

Luz Marina Barreto

Universidad Central de Venezuela
Caracas, Venezuela

LOS PADRES CAPADOCIOS Y EL CONCEPTO DE PERSONA

Cuenta la gran primatóloga inglesa Jane Goodall que una vez, en sus numerosos viajes por el mundo dictando conferencias a favor de la protección de los primates, le tocó visitar un campo de refugio para chimpancés abandonados. Estos chimpancés son, por lo general, chimpancés adultos que una vez fueron acogidos en casas de familia como parte de una serie de experimentos (muy extendidos entre la comunidad científica de antropólogos en los años sesenta del s. XX), para integrarlos como un hijo más en hogares humanos en donde se les enseñaría a comunicarse con el lenguaje de signos para sordos.

La esperanza era que, dada la enorme afinidad genética presente entre chimpancés y humanos, se lograra una suerte de comunicación entre familias. Esta esperanza pone de relieve nuestra soledad como especie: la nuestra se encuentra sola en la tierra en lo que respecta a la comunicación de sus contenidos de conciencia. Cuando vemos a un individuo de otro orden retozar en el sol (por ejemplo, un perrito que juega en el parque), podemos suponer que está feliz, pero no podríamos entrar en contacto con él para preguntarle si nuestra presunción es acertada. Hace 40.000 años, nosotros, los *homo sapiens sapiens*, convivíamos en nuestro planeta con otras especies de homínidos (el *homo sapiens neanderthalensis* o el *homo erectus*, por ejemplo), y apenas podemos imaginar lo extraño que debió haber sido para nuestros ancestros aproximarse a esas variedades tan distintas y, al mismo tiempo, tan parecidas a nosotros.

Los experimentos de comunicación con los chimpancés arrojaron resultados más bien decepcionantes. Al parecer, los chimpancés alcanzan un techo cognitivo equivalente al de un niño de unos tres años de edad, límite que no podían rebasar. Pronto se descubrió también que un chimpancé adulto es un animal sumamente peligroso, totalmente vicioso e impredecible si se torna agresivo. De esta manera, los bebés chimpancés que acompañaron a los hijos de una familia de antropólogos o psicólogos tomando cereal en el desayuno familiar, eventualmente evidenciaron que no podían permanecer allí mucho tiempo más. Pero era claro que no se los podía arrojar de nuevo a su entorno natural. Un bebé chimpancé que se ha alimentado con un biberón, y que no ha visto a su madre cazar, no puede de ninguna manera sobrevivir en las selvas subtropicales de África. Tampoco en un zoológico corriente.

En algún momento se resolvió, pues, acoger a estos chimpancés adultos en “campos de refugiados” para las víctimas de estos experimentos fallidos. Allí se trataría de darles un entorno parecido a un hogar humano, con una nevera y un televisor con control remoto, por ejemplo, pero entre rejas e impedidos de atacar a personas. Fue de visita en uno de estos lugares cuando Jane Goodall presenció lo siguiente:

Estaba ella caminando frente a una de estas jaulas cuando observó a una hembra adulta cerca de la reja. Goodall sintió curiosidad por saber si recordaría el lenguaje de señas aprendido en su infancia y dirigiéndose a ella le dijo con sus manos: “Hola.” La hembra chimpancé pareció sorprenderse muchísimo, como si desde hace tiempo nadie la hubiese interpellado con el lenguaje aprendido, y aproximándose rápidamente hacia la reja donde estaba la primatóloga, respondió con estos tres signos: “por favor, ayuda, fuera.”

