

Biblioteca de Patrística

**NEMESIO
DE ÉMESA**

**la naturaleza
del hombre**



Ciudad Nueva

BIBLIOTECA DE PATRÍSTICA

122

Director de la colección
MARCELO MERINO RODRÍGUEZ

Nemesio de Émesa

LA NATURALEZA
DEL HOMBRE

Introducción, traducción y notas de
Leonel Miranda Miranda



Ciudad Nueva

1ª edición: septiembre 2022

© Leonel Miranda Miranda

© 2022, Editorial Ciudad Nueva
José Picón 28 - 28028 Madrid
www.ciudadnueva.com

Maquetación: *Antonio Santos*

ISBN: 978-84-9715-670-7

Al P. Joseph Carola S.I.
Con gratitud y admiración
«¿Quién podría maravillarse lo suficiente
por la nobleza de este ser viviente?
(...) Él reina sobre los cielos y,
hecho a imagen y semejanza de Dios,
vive con Cristo, es hijo de Dios y sobrepasa
todo principado y potestad».

(Nemesio, *La naturaleza del hombre* 15, 4.9-10)

ABREVIATURAS

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
BCG	Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
BPa	Biblioteca de Patrística, Madrid.
CAG	<i>Commentaria in Aristotelem Graeca</i> , Berlin 1882-1907.
DHN	<i>De Natura Hominis</i> de Nemesio de Émesa.
DK	H. Diels, ed. W. Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , 10 ed., Berlin 1952.
DTC	Dictionnaire Théologique Catholique, Paris.
Enn.	<i>Enéadas</i> I-VI, Madrid.
FuP	Fuentes Patrísticas, Madrid.
NDPAC	<i>Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana</i> , Roma.
PG	Patrologiae cursus completus. Series Graeca, Paris.
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina, Paris.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart.
RE	Pauly-Wisowa, <i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> , Stuttgart.
SCh	Sources Chrétiennes, Paris.
SP	Studia Patristica, Berlin.
SVF	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , J. A. Arnim, Stuttgart 1964.
TRE	Theologische Realenzyklopädie.

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. AUTOR, FECHA Y LUGAR

1. *El autor*

El tratado *La naturaleza del hombre* (περὶ φύσεως ἀνθρώπου) de Nemesio de Émesa ha sido considerado la primera obra de la antigüedad que, en forma sistemática y libre de extensos comentarios¹, trata los problemas antropológicos, desde un punto de vista físico, moral, ético y metafísico² y, por tanto, teológico. Gracias a su rica tradición manuscrita, el texto ejerció una influencia substancial entre estudiosos de Oriente y Occidente, más allá del ambiente intelectual donde fue escrito. Muy probablemente, muchos lo leyeron bajo el nombre de Gregorio de Nisa (335-394), lo que contribuyó a su expansión, y no bajo el de su auténtico autor. A decir verdad, el nombre del autor no tuvo la misma fortuna que la del libro.

La identidad de Nemesio ha sido objeto de diversas especulaciones entre los estudiosos. Nicasio Elebodio (1535-1577), en la *editio princeps* del *DNH* (1565), identificaba a Nemesio con el homónimo gobernador de Capadocia y amigo de Gregorio Nacianceno, con quien mantenía correspondencia³. El

1. D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945, p. 557.

2. Cf. NEMESIO DI EMESA, *La natura dell'uomo*, p. 17.

3. Nemesiou episcopou kai phi-

losophou, *Peri physeós anthropou biblion en*, Antverpiae 1565. Sobre el intercambio epistolar: GREGORIO DE NACIANZO, *Epistula* 198-201 (PG 37, 323-329); *Carmen ad Nemesium* II, 2, 7 (PG 37, 1551-1577).

historiador Le Nain de Tillemont (1637-1698) consideraba igualmente que Gregorio Nacianceno habría contribuido a la conversión del gobernador, el cual, a causa de esto, fue elegido para ocupar, tiempo después, la sede episcopal de Émesa⁴. W. Telfer, a pesar de que su veredicto sobre la identidad de Nemesio es un *non liquet*⁵, valora positivamente la propuesta de Tillemont e incluso no ve como argumento válido rechazar la identificación con el gobernador de Capadocia, aludiendo que en el tratado no se encuentran menciones de tipo jurídico, pues Nemesio bien puede ser considerado un «gentleman amateur»⁶ de las ciencias médicas, como Cesáreo, el hermano de Gregorio Nacianceno. A. Siclari afirma que la conjetura de Tillemont goza de credibilidad⁷, y también F. M. Young considera que personas del rango social del gobernador Nemesio, podían ser elevadas sin ninguna dificultad al episcopado y por esto la hipótesis resulta plausible, a pesar de que no pueda ser probada⁸.

El primer estudioso en indicar lo incierto de la tesis de Tillemont ha sido J. A. Fabricius (1668-1698). Según él, el nombre de Nemesio podía ser muy conocido (*alii Nemesii*) en el tiempo en que fue escrito el *DNH*, de modo que por la homonimia no puede deducirse que el gobernador haya sido el autor del tratado⁹. Influenciado por Fabricius, C. E. Venables en el *Dictionary of Christian Biography* rechazaba asimismo

4. El artículo C del apartado dedicado a Gregorio de Nacianzo, se intitula: «Saint Gregoire travaille à la conversion de Nemese»: L.-S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Memoires*, IX, Paris 1714, pp. 540-541.

