

Catequesis y Filosofía en Orígenes y Ammonio

TEORIAS DE H. VALOIS Y H. DÖRRIE
Eleuterio Elorduy S. J.

I. ANTECEDENTES HISTORICOS Y DOCUMENTACION

La fe en Dios —“que está en lo invisible” (Mt 6,6)— y la ciencia, necesarias para la formación ideal del hombre, han creado los conflictos más profundos de la Historia. Su estudio presenta dificultades originadas parte por las actitudes fundamentales de cada uno, parte por la interpretación errónea de los datos conflictivos y por la tergiversación de los hechos, con riesgo de tratar como inofensivos ciertos actos o documentos polémicos admitiendo como honestas e ingenuas expresiones equívocas y actitudes malévolas. Así se desfigura la historia sin falsificarla o se disfrazan las personas sin cambiarlas. El investigador ha de examinar la coherencia de cada elemento con la estructura ambiental a que pertenece. El marco o perspectiva integral es condición indispensable de acierto y objetividad en toda interpretación. En particular, al tratar de la conciliación de la ciencia y de la fe, es preciso distinguir los siguientes períodos, siempre polémicos, en la mutua evolución de las dos ciudades: a) Período primitivo del AT. b) Predicación evangélica. c) Período apostólico, gnosis y apologetas. d) Filosofía cristiana en contraste con la neoplatónica. e) Patrística y escolástica con su abertura al mundo moderno.

a) La tentación del Paraíso es el choque de la fe primitiva en la Palabra del Dios invisible con el deseo de decidir libremente los problemas divino y humanos con el criterio autónomo de la ciencia del bien y del mal.

b) En el evangelio se impone la Sabiduría de Cristo, Imagen del Dios invisible hecho hombre, para manifestar la Verdad increada y creada y para dar con la fe los tesoros de la ciencia a quien reciba a Cristo y se incorpore a él.

c) En el período apostólico la fe se abre paso en el Imperio provocando actitudes diversas entre los filósofos, como puede verse en un estudio reciente de León Herrmann ¹. La gnosis es un intento

1. León Herrmann: *Chrestos. Témoignages païens et juifs sur le christianisme du premier siècle*, Bruxelles, 1970. Es el primer contacto. Los AA. toman posiciones ante la filosofía en el Areópago (Ac 17, 16-33) y Jn 1, 1-14. En el siglo II

aberrante iniciado por Simón Mago para quien el Dios invisible (o fuego *latente*) se esconde en el *manifesto*, que es la *Revelación* de la ciencia. Sin ésta queda aquél sólo en potencia. En otras palabras, lo que importa es la manifestación, la ciencia. A esta herejía reaccionó la Iglesia con el Himno a Cristo, imagen del Padre en Col 1,9-22.

d) En el siglo II, consolidada ya la Iglesia, se produce un movimiento sistemático de filosofía cristiana, con una documentación rica de cristianos y paganos². Clemente Alejandrino reclama la necesidad de la ciencia. Unos 70 años más tarde, Longino —discípulo de Ammonio Saccas— con expresiones calcadadas en el mismo Clemente, menosprecia la nueva corriente y elogia la pagana³. La orientación contraria es un fracaso que contrasta con el prestigio filosófico de Orígenes, y sobre todo de Ammonio, como lo dice en el prólogo de su obra *Sobre la finalidad* (de los filósofos) en VP c.20. Porfirio, por su parte también censura la actividad filosófico-teológica cristiana, liberando a Ammonio de la crítica anticristiana, en un fragmento recogido por Eusebio en HE VI,19,4-8⁴. Después de refutar esta impugnación, Eusebio informa sobre la excomunión y autodefensa de Orígenes, por dedicarse a la filosofía^{1a}. Son documentos que prueban cómo la filosofía era malquista para muchos cristianos, despreocupados de la cuestión de la conciliación de la fe y la ciencia. En cambio, como luego veremos, Eusebio en la *Praep. evangélica*, recoge testimonios paganos elogiosos de la Escritura, y muy especialmente de Jn. 1,1-5 de Amelio.

Este criterio cristiano de Eusebio, Mario Victorino, San Agustín, Sinesio y demás neoplatónicos contemporáneos es aceptado *groso modo* aun por neoplatónicos paganos como Hierocles, o por lo menos no halla oposición declarada por parte de los paganos, incluso en el sector más hostil al cristianismo como es la escuela ateniense de Proclo, donde al Cristo Dios-hombre del evangelio se le identifica como una especie de reencarnación del Teandrites mitológico de Arabia o Asia Menor. La controversia del siglo III llegó a una tregua de convivencia cultural.

e) Esta situación pasa al platonismo medieval bizantino, árabe y latino, con diferencias hoy conocidas como la representada por Isaac Sebastocrator, y todavía más pacífica en el neoplatonismo

se inicia un enfrentamiento técnico —mas no sistemático— con Justino, Ireneo y Tertuliano. En el siglo III se da la batalla sistemáticamente. La anuncia Clemente Alej.; la dan Ammonio y Orígenes. En el IV se corona victoriosamente (Eusebio, san Agustín).

2. Clemente Alejandrino: *Stromata* I 1,2 y I 11,2; *Eclogae propheticae* 27,1. Pueden verse los textos comparados en columnas paralelas y términos iguales subrayados con las expresiones de Longino en *Vita Plotini* c. 20 (= en adelante VP) de Porfirio, en nuestra obra *Ammonio Sakkas* (= en adelante AS) p. 386. En la p. 388 se reproduce un pasaje del Ps. Arcopagita inspirado en la misma preocupación propia de la teología cristiana incipiente del siglo III.
3. Longino, *Peri telous* en VP de Porfirio, c. 20.
4. Porfirio: *Contra christianos* III citado por Eusebio, *Historia eclesiastica* (en adelante = HE) VI 19,6.

latino hasta el movimiento platonizante cristiano renacentista representado por Petrarca y Marsilio Ficino, que por medio del agustinismo influye profundamente aún en el escolasticismo representado por Francisco Suárez, dentro de la dirección de Santo Tomás. Durante los siglos IV/XVI nadie pone en duda el éxito logrado por el cristianismo en la desmitologización del platonismo.

Es un logro filológicamente discutible, pero doctrinalmente positivo para la conciliación de la fe y de la ciencia. Su acuerdo comenzó (para algunos) a ser cuestionable con el caso de Galileo, provocado por una exégesis literalista e infantil, sólo excusable por el respeto debido a la palabra de Dios rectamente entendida. Este caso terminó por solucionarse entendido en su carácter anecdótico irrelevante.

El tema del acuerdo entre la fe y la ciencia se hizo más cuestionable y en forma más grave en el terreno histórico crítico con la revolución iniciada en 1659 con las notas críticas de H. Valois al EH VI, 10, 4-8 interpretado a la luz del prólogo (anticristiano) que da Longino a su obra *Sobre la finalidad* (de la filosofía) recogido en la VP de Porfirio c. 20, hacia el tiempo en que éste redactaba los quince libros *contra christianos*. Valois introdujo la hipótesis de la existencia de dos Orígenes, uno cristiano y otro platónico. Como es obvio, la historiografía eclesiástica y filosófica tradicional quedó reducida a escombros con esta teoría, adoptada más tarde por Edouard Zeller y un grupo importante de críticos modernos, aunque sin apoyarse precisamente en la argumentación de Valois. Otro grupo de críticos sostienen la tesis tradicional de la unicidad de Orígenes, que supone en Eusebio la unicidad Ammonio y su fidelidad a la fe. Lo cual lleva a la consecuencia de que Ammonio es el gran campeón de la conciliación de la fe y la ciencia, tesis que va a ser indiscutida en los siglos IV-XVI. En el siglo III este logro conciliatorio era para muchos una utopía y un ideal peligroso, que costó a Orígenes ser condenado por Heraclas obispo de Alejandría, e impuso —como era obvio— al maestro de ambos y de los paganos Plotino y Longino, el recurso a la redacción de obras filosófico-teológicas no divulgables con su propio nombre. Esta fue —a nuestro juicio— la causa de la aparición pseudográfica del *Corpus aeropapiticum* (=CA), frente a la hipótesis de que el Dionisio Areopagita es un epígono de Proclo, transmisor de la teología mítica de Proclo, no de una teología exclusivamente fundada en la Palabra de Dios. Así J. Hochstaffl⁵ que acepta las hipótesis de Hugo Koch⁶ y de J. Stiglmayr⁷, muerto el 2. V. 1934.

5. Joseph Hochstaffl: *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München (1972) 272 pp. Véase mi art.: *La teología negativa. Nuevas teorías* en *Estudio Agustiniano* 13 (1978) 251-279. Más abajo veremos una teoría semejante en H. Dörrie.

6. Hugo Koch: *Pseudo-D. Areopagita in seinen Beziehungen z. Neuplatonismus u. Mysterienwesen* en *Forsch. z. christl. Literatur u. Dogmengeschichte*, Mainz (1900).

7. Joseph Stiglmayr, SJ.: *Der neuplatoniker Proklus als Vorlage dessog. D. Areopagita*, en *Hist. Jahr.* 16 (1895) 253-273. 721-748; *Das Aufkommen der pseudo-*

En 1934 al convivir en Munich (Kaulbachstr, 31a) con Stigl-mayr los últimos meses de su vida, tuve la oportunidad de conocer sus estudios y diversas anécdotas, mientras preparaba por mi parte la investigación sobre las categorías estoicas del Verbo, partiendo de la genial intuición de M. Pohlenz sobre el origen semítico de la Estoa. En mis deducciones llegué a la tesis de la profunda aproximación de la filosofía estoica y la cristiana. Esta teoría impugnada al principio por Pohlenz, fue más tarde aceptada, llegando a posiciones favorables a la conciliación de la fe y la filosofía⁸.