¿*Qué es una persona?* Si evocásemos sobre esta pregunta la perplejidad que la filosofía antigua experimentaba ante el problema de cómo es posible que podamos decir que algo es algo, es decir, que un ente es algo. En otras palabras, si preguntásemos qué es una persona en sentido ontológico, descubriríamos que no resulta nada fácil responderla. Étienne Gilson relata, al inicio de su *La unidad de la experiencia filosófica*, que Porfirio, el comentarista griego de las *Categorías* de Aristóteles, ve con claridad que la pregunta sobre el “ser” de algo (es decir, cómo podemos

definir algo como algo), presupone alguna de estas cosas: bien que los predicados de las cosas subsisten en sí; o que son proyecciones de nuestro entendimiento; que son subsistentes corpóreos o incorpóreos; o bien están separados de los entes; o en ellos consisten los entes que clasificamos. Averiguar cuál de estas opciones es la correcta, prosigue Porfirio, en un “asunto muy elevado que requiere inquisición muy diligente.”¹

Boecio, el traductor y comentador de Porfirio al latín, ve en este silencio una evidencia de su aguda inteligencia:

Las cuestiones – dice Boecio – concernientes a lo que Porfirio promete pasar en silencio son extraordinariamente útiles y recónditas, y aunque hombres sabios han intentado resolverlas no han sido muchos los afortunados.²

¿Por qué son recónditas? ¿Por qué son difíciles? Si decimos que los conceptos generales con los que definimos los entes en el mundo son nombres convencionales que damos a las cosas, entonces no sabemos si nuestros predicados son “reales,” es decir, corresponden a la verdad de la cosa. Si, por el contrario, dijéramos que, por supuesto, nuestros predicados no son meros nombres o categorías lógicas sino que son “universales,” es decir, describen realmente al ente que definimos con su ayuda, entonces cabe preguntarse: ¿cómo lo sabemos? ¿Cómo podemos predicar conceptos universales de las cosas o entes concretos?

Si alguien dice, por ejemplo, “Juana es una mujer” (y no una hembra chimpancé en cautiverio), quiere decir que está en posesión de un concepto de mujer del cual Juana es una instancia que lo plenifica o lo ejemplifica, de forma completa o suficiente. Ahora bien, Juana es un individuo. Por esta razón, resulta desconcertante que un solo individuo, en este caso Juana, pueda ser una instancia adecuada del concepto de mujer sin que otras mujeres vean disminuida su cualidad de ser mujeres o su “mujeridad.” Tiene que haber, pues, algo en el concepto de mujer que me permite hacer esto, a saber: aplicarlo sin residuos a un solo individuo mujer y a otros muchos individuos mujeres, sin que el individuo vea disminuida su cualidad de ser mujer porque muchos individuos sean mujeres también.

¹ Cf. Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid: Rialp, 2004), 19.

² Cf. *ibid.*, 20.

Aristóteles utiliza la voz griega *kath'olou* para referirse a este tipo de conceptos genéricos. El adjetivo católico, *katholike*, viene del uso que Aristóteles hace del vocablo *kath'olou* en contraste con el vocablo griego *katameros*. *Kath'olou* no tiene en Aristóteles un sentido geográfico (como universal), cuantitativo (como totalidad), o como suma total de particulares; sino un sentido cualitativo que denota completo, pleno, general o común. En el libro V de la *Metafísica* escribe Aristóteles:

Lo universal, en efecto, y aquello de lo que se habla en general como de algo entero, es universal en el sentido de contener muchas cosas porque se predica de cada una y porque todas son una cosa individualmente. Por ejemplo hombre, caballo, Dios, porque todos son vivientes.³

Como observa John Zizioulas, la “catolicidad” denota en Aristóteles algo que es “completo” y al mismo tiempo “único.”⁴ *Kath'olou*, entonces, se predica de algo que exhibe plenamente todos los atributos conceptuales que ejemplifican el ser del ente, agotándolo, pero sin monopolizarlo para sí, dado que se predica de cada ente individual que pertenece a una clase: un hombre puede así pertenecer a lo general (*kath'olou*) y a lo particular (*kath'ekaston*). Al respecto, escribe Zizioulas:

El *kath'ekaston* no es de ninguna manera un segmento de lo *kath'olou*, sino que constituye su forma concreta actual. Cada hombre real es tanto un hombre pleno (*full*) como es un hombre en sentido genérico (*kath'olou*), género que él engloba en sí mismo y que constituye la única expresión personal y real que el concepto general tiene en el tiempo y en el espacio.⁵

Es lo que en lógica matemática se llama un “cuantificador universal.”