5. W. TELFER, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, London-Philadelphia 1955, p. 210.

6. *Ibid.* pp. 207-209.

7. A. SICLARI, *L'antropologia di*

Nemesio di Emesa, Padova 1974, p. 13.

8. F. M. YOUNG, *Nemesius von Emesa*, TRE 24 (1994) 257.

9. H. BROWN WICHER, De anima per capita disputatio ad Tatianum en Gregorius Nyssenus. Ad denda et corrigenda, *Emesius Emesenus*, Catalogus translationum et commentariorum, Washington 1992, 303-304.

la conjetura de Tillemont, por no ser satisfactoria¹⁰; poco tiempo después, en 1898, D. Bender indicaba que la ausencia de elementos jurídicos hace pensar en la poca posibilidad de que el gobernador de Capadocia haya sido el autor del tratado¹¹. Finalmente, contra la tesis de la identificación, B. Domanski afirma que no hay fundamento histórico que nos dé noticias sobre la conversión del gobernador de Capadocia¹². Según todo lo anterior, la identificación está lejos de ser probada y, en consecuencia, identificar a nuestro autor con el gobernador de Capadocia es más bien algo precipitado¹³.

La dificultad en la identificación del autor se muestra además en la atribución errónea de la obra a Gregorio de Nisa, tal y como se constata en algunas familias de manuscritos griegos, en la versión armenia, en las árabes y en las latinas de Burgundio y Konow¹⁴. El texto de Juan Damasceno (ca. 675-749) está relacionado, indirectamente, con este grupo¹⁵; eso sí, no existe ningún fundamento para atribuir al Damasceno la responsabilidad de dar la autoría a Gregorio de Nisa. Esta inexacta identificación pudo estar asociada más bien al hecho de que un tratado tan popular constriñera a lectores y copistas a buscar o a asumir una figura mejor conocida que la del verdadero autor. No es posible determinar quién es el primero en

10. Citado por W. TELFER, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, p. 209.

11. D. BENDER, *Untersuchungen von Nemesius*, Leipzig 1898, p. 5.

12. B. DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius*, Münster 1900, p. XI. Más recientemente, B. Motta considera que la conjetura de identificar al autor del *De natura hominis* con el gobernador capadocio es «una pura congettura che non ha trovato finora securi riscontri né per

essere accettata né per essere smentita»: B. MOTTA, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Padova 2004, p. 24.

13. A. PALANCIUC, «Némésius d'Émese», en *Dictionnaire des Philosophes Antiques* IV (2005) 632.

14. NEMESIO DI EMESA, *La natura dell'uomo*, p. 8.

15. M. MORANI, *La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio*, p. 114.

atribuir el tratado de Nemesio a Gregorio de Nisa; sin embargo, el equívoco pudo ser favorecido por una variación en el nombre de *Emessenus* o *Emissenus* por *Nyssenus*, que era más conocido y que había escrito un tratado con un contenido muy similar al de Nemesio, a saber, el *De opificio mundi*. La impresión latina de la obra, entre 1512 y 1562, con el Niseno como su autor, aumentó sin duda el reconocimiento.

Algunos manuscritos contienen una variación en el nombre del autor, y en ellos se encuentra *Adamantius*, usado separada o juntamente con el nombre de Nemesio. F. Turrianus, en sus *scholia* a Juan Cyparisiotes, Dec. V. Ch. 9, cita a Nemesio Adamantios, en el libro II, *de homine*; el pasaje corresponde al capítulo 2 del *DNH*¹⁶.

Otra inusual traducción del nombre de Nemesio se encuentra en el *Liber de anima* de Guillermo de Vorillon, estudioso franciscano muerto en 1453, que cita de un *Remigius*, el *Liber de anima*; las referencias son, con toda certeza, tomadas del tratado de Nemesio. Las investigaciones han revelado además que Alberto Magno, Tomás de Aquino, el Ps. Buenaventura y Juan de Rupella citaron el mismo tratado, como obra de Remigio¹⁷. Se conoce que el uso más antiguo de *Remigius* en vez de *Nemesius* es de Felipe el Canciller (1160-1236)¹⁸ y el cambio pudo originarse en el error de un copista iletrado, al que el nombre de Nemesio podía resultar oscuro y en vez de él propone uno más familiar, Remigius, quizá refiriéndose a Remigio de Auxerre (ca. 850-908).

Una mención explícita de Nemesio como su autor se encuentra por primera vez en los *Opuscula theologica et polemica*

16. Cf. M. MORANI, *La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio*, Milano 1981, pp. 1.15; J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca*, VII, Hamburg 1727, p. 50.

17. I. BRADY, «Remigius-Neme-

sius», en *Franciscan Studies* 8 (1948) 275-284.