Con esto surgió el problema poco estudiado de la desaparición de las escuelas clásicas y en especial del Estoicismo, fenómeno detectado ya por Longino como ocurrido en su tiempo e interpretado por la polarización en dos grupos del neoplatonismo, reflejado en obras valiosas de Plotino y Amelio por parte pagana y en el otro grupo por los escritos para Longino poco valiosos de talentos tan conspicuos como Orígenes y sobre todo Ammonio. El relieve filosófico dado en el pasaje de Ammonio —conservado por Nemesio— a la encarnación del Verbo, me llevó a pensar que Eusebio tenía razón al refutar a Porfirio que le consideraba apóstata⁹. Más aún, Ammonio sería el promotor de la conciliación de la fe y la ciencia. En el estudio del problema había que tener en cuenta la posición de Juan de Scythopolis contra los paganos, como Proclo, que se ve valían las obras del CA, y de otros (como Teodoreto, según parece) que se resistían a ver en el Areopagita al discípulo de San Pablo. Como hipótesis ineludible formulamos la identificación de Ammonio con el pseudo Areopagita¹⁰ acogida por unos y desechada

nyschen Schriften, Feldkirch (1913); *Der sog. D. Areopagita u. Severus v. Antiochien* en *Scholastik* 3 (1928) 1.27.161-189.

8. Cf. mi art.: *El espiritualismo estoico. Objeciones de Pohlenz* en *Las Ciencias* 7 (1942) 607-635. Las últimas posiciones de Pohlenz y más pueden verse en mi obra *El Estoicismo* (1972) I 123-139.
9. Juan de Scythopolis atestigua —entre el 536-550— utilizar un ejemplar del "Areopagita" con anotaciones de los pasajes plagiados por Proclo. Sus *scholia* fueron recogidos por Máximo Confesor. Este dato cronológico no ha sido suficientemente valorado, como advertimos en *El Pecado original*, BAC n. 389 (p. 668). El escoliasta deduce que los filósofos paganos de Atenas conservaron ocultos los mss. del Areopagita, discípulo de san Pablo, y rechaza la opinión que considera el *Corpus dionysiacum* como una colección pseudocopigráfica de escritores posteriores neoplatónicos (como sería Ammonio) Cf. Máximo Confesor en MG 4, 21 D. La tesis del Escoliasta Juan de Scythopolis tuvo un precedente público en la *Collatio Constantinopolitana* (531) y en autores coetáneos o posteriores que recogemos en AS 518-526. Robert Devresse mantiene la tesis de que el *Corpus dionysiacum* estaba en circulación antes de la mitad del siglo V: *Denys l'Areopagite et Sévère d'Antiochie* en *Arch. d'Hist. doctrinale et littéraire du Moyen Age* 4 (1929) pp. 166.167. Este dato es significativo. Más abajo veremos que en el siglo V no existe el antagonismo radical filosófico entre cristianos y paganos del siglo III, con excepción de Proclo y sus discípulos. Con esto desaparecían los motivos de ocultar escritos *comprometedores*, como lo eran en el siglo III los del *Corpus areopagiticum*, y —a juicio de Longino en VP c. 20— los escritos de Ammonio.
10. Nemesio: *De natura hominis* c. 3; MG 49, 592 A-600A. Teodoreto De Cyro: *Curatio graecarum affectionum* VI 6; ed. Canivet I 275s; MG 83, 977. Teodoreto asegura estar bien informado en la cronología.

por otros, en especial por Dörrie. La historia del siglo III resultaba cada vez más confusa y discutida.

- El Orígenes hipotético de Valois aceptado por Fabricius y rechazado por Heigl y otros investigadores, complicado con la duplicidad de Orígenes y Ammonio, ha sido defendida en formas diversas y trabajos¹¹ por Dörrie. En uno de ellos, dentro de su sistema sobre la figura de Ammonio y los dos Orígenes, ha planteado la discusión sobre los pasados neoplatónico relativos al prólogo de San Juan, considerándolos como alusiones sarcásticas, ingenuamente interpretadas por Eusebio, San Agustín, Teodoreto y Cirilo de Alejandría como elogiosas aún desde el punto de vista pagano neoplatónico. Para proceder con claridad en nuestro estudio, plantearémos por separado, primero el tema del prólogo de San Juan; después la teoría de H. Valois, y finalmente los trabajos de H. Dörrie sobre Orígenes y Ammonio.

II. EL PROLOGO DE SAN JUAN EN LOS NEOPLATONICOS

Los historiadores han puesto de relieve el impacto producido por el prólogo de San Juan en los escritores cristianos, como Ireneo, Clemente Alejandrino, Ammonio, Orígenes, Eusebio, Agustín, Crisóstomo y Teodoreto de Ciro y la repercusión lograda aun entre filósofos paganos como Numenio, Plotino, Amelio, el mismo Porfirio y Hierocles. Hoy se discute la relevancia histórica y el influjo real del prólogo de San Juan. No faltan quienes ven el comienzo de la teología cristiana y del mismo prólogo de San Juan en precedentes míticos y filosóficos paganos. La catequesis cristiana y la teología serían un subproducto cultural o religioso de la mitología y filosofía, e ilusoria la frase de Jn 7, 16: "Doctrina mea non est mea, sed eius qui misit me Patris".

11. Heinrich Dörrie: *Ammonios der Lehrer Plotins*, en *Hermes* 83 (1955) 439-477; *Die Schultradition im Mittelplatonismus* en *Entretiens de la Fondation Hardt* V (1957) 1-32; *Porphyrios "Symmiktá Zetemata"* (1959); *Platonica minora* (1976) 324-360; *Ammonios Sakkas* en *Theologische Real Encyclopädie*, vol. II, pp. 463-471. En 1955 (p. 43) defendió que "Ammonios schrieb nichts". En 1957 (p. 20): "Orígenes der Kirchenlehrer (war) kein geschuldeter platoniker". En 1959 consideraba a Ammonio como introductor de la unión metafísica (pp. 54s. 160). En 1978 dice que la apostasia de Ammonio es clara por el testimonio del (anticristiano) Porfirio, a quien consideraba testigo autorizado y honesto para dictaminar qué cristiano deja de serlo, contra el testimonio del historiador Eusebio HE VI 191, que aduce pruebas fehacientes de la fidelidad cristiana de Ammonio y la mala fe de Porfirio. Orígenes el platónico sería el discípulo que visita a Plotino en Roma el año 253, probablemente estando presente Porfirio. De esto hablaremos más abajo. En el pensamiento de Dörrie sobre Ammonio hay una evolución determinada primero por los estudios de Theilor y más tarde por los de Kettler, como veremos más abajo. Posteriormente el mismo H. Dörrie ha publicado el artículo *Kerygma und Logos* en *Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antiker und Christentum*, Festgabe für Carl Andresen, Vandenhoeck, Göttingen (1979) pp. 136-152.

La nueva teoría. El profesor Heinrich Dörrie ha publicado dos trabajos importantes relacionados con este tema. El primero de ellos lleva por título: *Une exégèse neoplatonienne du prologue de l'Evangile de Saint Jean (Amélius chez Eusèbe, Prép. év. XI, 19, 1-4).*

El trabajo comienza con la cita agustiniana *De civ. Dei* X, 29. Agustín refiere las palabras oídas con frecuencia al anciano obispo Simpliciano sobre un *Platonicus*, según el cual el comienzo del evangelio de San Juan había que escribirlo en letras de oro y proponerlo en lugares prominentes en todas las iglesias. Dörrie comenta la anécdota diciendo: "Certainement, ce *Platonicus* n'avait point l'intention de contribuer à la propagation de l'Evangile. Au contraire... Ce texte constituait —selon l'opinion de ce *Platonicus*— un danger mortel pour le christianisme: ce dernier serait brisé (come par une explosion), si la plupart des chrétiens se rendait compte de la vérité purement platonicienne, exprimée dans ces vers de l'Evangile"¹².

Dörrie supone —según creemos— que el *Platonicus* veía en Jn 1,1-5 la doctrina neoplatónica pura, exclusiva y total, sólo aceptable por los neoplatónicos. En cambio, para Agustín el Jn 1,1-15 es un punto doctrinal común para platónicos y cristianos, punto de partida importante que no basta para ser cristiano ni para ser platónico, y que en el mismo punto de partida admite interpretaciones muy variadas, como ocurría ya con los gnósticos. San Agustín es consciente de los desacuerdos¹³: "etsi cognoscunt Deum, non sicut Deum glorificant aut gratias agunt"¹⁴. Dörrie observa "En prononcant ces reproches, saint Agustin a en partie tort." El defecto principal es el *tyfos*, la falta de humildad y piedad verdadera para recibir el Verbo. Según Dörrie, San Agustín "n'a remarqué ni le sentiment ni la pratique d'une piété profonde en fait, souvent attestés chez les platoniciens"¹⁵. En suma, San Agustín no ha caído en la cuenta de que para los neoplatónicos el Jn 1,1-5 era una bomba capaz de destruir la Iglesia ya que San Juan dependía de Platón en este paso crucial, aun cuando "est loin de fermer les yeux aux points de désaccords" (*L. c.*).

La alucinación del Evangelista y la confusión de Agustín sería todavía más aberrante en Eusebio de Cesarea, al citar el pasaje de Amelio alusivo al prólogo de San Juan: "Eusèbe n'a pas remarqué que ce philosophe platonicien n'était pas disposé à reconnaître la vérité chrétienne au contraire, celui-ci démontre que la vérité contenue dans les paroles initiales de l'Evangile a été inspiré par le vrai Logos qui est identique à l'Amme du monde". La citation d'Eusèbe a fait gliser un morceau du plus pur platonisme dans la *Préparation Evangélique*"¹⁶. Amelio no es el *Platonicus* de Agustín.

12. H. Dörrie, *Une exégèse*, p. 75.

13. *L. c.* p. 85

14. San Agustín, *Conf.* VII. 14.

15. Dörrie, *l. c.* p. 85.

16. *L. c.* p. 76.

