



La antropología al servicio de la ciencia moral en Nemesio de Emesa

Jacob Buganza¹

Recibido: 2 de diciembre de 2021 / Aceptado: 28 de febrero de 2022

Resumen. Este trabajo se propone recuperar las tesis antropológicas centrales del *De natura hominis* de Nemesio de Emesa, autor cristiano del siglo V. La perspectiva desde la cual se aborda dicha obra es la filosofía moral, como ha sugerido Telfer. Siguiendo dicha forma, el autor busca poner de realce cómo las características centrales del ser humano que plantea Nemesio se relacionan con las virtudes morales.

Palabras clave: Nemesio de Emesa; *De natura hominis*; metafísica; antropología filosófica; ética de la virtud; filosofía tardo-antigua; aristotelismo; platonismo.

[en] Anthropology at the service of moral science in Nemesio de Emesa

Abstract. This work aims to recover the central anthropological theses of *De natura hominis* of Nemesius of Emesa, a Christian author of the 5th century. The perspective from which this work is approached is moral philosophy, as Telfer has suggested. Following his point of view, the author seeks to highlight how the central characteristics of the human being that Nemesio raises are related to moral virtues.

Keywords: Nemesius of Emesa; *De natura hominis*; metaphysics; philosophical anthropology; virtue ethics; late-ancient philosophy; aristotelianism; platonism.

Sumario: 1. Introducción; 2. Metafísica y antropología filosófica; 3. La antropología al servicio de la moralidad; 4. Deliberación, elección y virtud; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Buganza, J. (2022) “La antropología al servicio de la ciencia moral en Nemesio de Emesa”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 55 (1), 9-24.

¹ Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana, México
jbuganza@uv.mx

1. Introducción

No se posee información suficiente sobre la vida de Nemesio, confundido a veces en el medioevo con san Gregorio de Nisa por la semejanza del nombre (Nemesius, Nyssenus)². Sobre Nemesio hoy se afirma que se trata del obispo de Emesa, en Fenicia, por lo que es un autor que se inscribe en la línea capadocia y, por ende, hay que situarlo junto a los grandes teólogos capadocios (san Basilio, san Gregorio Niseno y san Gregorio de Nacianzo). Su obra principal, *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (*De natura hominis*), es una verdadera obra maestra que pone de realce hasta qué grado se ha desplegado la psicología filosófica hacia finales del siglo IV y los albores del V³. En efecto, tanto por la madurez expositiva como por la enorme información que trabaja y clasifica dicha obra, se puede visualizar que la psicología filosófica ha adquirido un carácter enormemente sofisticado: “El *De natura hominis* de Nemesio es el primer tratado de antropología filosófica de un autor cristiano. Es un tratado completo en el que se afrontan todas las cuestiones metafísicas, psicológicas y gnoseológicas relativas al hombre”⁴. Además, nuestra lectura propone que el ámbito moral tiene, para el alma, una importancia mayúscula, de manera que se trata, a nuestro juicio, de una antropología filosófica puesta al servicio de la ciencia moral, dimensión fundamental del hombre, tanto por venir a caracterizar al individuo en cuanto tal, como por su servicio soteriológico.

Claudio Moreschini señala que el *De natura hominis* es una obra atípica por las siguientes dos razones: en primer lugar, por la aproximación metodológica elegida por Nemesio: aunque la antropología que propone el antioqueno es de matriz claramente cristiana, la aproximación que realiza está en clave casi exclusivamente filosófica. La Sagrada Escritura le sirve para confirmar sus posturas filosófico-científicas con la Palabra revelada; su criterio de verdad último no deja de ser la Escritura; sin embargo, no se dedica a exponer los pasajes del *Génesis* relativos a la creación y constitución del hombre (cosa bastante inusual en esta época), sino que realiza una interesante conjunción entre filosofía y fisiología (la aproximación científica a los procesos psicológicos y fisiológicos es de primer orden para Nemesio). En segundo lugar, los contenidos mismos de la obra ponen de realce cómo, ya en el siglo IV, algunas doctrinas filosóficas se han vuelto patrimonio del pensamiento cristiano, de manera que, aunque no se trate de una obra absolutamente original⁵, el proyecto que

² Barragán, J. P.: “Problemas de traducción de un texto científico griego en el occidente medieval: El *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* de Nemesio de Emesa”, en *Minerva. Revista de filología clásica*, XIX, (2006), p. 298.

³ Existe una obra con similar título atribuida a Hipócrates; de acuerdo con Telfer, Nemesio mantiene cierta deuda con tal autor. Sin embargo, el interés de Nemesio no es meramente médico (la relación entre alma y cuerpo), sino, sobre todo, ético, cf. Telfer, W.: *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky), 2006, pp. 212 y 214.

⁴ Mondin, B.: *Storia della metafisica*, t. II, ESD, Boloña, 1998, p. 130. Los griegos suelen escribir tratados sobre el alma, pero no sobre el hombre, por lo cual puede ser que se trate del primer tratado de antropología filosófica de toda la historia. Se trata, como recientemente la calificó Dusenbury, de la “antropología cosmopolita”, cf. Dusenbury, D. L.: *Nemesius of Emesa on Human Nature. A Cosmopolitan Anthropology from Roman Syria*, Oxford University Press, Oxford, 2021, 240pp. Por supuesto que el sentido de cosmopolita tiene connotaciones interesantes, en cuanto significa habitantes del cosmos (por ser los hombres hijos de Dios, creador de todo cuanto existe) y porque lo que se afirma en la antropología idealmente se extiende a todo ser humano. Es más, “Un *ciudadano* en la Antigüedad es, por definición, una persona libre; todos los humanos, para Nemesio, están marcados por la libertad natural –ya vivan en una ciudad imperial, en una tienda pastoril o en una caverna anacoreta. [...] Es más, la teoría aristotélica de la esclavitud natural –que los filósofos cristianos revivirán con ruinosas consecuencias en la Europa medieval tardía— no tiene lugar en el *De natura hominis*”, pp. xxi-xxii.

⁵ La tesis difundida por Jaeger es que se trata de una obra elaborada a partir de las doctrinas de otros filósofos, cf.

delinea y las características que asume resultan novedosas⁶.

Parece que una estupenda síntesis de los contenidos del libro la brinda el historiador de la metafísica Battista Mondin cuando asienta:

El objetivo que Nemesio se propone en el *De natura hominis* es echar luz sobre algunos puntos fundamentales de la antropología, en los que había desacuerdo no sólo entre los filósofos paganos, sino también entre los cristianos; sobre todo, sobre la naturaleza del alma: ¿es material, como afirma Tertuliano, o inmaterial, como enseñan Clemente y Orígenes? Luego la cuestión sobre el origen del alma: ¿es creada o increada? ¿Es creada antes de entrar al cuerpo, o es creada después de la formación del cuerpo? También aquí algunos autores cristianos no estaban de acuerdo. Orígenes decía que era creada antes; Tertuliano, después. ¿Las almas han sido creadas todas juntas, como sostiene el Niseno, o bien separadamente al momento de la formación del cuerpo? Además, ¿el alma es una substancia totalmente distinta al cuerpo como enseña Platón, o bien es forma del cuerpo, como enseña Aristóteles? Y luego, ¿es mortal o inmortal; sobrevive después de la muerte o muere con el cuerpo? Estaba luego la cuestión de la libertad: ¿la voluntad humana actúa libremente o de manera necesaria, y si actúa libremente cómo se concilia la libertad humana con la providencia divina⁷? A todos estos arduos problemas Nemesio, como pensador cristiano, busca dar respuestas que sean, al mismo tiempo, plenamente convincentes sobre el plano racional y conformes a las enseñanzas de la Escritura. Por tanto, en cuanto a la filosofía, se ocupa de confutar las tesis que son contrarias a la fe y mostrar que, en cambio, las que están conformes con la fe son racionalmente las más válidas⁸.

Nuestro interés en este trabajo estriba en destacar la antropología filosófica de Nemesio en su conexión, como ha señalado Telfer, con la filosofía moral, de suerte que puede afirmarse, a nuestro juicio, que se trata de una genuina antropología filosófica al servicio de la ciencia moral.