18. M. MORANI, *La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio*, pp. 26-28.

de Máximo el Confesor (ca. 580-662)¹⁹, confirmado después por Anastasio Sinaíta († antes del 700), quien expresamente lo cita en sus *Quaestiones et responsiones*²⁰, y por Moisés bar Kepha²¹. Hay aproximadamente un centenar de manuscritos griegos existentes en la actualidad, que contienen todo o parte del tratado. M. Morani ha agrupado dos familias principales de manuscritos. La primera, incluye el prototipo de ejemplares, al presente desconocidos, usados por Alfano, Anónimo B y G. Valla, así como por el traductor georgiano. En ellos se menciona a Nemesio como el autor del *DNH*. Científicamente, se está hoy de acuerdo en afirmar que Nemesio es el autor de la obra *La naturaleza del hombre*.

Por otra parte, la hipótesis de J. Dräseke²², que atribuye a Nemesio el escrito: *De contemnenda morte* (PG 154, 1169-1212), normalmente atribuido a Demetrio Kydones, no ha tenido ninguna adhesión entre los estudiosos. De manera que, en la situación de la investigación actual, solo se tiene conocimiento de esta obra atribuida a este obispo de Émesa.

2. Fecha de composición

Con respecto a la fecha de redacción del tratado, se han elaborado varias hipótesis. La primera ha sido propuesta por B. Domanski, W. Jäger, G. Verbeke, E. Skard, W. Telfer, A. Siclari, R. W. Sharples y P. J. van der Eijk. Ellos fijan como data de redacción la última década del siglo IV²³ y basan su hipótesis

19. MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polémica*: PG 91, 277.

20. ATANASIO SINAÍTA, *Quaestiones* XVIII. XXIV (PG 89, 505-507. 545- 552).

21. MOSÉ BAR KEPHA, *De paradiso* I, XX (PG 111, 508).

22. J. DRÄSEKE, «Demetrius Ky-

dones oder Nemesius», en *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 44 (1901) 391-410.

23. Cf. A. FERRO, «La dottrina dell'anima di Nemesio di Emesa», en *Ricerche Religiose* I (1925) 227-228; B. MOTTA, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristoteli-*

en las siguientes razones: la mención explícita de Eunomio (obispo de Cýzico † 394) y de Apolinar (obispo de Laodicea † 390, condenado en Constantinopla 381), la ausencia de los protagonistas de las controversias cristológicas del siglo V, como Eutiques (ca. 378 - 454) o Nestorio (ca. 381 - después de 450), y de toda alusión a las primeras condenas contra Orígenes, que tuvieron lugar en el 399, en Alejandría, y en el 400, en Roma. Todo esto indica que la obra no ha sido escrita después del año 400.

Para otros autores, como E. Zeller y É. Amann²⁴, Nemesio escribió el tratado a mediados del siglo V. Según Amann, el escrito hay que datarlo después de la publicación de las obras de Apolinar y de Eunomio, las cuales son expresamente citadas y refutadas. Por otra parte, no puede ser que la obra haya sido elaborada durante la crisis nestoriana, pues rechaza la fórmula cristológica antioquena, κατ'εὐδοκίαν, a pesar de que sean hombres ilustres los que la proponen. El tratado afirma una doctrina que se opone al archimandrita Eutiques, que era el más famoso representante del monofisismo en el año 440 y si no es mencionado en la obra es porque –según É. Amann– no había estallado la crisis. En contra de Eutiques, Nemesio admite la terminología antioquena como se precisa en el *Eranistes* o *El mendigo* de Teodoro de Ciro (ca. 393-466), escrito después del concilio de Éfeso (431). A la vez, el uso de ἀσύγχυτος y ἄτρεπτος, que llegaron a Calcedonia a través de la obra de Teodoro de Ciro, lo mismo que la idea de la impasibilidad del Verbo, el uso de συμπράττων y no συμπάσχων, y la mención a Apolinar de Laodicea, al que se le atribuye los orígenes del monofisismo, dan pie para que la obra sea ubicada en la primera mitad del siglo V.

smo, pp. 24-26. W. VANHAMEL, « Némésius d'Emèse », en *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1981, 92-93.

24. Cf. B. DOMAŃSKI, *Die Psychologie des Nemesius*, p. VII. É.

AMANN, « Némésius d'Émèse », en DTC XI/1, 65. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, V, Leipzig 1923, p. 509 n.1.

Por todo, Amann piensa que Nemesio es uno de los antioqueños que, alejándose del nestorianismo, pasaron a una prudente doctrina duofisita, de ahí que la obra puede ser ubicada entre el concilio de Éfeso (431) y el de Calcedonia (451).

Una tercera hipótesis la ha formulado M. Morani, quien, en el prefacio a la versión italiana de 1984, reconoce que la fecha de redacción es imprecisa y que oscila entre las polémicas contra Eunomio y Apolinar de Laodicea y las citas de Máximo el Confesor; no obstante, para él, la datación más probable es hacia el año 460, pues el argumento decisivo no se encuentra en las polémicas mencionadas sino en las numerosas expresiones lexicales, las fórmulas teológicas del capítulo sobre la unidad del cuerpo y del alma y particularmente en el modo de afrontar, aunque fuera de paso, la unión hipostática (*sic*), que recuerdan las doctrinas de la escuela de Antioquía, que se venían consolidando y que encontrarán una formulación definitiva en el Concilio de Calcedonia²⁵. En cambio, conviene indicar que en la obra dedicada a la tradición manuscrita (1981), y previa a la obra mencionada anteriormente, Morani afirma que el tratado hay que datarlo a inicios del siglo V, menos probablemente a finales del s. IV²⁶. Con todo, en la introducción a la edición crítica publicada en 1987, mantiene que la obra es del siglo V o VI²⁷.