Si nos preguntamos de nuevo, entonces, cómo un individuo puede ser una instancia de un predicado de este tipo, nos tropezamos con el viejo problema metafísico de cuál es exactamente la relación que nuestras ideas de las cosas tienen con las cosas reales que se supone denotan. Pero no sólo con éste. El problema metafísico más profundo es qué son exactamente los entes que pretendemos clasificar con nuestros conceptos generales.

³ *Metafísica*, libro V, Cap. 26, traducción de Valentín García Yebra.

⁴ Cf. John Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church* (Holy Cross Orthodox Press, Mass, 2001), 109.

⁵ *Ibid.*, 110.

Volvamos a nuestra hembra chimpancé en cautiverio. Su predicamento es el resultado de un experimento que fracasó al querer estirar el concepto de lo que *es* un chimpancé. Un chimpancé, por más parecido a nosotros que sea, no puede compartir un hogar con otros miembros humanos como si fuera un hijo más. Nuestra hembra chimpancé sufre las consecuencias de esta pretensión: acostumbrada a ser tratada como una niña humana querida por sus “padres,” no entiende por qué la gente que le daba biberón y la enseñó a hablar, la encierra ahora en una jaula como si fuera un animal y no la visita más. El predicamento de nuestra hembra chimpancé es triste. Por eso resulta conmovedor que suplique a Goodall, que pasó gran parte de su juventud con chimpancés viviendo libremente en su entorno natural: “por favor, ayúdame y sácame de aquí.”

Qué magnífico sería si Goodall pudiera sacarla de la situación en la que está. Para los primeros cristianos, que vivieron oprimidos bajo el yugo imperial romano, la revelación cristiana representó realmente la posibilidad de ser sacados de una jaula, jaula que confinaba a la mayoría de los individuos a la condición de esclavos, de no-personas merecedoras de respeto. La situación de la hembra chimpancé es una metáfora apropiada de nuestro propio predicamento, de nuestra aspiración a ser tratados mejor de lo que nosotros nos tratamos a nosotros mismos. Por esta razón, desde muy temprano, en los orígenes del cristianismo, los apóstoles insisten en que si no confiásemos en el testimonio de los testigos de la Resurrección de Jesús, mejor sería no perder el tiempo con él. Si no creyésemos que Jesús resucitó, dice el apóstol Pablo en 1 Cor 14, entonces “la fe que ustedes profesan no valdría nada.” Lo central del cristianismo es lo que se denomina la “*theosis*,” el poder compartir la vida divina, en virtud de la encarnación de Dios, en un hombre como nosotros. Cuando los cristianos decimos que Cristo nos ha “salvado,” nos ha “redimido,” “ha vencido a la muerte,” etc., lo que se quiere decir es que el ser humano, en virtud de la muerte y Resurrección de Cristo, ha dejado de ser lo que era: una especie como otras, condenada a la muerte y al olvido, para participar de la vida de Cristo, de la vida divina.

Los cristianos creemos esto porque nos ha sido revelado. Ésta es nuestra fe y nuestra esperanza. Ahora bien, a medida que el cristianismo comenzó a expandirse por el imperio romano, gracias, en parte, al edicto de