2. Metafísica y antropología filosófica

El punto de partida de Nemesio es aseveración común, que puede visualizarse entre un buen número de pensadores tardo-antiguos, que dice que el hombre es una admirable conjunción entre alma inteligente y cuerpo: “Τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς νοεραῖς καὶ σώματος ἄριστα κατεσκευασμένον”⁹. En lo que se separan los pensadores tardo-

Jaeger, W.: *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seine anfängen bei Poseidonios*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1914, 148pp. El más claro paralelismo sería, nuevamente de acuerdo con Telfer, el de Posidonio.

⁶ Cf. Moreschini, C.: *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milán, 2019, pp. 834-835. Ya esta tesis era asumida por: Koch, H.: *Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa*, Weidemann, Berlin, 1921, quien destaca las influencias de Aristóteles y Posidonio (al igual que Jaeger). Más recientemente, se ha destacado la originalidad de Nemesio por: Kallis, A.: *Der Mensch im Kosmos: das Weltbild Nemesios' von Emesa*, Aschendorff, Munich, 1978, 190pp.

⁷ Como filósofo cristiano, Nemesio acepta la providencia divina, que para él es la voluntad divina (según la expresión de Martin Streck “*der göttliche Wille*”): la voluntad humana no puede sino actuar en cooperación con ella, cf. *Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei Nemesius von Emesa und Gregor von Nyssa*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2005, p. 39 [la nota no es del original, sino mía].

⁸ Mondin, B.: *Op. cit.*, pp. 125-126.

⁹ Nemesio, *De natura hominis*, 1, 1 [para este trabajo, hemos seguido las ediciones de Thibault y Morani; para las

antiguos es en la manera de entender la inteligencia (νοερός) del alma, por lo que básicamente se bifurcan en dos grandes posturas: la inteligencia se agrega al alma y la vuelve inteligente (como sucede, dice Nemesio, con Plotino, para quien alma e inteligencia son distintas), o el alma misma es inteligente *per se*. Platón subraya la diferencia entre el alma y el cuerpo, y por ello pide, en el plano práctico, buscar los bienes del alma (τὰ τῆς ψυχῆς ἀγαθὰ), que son las virtudes y la piedad (“τὰς ἀρετὰς καὶ τὴν εὐσέβειαν”). Comoquiera, para casi todos los pensadores el alma es dueña del cuerpo y se sirve de él como de un instrumento. Ahora bien, Nemesio hace suya la escalada ontológica para dar cuenta del puesto del hombre en el cosmos, por lo que afirma, sin dilación alguna, que

Es obvio que el hombre participa de la naturaleza de los seres inanimados, la de los seres animados irracionales y la de los seres dotados de razón. Se parece a los seres materiales desorganizados porque tiene un cuerpo y está compuesto como ellos por los cuatro elementos; a las plantas, por las mismas razones, y porque también puede alimentarse y reproducirse; a los animales, porque, además, es capaz de moverse a voluntad, de experimentar apetitos y pasiones, que siente y respira como ellos. Todas estas cosas son comunes al hombre y a los seres privados de razón, aunque se distribuyen entre ellos de manera desigual. Finalmente, el hombre se asemeja en razón de seres inmateriales e inteligentes porque puede examinar, conocer y juzgar todas las cosas, puede practicar las virtudes y especialmente la piedad, que es el complemento de todas las demás¹⁰.

Desde el punto de vista filosófico, lo anterior significa que el hombre es un compendio de los distintos estratos del ser y, en este sentido, es una suerte de entidad intermedia (“ἐν μεθορίοις”), un limítrofe entre el mundo sensible y el mundo inteligible¹¹; es, como dice él mismo, un μικρὸς κόσμος¹². Y en el mundo sensible el hombre es una unión, como otros animales, de partes insensibles con sensibles (los nervios, por ejemplo); pero en todas estas entidades sensibles hay continuidad, pues no se dejan de parecer unos a otros (por lo cual tienen un origen común, dice Nemesio; en el caso del hombre y los animales superiores hay también elementos sumamente comunes entre ambas especies), aunque es evidente que hay asimismo diferencia de grado, la cual se aprecia ya en el lenguaje, que sirve al hombre para pensar, razonar e interpretar las emociones del alma.

En la creación relatada por Moisés, desde el punto de vista teológico, hay asimismo un acuerdo magnífico entre lo que se observa científicamente y la revelación: hasta el final hay que colocar al hombre, como cúspide de la creación¹³, de suerte que

traducciones nos hemos apoyado sobre todo en la edición francesa del primero].

¹⁰ *Ibid.*, 1, 3-4. “Κοινωνεῖ γὰρ τοῖς μὲν ἀνύχοις κατὰ τὸ σῶμα καὶ τὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν· τοῖς δὲ φυτοῖς κατὰ τε ταῦτα καὶ τὴν θρεπτικὴν καὶ σπερματικὴν δύναμιν· τοῖς δὲ ἀλόγοις καὶ ἐν τούτοις μὲν, ἐξ ἐπιμέτρου δὲ κατὰ τε τὴν καθ’ ὄρμην κίνησιν καὶ κατὰ τὴν ὄρεξιν καὶ τὸν θυμὸν καὶ τὴν αἰσθητικὴν καὶ ἀναπνευστικὴν δύναμιν, ταῦτα γὰρ ἅπαντα κοινὰ τοῖς ἀνθρώποις καὶ τοῖς ἀλόγοις ἐστίν, εἰ καὶ μὴ πᾶσιν πάντα συνάπτεται δὲ διὰ τοῦ λογικοῦ ταῖς ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς φύσεσιν, λογιζόμενος καὶ νοῶν καὶ κρίνων ἕκαστα καὶ τὰς ἀρετὰς μεταδιώκων καὶ τῶν ἀρετῶν τὸν κολοφῶνα τὴν εὐσέβειαν ἀσπαζόμενος”.

¹¹ Para los judíos, Dios no crea mortal o inmortal al hombre, sino que está en un estado intermedio. Si hubiese sido creado mortal, no habría razón para la pena impuesta debida al pecado original; si hubiera sido inmortal, no habría razón para que se alimentara. Más bien, Nemesio se inclina por decir que fue creado mortal, pero con potencial para volverse inmortal, Cf. *Ibid.*, 1, 10.

¹² *Ibid.*, 1, 23.

¹³ Aunque el hombre sea señor de sí y las criaturas irracionales estén a su servicio, por supuesto que está negado

sirve de enlace (τὸ συνδέον) entre el mundo sensible y el inteligible. El hombre, entonces, para Nemesio, es un animal racional mortal (“ζῷον λογικόν, θνητὸν”), puesto que, al ser bisagra entre el mundo sensible e inteligible, hay que agregar la mortalidad para diferenciarlo de otras entidades inteligibles, como los ángeles, que son racionales, pero por naturaleza inmortales. A diferencia de otras criaturas, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (“κατὰ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονώς”), y en esto estriba teológicamente su grandeza; y además Cristo ha asumido la naturaleza humana, lo cual vuelve doblemente digno al hombre, pues Dios mismo eleva su φύσις.

Los filósofos tienen distintas opiniones en relación a la naturaleza del alma. Nemesio conoce espléndidamente las diversas tradiciones, desde a quienes sostienen que es material, pasando por los que afirman que es un número que se mueve, hasta quienes consideran que es una substancia (Platón y los platónicos). Además, conoce las teorías según las cuales el alma individual proviene del alma universal, a la cual eventualmente ha de volver aquélla. Nemesio está sobre todo en desacuerdo con los materialistas; con Aristóteles el desacuerdo es menor, pero aun con todo no abraza la psicología peripatética¹⁴. Para refutar a los materialistas, se sirve de los argumentos de Amonio Saccas, maestro de Numenio y Plotino: “los cuerpos que no tienen nada inmutable en ellos, están naturalmente sujetos a cambio, disolución e infinitas divisiones; necesitan necesariamente un principio conservador que les dé consistencia, que los una y fortalezca sus partes: es este principio conservador lo que llamamos alma. Pero, si el alma también es material, por sutil que sea la materia que la compone, ¿quién podrá darle consistencia a sí misma, ya que acabamos de ver que toda materia necesita un principio conservador? Será lo mismo una y otra vez, hasta que por fin lleguemos a una substancia inmaterial”¹⁵. Asimismo, si algo es movido desde el exterior, entonces es inanimado; si se mueve a sí mismo, es animado: si el alma fuera cuerpo y recibiera su movimiento desde fuera (como todo lo meramente corpóreo), entonces sería inanimada (lo cual es absurdo, pues el alma no puede ser animada e inanimada); por ende, el alma es inmaterial o incorpórea.