Más recientemente, P. F. Beatrice ha señalado que la datación debe fijarse mejor hacia el siglo VI²⁸, período en el que ocurren

25. NEMESIO DI EMESA, *La natura dell'uomo*, p. 8. Ya M. de Gérandó había afirmado en su nota sobre Nemesio: «Puede conjeturarse, según el contenido del tratado, que él escribe entre el fin del siglo IV y la mitad del V»: NEMESIUS, *De la nature de l'homme*, p. 3.

26. «Il trattato *De natura hominis* viene scritto all'inizio del V secolo (o, meno verosimilmente, alla fine

del IV)»: M. MORANI, *La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio*, p. 211. Cf. J. MANSFELD- D.T. RUNIA, *Aëtiana. The method and intellectual context of a doxographer*, I: *The sources*, Leiden 1997, pp. 298-299.

27. NEMESII EMESINI, *De natura hominis*, Leipzig 1987, p. XIII.

28. P. F. BEATRICE, «Origen in Nemesius' Treatise 'On the Nature

las controversias origenianas, que relacionan al Alejandrino con la cristología antioquena y, en consecuencia, con toda la crisis nestoriana. Igualmente, el hecho de que la primera mención de Nemesio aparezca un siglo después en Máximo el Confesor, favorecería tal fecha. Sobre este último aspecto hay que observar que el opúsculo XXVI, donde Máximo el Confesor hace referencia a *DNH*, en realidad sigue un florilegio de doce textos, dos suyos y los otros diez de varios autores (Ireneo, Clemente de Alejandría, Alejandro, Papa de Alejandría, Eustacio de Antioquía, Atanasio de Alejandría, Gregorio de Nisa, Diadoco de Fórtice, Anastasio de Antioquía y Nemesio de Émesa). Puede aludirse que el nombre de Nemesio se propone cronológicamente antes de Anastasio, patriarca de Antioquía (559-598) y de Máximo; antes bien, esto parece ser una prueba bastante débil para atribuir el tratado a este período.

La total ausencia de nombres como Nestorio, Cirilo, Eutiques y de las declaraciones de los Concilios de Éfeso y Calcedonia, hacen poco aceptable la tesis de los que afirman que el tratado fue escrito en la primera mitad del siglo V o del siglo VI. Y, a decir verdad, las expresiones filosóficas y teológicas presentes en el tratado, se contextualizan bastante bien, en el encuentro de las corrientes de pensamiento de finales del siglo IV e inicios del V. De ahí que consideramos la fecha más probable de redacción la última década del siglo IV, sin que pueda afirmarse que el problema esté satisfactoriamente resuelto.

3. Lugar

Ubicación. Del autor del *DNH* solo se dice que era obispo de Émesa. Esta ciudad corresponde a la actual Homs, en Siria²⁹.

of Man'», en G. HEIDL- R. SOMOS (eds.), *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time* (Bibliotheca Ephemeridum Theo-

logicarum Lovaniensium 228), Leuven-Paris-Walpole 2009, 505-532.

29. Cf. E. DOBLER, *Zwei syrischen Quellen der theologischen*

En el siglo IV, el historiador Amiano Marcelino (ca. 330-395) describía la ubicación de Émesa en los siguientes términos:

Tras esta (Siria), adosada al monte Líbano, Fenicia, región colmada de encanto y belleza, adornada con ciudades grandes y hermosas; entre ellas destacan por su belleza y la celebridad de sus nombres Tiro, Sidón y Beirut y, a su mismo nivel, Émesa (=Homs) y Damasco, fundadas en tiempos remotos. A estas provincias, a las que rodea el río Orontes, que, bordeando la falda del famoso monte Casio, desemboca en el mar Partemio, las sometió al dominio romano Gneo Pompeyo, arrancándolas del reino de Armenia tras vencer a Tigranes³⁰.

La ubicación geográfica era estratégica, pues esta ciudad era franqueada por quienes se dirigían a Damasco, provenientes de Alepo. También había camino, por medio de los montes del Líbano, para ir del mar a la ciudad de Palmira, cuya importancia política y comercial es bastante reconocida en la antigüedad.

La historia de esta ciudad está estrechamente vinculada al culto en honor a *El Gabal*. Gracias a su templo y a la dinastía de príncipes-sacerdotes de estirpe árabe³¹, Émesa adquiere un puesto importante entre las ciudades del Imperio Romano³². Sin embargo, su decadencia se hará notoria a finales del siglo IV, al punto de que el orador Libanios (314-394) escribe: «Émesa que ha cesado de ser una ciudad», y en la *Epístola* 846

Summa des Thomas von Aquin. Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus, Freiburg/Schweiz 2000, pp. 2-3.

30. AMIANO MARCELINO, *Historias* XVIII, 9-11, (BGC 385), Madrid 2010. Cf. N. ELISSÉEFF, *Homs*, en C. EDMUND BOSWORTH (ed.), *Historic Cities of the Islamic World*, Leiden-Boston 2007, pp. 155-156.