Constantino que en el 313 lo convertía en religión oficial (y gracias también a que el cristiano daba muestras de carácter al mantenerse al margen de las crueldades que conformaban la cosmovisión pagana), los obispos católicos se vieron en la obligación de pensar esta *theosis*, o divinización del ser humano, en términos que fueran compatibles con la formación académica más elevada que se podía obtener en la época. Por esta razón, en los primeros siglos de la Iglesia, se recurrió a las categorías de la ontología griega para pensar la nueva visión del ser humano que proponía el cristianismo. De hecho, ya el cuarto evangelio, escrito probablemente en el año 90 por una comunidad cristiana fundada alrededor del llamado “discípulo amado” (el joven Juan que experimenta la agonía de Jesús al pie de la Cruz), y que fue redactado, según Raymond Brown, probablemente por un obispo del mismo nombre, posee ya una cristología muy elaborada.⁶ En ella, se insiste una y otra vez en que Jesús es el Hijo de Dios y que quien permanece en Él participa de la vida divina. La invitación a comer su cuerpo y a beber su sangre, una enseñanza “muy dura” que escandaliza a los doce apóstoles (Jn, 6), es una forma de enfatizar precisamente que sólo quien participa *realmente* de la *naturaleza* de Cristo puede compartir con Él la redención del Padre. No hay simbolismos aquí. La transformación del cristiano tiene que ser ontológica para ser real: los primeros cristianos no se andaron por las ramas.

De esta manera, los esfuerzos teóricos de los primeros siglos estuvieron orientados a esbozar una teología que explicase cómo un ser humano, Jesús, podía compartir la misma naturaleza de Dios sin dejar de ser un hombre. Este esfuerzo cristaliza en lo que se conoce como la teología de la Trinidad: la teoría de un Dios que es un Dios único y tres *personas*, Padre, Hijo y Espíritu Santo. En el centro de los esfuerzos por hacer esta tesis inteligible desde el punto de vista racional se encuentran los cuatro personajes de los que quisiera hablar hoy: los Padres Capadocios.

Capadocia es una región de Asia Menor que fue, durante el siglo IV, un importante centro de reflexión teológica. Su importancia reside en que es la cuna de cuatro figuras señeras de la teología y la filosofía de su época: San Basilio, obispo de Cesarea en Capadocia (330-379), Gregorio Na-

⁶ Cf. Raymond Brown, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de eclesiología juánica* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005).

zianceno (330-390), Gregorio, obispo de Nisa (335-394) y su amigo Amphilochius, obispo de Iconium y quien, según creo, era primo del Nazianceno.

San Basilio y Gregorio de Nisa eran hermanos, hijos de una rica familia terrateniente de Asia Menor. Gregorio Nazianceno llegó a ser muy amigo del obispo Basilio, con quien compartió sus estudios clásicos en lo que era considerada la ciudad universitaria del s. IV, la Cesarea “marítima” de Palestina. Actualmente, es considerado uno de los grandes humanistas, pensadores y escritores de la época. Erasmo de Rotterdam, el gran humanista cristiano de Occidente, impresionado por su estilo clásico, fue uno de los campeones de la transmisión del pensamiento de Gregorio Nazianceno a nuestros días.

Gregorio Nazianceno nació en la propiedad de su familia, en el centro montañoso de Capadocia, hacia el 326. Hacia el 346 fue enviado, junto a su hermano Cesarius, a estudiar lengua griega, gramática y retórica en la capital de la provincia, Cesarea.

Estos estudios lingüísticos y literarios – nos cuenta Brian E. Daley – habían sido, por casi un milenio, el corazón de la educación romana y griega. Aquellos jóvenes a quienes les era posible obtener una educación formal, eran destinados a estudiar a los clásicos con el objeto no sólo de adquirir los hábitos del correcto hablar y escribir, de los usos idiomáticos, ortografía y puntuación, sino que se los enseñaba a juzgar la elocuencia literaria, a cultivar el gusto y finalmente a convertirse ellos mismos en profesionales del complejo discurso de la cultura helenística. Capaces de conmovier y persuadir a sus pares, así como de crear lazos sociales y convenciones que ayudasen a preservar la textura del cuerpo político.⁷

Para ambos hermanos, que habrían de formar parte de la élite cristiana educada de la época, tal esfuerzo implicaba absorber el legado de la cultura filosófica y literaria clásicas.