El alma, para Nemesio, es una substancia, y aunque es susceptible de cualidades (como virtudes y vicios), no se identifica con ellas, o sea, no es una cualidad

el hecho de que pueda tratar aquél a éstas de manera despótica. Cf. *Ibid.*, 1, 18-19.

¹⁴ Sharples, R. W., y van der Eijk, P.: “Introduction”, a Nemesius, *On the Nature of Man*, Liverpool University Press, Liverpool, 2008, p. 8. Resulta sobresaliente que Nemesio no niegue la filosofía de Aristóteles, como varios pensadores de la época, por considerarla materialista y por entrar en conflicto con algunos aspectos de la fe cristiana. Por el contrario, en la obra de este antioqueño hay una sorprendente recuperación del Estagirita, tanta que Motta considera que la antropología del emesiano en realidad es una síntesis de platonismo y aristotelismo: Motta, B.: *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Il Poligrafo, Padua, 2004, 240pp. De todas maneras, parece que también Streck tiene razón al decir que la recepción de Aristóteles en Nemesio no es directa (*Op. cit.*, p. 41) o, diría yo, unilateral, sino mediada por la tradición tardo-antigua en su generalidad.

¹⁵ Nemesio, *De natura hominis*, 2, 29-30. “Τὰ σώματα, τῇ οἰκείᾳ φύσει τρεπτὰ ὄντα καὶ σκεδαστὰ καὶ διόλου εἰς ἄπειρον τμητὰ, μηδενὸς ἐν αὐτοῖς ἀμεταβλήτου ὑπολειπομένου, δεῖται τοῦ συντιθέντος καὶ συνάγοντος καὶ ὡσπερ συσφίγγοντος καὶ συγκρατοῦντος αὐτὰ, ὅπερ ψυχὴν λέγομεν. Εἰ τοίνυν σῶμά ἐστιν ἡ ψυχὴ οἰονδήποτε εἰ καὶ λεπτομερέστατον, τί πάλιν ἐστὶ τὸ συνέχον ἐκείνην; εἰδείθη γὰρ πᾶν σῶμα δεῖσθαι τοῦ συνέχοντος, καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον, ἕως ἂν καταστήσωμεν εἰς ἀσώματον”. Notable es su refutación a la tesis que sostiene que el alma es un número, como dicen Pitágoras y Jenócrates: entre otras razones, el número es par o impar, pero el alma no; en consecuencia, no es un número; o esta otra prueba: el número es una cantidad, pero el alma no lo es; en consecuencia, no es un número. Además, el alma es susceptible de los contrarios (virtud y vicio, ciencia e ignorancia), mientras que el número no; en consecuencia, el alma no es un número.

(tampoco un temperamento, contra Galeno), y mucho menos una armonía, como sostiene Simmias. En este marco se enarbola la crítica a la psicología de Aristóteles. Según Nemesio, el Estagirita considera al alma como una ἐντελέχεια. Ahora bien, para Aristóteles hay tres tipos de οὐσίαι, siendo la primera la substancia material, la segunda la substancia formal y la tercera la unión de materia y forma, que es el que recibe la vida. La materia es lo que potencialmente puede recibir la forma, mientras que esta última es ἐντελέχεια, que viene a realizar lo posible. Pero la ἐντελέχεια puede ser primera o segunda, es decir, puede entenderse como el acto por el que algo se constituye en lo que es y también como la actualización de la facultad: así, por la primera ἐντελέχεια el ojo se constituye en facultad visiva, pero por la segunda ἐντελέχεια ve en acto. Y ésta es la razón del desacuerdo con el Estagirita: al hacer del alma una ἐντελέχεια, la vuelve dependiente del cuerpo, o sea, el alma requiere del cuerpo para ser lo que es, pues sería el acto de un cuerpo organizado que tiene la vida en potencia. En definitiva, el alma, según la psicología aristotélica, no podría existir por sí misma. Por el contrario, para Nemesio el alma es “una substancia independiente e incorpórea (οὐσία αὐτοτελής, ἀσώματος)”¹⁶.

Con una notable agudeza, Nemesio refuta al materialismo y, al mismo tiempo, demuestra la simpleza del alma cuando dice: “¿cómo pueden el razonamiento, el pensamiento, el juicio resultar de la ligereza y el peso? (Ἐὰν δὲ καὶ τοῦτο δοθῆ, πῶς τὸ λογίζεσθαι καὶ δοξάζειν καὶ κρίνειν δύναται κουφότητος καὶ βαρύτητος ἔργα εἶναι;)”¹⁷. Son precisamente estas actividades del alma racional las que demuestran la inmaterialidad del alma; puesto que el hombre entiende, enjuicia y razona, y estas actividades no requieren de la materialidad (entender es separar lo material de lo formal, como diría el peripatetismo), se sigue que el alma, sede de estas actividades, es inmaterial, pues lo menos no puede dar lo más; y si el alma es inmaterial, se sigue que es asimismo inmortal, pues sólo lo corpóreo puede ser dividido, mientras que lo inmaterial es simple. Por ende, no puede el alma dejar de ser lo que es, a saber, vida.

Se pregunta también por la unión del alma con el cuerpo, y con toda pulcritud plantea las dificultades que hay tanto para sostener que el alma y el cuerpo no se unen (sino que serían como dos bailarines en sintonía, como más tarde hará Leibniz con la teoría de la armonía preestablecida), o bien que se unen de tal manera que no es posible diferenciar entre una parte y otra, o sea, al alma del cuerpo. Plegándose de alguna manera a Platón y Amonio Saccas, asegura que el alma no muta en su ser por estar revestida por el cuerpo (como bien resalta Moreschini, el alma no puede corromper o alterar su naturaleza¹⁸); a lo sumo, sería como aquel que se viste con una cierta túnica monacal: se vuelve monje, pero en cuanto tal su entidad no sufre alteración; de la misma manera el alma, al tomar un cuerpo, no se vuelve corpórea,

¹⁶ *Ibid.*, 2, 47. Aunque Eunomio también sostiene que el alma es una substancia independiente e incorpórea, hace depender su creación del cuerpo, como diría Aristóteles. Más bien, Nemesio se inclina por considerar, como ya lo había hecho por ejemplo Orígenes, que el alma individual es creada de inicio por Dios con la creación del cosmos. Dios crea una vez y para siempre, no a cada instante y de acuerdo con las necesidades imperiosas del momento, lo cual negaría la economía de la creación, nos parece, en términos nemesianos. Asimismo, la tesis de otro cristiano, Apolinar, de que las almas engendran otras almas, le parece absurda. Igualmente, rechaza la tesis maniquea de que hay una sola alma universal y que lo que serían las almas individuales serían una partición de aquélla.

¹⁷ *Ibid.*, II, 48. No puede obviarse la posible discusión que podría generarse entre esta doctrina y la tesis de que la facultad dianoética tenga alguna sede corpórea en el cerebro, como expresamente afirma en: *De natura hominis*, XII.

¹⁸ Moreschini, Claudio, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, op. cit., p. 837.

pero sí un hombre. En definitiva, así como lo intelectual no sufre alteración, tampoco el alma se altera porque tiene una naturaleza diversa a la corporal. El cuerpo es el que está en el alma; el cuerpo es lo que modifica su naturaleza debido a que está siendo animado por el alma¹⁹. Esto conduce a Nemesio a afirmar que el alma y el cuerpo “deben estar efectivamente unidos: sólo juntos el alma y el cuerpo pueden conducir al hombre a la salvación y juntos, en la resurrección de la carne, existirán por la eternidad”²⁰. La unión substancial es la única alternativa viable para dar cuenta de la reunión de la substancia anímica y la substancia corpórea. Así pues, a pesar de refutar a Aristóteles en relación a la doctrina de que el alma no tiene consistencia ontológica sin el cuerpo, termina asumiendo parcialmente la doctrina del Estagirita con elementos neoplatónicos (en especial el concepto de “unión”). Por ello dice Moreschini, a propósito de esto, que Nemesio, “a través del concepto neoplatónico de unión, proyecta recuperar un aspecto del modelo conceptual aristotélico, capaz de dar razón de una auténtica unidad, privándolo de sus inaceptables implicaciones sobre la substancialidad e inmortalidad del alma”²¹.