31. Buena información en E. DAL COVOLO, *I Severi e il Cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e terzo secolo*, Roma 1989, passim. B. LEVICK *Julia Domna Syrian Empress*, London-New York 2007.

32. Cf. A. SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, p. 15.

indica: «Émesa envía aún a los emperadores, emisarios y coronas, consciente de su propia miseria, pero enrojecida por la decadencia del número de sus ciudades»³³.

Cristianismo. Sobre los orígenes cristianos no se tienen noticias. Según el *Liber Pontificalis*, el papa Aniceto (154-166) habría nacido en Émesa³⁴ y Eusebio de Cesarea relata que durante la persecución de Diocleciano, entre los mártires de Fenicia, los más ilustres pueden ser considerados los pastores del rebaño espiritual de Cristo, amados de Dios en todo, y entre los que destaca Silvano, «obispo de las iglesias de la comarca de Émesa»³⁵ y agrega: «De ellos, tres en Émesa, ciudad de Fenicia, que se confesaron cristianos y fueron entregados como pasto a las fieras, entre ellos estaba el obispo Silvano, de avanzadísima edad, que había ejercido su ministerio durante cuarenta años completos»³⁶.

En los concilios de Nicea (325) y Antioquía (341), estuvo presente el obispo Anatolio. Durante la controversia arriana, sobresale Eusebio de Émesa, a quien Jerónimo alabó por su estilo³⁷. El obispo Marco, en tiempos del emperador Juliano († 363), destruyó un templo pagano y se opuso a la orden de reconstrucción por parte del Emperador, por lo que fue hecho prisionero y torturado. El cronista Teófilo nos refiere que Juliano, en expedición contra los persas, destruyó la vieja Iglesia

33. Textos citados por S. SEYRIG, *Antiquités syriennes*, 185-186.

34. Cf. *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis)* 12.1. ANICETUS [c. 160], R. DAVIS (ed.), Liverpool 2010.

35. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* VIII, 13, 3.

36. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* IX, 6, 1.

37. A pesar de la dificultad en aceptar la cronología episcopal, en

muchos aspectos sigue válido: J. NASRALLAH, «Saints et évêques d'Émèse (Homs)», en *Proche-Orient chrétien* 21 (1971) 215-234. Cf. H. LECLERCQ, «Émèsène», en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* IV/2 (1921) 2723-2730. D. WOODS, «Ammianus Marcellinus and Bishop Eusebius of Emesa», en *Journal of Theological Studies* 54/2 (2003) 585-591.

de Émesa, la transformó en templo pagano y permitió que partidarios del viejo culto introdujeran una estatua de Baco³⁸. Los intereses cristianos vuelven a ser fuertes con Arcadio (377-408) y Teodosio II (408-450). Es precisamente en este período, cuando los obispos como Nemesio y Pablo juegan un papel importante en las cuestiones cristológicas. Para entonces, la sede episcopal dependía de Damasco; pero, hacia el 452 fue encontrada, en una caverna, ubicada alrededor de Émesa, la cabeza de Juan Bautista, la cual fue llevada a la ciudad y Émesa se convirtió en metrópolis de la Fenicia Libanesa (*Phoenice Libanensis*)³⁹.

II. DESTINATARIOS Y CONTEXTO CULTURAL

O. Gigon afirma que, si el cristianismo auténtico hubiera sido una religión solamente de gente humilde, hubiera desaparecido prontamente; de ahí que «lo que ha capacitado al cristianismo para convertirse él solo, en medio de todas aquellas religiones, en moldeador de la historia es el hecho de haberse dirigido y haber conquistado una minoría intelectual, sin abandonar por ello su substancia»⁴⁰. Esta perspectiva es particularmente significativa en el período entre los siglos IV y V, que H.-I. Marrou denomina «l'âge d'or» de los Padres de la Iglesia⁴¹; y esto debido a varios factores, entre los que destacan los cambios

38. «In Emesa, he (=Julian) set up a statue of Dionysos in the cathedral church and pulled down the old church»: *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, C. MANGO - R. SCOTT (eds), Oxford 1997, p. 78.

39. J. ALIQUOT, «Culte des saints et rivalités civiques en Phénicie à l'époque protobyzantine», en J.-P. CAILLET ET AL. (eds.), *Des*

dieux civiques aux saints patrons (IVe-VIIe siècle), Paris 2015, 120-128.

40. O. GIGON, *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid 1970, pp. 22-23. Cf. H.-I. MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid 1985, pp. 404-405.

41. Cf. J. DANIELOU -H. I. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église, I. Des origines à Grégoire le Grand*, Paris 1963, p. 341.

en la política imperial, incluso con respecto al cristianismo, la formación de muchos cristianos dentro de la cultura helenista y la conversión de intelectuales al camino cristiano.