“Mais il faut avouer que les intentions de ce Platonius étaient identiques à celles d’Amélius”. “On devait penser qu’un Platonicien combattrait soit ouvertement, soit clandestinement tout ce qui sentait le christianisme. Eusèbe connaissait peut-être les argumentations de Celse... et certainement celles de Porphyre. Tous les deux défendaient une vérité qui s’était manifestée à travers une tradition séculaire”¹⁷. Esta postura anticristiana la había adoptado Porfirio, hacia el 250 en Atenas, siendo discípulo de Longino. El 253 ingresa en la escuela de Plotino en Roma; hacia el 268 escribe la obra *Contra Christianos* entre Roma y Sicilia, después de romper con Amelio, a quien (según Dörrie) se le puede atribuir la belicosidad anticristiana de su rival Porfirio y de Longino. En esta suposición recoge Eusebio la alusión exegética de Amelio copiándola textualmente cuando dice:

Por consiguiente, éste era el Logos, según el cual —puesto que es eterno— se hicieron todas las cosas hechas. Así debía pensarlo también Heráclito, y —por Zeus— en él piensa el Bárbaro al constituir al Logos en el orden y dignidad del Principio por estar ante Dios y ser Dios. Por él fueron hechas todas las cosas. En él se halla lo viviente, la vida y el ser descendiente a los cuerpos, y revestido de carne, tiene apariencia de hombre. Por supuesto, al descomponerse se diviniza de nuevo y es Dios, como lo era antes de descender al cuerpo, a la carne y al hombre”. Esto es lo que dice (Amelio). A nadie se le oculta que no habla con formas oscuras, sino de frente y a cara descubierta, lo que está claro en la teología del Bárbaro¹⁸.

Dörrie analiza algunos de los problemas aquí suscitados. Concentrémonos brevemente —por nuestra parte— en la alusión a Heráclito, según el cual, “el pneuma o aire común sacral del cosmos, captado en la respiración, constituye los animales y seres vivos haciéndolos inteligentes”. Sexto Empírico expone así a Heráclito: “De este logos divino, nos parece, según Heráclito, que lo captamos por la respiración haciéndonos inteligentes. En el sueño nos olvidamos. Al despertar de nuevo, nos mentalizamos”¹⁹. “Así, pues, de este Logos común y divino que participamos, dice Heráclito que juzga de la verdad, siendo creíble cuanto parece a todos... No es creíble lo que parece a uno cualquiera. En cuanto a la inteligencia, los hombres no consiguen el logos tal cual es, sea que lo tomen o no. Pues al oír que todo se hace conforme a este logos, no parecen enterarse de ello. En cuanto se enteran de las palabras y hechos como yo lo digo, analizan y aclaran cada cosa como es en sí”²⁰. Tal es el proceso gnoseológico, que Amelio trata de hallar en la divinización

17. L.c. p. 76.

18. Eusebio, *Praep. evang.* XI, 19; MG XXI, 900.

19. Sexto Empírico, *Adv. math.* VII, 129.

20. Sexto Empírico, *Adv. math.* VIII, 132.

humana de la encarnación verificada en Cristo, conforme al prólogo de San Juan, prescindiendo del carácter doceta de Cristo y su vuelta a Dios sin resucitar de nuevo.

En este contexto es claro que el concepto del Cristo histórico, formado por Amelio, dista mucho del concepto cristiano reflejado en la cita de Col 1, 15 alegado por Eusebio, pero resulta arbitraria la afirmación de que su alusión a Jn 1, 1-5 sea un sarcasmo anti-cristiano.

Hasta aquí la alusión comparativa de Heráclito y San Juan. Otro pormenor interesante es el término *katachthenai* correspondiente al *eskénose*. *Katagogion* es albergue. Ammonio, al comentar Jn 1,39, dice que Cristo, "aun cuando permaneció en casa, no tuvo albergue (=Katagogion: Catenas, fragg. 49 Reuss). San Juan dice que "los suyos no le recibieron" (Jn, 1,11). El recurso a este concepto recuerda también lo que dice Ammonio a Jn 14,23 (frag. 498): "El Padre está en el Hijo físicamente, en nosotros por *schesis*, pues viene a los santos por la fe y participan Espíritu". Todo esto podría aceptarlo Amelio, sin someterse a fe, conforme a la síntesis explicativa del mito de la Atlántida, recogido posiblemente por Proclo de escritos de Amelio, con exposición de las interpretaciones de Grantor, de Heráclito, del propio Amelio, donde se dan espíritus de tres clases: unos divinos por naturaleza, otros *Katagogikoi* y *anagogikoi* (descendientes y ascendentes) entre los cuales hay una lucha por la función descendente y ascendente que ejercen con las almas para salvarlas o perderlas (Cf. AS pp. 336-339). Son temas comunes con el *Carmen aureum* de Hierocles XXIII, 52s y el CA del Pseudoaeropagita (MG 3, 696 B). En ellos se supone siempre una función activa del Logos, propia del Estoicismo arameo, fundamental en Moisés y los Profetas, lo mismo que en los sapienciales y vivido por San Juan en su ambiente nativo, totalmente diverso del concepto griego inactivo helénico de Platón y de Aristóteles. Aunque conociera algún pasaje como *Crat.* 399E. 400A, el pensar que San Juan en su concepto del logos, depende del Alma universal de Platón o de Heráclito supondría una tergiversación elemental de la Estoa y de la Biblia. Amelio parece haber visto cierta afinidad entre Heráclito, el pensamiento de Sócrates en *Crat.* 399E 400A y San Juan. Más abajo volveremos sobre ello Cf. nota 75.

Para completar el pensamiento astrológico-sacral de Amelio véase Proclo, *In Remp.* II, 30, 6-33,9, donde separándose de otros platónicos, no llama hechura divina al cielo ni al cosmos, sino que Dios es lo inteligible, y divino lo celeste y superceleste, y habla de descensos de almas. Esto ayuda para la inteligencia de la cita de Amelio en Eusebio.

La exégesis de Amelio a Jn 1, 1-5 aparece de nuevo citada hacia el 423 por Teodoreto de Ciro en *Gr. aff.* curatio 2,88. Dörrie lo alega en la p. 77, como pasaje calcado en Eusebio. Lo es en realidad. La obra de Teodoreto es desarrollo de la *Praep. ev.* de Eusebio y de Clemente Alejandrino, pero sus 350 citas de autores paganos

relacionados con el evangelio se benefician también de florilegios contemporáneos, y, además de la *Praep. ev.* XI, 17 que recoge a Plotino, *Enn.* V, 14-8, Teodoreto añade un estudio de fuentes, demostrando que las alusiones de Plotino y Amelio a San Juan, proceden de Ammonio Sassas, maestro de Orígenes y de Plotino, como lo hemos comentado en AS p. 376. Por lo tanto, Ammonio es, quien valiéndose de estudio precedentes de Numenio, ha influido para que Plotino y Amelio establezcan relaciones de paralelismo o aun de influjo entre Heráclito, Platón y San Juan.

Se podrá discutir la objetividad histórica de Numenio y de Ammonio al establecer este influjo bíblico sobre los filósofos griegos. Esto es aquí irrelevante, como lo es también la objetividad de Proclo al tratar de probar el fondo teológico *positivo* de Platón *Timeo* 28c, donde se dice: "Encontrar al Hacedor y Padre de este universo es una gran obra. El darlo después a conocer es imposible". Orígenes (*C. Celsum* VII 42) ve en este pasaje, la inferioridad helénica respecto al evangelio, y el CA (MG 3, 949-95C) desarrolla las alabanzas de la paz latente de la divinidad revelada en el cristianismo. Proclo intenta demostrar en *Timeo* 280 cómo se puede hablar también desde el punto de vista platónico de Dios en forma positiva (*In Tim.* I, 319, 12-21). De este enfrentamiento cristiano-pagano nos hemos ocupado en otro trabajo²¹. Pero todo ello es marginal en el tema de la actitud adoptada por los platónicos ante el prólogo de San Juan. Los paganos sabían la satisfacción triunfalista manifestada por los escritores cristianos ante los supuestos elogios tributados por los platónicos al Logos de Jn 1, 1-5, y desde el siglo III hasta el VI no hay ningún platónico que trate de cuestionar esa actitud victoriosa de los cristianos. Creemos que es Dörrie el primero en adoptar esa aptitud crítica como un postulado, dejando malparados al evangelista y a todos sus comentadores. Baste lo dicho para presentar su teoría. Más tarde volveremos a ella.

Para terminar este punto es preciso recordar la transcripción de Amelio, antes del 444, por San Cirilo Alejandrino (*Contra Julianum* VIII, MG 75, 956) añadiendo que Amelio las conoció la encarnación del Verbo y lo acepta. Una infravaloración de las alusiones neoplatónicas a Jn 1, 1-5 sólo se explica como recurso para sostener las teorías de Valois, Dörrie y otros muchos autores en el problema sobre la personalidad de Orígenes y de Ammonio, ya que evidentemente la actitud admirativa del prólogo de San Juan consignada en los platónicos supone la unicidad de Orígenes, el cristianismo de Ammonio Saccas y su importancia decisiva para el tema de la conciliación de la fe y la ciencia, dominante desde el siglo IV al XVIII, salvo actitudes irrelevantes como la del averroismo medieval y el maquiavelismo político renacentista, con otras corrientes esporádicas como la teoría de la doble verdad o el idealismo moderno

21. Cf. E. Elorduy, *Unidad y pluralismo en el mundo antiguo*, Estudios de Deusto 17 (1969) 219-251, en especial pp. 238-249.

de la lógica matemática sistemáticamente desenganchada de toda conexión óptica aun respecto a la mente humana o cualquier inteligencia creada o increada. Analicemos, pues, la teoría de Valois.