En relación a la constitución ontológica del alma, Nemesio es claramente deudor de la visión aristotélica. Afirma que la parte irracional (ἄλογος) del alma está conformada por dos dimensiones, a saber, la concupiscible (ὄρεξις) y la irascible (θυμός). Hay, evidentemente, una parte racional (λογικός) del alma, a la que se sujetan las otras dos. El hombre vive de acuerdo con la naturaleza (“κατὰ φύσιν”) cuando sigue el curso que corresponde a cada parte del alma: lo irracional (que por participación puede ser racional) se somete a la razón. Este último apunte tiene todo el sentido porque, en el capítulo XV del *De natura hominis*, expresamente Nemesio se refiere a la división del alma efectuada por Aristóteles en el último capítulo del primer libro de la *Ética nicomáquea*: el alma tiene una parte razonable y otra irracional, y en esta última una puede sujetarse a la razón y otra no. La parte irracional que puede sujetarse a la razón se divide, explica Nemesio, en la concupiscible e irascible: “Se dice que el deseo y la ira están sujetos a la razón porque están naturalmente subordinados a ella, la razón los controla y le permite regular sus movimientos en hombres que viven de acuerdo con la naturaleza”²². De la parte irracional del alma brotan los placeres y los dolores, pues el deseo cumplido produce placer en el sujeto, mientras que la presencia del mal genera el dolor. Estos sentimientos fundamentales pertenecen al alma, y los básicos evidentemente a la unión del alma con el cuerpo; pero hay también sentimientos intelectuales, por ejemplo, el placer contemplativo pertenece sobre todo al alma²³. En este grupo, como se pondrá de relieve, aparece también el placer que producen las virtudes.

¹⁹ Análogamente a como Dios está en nosotros, cf. Moreschini, C.: *I Padri cappadoci*, Città Nuova, Roma, 2008, p. 225.

²⁰ Moreschini, C.: *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, op. cit., p. 838.

²¹ *Ibid.*, p. 840.

²² Nemesio, *De natura hominis*, XVI, 132. “Καλεῖται δὲ ταῦτα ἐπιπειθῆ λόγῳ ὅτι πέφυκε πείθεσθαι λόγῳ καὶ ὑποτάττεσθαι καὶ κινεῖσθαι ὡς ἂν ὁ λόγος κελεύῃ ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν ἐχόντων ἀνθρώπων. Ἔστι δὲ καὶ ταῦτα τὰ πάθη συστατικὰ τῆς ζώδους οὐσίας”.

²³ El término “placer” se toma en varios sentidos, pues los hay de la parte intelectual (que no tiene opuesto) y del concurso entre el alma con el cuerpo (como el beber y su contrario, la sed), cf. Nemesio, *De natura hominis*, XVIII, 137-138. Hay una enorme influencia peripatética y estoica en la clasificación de los placeres de acuerdo con Nemesio, pues agrega, por ejemplo, los naturales, los no necesarios, etcétera. Destacan los placeres honestos: “Debemos considerar placeres honestos sólo aquellos que están exentos de pena, que no engendran arrepentimiento, que no causan ningún daño a los demás, que no van más allá de los límites de la moderación, que no desvían asuntos serios, finalmente, que no esclavizan”, XVIII, 139.

3. La antropología al servicio de la moralidad

Ya desde el primer capítulo del *De natura hominis*, esto es, ya desde el momento en que Nemesio establece los estratos ontológicos que llevan desde los minerales hasta el hombre, también realiza apuntes que vinculan la antropología con la dimensión moral, la cual brota de la racionalidad misma del hombre. Si el hombre no fuera racional, no habría dimensión moral. Simplemente el hombre se conduciría como los demás animales y con describir su comportamiento *de facto* sería suficiente. Mas la moralidad irrumpe en la esfera humana debido a la composición configurada por el alma inteligente y el cuerpo. De ahí que escriba, siguiendo a las escuelas clásicas:

Por tanto, el hombre se encuentra situado en los límites de la naturaleza irrazonable y la naturaleza razonable: si, adhiriéndose a su cuerpo, se concentra en sus necesidades físicas, aspirará a vivir la vida de los animales, será afirmado el epíteto de terrenal que le da San Pablo, y oírás estas palabras dichas: *Polvo eres y al polvo volverás*; y estas: *El hombre se hizo a sí mismo entre los animales desprovisto de razón, y llegó a ser como ellos*. Pero si, dejándose guiar por su razón, desprecia los placeres corporales, llevará una vida divina, muy agradable a Dios y muy conforme a su propia naturaleza; y será como un ser celestial, según estas palabras de las Sagradas Escrituras: *Los que están apegados a la tierra se vuelven como la tierra; los que están apegados a las cosas celestiales participan de su naturaleza*²⁴.

Así pues, inspirado en san Pablo, Nemesio brinda la pauta para entender, en un despliegue filosófico-teológico, el destino del hombre: hay quien se termina inclinando por los bienes terrestres, de manera que se vuelve terrestre a sí, pues también está en su naturaleza; pero hay quien se distiende hacia los bienes del alma, los bienes celestes, en los términos del Evangelio, por lo que termina viviendo una vida divina, como suele leerse entre los filósofos. Hay bienes que son solo del alma, como la piedad (estimada en grado sumo por Platón) y la contemplación de las obras de Dios (la vida teórica); pero hay bienes del alma en los que participa el cuerpo, y es en este marco donde el obispo de Emesa aclara cómo entiende la virtud, y lo hace sirviéndose de estos términos: “Lo más importante para un ser dotado de razón es evitar y huir del mal, seguir y buscar el bien. Ahora bien, hay una clase de bien que se relaciona con la unión del alma y el cuerpo; consiste en mantener el alma en su esfera elevada y en hacerla considerar el cuerpo como un sirviente: tales son las virtudes”²⁵. Debido a que el hombre posee la doble dignidad de una naturaleza microcósmica creada por Dios a su imagen y semejanza, y a que Dios mismo irrumpe en la historia asumiendo la naturaleza humana, es que pide Nemesio cuidar la propia nobleza a través del ejercicio moral, esto es, buscando el bien y rechazando el mal;

²⁴ Nemesio, *De natura hominis*, I, 8. “Ἐν μεθορίοις οὖν τῆς ἀλόγου καὶ λογικῆς φύσεως ὁ ἄνθρωπος ταχθεὶς, ἂν μὲν ἐπὶ τὸ σῶμα ῥέψῃ καὶ τὰ τοῦ σώματος πλέον ἀγαπήσῃ, τὸν τῶν ἀλόγων ἀσπάζεται βίον καὶ τούτοις συναριθμηθήσεται καὶ χοϊκὸς κληθήσεται κατὰ Παῦλον καὶ ἀκούσεται γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ, καὶ παρασυνεβλήθη τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις καὶ ὁμοιωθῆ αὐτοῖς: ἂν δὲ ἐπὶ τὸ λογικὸν χωρήσῃ καταφρονήσας τῶν σωματικῶν πασῶν ἡδονῶν, τὴν θείαν τε καὶ θεοφιλεστάτην ζωὴν μετέρχεται καὶ τὴν ὡς ἀνθρώπου προηγουμένως, καὶ ἔσται οἷος ὁ ἐπουράνιος κατὰ τὸ εἰρημένον: οἷος ὁ χοϊκὸς τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι”.