En general, puede afirmarse que, en el contexto cultural de la segunda mitad del siglo IV, cristianos y no cristianos compartieron el uso del mismo lenguaje, la unidad en los modelos literarios utilizados y las mismas aspiraciones de renovación de la vida⁴². A la base de este fenómeno se encontraba el hecho de que todos compartían las mismas escuelas y leían los mismos autores clásicos⁴³. Desde esta perspectiva, es comprensible la tensión con respecto a las medidas ejecutadas tanto por el emperador Juliano, como las de Teodosio en el 380. Las leyes promovidas por este último facilitaron a los autores cristianos (=católicos) exponer sus propias ideas, en detrimento de herejes, judíos y paganos.

Es precisamente en este clima donde resulta muy significativo que el Obispo de la ciudad de Émesa, mencione entre los destinatarios de la obra a los cristianos, a los griegos y muy probablemente a los judíos, tal y como lo ha indicado W. Telfer al traducir el *πρὸς τοῦτους μόνους* (= *para estos solos DNH* 160,22), como «to Jews and Christians»⁴⁴.

De estos tres destinatarios, la obra muestra un interés mayor por los griegos. O. Bardenhewer afirma, con justa razón, que el *De natura hominis* pertenece más a la historia de la filosofía que a la de la teología⁴⁵ y W. Vanhamel señala que el

42. Cf. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Bari 2000, p. 225. H.-I. MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad*, pp. 402-420; B. STUDER, *Eruditio Veterum*, en A. DI BERARDINO - B. STUDER (eds.), *Storia della teologia*, I, Roma 1993, 333-361.

43. Cf. B. STUDER, *Eruditio Ve-*

terum, 335.

44. W. TELFER, *Cyril of Jerusalem and Nemesios of Emesa*, p. 424, véase n. 4.

45. Cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte Altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg 1924, p. 275. E. Dobler ubica el tratado en la historia de la filosofía patristica: *Zwei syrischen*

tratado es obra de un creyente convencido, que admira la sabiduría helénica y toma de los pensadores griegos la mayor parte de los argumentos⁴⁶. De ahí que las posiciones teológicas reflejan bastante bien la situación de la filosofía, presente en la región de Siria. Para trazar las principales ideas de la reflexión filosófica de la época, hay que retroceder al neoplatónico Plotino (205-270), cuya concepción del platonismo se extendió por todo el Imperio y llegó a influir los distintos estratos sociales, a pesar de que no fue la única doctrina filosófica que tuvo fuerza, en este tiempo⁴⁷; también están presentes el cinismo y el aristotelismo, este último con un gran vigor. Del mismo modo, debe considerarse que el platonismo había asociado a sí, además de elementos del pitagorismo, muchos aspectos aristotélicos.

Por otra parte, dentro del neoplatonismo se revelan diferentes tendencias⁴⁸. Dos son los enfoques fundamentales, el de Porfirio (232-303) y el del Jámblico (ca. 250-330), y que Olimpiodoro (495-570) describe bastante bien cuando señala: «Algunos anteponen la filosofía a todo, y esos son Porfirio, Plotino y muchos otros filósofos, otros en cambio ponen en primer plano al arte “hierático”, tales como Jámblico, Proclo y otros “hieráticos”»⁴⁹. La presencia de Jámblico en Siria, determina una visión filosófica que «abraza el aristotelismo y la tradición neopitagórica de los siglos I y II d. C. (...); desde el punto de vista religioso, los “Oráculos caldeos”

Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin. Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus, p. 29.

46. Cf. W. VANHAMEL, *Némésios d'Emèse*, 97.

47. Para lo que sigue P. HADOT, *Il neoplatonismo teurgico e le controversie trinitarie*, en M. DAL PRA

(ed.), *Storia della filosofia*, IV, Milano 1975, 329-391.

48. Ampliamente desarrollado en G. REALE, *Storia della filosofia antica*, IV, pp. 619-694.

49. Citado por P. HADOT, *Il neoplatonismo teurgico e le controversie trinitarie*, 334-335.

y la teúrgia, que Jámblico tiene en estima mucho mayor que Porfirio»⁵⁰.

Nemesio presenta en su obra elementos aristotélicos y neoplatónicos. Más difícil es explicar por qué recurre a los medioplatónicos y a Galeno. En el caso de los medioplatónicos, según R. W. Sharples y P. J. van der Eijk, se entiende este uso debido a que los límites entre unos y otros no eran muy rígidos y, en consecuencia, no pudieron establecerse inmediatamente las grandes diferencias de escuela⁵¹. Con respecto a Galeno, el hecho de que haya tenido maestros estoicos, platónicos, peripatéticos y epicúreos y que haya admirado en su vida a Platón y a Aristóteles para los conocimientos médicos⁵², daba grandes posibilidades de entrar en el proyecto de Nemesio.

El interés de la escuela neoplatónica de Siria por el pensamiento aristotélico se refleja en el uso de la lógica aristotélica en la «estructura de la reflexión teológica»⁵³. Dos nombres que están relacionados con la escuela del Jámblico son Aecio y Eunomio, mencionados explícita e implícitamente en el *DNH*, y que son los representantes del arrianismo de la segunda generación, llamados anomeos. Para P. Hadot, estos pensadores comparten con Jámblico, el principio según el cual nuestro conocimiento de Dios es una revelación natural, anterior a cualquier juicio y a cualquier razonamiento; en consecuencia, el movimiento del pensamiento debe seguir el orden natural de

50. S. LILLA, «Neoplatonismo», en NDPAC II, 3440-3441. «In Occidente trionfa il neoplatonismo di Porfirio, più sobrio e più preoccupato di questioni etiche, mentre il neoplatonismo di Giamblico, più metafísico e ieratico, si impone in Oriente»: P. HADOT, *Il neoplatonismo teurgico e le controversie trinitarie*, 330.