III. LA TEORIA DE H. VALOIS

En 1659, el editor de Eusebio, H. Valois, dio un sesgo nuevo a la polémica al comentar el pasaje HE VI 19 introduciendo la tesis de que el Orígenes del *Contra christianos* de Porfirio —idéntico al Orígenes cristiano llamado Adamantino— es distinto del Orígenes platónico, diversas veces mencionado en la VP. La tesis de la duplicidad de los Orígenes contemporáneos constituye una polémica aún vigente. Expongamos la teoría de Valois, planteada en los siguientes términos:

"Ammonii Alexandrini celeberrimi illius philosophi de quo ad librum XXII Amm. Marcellini plura adnotavi, auditorem fuisse Origenem Adamantinum, Porphyrio tam diserte id affirmanti credendum est. Verum inter Ammonii ac auditores fuit etiam eodem tempore alter Origenes, Herennii ac Plotini condiscipulus, de quo Porphyrius in *Vita Plotini*, Longinus in libro *De fine*, Eunapius et Hierocles in libro *De Providentia*, et alli loquuntur. Baronius quidem in *Annalibus* et Lucas Holstenius in 2 et 6 capite *De vita scriptisque Porphyrii*, hunc Origenem unum eundemque esse cum Origene Adamantino crediderunt. Verum ego duobus potissimum argumentis, longe ab illis dissentio" (22).

El primer argumento es el siguiente, comentado sin sospechar su intencionalidad (*telos*) anticristiana.

"Primum ducitur ex testimonio Longini philosophi, qui in libro *De fine* Ammonium et Origenem Platónicos philosophos recenset inter eos qui sententias et opiniones suas ad utilitatem posterorum scriptis mandare noluerunt, sed satis habuerunt eas auditoribus suis viva, quod aiunt, voce tradere. Quod si quid ab aliquo eorum scriptum sit (verba sunt Longini) quemadmodum ab Origene liber unus *De daemonibus*, haec sane parvi momenti sunt, quippe qui perfunctorie nec data opera ad scribendum se contulisse videantur. Quis haec de Origene Adamantino dicta esse credat, quem constat [poligrafótaton] fuisse, ut indices eius librorum ab Eusebio conscripti testantur. Sed et ipse Porphyrius in hoc loco qui ab Eusebio adducitur, ait Origenem celeberrimum fuisse ob scripta quae posteris reliquit" (23).

En el argumento primero de Valois no se da la importancia debida a la intención polémica de las citas de su antiguo profesor de Atenas. La división de los filósofos en *hombres que escriben* (aun obras útiles para la posteridad) y *hombres que no escriben* o sólo escriben obras desprovistas de valor filosófico, es una clasifi-

22. Henry de Valois en las notas de su ed. de HE VI, 19; MG 20,560s. n. 17.

23. L.c. Longino no dice que escribieran *perfunctorie nec sine data opera*, sino con finalidad *filosóficamente* distinta, sin contribuir al progreso filosófico, sólo para divulgar su ideología sin cambiar nada de las obras básicas que empleaban. La alusión al depósito de lo transmitido en la catequesis cristiana corresponde al método censurado por Longino.

cación trivial y chocante. Longino —lo mismo que Porfirio— acusa la existencia de filósofos de dos clases. Unos cultivan la filosofía, como es lógico, por su amor a la verdad filosófica, como Plotino y Amelio, en obras filosóficamente valiosas, y filósofos a quienes les tiene sin cuidado la verdad filosófica y cultivan el estudio de los filósofos sólo por ostentación y prestigio necesarios para divulgar sus creencias o convicciones personales, como si esto fuera censurable.

Este era un género de hombres discutidos en el siglo III. Los cristianos criticaban a Orígenes por dedicarse a la filosofía, como ocupación impropia de creyentes, y más en un director de la escuela catequística de Alejandría. Eusebio da cuenta de esta acusación antiorigenista, de la cual se defendió Orígenes haciendo ver que por los herejes y formados en letras helénicas, oyentes suyos, el estudio de los sistemas filosóficos era necesario para un catequista, y que el mismo Heraclas lo había cultivado junto con Orígenes en la escuela del maestro de las ciencias filosóficas (Ammonio) y llevaba el manto filosófico²⁴.

H. Valois no advirtió que el antagonismo de los dos grupos de filósofos auténticos y de filósofos *eruditos* está indicado en el título mismo *De fine*, habitual en el estoicismo, como observa E. Bréhier en este pasaje. Séneca lo traduce como *propositum* al contraponer la causalidad estoica a la helénica de Aristóteles y Platón²⁵. El propósito del artista (o escritor) es causa eficiente de la obra. Los cristianos al filosofar, catequizar o hacer teología, llevan en su interior una intención, que Longino llama *diánoia* y les empuja en su actividad. Filosofar ha de ser realización del cristiano por el modelo inmanente y activo que lleva en sí. Filosofan para evangelizar, valiéndose para ello de la erudición filosófica. Longino no puede admitir esa actitud que subordina la filosofía a la fe. En esto se halla de acuerdo con Plotino, Amelio y otros filósofos clásicos, de los que unos apenas escriben nada valioso. Plotino y Amelio destacan aún por la calidad de su pensamiento, como dice en las líneas 57-80, para volver de nuevo al grupo opuesto —el cristiano que no añade absolutamente nada a sus escritos básicos o canónicos, donde no se atreven a intercalar ni epígrafes de capítulos al texto recibido. Véase el pasaje de VP a 20, las líneas 80-86²⁶.

24. Compárese Eusebio HE VI 19, 12 con Longino VP 20, 17. 57.

25. Seneca, ep. 65, 11-14; cf. *El Estoicismo* I, p. 150.

26. Compárense los textos de Longino VP 20, 26, 27 con Clemente Al. *Stromata* I 1,2 VP 20, 52-57 con *Stromata* I 11,2 y VP 20, 26-29 con Clemente Al. *Eclogae prob.* 27,1. Las dos series de textos paralelos pueden verse reproducidas en nuestra obra A.S. I 386, con el pasaje paralelo del Ps. Arcopagita, que refleja el temor de los cristianos a especular sobre materias tratadas por los escritores sagrados en MG 3, 681 A-684 D, reproducido sumariamente en A.S. (p. 387), con la actitud de Longino en la p. 394.

Esta confrontación de textos cristianos y paganos se puede completar con otros escritos, como varios de los pasajes de la VP, de Porfirio, la *Oratio panegyrica in Origenem* de Gregorio Taumaturgo sobre la lectura de los filósofos,

Longino no inventa ni exagera en la semblanza de los filósofos cristianos. Se limita a utilizar —en forma crítica— términos y conceptos empleados por Clemente Alejandrino unos cincuenta años antes, formulando el deseo cada vez más apremiante para los cristianos, de escribir obras doctrinales para los venideros.

Un análisis reposado del prólogo de Longino hace insostenible la hipótesis del doble Orígenes y proporciona datos instructivos sobre la crisis cultural provocada por la interferencia del Cristianismo en la filosofía del siglo III. El prólogo de Longino pone de relieve la repentina desaparición del numeroso plantel de filósofos prestigiosos que florecía en su juventud. De ellos sólo han sobrevivido —frente a los cristianos— las figuras de Plotino y de Amelio. Porfirio, desde el 270 intenta renovar el prestigio de la escuela plotiniana considerando como inexistente el movimiento cultural cristiano, cuyo empuje científico y cultural pone de relieve Eusebio de Cesarea haciendo ver su influjo preparado ya desde Numenio, quien hace a Platón tributario de Moisés y de la cultura bíblica hebrea. Es el conflicto provocado por el intento de conciliar la fe con la razón.

El rasgo característico del nuevo ambiente del siglo III es la orientación intelectualista iniciada por Panteno, que se toma en la escuela catequética de Alejandría presidida por Orígenes, y el contraste con la religiosidad no cristiana; ésta, en vez de racionalizar las creencias, las envuelve en una mitología imaginativa, como ocurre con los *Oráculos caldeos* de Julián El Teturgo y más tarde en el renacimiento mítico de Proclo. Entre ambas corrientes surge el neplatonismo de Plotino, quien inspirado en la mentalidad (*nous*) de Ammonio respecto al evangelio, trata de dar prestigio intelectualista o filosófico a la religiosidad precristiana. Esto que Ammonio hace con su religiosidad cristiana, quiere hacer Plotino con una religiosidad naturalista, cosa que no habían intentado los filósofos precedentes.

Es la explicación conjunta de Longino y de su discípulo Porfirio a la gran crisis religioso-cultural del siglo III, frente al nuevo movimiento teológico cristiano, anhelado por Clemente de Alejandría y realizado por Ammonio en forma pacífica, que le hace amable a los discípulos paganos, y en forma conflictiva por Orígenes en su libro polémico *Contra Celsum*. De ahí la actitud paradójica de Longino que trata de agruparse con Plotino, Amelio y Porfirio, elogiándolos por sus escritos a los dos primeros, aunque por otra parte dedica a los Cristianos, sobre todo a Ammonio, las máximas alabanzas por su erudición incomparable y reconoce haber frecuentado su escuela la mayor parte del tiempo. Es un contraste desconcertante de las mayores alabanzas y del menosprecio más degradante a las mismas personas de sus profesores y compañeros. ¿Cómo explicar una intención (=telos) tan chocante?

y pasajes alusivos a filósofos paganos y cristianos de Arnobio *Adversus nationes*.

Como se ve, esta complejidad de actitudes religioso-culturales, responde a la época de profunda transformación o tránsito del siglo III, en que se pasa de la superioridad pagana del siglo II sobre los cristianos, a la victoria del Cristianismo en el siglo IV. En el siglo III aparecen en ambos bandos (cristiano y pagano) personalidades extremosas, pacifistas y violentas, separadas por la corriente intermedia del centro. Entre los paganos, al grupo pacifista extremo pertenecen los discípulos de maestros cristianos; de ellos unos pasan al cristianismo, como Heraclas, Ambrosio y Gregorio Taumaturgo. Otros no, como el emperador Filipo y Mammea. El extremo violento lo ocupan los políticos perseguidores y los escritores anticristianos, como Celso, Longino y Porfirio. En el centro estarían tal vez Plotino, Amelio y Jámblico.