²⁵ *Ibid.*, I, 8. “Τῆς δὲ λογικῆς φύσεως τὸ κεφάλαιόν ἐστι φεύγειν μὲν καὶ ἀποστρέφασθαι τὰ κακά, μετιέναι δὲ καὶ αἰρεῖσθαι τὰ καλά. Τῶν δὲ καλῶν τὰ μὲν ἐστί κατὰ κοινωνίαν ψυχῆς καὶ σώματος, ἔχόντων καὶ τούτων ἐπὶ τὴν ψυχὴν τὴν ἀναφοράν, οἷον ψυχῆς προσχρωμένῃς σώματι, ὡς αἱ ἀρεταί”.

en una palabra, inclinándose uno mismo hacia la virtud y la piedad: “Más bien, conservemos nuestra nobleza practicando el bien y evitando el mal, con la oración y con una voluntad justa, a la que Dios siempre ayuda”²⁶.

En su fino análisis sobre la parte irracional del hombre, Nemesio apunta además algo de interés para la vida moral: los malos afectos (τὰ φαῦλα πάθη) se producen en el hombre por tres fuentes: por mala educación, por ignorancia y por mala disposición del cuerpo. La mala educación es la falta de entrenamiento para controlar los afectos; la ignorancia conlleva a realizar un juicio inadecuado sobre los objetos (juzgar bueno lo que es malo); la mala disposición se refiere al carácter, pues hay, por ejemplo, personas constantemente enfadadas, y esto por su disposición corpórea (personas biliosas, se diría en la medicina antigua). Los malos hábitos se pueden desterrar mediante la práctica de la virtud, la ignorancia mediante la ciencia y la mala disposición del cuerpo a través de la medicina²⁷.

Como se adelantó en el apartado anterior, la vida intelectual también incluye placeres, a los que Nemesio califica como “excelentes” (“Κυρίως [...] ἡδοναί”), los cuales comprenden “la contemplación de Dios” (κατανοήσει τοῦ θείου), “los estudios científicos” (καὶ ταῖς ἐπιστήμασι) “y las virtudes” (καὶ ταῖς ἀρεταῖς). El placer que brindan estas actividades es inherente a sí mismas: son placeres excelentes porque, en vez de sólo asegurar la propia existencia y la de la especie, tienen como finalidad volvernlos mejores, mejores personas, perfeccionar nuestra alma e inteligencia y volverse servidores de Dios: “Estos placeres no están al servicio de ciertos afectos, como los que acompañan a la satisfacción de las necesidades físicas: ningún dolor los precede, los sigue o se opone a ellos; sino que son puros y están libres de toda mezcla material, porque pertenecen únicamente al alma”²⁸. Apoyándose claramente en la filosofía platónica, Nemesio considera que estos son los placeres verdaderos, pues ninguna mezcla los acompaña y, además, no tienen injerencias o trámites corpóreos, de donde provienen los placeres secundarios; los verdaderos placeres, entonces, son los que se unen íntimamente a la ciencia, la inteligencia, la prudencia y no se acompañan de ninguna manera del dolor, por lo que son puros. “Los placeres que resultan del conocimiento de las cosas y la práctica del bien, se llaman placeres (πείσεις), y no afectos (πάθη). Hay quienes dan a este tipo de placeres el nombre de alegría (χαρά)”²⁹. Los placeres excelentes no satisfacen una necesidad inmediata, como los corpóreos que, al colmarse, brindan precisamente placer en el sujeto. Para aclarar más esta doctrina, el pensador antioqueno se sirve de la exposición platónico-aristotélica del bien, que distingue entre el bien como modo de ser, el bien como función y el bien instrumental. El ejemplo que brinda del bien como modo de ser es la virtud, mientras que el bien como función no es otro que la práctica de la virtud misma (análogamente al sentido de la vista, como modo de ser, y el acto de ver, como la función). Si el placer consiste en el disfrute del bien o en la liberación del mal, entonces no es un modo de ser; tampoco es un instrumento, porque no es medio para

²⁶ *Ibid.*, I, 24-25. “ἀλλὰ διὰ τῶν καλῶν ἔργων καὶ τῆς ἀποχῆς τῶν φαύλων καὶ τοῦ ὀρθοῦ σκοποῦ ᾧ μάλιστα τὸ Θεῖον συνεργεῖν εἴωθεν καὶ διὰ τῶν εὐχῶν τὴν εὐγένειαν διασώσωμεν”.

²⁷ Cf. *Ibid.*, XVII.

²⁸ *Ibid.*, XVIII, 139. “οὐθ’ ὅλως λύπην ἔχουσι προηγουμένην ἢ ἐπομένην ἢ ἀντικειμένην, ἀλλ’ εἰσὶ καθαραὶ καὶ ἄμικτοι πάσης ὕλικης συμπλοκῆς, ψυχικαὶ μόνον οὔσαι”.

²⁹ *Ibid.*, XVIII, 140. “Καλοῦσι δὲ τὰς ἐπακολουθοῦσας τῇ θεωρίᾳ καὶ ταῖς καλαῖς πράξεσιν ἡδονάς οὐ πάθη ἀλλὰ πείσεις. Τινὲς δὲ κυρίως τὴν τοιαύτην ἡδονὴν χαρὰν λέγουσιν”. Las dos expresiones que usa Nemesio provienen de πάσχω, padecer, experimentar.

algo más. En consecuencia, el placer sólo se relaciona con el bien en cuanto función; por ello, plegándose a la enseñanza de Aristóteles, Nemesio retoma la definición del Estagirita que asegura que el placer es bienestar que no encuentra obstáculo³⁰, de manera que el fin de las entidades naturales encuentra su cumplimiento precisamente en esta función. De esta manera, los placeres asociados a las funciones intelectual y volitiva son precisamente la contemplación y práctica de la virtud.

De acuerdo con lo anterior, esto es, puesto que la práctica de la virtud moral se vincula con la parte volitiva del alma, es que Nemesio reserva varios capítulos a abordar en qué consiste el acto voluntario y libre. Y es que, como nuevamente pone de realce Moreschini, la *προαίρεσις* es una intersección “entre un componente racional (que es individuación del fin y deliberación de los medios) y un componente apetitivo, por tanto, ligado a la corporeidad (que es deseo del fin y, por tanto, de los medios para realizarlo)”³¹. Ahora bien, curiosamente, porque no es una tesis que al unísono se sostenga en la antropología cristiana, afirma Nemesio que el acto voluntario tiene su origen en el cerebro y la médula espinal. Pero la razón de esta tesis se revela al constatar que las extremidades del hombre son las que se ponen en marcha debido a que la voluntad lo dispone así; y para que las extremidades efectúen el acto voluntario (o como consecuencia de éste, diríase), se requiere del cerebro, los nervios y la médula espinal (aquí se revelan los profundos conocimientos anatómicos del obispo de Emesa). Nemesio es consciente de que, a pesar de sus observaciones fisiológicas sobre los actos voluntarios, todavía no logra penetrar en su esencia. Para ello, parte de la siguiente definición: “La praxis es una actividad inteligente (*Πρᾶξις ἐστὶν ἐνέργεια λογική*)”³², y puede haber distintos tipos de actos (los que se hacen con gusto, los que no; los que son alabables y vituperables, etcétera). Ahora bien, el acto voluntario se distingue del que no lo es por la razón siguiente: en que es digno de alabanza o reproche, se realiza con placer, que es deseable; el acto involuntario, por su parte, es digno de indulgencia (o perdón), no es deseable, se realiza con dificultad.

Para iluminar la naturaleza del acto voluntario, primero ha de aclarar en qué consiste el involuntario (*ἄκούσιος*)³³. El origen de este acto está en la coacción o la ignorancia: efectivamente, en griego el acto involuntario no es querido (es coaccionado) ni premeditado (ignorancia³⁴); se hace forzosamente o a disgusto, de manera que su principio está fuera de uno mismo. De ahí que Nemesio asiente: “En consecuencia, podemos definir los actos involuntarios del primer tipo así: son aquellos cuyo principio no está en nosotros, y que estamos obligados a realizar, sin ninguna participación de nuestra voluntad”³⁵. Recurriendo al ejemplo tradicional de los marineros que tiran el cargamento por la borda para salvarse, Nemesio considera que se trata de un acto voluntario (*ἐκούσιος*), puesto que son ellos quienes ponen en movimiento sus manos para llevarlo a cabo. Para el antioqueno, preferir el mal menor a uno mayor, o un bien menor con la esperanza de obtener uno mayor, es sinónimo de

³⁰ Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VII, 12, 1153a22-24.