51. Cf. W. SHARPLES - P. J. VAN

DER EIJK, NEMESIUS, *On the Nature of Man*, p. 6

52. GALENO, *Sobre la utilidad de las partes del cuerpo humano en diecisiete libros*, I, introd., trad. y notas de M. Cerezo Magán, Madrid 2009, pp. 59-60.

53. P. HADOT, *Il neoplatonismo teurgico e le controversie trinitarie*, 355.

las cosas. Por lo demás, su aristotelismo no es solo lógico sino también metafísico, y como Jámblico profesan la superioridad del acto sobre la potencia, negando cualquier consubstancialidad en la procesión de las hipóstasis. En consecuencia, no debe sorprender que, por un lado, conciban la Trinidad como una jerarquía de hipóstasis ligadas por la relación de causa y efecto, y que, por otro, al modo de los neoplatónicos, introduzcan entre causa y efecto una realidad intermedia, que en todo caso coincida con el acto segundo de la tradición aristotélica. Es muy evidente para los intelectuales de la época el uso de la lógica aristotélica, bastante innovada por el estoicismo, a fin de defender el arrianismo de estos pensadores⁵⁴.

Si desde el punto de vista filosófico, Nemesio se ubica en un ambiente platónico con apertura al pensamiento aristotélico, teológicamente, su obra es representativa de la teología antioquena. Hay muchos elementos que consienten tal afirmación. Ante todo, Émesa se ubicaba en un área marcada, al menos en los primeros tres siglos, por una visión cristiana de orientación asiática, y que, en el siglo III, sufrió la influencia de los alejandrinos, especialmente de Orígenes (185-253), como puede verse en Metodio de Olimpo († 311). De modo que ya para el siglo IV, la teología cristiana del área siro-palestina está determinada por la figura y el pensamiento del Alejandrino, quien se había instalado en Cesarea hacia el 230, una vez terminada su enseñanza en Alejandría⁵⁵ y con ello había descentralizado la teología, pues hasta él, esta ciudad constituía el único centro formalmente teológico. Ahora bien, mientras que Antioquía de Siria, con una fuerte presencia judaizante, discrepó de la expansión de la cultura cristiana de sello alejandrino,

54. Cf. E. VANDENBUSCHE, « La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius "le technologue" », en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 40 (1944/45) 47-72, especialmente

pp. 53-54.

55. Cf. J. DANIELOU, *Origène*, París 1948, pp. 37.38 ; H. CROUZEL, *Origène*, París 1985, pp. 46-57.

Cesarea fue más abierta para acoger las ideas origenianas. En este sentido, se cuenta con el testimonio literario de Eusebio de Cesarea (263-340), quien, a pesar de su atención más literal en el campo exegético y con una visión más eclesial, fue un ferviente seguidor de Orígenes. Ha sido gracias a la amistad entre Eusebio y Eusebio de Émesa, como se pudieron filtrar en esta ciudad ideas provenientes del Alejandrino, de un modo más bien moderado. A pesar de que son pocas las obras de Eusebio Emeseno que nos han llegado y no siempre en griego, su pensamiento determina la orientación posterior de Émesa y, en mucho, de los antioquenos.

Esta región conoció, en la segunda mitad del siglo IV, aparte de la mencionada crisis de la segunda generación arriana, la crisis apolinarista, de la cual explícitamente da testimonio el *DNH*. Apolinar de Laodicea⁵⁶ se encuentra muy activo, en el área antioquena para la segunda mitad del siglo IV. Su teología sigue más bien una interpretación literal de la Escritura, y aunque no produce escándalo a nivel exegético, sin embargo, sí lo hace a nivel cristológico. Para asegurar el significado soteriológico de la Encarnación, a saber, solo el Logos auténticamente divino ha podido redimir al hombre del pecado muriendo por él, acentuó la tendencia unitiva de tradición alejandrina, subordinando la condición humana a la divina, al punto de negar en él la presencia del alma racional (*nous*), sustituida por el Logos en su función de gobernar el cuerpo humano, y de hablar de una sola naturaleza del Logos encarnado, o sea, la divina. Cristo es, por tanto, un hombre celeste.

56. Cf. E. MÜHLENBERG, *Apolinaris von Laodicea*, Göttingen 1968, pp. 26-56; ID., *Apollinaris von Laodicea*, en TRE (3) 362-365. Para lo que sigue: M. SIMONETTI, «La controversia cristologica da Apollinare a Giustiniano», en *Studi di cri-*

stologia postnicena, Roma 2006, 325-331. Cf. CH. KANNENGISSER, «Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire», en *Recherches de Science Religieuse* 59 (1971) 27-36.