Después de un tiempo en la capital de la provincia, se instalaron a estudiar en la Cesareapalestina, una ciudad en la que había una reputada escuela origenista que atraía a muchos estudiosos cristianos. Luego, ambos se mudaron a la metrópolis de Alejandría, el corazón intelectual del mundo helenístico. En esa ciudad, siguiendo un impulso, Gregorio Nazianceno decide mudarse a Atenas, dejando a su hermano atrás. En un poema autobiográfico intitulado *Sobre su propia vida*, Gregorio cuenta que la decisión

⁷ Brian E. Daley, *Gregory of Nazianzus* (New York: Routledge, 2006), 15.

de cruzar el Mediterráneo para viajar a Atenas por poco le cuesta la vida, habiendo quedado su barco atrapado en una peligrosa tormenta de la que fue rescatado sólo gracias a la intervención de un intrépido barco comercial fenicio. En el medio de la tormenta, Gregorio prometió que, si salía con vida, se bautizaría y se dedicaría al servicio de Dios como presbítero, promesa que cumplió, no inmediatamente, sino unos diez años después. Se reunió con él en Atenas su compatriota Basilio de Cesarea, hermano de Gregorio de Nisa, con quien compartió apartamento y estudios, y quien era hijo de un profesor de retórica en la capital de la provincia.⁸

El pensamiento de los Padres Capadocios es importante porque, como afirma Zizioulas:

Implica una reorientación radical del humanismo griego clásico, una concepción del hombre y una visión de la existencia que el pensamiento antiguo fue incapaz de producir por sí solo, a despecho de sus muchos logros en la filosofía. La ocasión para ello la puso las controversias ontológicas de la época, pero las implicaciones de la contribución de los Padres Capadocios van allá de la teología en sentido doctrinal y afectan la entera cultura de la antigüedad tardía hasta el punto de que la totalidad del pensamiento bizantino y europeo sería incomprensible sin un conocimiento cabal de su contribución.⁹

La preocupación doctrinal de los Padres Capadocios, como hemos señalado, está vinculada a los esfuerzos para interpretar cabalmente la naturaleza trinitaria de Dios. Ya hemos visto que, desde los inicios del cristianismo, es crucial mantener la plena humanidad de Jesús paralelamente a su divinidad, dado que, de otro modo, nos sucedería como a la hembra chimpancé, condenada a aspirar siempre a algo más sin poder obtenerlo plenamente o sólo hasta cierto punto. En el siglo IV, las luchas doctrinales que pugnaban por imponer su propio punto de vista son tremendas y no es este el lugar para entrar en ellas con el cuidado que merecerían. Por lo pronto, observemos que los Padres Capadocios se esfuerzan por lograr una definición de *persona* divina, del Padre, Hijo y Espíritu Santo, en contraste, principalmente, con dos posiciones.

Una es el sabelianismo. El sabelianismo sostenía que las tres personas de la Trinidad no son personas completas en sentido ontológico, sino

⁸ Cf. *ibid.*, 15-16.

⁹ John Zizioulas, *Eucharist...*, *op. cit.*, 156.

roles o modos que toma el Dios único. La otra posición es el arrianismo, que sostiene que Jesús no puede ser Dios y hombre al mismo tiempo. O es una cosa o la otra. Y Arrio se inclina por la idea de que Jesús es un ser humano creado que sólo es divino en la medida en que es asumido por Dios.

Ambas quieren ser soluciones razonables al problema de cómo ha sido salvado el ser humano en Cristo. Y, por la misma razón, ambas quieren dar cuenta de nuestras intuiciones ontológicas. Pero el Sabelianismo choca con lo transmitido por los Evangelios: Cristo se comunica con Dios y le reza, lo llama Abba (Padre). Tampoco explica el modalismo de Sabelio cómo el cristiano puede relacionarse con Dios como Jesús nos pide que lo hagamos. En el fondo, el sabelianismo sugiere que el Dios de los Evangelios estaba actuando, pretendiendo haberse encarnado en una forma humana.¹⁰ En contraste, los Padres Capadocios insisten en la plena integridad ontológica de cada una de las personas que conforman la Trinidad. Es verdad que el término “persona” había entrado en la teología gracias a Tertuliano y a Hipólito, pero los Capadocios rechazan el término griego *prosopon* por sus connotaciones teatrales: una “persona,” en el sentido primitivo del término, sería tan solo una máscara o un rol teatral.