³¹ Moreschini, C.: *Storia del pensiero tardo antico*, op. cit., p. 843.

³² Nemesio, *De natura hominis*, XXVIII, 180.

³³ *Ibid.*, XXVIII, 180. Como bien pone de relieve Moreschini, Nemesio sigue indefectiblemente a Aristóteles, concretamente el libro III de la *Ética nicomáquea*, Moreschini, C.: *Storia del pensiero tardo antico*, op. cit., pp. 842-843. Además, cf. las dos observaciones de Streck, M.: *Op. cit.*, pp. 41-42.

³⁴ Por supuesto que Nemesio tiene en cuenta la ignorancia culpable y no culpable, que es equivalente a la ignorancia voluntaria (querer ser ignorante) y a la ignorancia involuntaria (cuando no hay forma de conocer).

³⁵ Hay actos que no son ni voluntarios ni involuntarios, como la circulación sanguínea. Los actos voluntarios e involuntarios de diferencia de aquéllos por tener un objeto que depende de uno mismo.

acto voluntario. Por la circunstancia (περίστασις) en que se encuentran los marineros (que es ciertamente involuntaria), aunque *per se* tirar las mercancías por la borda no es deseable, resulta provechoso *hic et nunc*. Así pues, aunque la circunstancia fuerza la determinación, no deja de ser voluntaria. En consecuencia, en el acto de tirar las mercancías por la borda hay un elemento involuntario (la circunstancia) y otro voluntario, y que es este último el digno de alabanza y reproche. El mismo acto de tirar las mercancías es de suyo algo no querido por los marineros (se trata de un acto no elegible por sí mismo), pero sí lo es en la circunstancia en la que se encuentran³⁶. De esta manera, Nemesio busca poner de relieve que, a pesar de la circunstancia o de los objetos con que el agente moral se encuentra o que lo circunscriben, y que pueden provocar, por ejemplo, la ira o el apetito (una bella cortesana, por ejemplo), no son más que causas ocasionales del acto, pero la fuente voluntaria es mayor y más determinante, pues lo alabable o vituperable lo comete uno mismo con sus propios órganos: puesto que en la definición de voluntario se incluye el placer, como se ha visto, y quien se entrega, por ejemplo, al placer carnal con la cortesana lo hace placenteramente, se sigue que se trata de un acto voluntario.

Como se ha dicho, los actos involuntarios provienen de dos fuentes, que son la coacción y la ignorancia. Pero hay también dos maneras circunstanciales para oponerse a ellos, a saber, siendo uno el principio y conociendo las circunstancias. Y es que así se define el acto voluntario: es el acto que tiene por fuente a uno mismo y que conoce las circunstancias. Pero esta misma descripción puede aplicarse a los actos que realizan los animales irracionales y los niños pequeños: ellos conocen las circunstancias, no son constreñidos por algo más y, aunado a esto, experimentan placer o dolor por los objetos con los que entran en contubernio. Nada obsta que sea así. Pero Numenio, haciendo gala de una enorme lucidez, advierte que hay actos por los cuales el hombre prefiere algo (y posterga lo demás), y se cuestiona si la preferencia (προαίρεσις) ha de confundirse con el acto voluntario (ἐκούσιος): la respuesta de Nemesio es que todo acto de preferencia es un acto voluntario, pero no todo acto voluntario es un acto de preferencia. Efectivamente, son más amplios, en extensión, los actos voluntarios; los actos de preferencia son una especie de actos voluntarios, nos parece. De hecho, esto lo quiere poner de relieve el antioqueno recurriendo a la lucha interna entre deseo y preferencia: muchas veces el hombre experimenta, por un lado, el deseo por un objeto sensible y, por otro, que tiene preferencia por otro objeto que no es necesariamente el sensible. Si fueran iguales los objetos, no se experimentaría la lucha susodicha. Por ende, “el hombre es dueño de sí cuando actúa de acuerdo con su preferencia y no por el deseo (ὁ ἐγκρατῆς δὲ πράττων κατὰ προαίρεσιν οὐ πράττει κατὰ ἐπιθυμίαν)”³⁷.

Podría dar la impresión de que en este contexto Nemesio no resulta tan diáfano al momento de diferenciar entre el objetivo que se persigue voluntariamente y el que se persigue a través de la preferencia o elección, sin embargo hay que evitar la confusión entre lo voluntario o espontáneo (ἐκούσιον) y la voluntad (βούλευσις)³⁸. La

³⁶ Cf. Nemesio, *De natura hominis*, XXX. En este capítulo llega a decir que estos actos “no son elegibles por sí mismos (καθ’ ἑαυτὰς οὐκ οὐδαίαι ἀίρεται)”.

³⁷ Nemesio, *De natura hominis*, XXXII, 194.

³⁸ El tema ya está propuesto por Aristóteles, quien al inicio del libro III de la *Ética nicomáquea* escribe: “Dado que la virtud se refiere a pasiones y acciones y que, mientras las voluntarias (ἐκούσιος) son objeto de alabanzas o reproches, las involuntarias (ἀκούσιος) lo son de indulgencia y, a veces, de compasión, es, quizá, necesario, para los que reflexionan sobre la virtud, definir lo voluntario y lo involuntario, y es también útil para los legisladores,

doctrina que plantea Nemesio tiene enorme arraigo en la tradición, pero la manera en que es expuesta por el antioqueno requiere alguna clarificación ulterior. Básicamente consiste en asentar que la voluntad tiende al fin (por lo cual, no se elegiría ser feliz, por ejemplo, pero sí los medios a través de los cuales se alcanza la felicidad), mientras que la preferencia se decanta sobre los medios. También es posible decir que se quieren cosas que están fuera de nuestros propios poderes, por ejemplo, la victoria de un general. La elección es la conclusión de un razonamiento que es denominado, tradicionalmente, deliberación (βούλευσις); “Porque la deliberación es la búsqueda de qué hacer, y la preferencia se aplica a los resultados de esta búsqueda. Por tanto, es evidente que la deliberación tiene por objeto lo que aún está en cuestión y que la preferencia se aplica a los resultados de la deliberación”³⁹. De esta manera, piensa Nemesio, la elección es una mezcla o composición de deliberación, juicio y deseo, pues antropológicamente el hombre es un compuesto de alma y cuerpo; en consecuencia, nos parece, en la elección entra en juego la totalidad del ser humano. En definitiva, la elección es un deseo deliberado y enjuiciado.

4. Deliberación, elección y virtud

Con todos estos apuntes, queda claro que la deliberación es un tipo de examen (ζήτησης), pero no todo examen es una deliberación, pues, por ejemplo, las cuestiones meramente especulativas son objeto de examen, pero no de deliberación. La deliberación tiene por objeto lo que está en nuestro poder (por ende, se trata de un tipo de acto voluntario, como se ha dicho), pero que tiene un resultado incierto. Por ello, se delibera sobre lo práctico, sobre lo que puede suceder de una manera o de otra y depende de nuestra actividad, de nuestra praxis. La acción procede, a su vez, de la facultad que poseemos, y la facultad está insertada en la substancia del agente. Por ende, la deliberación se refiere a la totalidad de la entidad humana que tiene en sus manos actuar de una manera o de otra: “El sujeto es la substancia; la facultad es el medio de actuar; y el producto es el que resulta de la aplicación de la facultad”⁴⁰. Así, la deliberación claramente se refiere al ser del hombre, al ser del sujeto humano que delibera, por lo que el resultado de su elección no sólo afecta al acto y a la facultad, sino a sí mismo. En suma,

Sólo deliberamos sobre cosas que se hacen a veces de una manera y otras de otra: cosas de esta naturaleza son cosas que podemos hacer, y de las que también podemos hacer lo contrario. Porque, si no pudiéramos hacer también una cosa, o su contrario, no deliberaríamos. De hecho, nadie delibera sobre lo obvio ni sobre lo imposible. Entonces, si solo se pudiera hacer uno de los opuestos, su ejecución sería obvia, no habría dudas al respecto y su opuesto sería imposible⁴¹.

con vistas a los honores y castigos”, 1109b30-35.