En el bando cristiano hay una corriente ansiosa del martirio, a la que pertenece —sobre todo en su última época— Orígenes. Hay un grupo intermedio, en el que parece figurar Ammonio, con su escuela abierta a todo el mundo, aunque cultivando el amor a la Escritura en obras como la *Concordia entre los evangelios* y otros escritos desconocidos para los paganos. En el borde de la transigencia aparecen los *lapsi*, que originan graves conflictos litúrgicos y de convivencia en el seno de la Iglesia. Todo ello es demasiado elemental, pero no lo tuvo en cuenta H. Valois al introducir en la historia a Orígenes el platónico.

El segundo argumento no tiene más valor que el primero. Valois recurre a la afirmación de Porfirio, de que Orígenes, siguiendo a Herenio, “no escribió más que el tratado sobre los demonios, y hacia el tiempo de Galieno, que *Sólo el Rey es el hacedor*”. Valois lo comenta diciendo que parece un libro dedicado a elogiar a Galieno y sus facultades poéticas manifestadas en fragmentos conservados entre las obras de Petronio:

Quod si verum est Originem hunc, Plotini condiscipulum librum illum scripsisse imperante Gallieno, profecto ab Origine Adamantio distinguendus est necessario. Adamantius enim Origenes ad usque imperium Gallieni minime pervenit, cum Gallo et Volusiano imperantibus obierit, anno natalis Domini 252, ut recte a Baronio observatum est, cum annum aetatis nonum et sexagesimum transeisset (27).

Los cálculos de Valois resultan forzados. Porfirio dice que el segundo libro fue escrito *hacia el tiempo* de Galieno, no en tiempo de Galieno, distinguiéndolo del tratado *Sobre los demonios*, anterior y conocido de Longino. Ahora bien, la composición del libro es motivo para que también Plotino comience a escribir el año 253, cuando le han precedido las dos obras aludidas de Orígenes, el cual no se sabe con certeza cuándo murió. H. Crouzel (Lex. f. Theol. u. Kirche, VII, 1230, v. Orígenes) dice: “Geboren um 185 Wahrsch. Alexandrien 254 wahrsch, Tyros”, a los 69 cumplidos. El dato de

27. VP. 3,30; H. Valois en MG 20, 564, nota 17.

señalar Porfirio como fecha de composición precisamente "hacia Galieno", supone una fecha crucial de todos conocida, como es la muerte. Ello indica que su autor es el Orígenes muerto hacia esa época, o un poco más tarde, el 254. Todas las señales son de que el autor no es otro que el Orígenes Adamancia (o Adamantino) y no otro Orígenes para quien la fecha del 253 resultaba uno de tantos años de su vida. La argumentación de Valois carece de consistencia y es arbitraria su hipótesis del doble Orígenes. El influjo de su teoría ha sido mayor que el de su argumentación. Es un tema cuyas vicisitudes sólo conocemos en parte. Sería impropio de este trabajo el reconstruirlas. Nos bastan algunos datos de estos 40 años.

IV. PUBLICACIONES DE HEINRICH DÖRRIE

En 1953 defendía René Cadiou²⁸ la unicidad de Orígenes, desechando la duplicidad como una mera inferencia infundada, como lo hemos visto en Henry Valois. En 1944 había escrito Willy Theiler la conocida frase, de que "Ammonio es para nosotros *ein grosser Schatten*"²⁹. Once años más tarde publicó Heinrich Dörrie, citando mis trabajos de 1944, 1947, 1948 y 1952 de revistas españolas poco accesibles en Alemania, su primer trabajo agradeciéndome las separatas que me había pedido, pero mostrando su discrepancia fundamental: "Es tut mir ehrlich leid, dieser Freundlichkeit damit zu beantworten, dass ich keiner seiner Thesen zustimmen kann"³⁰. Pero en carta de 26-6-1957 me informaba del reciente trabajo de Langerbeck, en parte favorable a mis posiciones³¹.

Herrmann Langerbeck defiende o acepta sin discusión la duplicidad de Orígenes, pero no la apostasía de Ammonio. Lo prueba ampliamente con el fondo totalmente cristiano de su doctrina sobre la Providencia, aceptada por Hierocles y antes por el Orígenes neoplatónico, discípulo de Ammonio. Su trabajo se imprimió cuando se publicaba el de Dörrie. Más tarde tuvo también noticia de mis trabajos en una entrevista, en presencia del profesor Teodoro Andrés. En cuanto a Dörrie sus referencias a mi tesis, son las siguientes: "Sind nämlich die beiden Origeneis eine und dieselbe Per-

28. René Cadiou: *La jeunesse D'Origène, Histoire de l'école d'Alexandrie* (1935) p. 234.

29. Willy Theiler: *Plotin und die antike Philosophie* en *Museum Helveticum* I, 215.

30. H. Dörrie: *Ammonios der Lehrer Plotins* 83 (1955) p. 440, nota 3.

31. H. Langerbeck: *The philosophy of Ammonius Saccas and the connection of Aristotelian and Christian elements therein* en *Festschr. f. Sir D. Ross* (1955) pp. 67-74, art. citado elogiosamente por J. H. Waszink, aunque refiriéndose sólo al Orígenes cristiano influido por el platonismo por la acción de su maestro cristiano Ammonio, en *Einfluss des Platonismus in frühen Christentum, Vigiliae Christianae* 19 (1965) 160. Es mi punto de vista.

son, dann sind es auch die beiden Ammonioi. Dies ist der Ausgangspunkt für die weitgespannten Hypothesen des P. Elorduy". "Wie konnte sich Origenes verpflichten, die Lehre des Ammonios niemand mitzuteilen? War Ammonios gar Christ (wie es Elorduy annimmt), dann dürfte seine christliche Lehre unter Keinem Umständen verschwiegen werden"³².

En estas frases sobre las teorías de Langerbeck y la mía —prescindiendo del fondo doctrinal— interesa el criterio relativo al planteamiento del tema y la documentación empleada respecto a las *weitgespannte Hypothesen*. El juicio afecta también a Langerbeck, que tiende a ampliar la base documental y consecuencias históricas al analizar no sólo a Nemesio y Hierocles, sino también al Ps. Areopagita y Máximo Confesor. Dörrie, en cambio, se esfuerza en eliminar fuentes contrarias a su teoría, reduciendo toda la documentación a las obras de Porfirio³³. Según esto, hay que considerar como espúreas o pseudoepigráficas las obras cristianas y filosóficas que se le atribuyen. Entre las primeras, además de la *Harmonía entre Moisés y Jesús* (HE VI, 19,10), la unificación de los cuatro evangelios (*Epist. ad Carpianum*) de Eusebio de Cesarea, el *Hexaémeron* que le atribuye Anastasio Sinaita y los comentarios a San Juan y San Mateo. Pero, además, establece la norma de que todos los otros documentos se han de interpretar conforme a la mente anticristiana de Porfirio.

Con este criterio ideológico, H. Dörrie minimiza el valor documental del testimonio histórico sobre las ideas filosóficas-teológicas de Ammonio Sakkas recogido por Nemesio de Emesa y Hierocles, subordinándole totalmente a Porfirio. Esta posición la desarrolla ampliamente en su obra de 1959. Las posiciones de Dörrie dieron ocasión a dos estudios importantes de Willy Theiler, totalmente opuestas a la teoría de "grosser Schatten" de 1944 e incompatibles asimismo con los criterios de Dörrie³⁴.

32. H. Dörrie; *Ammonios der Lehrer Plotins*, pp. 471, nota 3, 472.

33. "Todo cuanto se conoce de Ammonio, mediata o inmediatamente proviene de Porfirio" (H. Dörrie, *Ammonios Sakkas*, en *Theol. Real. Encycl.* II 463).

34. E. Elorduy: *Ammonio en las Catenas* en *Est. Eccl.* 44 (1969) 383-432. El artículo es un análisis de la obra *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche* de Joseph Reuss en *Texte u. Untersuchungen* Bd. 89 (1966) que dedica el cap. (pp. 196-358) a Ammonios von Alexandrien (649 fragmentos) considerándole como autor del siglo III. Muchos de los textos analizados no pueden ser posteriores al siglo III. El editor J. Reuss, que me había enviado su obra para discutir su autor, contestó que por el momento no podía revisar las pruebas de mi artículo, y lo haría cuando pudiese, sin que haya publicado su revisión. Lo que se dice de los comentarios a San Juan hay que aplicarlo también a los de San Mateo. Todos ellos, según Zahn y Faulhaber, son de Ammonio Alejandrino del siglo III. Según Anastasio Sinaita, *Hodegós* 13 (MG 89, 244B) Ammonio Alejandrino el *polypeirotatos* escribió también comentarios al *Hexaémeron*. Cf. AS 447-462. Entre los escritos filosóficos atribuidos a Ammonio Alejandrino, figuran la *Vita Aristotelis* (cf. AS pp. 407-418) y *De simil. et diff. vocabulis*. Era una producción literaria que ofrecía muy poco interés a Longino y Porfirio, pero de importancia extraordinaria para el naci-

En efecto, Theiler admite la duplicidad de Orígenes. Pero esto no quita nada al prestigio filosófico del Orígenes cristiano y a sus grandes conocimientos platónicos atestiguados por Eusebio en HE VI 19, 4-8, que pueden confirmarse con la lectura de su obra *De principiis* en general y en particular del pasaje 168, 12-169, 15, ed. Koetschau. Del análisis de este pasaje deduce Theiler³⁵ que Ammonio —aun siendo apóstata— influye decisivamente por el carácter cristiano de sus ideas en la fidelidad de Orígenes al cristianismo. Lo cual supone que Ammonio filosóficamente es más cristiano que Orígenes, y es la figura central del neoplatonismo cristiano y pagano, como se ve también por el contenido doctrinal de Hierocles transmitido por Focio.