La otra posición, el arrianismo, rechaza la divinidad de Cristo. Desde una perspectiva atea, el filósofo español, Jesús Mosterín, sugiere, en su libro *Los cristianos*, que Arrio niega la divinidad de Cristo porque es un individuo más “sensato.”¹¹ Pero el punto de Arrio aquí no es la sensatez. La preocupación doctrinal de Arrio es que si Cristo no es un hombre verdadero entonces su resurrección no tendría consecuencias para nosotros, hombres y mujeres verdaderos. A su manera, Arrio está tratando de preservar la salvación cristiana como una salvación real, que nos concierne a los seres humanos como especie animal creada.

Los Padres Capadocios irrumpen en el pensamiento de la antigüedad tardía con una solución original, gracias a su insistencia en la integridad ontológica de cada una de las personas de la Trinidad. En contraste con la teología del Concilio de Nicea, Gregorio Nazianceno insiste en el 381,

¹⁰ Cf. *ibid.*, 157.

¹¹ Jesús Mosterín, *Los cristianos* (Madrid: Alianza Editorial, 2010), 172.

durante el Concilio de Constantinopla (que él preside por un tiempo), que Dios no debe entenderse como una “sustancia” que se divida en tres modos, sino como una integridad divina que debe concebirse como la *comunión* amorosa de tres personas ontológicamente distintas. Para enfatizar este carácter de ser, no una persona en el sentido griego de la palabra (una máscara o *prosopon*), sino una persona ontológicamente densa, los Padres Capadocios utilizan el vocablo *hipóstasis* – un vocablo griego cuyo significado es equivalente al de *ousía*, “sustancia” – para referirse a las personas de la Trinidad. La idea de Dios en la que quieren insistir es que Dios está constituido por la misma *ousía* (sustancia), pero conformado por tres *hipóstasis* claramente distinguibles: Padre, Hijo y Espíritu Santo. El énfasis aquí se pone, como es evidente, en poder dar cuenta cabalmente y en sentido filosófico, *de la densidad ontológica del ser persona*.

Así pues, les debemos a los Capadocios la siguiente revolución conceptual: la identificación de la idea de persona o *prosopon* con el de *hipóstasis*.¹² Los Capadocios sugieren que la sustancia (*ousia*) o naturaleza en Dios debe ser entendida como una categoría general que se aplicaría a varias personas. Pero la sustancia entendida no como *ousía*, sino como *hipóstasis*, debe ser vista en sentido aristotélico como una categoría que se aplica en la misma medida a todos los seres humanos y a cada ser humano concreto, tal y como lo decía el párrafo citado del libro V de la *Metafísica*. Este tipo de categorías las llama San Basilio *hipóstasis* y no *ousías* o sustancias.¹³

Los Capadocios sabían que, desde el punto de vista de nuestras intuiciones sobre la naturaleza de algo, la sustancia natural siempre debería preceder, debería estar allí antes de cualquier individuo concreto. La naturaleza precede siempre a la persona.¹⁴ Cada individuo sólo puede encarnar una parte de la naturaleza humana, uno de sus aspectos o, dicho de otro modo, uno de sus fenotipos posibles. La humanidad es dividida por la procreación humana, y ninguna persona puede decirse que ejemplifique la totalidad de la naturaleza humana.

¹² Cf. *ibid.*

¹³ Cf. John Zizioulas, *Eucharist...*, op. cit., 158.