³⁹ *Ibid.*, XXXII, 196. “Βούλευσις μὲν γὰρ ἐστὶ ζήτησις περὶ τῶν αὐτῶ πρακτικῶν. Προαιρετὸν δὲ τὸ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθῆν. Δῆλον οὖν ὅτι ἡ μὲν βούλευσις ἐπὶ τοῖς ἔτι ζητούμενοις· ἡ δὲ προαίρεσις ἐπὶ τοῖς ἤδη προκεκριμένοις”.

⁴⁰ *Ibid.*, XXXIII, 202. “Δυνάμενον μὲν ἡ οὐσία· δύναμις δὲ ἀφ’ ἧς ἔχομεν τὸ δύνασθαι· δυνατὸν δὲ τὸ κατὰ δύνάμιν πεφυκὸς γίνεσθαι”.

⁴¹ *Ibid.*, XXXIII, 203. “Περὶ τούτων οὖν, τῶν ἐπίσης ἐνδεχομένων, μόνων βουλευόμεθα. Ἔστι δὲ ἐπίσης ἐνδεχόμενον ὃ αὐτὸ τε δυνάμεθα καὶ τὸ ἀντικείμενον αὐτῶ· εἰ γὰρ μὴ ἀμφοτέρα ἐδυνάμεθα, αὐτὸ τε καὶ τὸ

Precisamente la autodeterminación, o sea, el libre arbitrio (αυτεξούσιος) irrumpe antropológicamente porque hay cosas que dependen del individuo humano: la libertad es real, como explica Moreschini, no sólo el mundo sensible: “No se puede dividir la realidad en dos esferas independientes: el mundo exterior y corpóreo, dominio del destino y la necesidad, y el mundo espiritual e interior, dominio de la libertad. La libertad es real, porque su acción es capaz de incidir sobre el mundo sensible, reuniendo el mundo físico y el mundo espiritual”⁴². El hombre, gracias a que es un microcosmos que compendia el mundo espiritual y el sensible, entrecruza fácticamente estas dos dimensiones a través de la elección: de lo contrario, como se ha visto, carecería de sentido la deliberación. La deliberación tiene por meta la praxis; por ende, es precisamente la acción la que es objeto de la autodeterminación o libre arbitrio. Los hábitos dependen de uno mismo, y precisamente de entre las funciones que el agente moral lleva a cabo destacan sobremanera las virtudes: las virtudes, pues, son objeto de deliberación y el hombre se autodetermina a sí eligiéndolas o no. Quien elige no someterse a las pasiones concupiscibles, por ejemplo, elige la virtud de la temperancia. Y puesto que la temperancia se adquiere por la repetición de actos temperados, y la justicia por la repetición de actos justos, se sigue que ser temperado y justo depende de uno mismo, así como el ser intemperado e injusto. Esto significa que los objetos sobre los que delibera el hombre son los que se relacionan con su alma, aunque no sean exclusivamente anímicas, como el dar o recibir, el moverse o reposar, regocijarse o no, el trabajar o no (en un arte, por ejemplo), etcétera; en estos actos aparece, en mayor o menor medida, la virtud y el vicio. De ahí que asiente: “pero está en nuestro poder hacer buenas o malas acciones, orientar nuestra elección, conducirnos hacia una cosa u otra, realizar determinados actos después de haberlos preferido a otros, ya que la elección de los actos precede siempre a su ejecución, y que las intenciones se juzgan tan severamente como las acciones”⁴³.

Ahora bien, que el acto provocado por la ira y el deseo sea también voluntario (como en el caso de la bella cortesana), permite no eliminar tajantemente a las virtudes morales, pues estas últimas irrumpen mezcladas con las pasiones. Si no fuera así, es decir, si las pasiones no tuvieran cierta voluntariedad, no habría voluntariedad en las virtudes morales. De hecho, sucede lo contrario: lo que se hace a través de la razón, con preferencia, mediante la propia actividad, de acuerdo con el propio impulso, con conocimiento, es voluntario; en consecuencia, también las virtudes morales tienen un origen voluntario porque interviene la parte racional-volitiva y la pasional del hombre. Por ello es que el principio de las buenas y malas acciones está en la voluntad (literalmente lo dice así Nemesio: “Ἀρχὴ γὰρ ἀμαρτίας καὶ δικαιοπραγίας ἢ προαίρεσις”⁴⁴). Las buenas o malas acciones, las virtudes y los vicios, dependen del agente moral. Aunque su conformación física sea endeble, o goce de una constitución

ἀντικείμενον οὐκ ἂν ἐβουλευόμεθα· οὔτε γὰρ περὶ τῶν ὁμολογουμένων, οὔτε περὶ τῶν ἀδυνάτων τις βουλευεται. Εἰ δὲ τὸ ἕτερον μόνον τῶν ἀντικειμένων ἐδυνάμεθα, τοῦτο μὲν ἦν ὁμολογούμενον καὶ οὐδαμῶς ἀμφίβολον, τὸ δὲ ἀντικείμενον, ἀδύνατον”.

⁴² Moreschini, C.: *Storia del pensiero tardo antico*, op. cit., p. 844. Es interesante la manera en que Föllinger relaciona el concepto de libre arbitrio con su oposición al determinismo en el caso de Nemesio, cf. Föllinger, S.: “Willensfreiheit und Determination bei Nemesios von Emesa”, en: Feichtinger, Barbara et al. (ed.), *Körper und Seele: Aspekte spätantiker Anthropologie*, De Gruyter, Munich y Leipzig, 2006, pp. 143-157.

⁴³ Nemesio, *De natura hominis*, XXXIX, 231-232. “ἀλλὰ τῶν κατ’ ἀρετὴν καὶ κακίαν πράξεων καὶ προαιρέσεων καὶ κινήσεων καὶ ὧν ἐξίσις καὶ τὰ ἀντικείμενα πρᾶξις δυνάμεθα, ἐπειδὴ πάσης πράξεως προαίρεσις ἡγεῖται, καὶ οὐ μόνον ἢ πρᾶξις ἀλλὰ καὶ ἡ προαίρεσις ὑπόδικός ἐστι”.

⁴⁴ *Ibid.*, XXXIX, 232.

temperamental que le vuelva más difícil alcanzar la condición de virtuoso, no por ello está impedido. El acto bueno moralmente, la vida virtuosa, está en manos del agente libre, pues gracias a que delibera, determina la manera en que debe actuar; el mal que cada uno realiza no es debido a las facultades que posee, sino a las funciones y hábitos que realiza: “nuestros hábitos dependen de nuestra libre elección: por lo tanto, nos volvemos viciosos en virtud de esta elección, y no en virtud de nuestra naturaleza”⁴⁵. Precisamente a la deliberación correcta, o sea, a la elección de los medios que adecuadamente conducen al fin del hombre, Nemesio le denomina, como buena parte de la tradición, φρόνησις, que es de donde brotan las restantes virtudes. En un texto más, Nemesio se explica:

Todavía podemos probar esto de una manera más convincente, mediante el siguiente razonamiento. Se ha dicho antes que nuestras facultades son los medios que tenemos para hacer todo lo que hacemos. Ahora bien, la facultad que tenemos que elegir está formada ella misma por dos facultades opuestas: así se unen la facultad de mentir y la de decir la verdad; la facultad de vivir con templanza y la de vivir con intemperancia. Pero el hábito no se compone igualmente de dos cosas contrarias: por ejemplo, no tenemos al mismo tiempo el hábito de vivir con templanza y el de vivir con intemperancia; el hábito de mentir y el hábito de decir la verdad. Por el contrario, los hábitos son distintos y opuestos como las cosas a las que se aplican: así, la templanza depende de un buen hábito y la intemperancia del malo. Los vicios, por tanto, no son el resultado de las facultades, sino de los hábitos y las preferencias. Porque no es la facultad lo que nos vuelve intemperantes y mentirosos, sino la preferencia. De hecho, dependía de nosotros decir la verdad y no mentir. Desde entonces, como el vicio no es una facultad, sino un hábito, no debemos atribuir nuestros vicios al autor de nuestras facultades, sino únicamente a nuestros hábitos de los que nosotros mismos somos principios y causas voluntarias. Porque podríamos, con nuestro esfuerzo, desarrollar buenos hábitos en lugar de desarrollar malos⁴⁶.