Según la tesis de Theiler, Ammonio es en realidad el autor primero y fundamental de la conciliación de la fe cristiana con la razón o la filosofía, base de la filosofía cristiana y de la teología naciente del siglo III y el pensador que orientó la cultura cristiana del Occidente³⁶. El análisis comparativo de los textos realizado por Theiler no ha sido impugnado filológicamente por Dörrie, como sería necesario para justificar la existencia hipotética del Orígenes platónico no cristiano.

El profesor Dörrie ha intentado posteriormente aducir otras pruebas distintas para sostener su tesis. La prueba decisiva la creyó encontrar en el pasaje de la obra *Contra Celsum* VII 42/3, del cual dice "Diese Stelle enthält den bundigen Beweis, dass der Kirchenlehrer Origenes kein geschulter Platoniker und darum mit dem Mitschüler Plotins nicht identisch war"³⁷. La nueva tentativa no satisfizo. En el Congreso origenista de Montserrat (1973) se quitó importancia a la duplicidad de Orígenes introducida por H. Valois y actualmente defendida por O. Weber y H. Dörrie. Entre los trabajos allí presentados o publicados en otras partes, figuran los del profesor Kettler³⁸. En la comunicación presentada al Congreso —aunque no leída por el autor, que no se halló presente— después de un detenido estudio de fuentes y monografías, se llega a concluir la unicidad de Orígenes, aunque en esta posición incompatible con la de H. Dörrie, no llegue a coincidir con las mías³⁹.

miento de la filosofía y teología cristiana, que conocemos independientemente de Porfirio.

35. Cf. W. Theiler: *Neue Forschungen zum Neuplatonismus*, 1966, *Ammonios der Lehrer des Origenes* (pp. 1-45). *Ammonios und Porphyrios*, en *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, vol. XII, Porphyre (1965) pp. 85-124.

36. Cf. *Forschungen* pp. 4s.

37. Recensión de *Neue Forschungen* y *Entretiens*, vol. en *Emérita*, XXV (1968) 181-188.

38. H. Dörrie: *Die Schultradition im Mittelplatonismus*, *Entretiens* XII, p. 20.

39. F.H. Kettler: *Funktion u. Tragweite der Historischen Kritik des Origenes an den Evangelien* en *Kairós* 1-2 (1973) pp. 36-39.

Kettler dedica al tema de Orígenes otros trabajos⁴⁰. Aquí nos interesa especialmente la refutación de la tesis de Dörrie, según la cual Orígenes el *Kirchenlehrer* no fue discípulo de Ammonio Sakkas. Según Dörrie, Porfirio se equivocó en el *Contra christianos III* citado por Eusebio HE VI 19. Los argumentos de Kettler (pp. 331-335) nos parecen decisivos, pero más que su tesis nos parece importante su método de investigación.

En el trabajo de Kettler queremos distinguir su tesis concreta y su procedimiento de estudio. En cuanto a lo primero, creemos como cierto que Ammonio —como dice Eusebio— nunca apostató. Kettler da como *posible* su apostasía. Como él suponemos la unicidad de Orígenes, pero no que la visita Orígenes-Plotino tuviera lugar en Roma, como lo suponía también Harder, hasta que cambió de opinión el 3-7-1957⁴¹. En cuanto al método de estudio, suscribimos el procedimiento de Kettler al examinar toda la documentación relativa a Ammonio-Orígenes. Dörrie, en cambio, elimina sistemáticamente los documentos no inspirados en la duplicidad de hipotética de Orígenes⁴². Con este criterio redacta sus colaboraciones de *Entretiens sur l'Antiquité Classique XII* (1965) y su último artículo *Ammonio Sakkas* en *Theologische Real Encyclopädie* II 463-470, que vamos a analizar, donde una vez más se afirma en su criterio de investigación: Porfirio es la fuente única y exclusiva —mediata e inmediata— de la persona y actividad de Ammonio, de su “enseñanza purificada de la filosofía precedente y de los derechos de sus discípulos a la *diadoche*”⁴³.

Según Dörrie, cuando murió Ammonio (3,25) se discutía la *sucesión* entre Plotino, Orígenes y Herennio. Sin duda los tres permanecieron con el maestro Ammonio hasta su muerte. Esto basta casi para excluir que el Orígenes sea el *Kirchenlehrer*, que el 241/2 actuaba en Cesarea desde hacía tiempo”⁴⁴. “Las explicaciones de Plotino se inspiraban en la herencia doctrinal de Ammonio; Plotino reflejaba la “mente” de Ammonio en la explicación de los platónicos de los filósofos precedentes y anteriores. El mismo Longino

40. Entre los trabajos comunicados al Congreso figuraba, el que hemos indicado y conservamos mecanografiado de F.H. Kettler: *Philosophie und philosophische Bildung bei Origenes*.

41. Véanse los artículos que cita F. H. Kettler: *War Origenes Schuler des Ammonios Sakkas?* en *Epektasis* (Homenaje al Card. Danielou) París (1972) 324, nota 20.

42. Es el criterio seguido por H. Dörrie en *Porphyrios, Symmikta Zetemata* (1959).

43. H. Dörrie, v. *Ammonios Sakkas*, *Theol. Realencyclopädie*, vol. II, 463.

44. L.c. p. 463. La fecha de la muerte de Ammonio es desconocida, lo mismo que el lugar. Más abajo se hablará de un Ammonio, muy relacionado con Orígenes y sus doctrinas filosóficas, obispo de Thmuis perseguido por Hieraclos (HE VI, 19, 12). Es dudosa su identidad con Ammonio Sakkas. Por otra parte, resulta extraño, que muerto Ammonio, Plotino —pretendiente de la sucesión— se incorpore a la expedición de Gordiano. Viviendo Ammonio resultaba lógico el pacto de no adjudicarse sus alumnos el derecho a la divulgación de sus ideas, comprometedoras según HE VI, 19, 12, para los cristianos amigos de la filosofía.

(VP 20, 17ss) recordaba no sin orgullo haber oído “muy frecuentemente” a Ammonio y Orígenes⁴⁵. “En los *Symmikta Zetemata* esbozaba Porfirio las relaciones entre el alma y el cuerpo... subrayando en el pasaje conservado por Nemesio de Emesa (*De nat. hominis* 3, p. 129, 5 Mattaei) que Plotino había recibido de Ammonio este núcleo de su doctrina”... De aquí que en lo referente a la *hénosis*, Plotino depende de Ammonio”⁴⁶. “Hierokles —en su libro *Sobre la Providencia*— atribuyó un gran mérito a Ammonio... Hierocles describe como una gran desgracia la división en sectas de los filósofos seguidores de Platón y Aristóteles. Este es el fondo de un cambio milagroso: vino Ammonio y terminó con esta división”⁴⁷.

Pasando a la identidad de Orígenes, según Dörrie, el visitante de Plotino en Roma (año 253) no es Orígenes cristiano, ya muerto. Era Orígenes platónico. La discusión versó sobre el *unum*; se debatía también la diadoché. En todo caso Ammonio era apóstata⁴⁸. El autor de la obra *Sólo el Rey es hacedor* (253-258) no era el cristiano Orígenes, muerto el 252⁴⁹.

Controversias actuales: De Faye, Crouzel, Cadiou y Kettler sólo admiten un Orígenes: O. Weber, dos. Sin desacreditar a Porfirio, hay que admitir su equivocación (Schwyzer, Dörrie). Respecto a la enseñanza no se puede atribuir a los antiguos el ser neutrales en la doctrina. Suponer un Ammonio cristiano o un Orígenes cristiano que enseñan filosofía pagana es hacerles agentes dobles, una doblez anacrónica⁵⁰. Esa neutralidad docente de hoy era imposible e intolerable (contra Theiler y Langerbeck). La obra de Hierocles —200 años posterior— es sospechosa aquí. Porfirio puede ser parcial en sus informes, pero no hay otros. Es suficientemente honrado para consignar la protesta de Orígenes en Roma el año 253,⁵¹. Aunque se dude de la objetividad de Porfirio no hay otra solución que la suya. Ammonio es una personalidad prestigiosa; filósofo no oficial, caracterizado por la doctrina de la unidad, de la corriente de Moderato y Numenio, de gran influjo sobre Plotino y sus criterios⁵².

45. L.c. p. 464. Sobre Longino cf. VP 20, 17ss.

46. L.c. Nemesio, al abordar el tema de la unión de alma y cuerpo, la explica en el pasaje atribuido a Ammonio, con el caso reciente de la encarnación del Verbo, ajeno a Porfirio y Plotino. Dörrie manipula arbitrariamente el pasaje de Ammonio al separar lo relativo al Verbo, como original de Nemesio y hacerlo un caso reciente en el siglo V. Nos parece cortar textos por ideas preconcebidas.

47. H. Dörrie, v. *Ammonios Sakkas*, Renc. vol. II, 467.

48. H. Dörrie, l.c. 465. 466.

49. H. Dörrie, l.c. 457.

50. H. Dörrie, l.c. 467.

51. H. Dörrie, l.c. 468.

52. H. Dörrie, l.c. 469.

V. ESCENAS CRUCIALES. VISITA ASOMBROSA

En la complejidad desconcertante de las teorías sobre Ammonio y Orígenes, resulta ocioso centrar la discusión sobre una de ellas o sobre cualquiera de los tres aspectos señalados por Dörrie⁵³. Nos parece más fácil partir de hechos incontrovertidos o de circunstancias claramente señaladas y plantear la discusión sobre aspectos dudosos. Uno de estos hechos es la entrevista Orígenes-Plotino atestiguada en VP 14, Porfirio la describe diciendo:

"Un día Orígenes entró en la reunión. Plotino se puso encarnado y quiso levantarse. Rogándole Orígenes que hablara, dijo que desanimaba para ello el ver que (al hablar) se está dirigiendo a quienes conocían lo que él había de decir. Continuó un poco el diálogo y se levantó" para marcharse (54). Dörrie califica el suceso de "befremdliche Szene".