Exponiendo radicalmente el esquema *logos-sarx*, Apolinar comenzó a aplicar al Verbo encarnado términos técnicos como *Homoousios*, *Physis*, *Hypostasis*, *Nous*, lo que movió a teólogos griegos a esclarecer el uso cristológico de tal lenguaje, ya de por sí tradicional en campo trinitario⁵⁷. La posición del heresiarca no escandalizaba mucho a los alejandrinos, propensos a disminuir el significado de la humanidad de Cristo, en su relación con la divinidad.

La crisis apolinarista contribuyó a que la débil unidad teológica entre las comunidades siro-palestinas se agravase todavía más; y de esta manera el enfoque teológico *logos-sarx*, utilizado en área antioquena por Apolinar⁵⁸, encontrará una oposición principalmente entre los autores de mentalidad antioquena, por ejemplo, Diodoro de Tarso († ca. 390), y después, entre los siglos IV y V, Teodoro de Mopsuestia (350-428). El ambiente antioqueno profesaba sustancialmente una doctrina cristológica que ponía el acento en la condición humana del compuesto teándrico; visión acentuada por la controversia apolinarista y después en polémica con los alejandrinos. Gracias a los Capadocios, en el I concilio de Constantinopla, se afirmará la integridad de la humanidad de Cristo (alma y cuerpo). Con todo, los presupuestos que habían desatado la controversia se mantenían, «por una parte los alejandrinos, atentos a evitar las afirmaciones radicales de la doctrina de Apolinar, conservan, sin embargo, la exigencia de fondo, esto es, salvaguardar *in primis* la unidad de Cristo, mientras que los antioquenos, condicionados por el antiapolinarismo, parecían ponerla en riesgo, en cuanto que la afirmación de dos naturalezas de Cristo, íntegras y completas, no se asociaba con otra explicación así de clara de cómo esas naturalezas podían coexistir en

57. Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, I, Salamanca 1997, pp. 535-536.

58. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi*

ariana nel IV secolo, p. 368; A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, I, pp. 525-542.

ÍNDICE GENERAL

<i>Abreviaturas</i>	7
<i>Introducción general</i>	9
I. Autor, fecha y lugar	9
II. Destinatarios y contexto cultural	19
III. Objeto de la obra	28
1. El título <i>περὶ φύσεως ἀνθρώπου</i>	28
2. Finalidad del tratado	38
IV. Contenido	41
V. Plan de la obra	58
1. Sumario.....	58
2. Estructura general.....	59
VI. La tradición manuscrita del tratado	63
VII. Traducciones y la presente versión en español	67
<i>Bibliografía</i>	71

NEMESIO DE ÉMESA

LA NATURALEZA DEL HOMBRE

Capítulo 1: El hombre	80
Capítulo 2: Sobre el alma	104
Capítulo 3: Sobre la unión del alma y del cuerpo	137
Capítulo 4: Sobre el cuerpo	147

Capítulo 5: Sobre los elementos.....	151
Capítulo 6: Sobre la imaginación	162
Capítulo 7: Sobre la visión	166
Capítulo 8: Sobre el tacto	173
Capítulo 9: Sobre el gusto.....	178
Capítulo 10: Sobre la audición	180
Capítulo 11: Sobre el olfato	181
Capítulo 12: Sobre el pensamiento	182
Capítulo 13: Sobre la memoria.....	183
Capítulo 14: Sobre la razón inmanente y la razón proferida	188
Capítulo 15: Otra división de las facultades del alma	190
Capítulo 16: Sobre la parte irracional o especie del alma llamada pasible y apetitiva.....	192
Capítulo 17: Sobre la parte apetitiva	196
Capítulo 18: Sobre los placeres	198
Capítulo 19: Sobre el dolor.....	205
Capítulo 20: Sobre la ira	207
Capítulo 21: Sobre el miedo	209
Capítulo 22: Sobre la parte irracional no sometida a la razón	211
Capítulo 23: Sobre la facultad nutritiva	212
Capítulo 24: Sobre la facultad pulsátil	216
Capítulo 25: Sobre la facultad generativa o seminal.....	218
Capítulo 26: Otra división de las facultades que rigen a los seres vivos	221
Capítulo 27: Sobre el movimiento por impulso o la elección que pertenece a la facultad apetitiva	222

Capítulo 28: Sobre la respiración.....	225
Capítulo 29: Sobre lo voluntario y lo involuntario	232
Capítulo 30: Sobre lo involuntario	234
Capítulo 31: Sobre lo involuntario por ignorancia.....	238
Capítulo 32: Sobre lo voluntario	241
Capítulo 33: Sobre la elección	243
Capítulo 34: Sobre la deliberación.....	247
Capítulo 35: Sobre el destino	251
Capítulo 36: Sobre el destino por medio de los astros	254
Capítulo 37: Sobre los que dicen que la elección de nuestros actos depende de nosotros.....	257
Capítulo 38: Sobre lo que dice Platón sobre el destino	259
Capítulo 39: Sobre lo que depende de nosotros o sobre la autonomía	264
Capítulo 40: Sobre lo que dependen de nosotros.....	268
Capítulo 41: Razones por las que hemos nacido autónomos	273
Capítulo 42: Sobre la providencia	278
Capítulo 43: Sobre el objeto de la providencia	286
<i>Índice bíblico</i>	303
<i>Índice de nombres antiguos</i>	305
<i>Índice de nombres y materias</i>	307