Las facultades brotan, como se ha dicho, de la substancia; es más, son la misma substancia sólo que adjudicadas a un núcleo central. Por ello se dice que las facultades son naturales, mientras que los hábitos son resultado de uno mismo, de la manera en que hace funcionar sus propias facultades: son el resultado del trabajo que uno mismo emplea para volverse virtuoso o vicioso. Las virtudes y los vicios no se atribuyen a la naturaleza, sino a la voluntad y preferencia que uno mismo emplea. Y precisamente esta tesis embona admirablemente con la concepción antropológica que Nemesio ha expuesto en los primeros tres capítulos de su obra: el hombre es un ser intermedio entre la realidad sensible y la inteligible; y que sea intermedio le brinda un papel dinámico que se realiza mediante el ejercicio del libre arbitrio;

⁴⁵ *Ibid.*, XL, 239. “αἱ δὲ ἕξεις κατὰ προαίρεσιν· κατὰ προαίρεσιν ἄρα κακοὶ γινόμεθα, καὶ οὐ κατὰ φύσιν ἐσμέν”.

⁴⁶ *Ibid.*, XL, 239-240. “Μάθοι δ’ ἄν τις ἀκριβέστερον τὸ λεγόμενον οὕτως. Ἐν τοῖς προλαβοῦσιν δυνάμιν ἐλέγουμεν εἶναι ἀφ’ ἧς ἕκαστον ὧν ποιοῦμεν ποιεῖν δυνάμεθα. Πᾶσα δὲ προαιρετικὴ δύναμις ἢ αὐτῆ τῶν ἀντικειμένων ἐστίν· μία γάρ καὶ ἡ αὐτῆ δύναμις τοῦ ψεῦδεσθαι καὶ ἀληθεύειν, καὶ μία καὶ ἡ αὐτῆ δύναμις τοῦ σωφρονεῖν καὶ ἀκολασταίνειν. Οὐκέτι δὲ ἡ αὐτῆ ἕξις τῶν ἀντικειμένων, οἷον τοῦ ἀκολασταίνειν καὶ σωφρονεῖν ἢ τοῦ ψεῦδεσθαι καὶ ἀληθεύειν, ἀλλὰ τῶν ἐναντίων αἱ ἐναντίαι· τὸ μὲν γὰρ σωφρονεῖν τῆς κατ’ ἀρετὴν ἐστὶν ἕξεως· τὸ δὲ ἀκολασταίνειν τῆς κακίας· οὐκ εἰσὶν ἄρα τῶν δυνάμεων αἱ κακαὶ ἀλλὰ τῶν ἕξεων καὶ τῆς προαιρέσεως. Οὐ γὰρ ἡ δύναμις ἐστὶν ἢ παρασκευάζουσα ἡμᾶς ἀκολασταίνειν ἢ ψεῦδεσθαι, ἀλλ’ ἡ προαίρεσις. Ἐφ’ ἡμῖν γὰρ ἢν ἀληθεύειν καὶ μὴ ψεῦδεσθαι. Εἴπερ οὖν οὐκ ἐστὶν ἡ κακία δύναμις ἀλλ’ ἕξις οὐχ ὁ τὴν δύναμιν δοῦς αἴτιος ἡμῖν τῶν κακῶν ἀλλ’ ἡ ἕξις ἢ παρ’ ἡμῶν καὶ δι’ ἡμῶν καὶ δι’ ἡμᾶς προσγινομένη. Ἐξῆν γὰρ τὴν ἐναντίαν ἕξιν ἐκ τῆς γυμνασίας κτήσασθαι καὶ μὴ τὴν φαύλην”.

el papel del hombre consiste en perfeccionarse, o sea, de llevar a cumplimiento la propia naturaleza, que consiste en conquistar la inmortalidad, sujetando la realidad sensible y corruptible a la inteligible⁴⁷.

5. Conclusión

La antropología de Nemesio de Emesa resulta ser un hito de la filosofía tardo-antigua. La recuperación y reapropiación de la visión del hombre como microcosmos, la armonización de las dos partes del hombre (alma y cuerpo) en una única substancia, en la que, sin embargo, no se confunden una dimensión y la otra, así como la concepción de que es en la libertad donde antropológicamente irrumpe el mundo inteligible en el sensible, son aportaciones de enorme valor sistematizadas por el obispo antioqueno. Por ello resulta atinado hablar de un “proyecto filosófico” en relación a Nemesio, el cual “se configura en definitiva como una interesante reproposición, al interior de la visión antropológica cristiana, del proyecto, ya por algunas corrientes medioplatónicas y luego neoplatónicas, de conciliación entre aristotelismo y platonismo; esta operación es efectuada por el obispo de Emesa con independencia de juicio crítico respecto a la cultura de su tiempo y habilidad al conciliar doctrinas paganas diversas entre sí de modo coherente al interior de una perspectiva cristiana”⁴⁸. Además, este proyecto sintetizador en antropología filosófica está dirigido, nos parece, hacia una dimensión moral⁴⁹, pues que la dimensión espiritual del hombre irrumpa decididamente en el mundo sensible a través de la elección resalta la importancia que tiene para Nemesio el aspecto moral del hombre, pues es mediante la elección que el ser humano se configura a sí en lo más íntimo de su ser, que es la moralidad. En suma, la unión entre lo inteligible y lo sensible hacen brotar la dimensión lo moral en la antropología de Nemesio.

6. Referencias bibliográficas

- Aristóteles, *Ética nicomáquea* (traducción de Julio Pallí), Gredos, Madrid, 2000, 300pp.
- Barragán, J. P.: “Problemas de traducción de un texto científico griego en el occidente medieval: El *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* de Nemesio de Emesa”, en *Minerva. Revista de filología clásica*, XIX, (2006), pp. 297-307.
- Dusenbury, D. L.: *Nemesius of Emesa on Human Nature. A Cosmopolitan Anthropology from Roman Syria*, Oxford University Press, 2021, 240pp.
- Föllinger, S.: “Willensfreiheit und Determination bei Nemesios von Emesa”, en: Feichtinger, Barbara et al. (ed.), *Körper und Seele: Aspekte spätantiker Anthropologie*, De Gruyter, Munich y Leipzig, 2006, pp. 143-157.
- Jaeger, W.: *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seine anfängen bei Poseidonios*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1914, 148pp.

⁴⁷ Moreschini, C.: *Storia del pensiero tardo antico*, op. cit., p. 835.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 845.

⁴⁹ Estamos totalmente de acuerdo con Telfer cuando dice: “*The originality of Nemesius lies first in the ethical aim which he set himself, in doing justice at once to the reality of soul and the intimacy of the union of soul with body*”, *Op. cit.*, p. 214.

- Kallis, A.: *Der Mensch im Kosmos: das Weltbild Nemesios 'von Emesa*, Aschendorff, Munich, 1978, 190pp.
- Koch, H.: *Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa*, Weidemann, Berlín, 1921.
- Mondin, B.: *Storia della metafisica*, t. II, ESD, Boloña, 1998, 764pp.
- Morani, M. (ed.): *Nemesii Emeseni De natura hominis*, De Gruyter/Teubner, Berlín-Boston, 1987/2013, 183pp.
- Moreschini, C.: *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milán, 2019, 1388pp.
- Moreschini, C.: *I Padri cappadoci*, Città Nuova, Roma, 2008, 402pp.
- Motta, B.: *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emes afra platonismo e aristotelismo*, Il Poligrafo, Padua, 2004, 240pp.
- Nemesius, *De la nature de l'homme* (traducción y edición de M. Thibault), Hachette, París, 1844, 276pp.
- Sharples, R. W., y van der Eijk, P.: "Introduction", a Nemesius, *On the Nature of Man*, Liverpool University Press, Liverpool, 2008, pp. 1-32.
- Streck, M.: *Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei Nemesius von Emesa und Gregor von Nyssa*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2005, 224pp.
- Telfer, W.: *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, Westminster John Knox Press, Luisville (Kentucky), 2006, 466pp.