Es un episodio crucial. Orígenes quiere dialogar. Plotino rehuye el diálogo con un discípulo formado en la misma escuela de Ammonio. Hasta aquí no hay lugar a duda. Es un rompimiento de relaciones escolares. Porfirio no especifica el tiempo y el lugar. Tampoco dice nada sobre el tema concreto. Dörrie, Kettler y Harder (en su comentario) creen que el episodio tuvo lugar en Roma, el 253, con la diferencia de que para Kettler se trata del Orígenes cristiano y no del otro platónico, no cristiano. A nuestro juicio, el episodio tuvo lugar en Alejandría el año 244, antes de trasladarse Plotino a Roma. Esta teoría la aceptó Harder como posible en discusión celebrada en su seminario de Münster el 3-7-1957.

Concretando más. La discusión versaba sobre la VP cc. 14-16, comenzando por la puntuación corriente del cap. 16,1, incorrecta a mi modo de ver, por las razones expuestas en la obra⁵⁵. Aceptada la objeción, el profesor Harder planteó la cuestión cronológica, aprobando la solución de que terminada la expedición militar de Persia con el asesinato de Gordiano a principios del 244, lo lógico era que Plotino regresara de Antioquia a Alejandría antes de instalar su escuela en Roma a fines del 244 o principios del 245. El profesor Harder "bekundete das grosse Interesse, das von Seiten der Philologen disen Fragen entgegengebracht werden sollte"⁵⁶.

Es el planteamiento que proponemos, teniendo en cuenta —según J. Igal—⁵⁷: "Plotino huye a Antioquia y probablemente, pasa por Alejandría: pactó con Herencio y Orígenes. C. Marzo-Abril. Plotino se establece en Roma a la edad de 40 años, estando Filipo en el poder". Plotino nació los últimos meses de 203, primeros meses de 204. Según esto, la entrevista Orígenes-Plotino pudo tener lugar en

53. H. Dörrie, l.c.: *Moderne Kontroversen*, p. 467.

54. VP. 14, 20-25. Cf. H. Dörrie l.c. p. 465.

55. AS pp. 368-372.

56. AS, prólogo, p. 2.

57. J. Igal: *La cronología de la vida de Plotino*, Bilbao 1972 pp. 125-37.

la escuela de Ammonio (muerto o ausente) en Alejandría e influir en su traslado a Roma. ¿Es posible que Orígenes (tanto el cristiano como el platónico de la hipótesis de Valois) fuera a Roma a entrevistarse con Plotino y éste abandonara su propia casa para no dialogar con él?

Esta última solución de Dörrie⁵⁸ nos parece inadmisibile. Los desplantes atribuidos a Plotino, como director de una escuela acreditada como la suya en Roma, resultan grotescos en la persona más inepta. Un profesor que abandona el aula de su propia casa por no dialogar con un antiguo condiscípulo y se va dejándole en la escuela, daría de Plotino una semblanza cómica de hombre que ha perdido la cabeza en una visita de cortesía. En cambio, trasladado el episodio a un centro que no pertenece a Orígenes ni a Plotino, resulta normal el abandono de un diálogo ocioso, interrumpido para marchar cada uno por su lado.

La escena situada en Alejandría el 244 explica, además, una serie de hechos a primera vista desconcertantes. El primero es la expedición de Plotino con el ejército de Gordiano en la campaña persa. ¿Qué ocurría en la escuela de Ammonio para que después de once años de convivencia le abandonara un discípulo que se gloria de cultivar la filosofía depurada⁵⁹ con el criterio —no con la materialidad de las tesis de su maestro?

Eusebio (HE VI 19, 12) da la clave de incompatibilidades no superadas en el seno de la escuela de Ammonio, cuando los representantes oficiales de la Iglesia le condenan por su trato con filósofos gentiles dentro de la escuela. El mismo Heraclas, antes discípulo de Ammonio y condiscípulo de Orígenes, le critica por cultivar la filosofía con escándalo de los fieles. Conocemos la respuesta de Orígenes: le era necesaria la filosofía para alternar con sus catecúmenos o discípulos de la escuela catequética. Esta respuesta encaja en la situación del 230. El año 244, con la publicación de su obra filosófica antipagana *Contra Celsum*, ningún cristiano

58. L.c. p. 466. La visita de Orígenes cristiano el año 253 resultaría, en verdad, poco menos que inadmisibile. Este es argumento principal de la duplicidad de Orígenes. Lo estudiamos a continuación. Dörrie adopta aquí la postura de Heraclas y de los cristianos que creían incompatible la fe y la filosofía. Orígenes defiende —lo mismo que Ammonio— la tesis de la unión posible y necesaria, como se ve en HE VI 19, y en el argumento de Ammonio al hacer de la encarnación del Verbo la base de la antropología.

59. El mérito de la unificación de la filosofía depurada y desaparición de las sectas o escuelas, atribuido por Hierocles a Ammonio, implica la unión de la filosofía y teología. Hierocles se atribuye o elogia un sistema filosófico aceptable para cristianos y paganos, depurados los mitos. Longino y Porfirio se oponen a esa unificación pretendida por Ammonio y Orígenes, como grupo aparte. Cf. AS pp. 384-496, Hierocles alejandrino es opuesto a la orientación polémica de Proclo y sus discípulos de Atenas, que provocan el cierre de la escuela el 529.

le podía acusar de connivencias paganas, propias de los *lapsi*, pero, en cambio había perdido sus buenas relaciones con los discípulos o condiscípulos paganos, entre los cuales es obvio se hallara Plotino, y, como él, Longino u Porfirio aunque éstos, por otra parte, reconocieran su prestigio científico extraordinario, junto al de Ammonio.

De todas maneras, creemos metodológicamente injustificado el prescindir de un pasaje tan crucial como el de HE VI, 19, 12 al explicar las relaciones entre Orígenes y Plotino. Dörrie justifica su tesis diciendo que Ammonio y Orígenes cristiano, no podían proceder al mismo tiempo, como cristianos y no-cristianos⁶⁰. Esto implicaría la teoría de la incompatibilidad de la fe con la ciencia⁶¹.

La autojustificación de Orígenes parece anterior a la muerte de Heraclas (247) y la publicación del *Contra Celsum* por la misma época. La actitud de Heraclas respecto a Ammonio, tratado por su antiguo alumno con tanta dureza por el trato con discípulos paganos y el estudio de autores clásicos, explicaría la benevolencia con que estos le trataron a Ammonio, no como pagano, sino sencillamente como a un ciudadano cumplidor de las leyes puramente civiles sin ataques positivos como los dirigidos por Orígenes.

Pero esto no quita tampoco, que Ammonio sin recurrir al ataque contra los paganos, adoptara medidas para evitar la tensión eclesial y el escándalo de la división interna de la Iglesia, que permitieran a Eusebio afirmar con toda verdad sus grandes trabajos y su fidelidad cristiana hasta la muerte. En todo caso, creemos necesario tener en cuenta el enorme trabajo de investigación desarrollado por Eusebio en este tema, como puede verse en los numerosos (no todos) los libros de Orígenes por él reunidos, junto con la abrumadora suma más de cien cartas de Orígenes, atestiguada en HE VI 36, 3. Este dato es imprescindible para apreciar el veredicto de incompetencia pronunciado por H. Valois y otros, que no disponen más que de un par de cartas de todo el epistolario recogido por Eusebio. De todos modos, no vemos argumentos para declararse contra Euse-

60. L.c. p. 467. Dörrie parece suponer la *sola fides* como principio absoluto de la moral cristiana en la antigüedad. Orígenes y Ammonio aceptan la postura comprometida pero necesaria de hacer la fe compatible con la razón.

61. L.c. p. 468. La visita de Orígenes platónico y su protesta en Roma el año 253 es pura conjetura, montada sobre posturas socialmente grotescas. Los cc. 14-16 de la VP —donde se inserta el episodio con Orígenes (14, 20ss)— se menciona expresamente a cristianos a gnóticos y censores de la hierogamia pagana (c. 15), donde se lee la frase: "Hubo muchos otros cristianos en su tiempo" (15,1). Lo obvio es que el Orígenes antes aludido sea cristiano. Así lo comprendió el plotinista R. Harder, según las actas del diálogo sostenido conmigo el 3.7.1957 comunicadas a Dörrie y publicadas en AS, pp. 2.3, como se refiere en el texto.

bio, a favor de Porfirio⁶². De ahí los dos grupos entre los críticos⁶³.

La hipótesis de que Ammonio pudo ser considerado en la misma Iglesia como apóstata o sospechoso en la fe y fiel a ella, puede formularse por el documento recogido por Focio. Es un documento antiorigenista, probablemente del siglo V, donde a Orígenes se le trata como hereje contumaz, mientras que a Ammonio, obispo de Thmuis, por sus relaciones con Orígenes Adamancio, el obispo de Alejandría, Heraclas, le depone o mejor dicho le asocia a un obispo de confianza, forzado a devolver a Ammonio la presidencia de la sede episcopal.

"La cosa ocurrió así. Vivía el santísimo Heraclas. Orígenes por nombre Adamancio enseñaba claramente al pueblo los miércoles y viernes su herejía pervirtiendo la doctrina sana y perturbando la fe ortodoxa. El santo Heraclas le excomulgó y expulsó de Alejandría. Desterrado, Orígenes marchó a Siria, y pasó a la ciudad llamada Thmuis, que tenía un obispo ortodoxo, por nombre Ammonio, que permitió a Orígenes explicar la doctrina en la iglesia. Lo oyó Heraclas y vino a Thmuis, deponiendo a Ammonio y dando a ambos, a saber a Ammonio y Filipo el obispado de aquella ciudad. Pero al marcharse de allí el santo Heraclas, el ilustre Filipo no pudo resolverse a sentarse en el solio junto con Ammonio. Se sentaba Ammonio para celebrar los sagrados misterios, quedando atrás Filipo todo el tiempo que cuando falleció ocupó el solio Filipo, siendo un obispo ilustre por su virtud y admirado por todos (64).