¹⁴ Cf. *ibid.*

Por esta razón, “La unidad de los seres humanos no es ontológicamente idéntica a su diversidad o multiplicidad. El uno y los muchos no coinciden.”¹⁵

Pero los Capadocios vieron con claridad que estas intuiciones metafísicas no se aplicarían a Dios. Por definición, Dios no ha tenido comienzo. Por esta razón, las tres personas divinas no comparten una naturaleza que les sea preexistente, como en el caso del ser humano. En consecuencia, las tres personas no pueden estar separadas. Ellas constituyen una unidad inquebrantable en comunidad que hace imposible el individualismo solitario. Esta unidad es lo que Zizioulas concibe como la comunión de tres personas que comparten un mismo ser. O el ser de Dios entendido como comunión de personas divinas.

Esta innovación de la ontología, ligada al concepto de persona, transforma nuestro modo de pensar sobre nosotros mismos. No es que Cristo sea persona como nosotros. Todo lo contrario: nosotros somos personas tan densas como Él lo es y, por ende, personas que podemos relacionarnos con Dios mediante el amor tal y como Él se relacionaba.

De esta manera, como sugiere Zizioulas, lo que uno es como persona no puede deducirse de sentimientos o atributos personales. Quién sea uno como persona es un misterio. Ser una persona no es una noción psicológica, sino ontológica, ligada a un modo de ser que forma parte de la idea misma de la divinidad. De la concepción capadocia se deriva también que las personas divinas fueron engendradas por el Padre, por Dios, en un acto de amor libre y vigente para toda la eternidad (de allí la Resurrección de Cristo). Por lo tanto, en *esta* concepción de persona, ser una persona es ser verdaderamente único e irremplazable, porque se es amado. Esto es, no es algo que se pueda simplemente describir o alcanzar por analogía, hasta obtener la esencia de lo que es “ser una persona.” No es una substancia que se deba “alcanzar.” El concepto de persona es para los Capadocios *un dato revelado que se expresa en el dogma de la Santa Trinidad*. Este punto es puesto de relieve especialmente en una de las cartas que Basilio dirige a Apolinario, en donde afirma que el “arje,” el origen de los seres humanos, no debe buscarse ni en la naturaleza humana “que está arriba”

¹⁵ Ibid., 159.

(*uperkeimene* en sentido platónico), ni en sentido aristotélico en la naturaleza humana “que está abajo” (*upokeimene*), sino en “Adán.” Adán es “original” en el sentido de que nuestro origen es una *persona*: Adán... o Dios, que es quien le crea a él.¹⁶ Nosotros somos personas como Adán o Cristo lo son. No podemos definirnos *upokemeine*, como resultados del desarrollo de un genoma; ni por lo alto, *uperkeimene*, con un concepto que hace abstracción de nuestra condición concreta.

Finalmente, de esta concepción del ser persona que nos vincula, por definición, al ser de Dios, depende que nosotros podamos compartir dos cualidades divinas: la capacidad de crear y conferir el carácter de ser único a otras personas por el amor; y la capacidad de poder hacer esto desde nuestra libertad.

De la noción capadocia de persona se derivan, pues, dos de las ideas más importantes que definen para nosotros el ser persona: la capacidad de relacionarnos con otros fraternalmente, y la de poder hacerlo libremente. De la idea de la *theosis* cristiana deriva también nuestra concepción de la dignidad *infinita*, es decir, indestructible por la muerte, de cada miembro individual de la especie humana. Como afirma Charles Taylor, estas son las intuiciones metafísicas en las que descansa la concepción occidental que atribuye a los seres humanos derechos humanos universales e inalienables.

CAPPADOCIAN FATHERS AND THE CONCEPT OF PERSON

SUMMARY

The thought of the Cappadocian fathers is linked to the Trinitarian nature of God. They strive for formulating a definition of divine person. The extent of the Cappadocian notion of person covers two other important ideas which refer to being someone: an ability to be in a fraternal relation with others, and a disposition to enter such a relation voluntarily. The Christian idea of divine person also implicates a concept of infinite dignity. The authoress shows that at the grassroots of the Western concept of person, associated with human inalienable rights, there are certain metaphysical intuitions.

KEYWORDS: Cappadocian fathers, God, Divine Trinity, person, metaphysics, John Zizioulas.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 142.