 2, Berlin, 1957, pág. 416-426; afirma la preferencia de Basilio por las epístolas de San Pablo y, en particular, por las escritas a los fieles de Corinto y su correspondiente menor interés por el evangelio de San Juan.

El obispo de Cesarea ha usado la figura “cuerpo de Cristo” por las conclusiones que ésta le podía brindar en lo que a los miembros respecta; y así, de lo sucedido en todo compuesto humano bien organizado, ha pasado a afirmar que debe estar vigente entre los miembros de dicho cuerpo una relación de necesidad y familiaridad mutuas cual un día fue querida por Cristo; es el tema de la «οἰκείωσις». Idea nueva (al menos en un contexto tan completo) en la eclesiología de los Padres anteriores (113). Dicho término, que dice casi siempre relación al Padre, se opone directamente a «τοῦ Θεοῦ ἀλλοτριώσις», a la vez que significa la unión profunda con la que el bautizado ha quedado convertido, mediante la gracia, en familiar muy íntimo de Dios. Del mismo modo que el hombre tuvo la iniciativa en el pecado, en la «οἰκείωσις» la han tenido indistintamente Cristo y el Espíritu Santo. Basilio ha afirmado expresamente que la «οἰκείωσις» es un don concedido por Cristo a los miembros de dicho cuerpo; lo cual encierra un doble sentido: a) que entre los miembros de la Iglesia deberá mediar una unión tan íntima y sólo comparable a la existente entre Cristo o el Espíritu Santo y una alma en gracia; b) y que la Iglesia, integrada por estos miembros, ahora «οἰκείους», ha devuelto al Cosmos la unidad armoniosa que el hombre desbarató con su pecado.

Nos parece, no obstante, más propia de Basilio y, sobre todo, más característica a la hora de decidir lo específico de su eclesiología, la figura objeto de nuestro estudio: “iglesia-fraternidad”. “Fraternidad” ha denominado no sólo a las iglesias locales a las que fueron enviadas las cartas de Eustacio contra Eudoxio, sino también a la Iglesia extendida por el orbe.

Basilio hace convenir en el denominador común de “fraternidad” otra entidad, al parecer, distinta: el monasterio. Se puede preguntar: ¿qué es anterior en Basilio, su visión monástica o su idea eclesiológica? Dicho con otras palabras, ¿es la eclesiología de Basilio una eclesiología monástica o, mejor, su monasterio es copia de una eclesiología auténtica?

No se puede negar que la idea monástica fue antes vida en Basilio que la idea eclesiológica de sus años de obispo; pero lo cierto es que el obispo de Cesarea modela tanto la Iglesia como antes el monasterio a instancias del patrón de la Iglesia primera de los Hechos, en la que ve un ejemplo de vida cenobítica puesto que “nadie se proponía hacer su voluntad sino que todos buscaban la voluntad del Señor Jesucristo, juntos en un mismo Espíritu”. *Iglesia y vida común son la misma cosa* en la comunidad primitiva.

(113) En Atanasio aparece la «οἰκείωσις» una sola vez e indica la *unión familiar y sobrenatural* que media entre el Logos y el hombre redimido por Aquél; cfr. *Orationes IV Contra Arianos*, PG25, 525A.

va de los Hechos; sería, pues, injusto opinar que Basilio intenta pintar dos realidades distintas, cuando, a lo sumo, la "fraternidad" monasterio aduna en sus filas un número de cristianos más preocupados por el cumplimiento integral de la Escritura, pero contando con los mismos medios y tendiendo hacia el mismo fin.

Por consiguiente, Iglesia "cuerpo de Cristo" podría ser calificada como la eclesiología de emergencia de Basilio; en cambio, se adecúa mejor al medio ambiente de gran parte de la vida del Obispo de Cesarea.

ASPECTUS ECLESIOLOGICI IN THEOLOGIA BASILII CAESARIENSIS

Studium de Ecclesia apud Basilium praesentiam invenit plurimum figurarum quibus ipse ad illam describendam utitur. Eam appellat "omnium matrem et nutricem", "filiam Christi ab eius infinita caritate adoptatam", "domum Dei", "Dei populum", "corpus Christi" et "fraternitatem".

Figura "corpus Christi" non est argumentum originale Basilii. Episcopus Caesariensis ea utitur ob conclusiones quas praebere valet in iis quae ad membra Ecclesiae dicunt relationem; ex eis quae in composito humano eveniunt, Basilius statuit relationem mutuae necessitudinis et familiaritatis inter membra corporis Christi adesse debere: est argumentum de οἰκείωσι. Agitur de idea quadam nova in ecclesiologia Patrum, cui opponitur τοῦ θεοῦ ἀλλοτριώσις. Basilius expresse affirmat οἰκείωσιν esse donum a Christo membris sui corporis datum; quod duplicem significationem includit: a) inter membra Ecclesiae adesse debere unionem adeo intimam quae tantum comparari possit unioni Christi vel Spiritus Sancti cum anima gratia praedita. b) Ecclesiam, ab his membris quae nunc sunt οἰκείους formatam, mundo reddere eam harmonicam unitatem quam homo per peccatum destruxerit.

Propria vero Basilii et praesertim maioris momenti in designanda peculiaritate ecclesiologiae eius, est figura ecclesia-fraternitas. Hoc verbo "fraternitas" (ἀδελφότης) Basilius denotat non modo ecclesias locales, sed etiam eam quae per universum orbem protenditur Ecclesiam.

Casariensis in hac generica "fraternitatis" denotatione aliam entitatem concludit: nempe monasterium. Inde oritur quaestio: quid est prius in Basilio, conceptio monastica an ideae ecclesiologicae? Aliis verbis: estne ecclesiologia Basilii ecclesiologia "monastica", an potius idea auctoris circa monasterium suis conceptionibus ecclesiologicis nititur? Certum est Basilium prius vita protulisse suam conceptionem monasticam quam ecclesiologicam. Attamen Caesariensis Episcopus tam Ecclesiam quam monasterium fingit ad typum Ecclesiae primaevae, prout in Actibus Apostolorum apparet in qua videt exemplum quoddam vitae coenobiticae, cum "nemo quaereret suam voluntatem facere, sed quaererent voluntatem Do-

mini Iesu Christi omnes pariter in uno eodemque Spiritu". Ecclesia et vita communis idem sunt in Actibus; esset ergo non exactum opinari Basilium in mente duas diversas realitates habere. "Fraternitas-monasterium colligit in se numerum quemdam christianorum maiore cupiditate se devoventium integrae observationi Scripturae, quibus vero media eadem sunt idemque finis. Proinde, "ecclesia-corporus Christi" dici posset ecclesiologia occasionalis Basilti; contra, "ecclesia-fraternitas", quae cum "monasterio-fraternitate" coincidit, melius ambitui vitali Episcopi Caesariensis aptatur.