Los rasgos son los de siempre. Orígenes es el hombre turbulento y Ammonio el maestro conciliador y amable, querido por todos. La medida que contra él toma Heraclas no es la destitución, pues no tiene nada contra la doctrina y vida. En la redacción, apasionadamente antiorigenista, no cabe duda sobre la identificación de Orígenes Adamancio con el platónico de Longino. Respecto a la persona de Ammonio no hay datos suficientes para una evidente identidad con Ammonio Sakkas, pero sería arbitrario excluir esa posibilidad, dados los rasgos comunes con la semblanza que hace de él Eusebio, y pasan a Teodoreto y al autor de las *Catenas* a San Juan cuya identidad con Ammonio Sakkas hemos justificado

62. L.c. p. 469. Como se ve, Dörrie admite que los datos de Porfirio obedezcan a perjuicios personales anticristianos. No comprendemos como acepta su testimonio como autorizado y honesto al imputar a Ammonio —sin más base que el vivir conforme a las leyes— una apostasía contra el testimonio público y por nadie rebatido en la antigüedad del historiador cristiano Eusebio. Tampoco se comprende que la pertenencia al grupo pagano de Ammonio apóstata, no dejara alguna prueba histórica en la parte adversa. San Jerónimo le considera cristiano no apóstata. *De scrip. eccl.* c. 55, refutando a Porfirio.

63. L.c. p. 467: Porfirio es poco fiable, como polemista, según la Faye, Cadiou y Kettler. Digno de toda confianza, según Weber. No es contradictorio ni coherente (Schwyzer). Dörrie establece normas académicas, que supone vigentes en la tradición antigua y en Porfirio. No sabemos si también las supone en Eusebio. Es tema vidrioso, impropio de aquí, aun cuando esencial en la investigación y fuera de ella, que abordamos en la obra: *Moral del creyente. Unidad y fraternidad*, Bilbao (1979).

64. Focio, *Interrogaciones* IX; MG 104, 1229.

en un análisis de la obra de J. Reuss, *Johannes —Kommentare aus der griechischen Kirche*, TU 89 (1966) cerrando amistosamente una discusión sobre el tema⁶⁵.

Las semblanzas explícitas de Ammonio Sakkas, paganos (como las de Porfirio, Longino, Marcelino Amiano y Hierocles) y cristianas (como las de Eusebio, Nemesio, Teodoreto y Focio), lejos de presentar rasgos incompatibles, se confirman y enriquecen. Ammonio aparece normalmente acompañado de Orígenes y de Plotino, mal avenidos entre sí⁶⁶. Varias veces se menciona a Heraclas, que trata de atraerle hacia el campo exclusivamente eclesial para librarle de compromisos con paganos, por su arriesgado ideal de unificación universal o *hénosis*, ideal grato a los paganos no seguido por Orígenes en la misma forma sistemática.

Este ideal unificador abarca en Ammonio toda la vida teórica y práctica. Así unifica a Platón y Aristóteles filosóficamente interpretando a ambos desde una atalaya superior a base de su filosofía, purificada. El mismo ideal lo promueve mediante el concepto estoico de *schesis*⁶⁷, poder unificante del Logos divino. En lo religioso, su concepto de oración —especialmente la oración sacerdotal— es un vínculo o maroma unitivo de lo terrestre con lo divino. En el campo cristiano, descuella por su obra sobre la *Harmonía de los evangelios*⁶⁸, y por la refutación penetrante y vigorosa de las contradicciones que algunos quieren establecer en la narración de los episodios evangélicos, como puede verse en el doble fragmento 609, 610, relativo a Io. 20,2.3.⁶⁹, siempre fundado en un *Logos activo*, bíblico y estoico, no griego.

Como es obvio, cristianos y paganos admiran el genio de Ammonio por la utilidad respectiva que sacan para sus diferentes puntos de vista. Los paganos, por la superación de los antagonismos de peripatéticos y platónicos conseguida por situar sus conceptos básicos en una zona transcendental nueva y superior influida por el pensamiento cristiano, y los cristianos, tanto por la armonía evangélica, como por la formulación de principios de filosofía cristiana, y la distinción entre la Providencia —o no *pronoético*, de carácter personal— y el ser o la *cusia*, vistos desde una atalaya sobrenatural y revelada desconocida por los griegos. Es el mérito respectivo que le atribuyen Hierocles y Nemesio⁷⁰.

65. E. Elorduy, *Ammonio en las Catenas*: Est. Eclesiásticos 44 (1969) 383-432.

66. VP. c. 14, 20-25.

67. El concepto de *schesis* —sinónimo de *vinculación* en el Estoicismo recibió en los fragmentos de Ammonio y del *Corpus dionysiacum* una matización compleja y característica, aplicable al alma, a los demonios y ángeles, y a la misma Trinidad. Tanto Orígenes, como Plotino, Porfirio, Proclo y Simplicio lo emplearon en formas vacilantes, que pueden verse en nuestro estudio: *El neoplatonismo en Historia de la Espiritualidad IV*, Barcelona (1969) pp. 311-373 muy especialmente en las pp. 324-338.

68. Eusebio, HE VI, 19.

69. Cf. ed. Reuss.

70. Cf. MG. 40, 592/604 y MG 104, 76/96.

La realización de esta unificación sistemática de escuelas anteriormente rivales no podía obtenerse con una propaganda espectacular ofensiva a los grupos diversos. Ammonio, con visión objetiva de gran pedagogo, escogió procedimientos insinuantes de conceptos nuevos pero profundos y poco explorados, como el de la *schesis* y la providencia personalista y unitiva del Logos⁷¹.

En rigor, no era un procedimiento pedagógico nuevo. Ya en el siglo I a.c. Cicerón se valía de los grandes conocimientos histórico-filosóficos de Diodoto, filósofo estoico a quien hospedaba en su casa y era uno de sus íntimos asesores —junto con Antioco Ascalonita y otros para componer en sus ocios de político arrinconado, los maravillosos tratados filosóficos para los que no podía tener la preparación adecuada. Hacia el mismo tiempo se juntaban en Roma ilustres provincianos, tributarios de la política de la capital, entre los cuales se hallaban Diodoro Siculo, y Apolodoro, autor de una *Biblioteca* de su nombre, distinto de Diodoro Ateniese que dejó otra *Biblioteca*. En el siglo I a. y d. de Cristo hallamos otros grupos de provincianos entre los que descuella M. Séneca, padre del filósofo —el autor de las *Controversias*— con filósofos como Fabiano y Atálo, representantes de escuelas diversas. En su compañía se formó Séneca, orientado al cristianismo, como se ve por las cartas apócrifas, Séneca-Pablo redactadas hacia el 80 p.C.

En el siglo II aumentó el movimiento sincretista, con autores tan fecundos como Plutarco de Queronea, y platonizantes como Atico y Albino. Las escuelas antiguas no podían mantener la línea doctrinal de su origen. San Justino mártir visita todas las escuelas. Surge cada vez más potente una corriente doxográfica correspondiente a nuestros diccionarios filosóficos. Hacia el a. 130 escribe Aulo Gelio —discípulo del compilador Frontón— los veinte libros de las *Noctes Atticae*. Hacia el 170 Numenio compone sus obras eclécticas calificando a Platón como el Moisés helenizado. Después de Panteno, Clemente Alejandrino —con sus *Tapices y Eglogas*— inicia en gran escala el conocimiento de la filosofía dentro del cristianismo preparando el camino al gran tratado *De principiis* de Orígenes, cuya promiscuidad doctrinal constituirá el escándalo para la jerarquía en Alejandría, en tiempo de Demetrio y Heraclas. Es el tiempo en que los filósofos paganos compondrán obras doxológicas como la de Diógenes Laercio y más tarde la de Aquiles Tacio y Aecio.

En este mar de erudición y de confusión —apto para la divulgación de antologías míticas, como los *Oráculos caldeos* de Julián Teurgo y las especulaciones de los gnósticos, nace en el seno de una familia cristiana Ammonio Sakkas, que al llegar a la edad de filosofar, en vez de integrarse a una de las escuelas oficiales de Alejandría paganas, comienza a estudiar filosofía comentando a los filósofos clásicos con un criterio nuevo y depurado, superador de

71. Es tema común al Evangelio y al Estoicismo y al Neoplatonismo.

antagonismos y promotor de la unificación de los hombres y de ideas desarrolladas desde un plano superior y transcendente. Es el filósofo que subyuga a Plotino, a Orígenes, a Herencio, y al mismo Heraclas.

Para fomentar una meditación profunda, ajena a conflictos apasionados, Ammonio procede con *eulábeia* (discreción) evitando discusiones tormentosas, como los tifones del mar. La *eulabia* y el *typhus* señalarán las normas subjetivas de la discusión para evitar la desunión. Mientras Ammonio estuvo al frente de la escuela, este criterio o *nous* se impuso a todos especialmente a Plotino. Llegó un momento, en que Plotino marchó en la expedición de Gordiano y la escuela entró en una época oscura, con cierta orientación menos conflictiva que la de Roma con Plotino y la de Cesarea con Orígenes. En Alejandría encontramos, además de Dionisio Magno, al obispo Anatolio y a su discípulo Jámblico.

VI. NUEVAS ORIENTACIONES Y PERSPECTIVAS

Para la historia de la filosofía de esta época del 300, supone un avance importante la obra *De Jamblique à Proclus*⁷². Un dato instructivo es el contraste entre Jámblico y Porfirio. Para el primero las categorías o predicaciones ónticas —lo mismo que en el Estoicismo y los pensadores cristianos, como San Agustín y más tarde Suárez— son reales, en cuanto expresan una actividad universal de Dios en todo el ámbito de ser creado. En cambio, para Porfirio (no sabemos si también para Plotino) no se sabe si hay una participación real o sólo de razón. Es un punto que tocamos en *El Estoicismo I*, 198-201. Otro punto oscuro es la actitud de Plotino-Porfirio frente al escepticismo. La reacción estoico-cristiana es conocida por San Agustín y el Ps. Areopagita.

A pesar de estas lagunas, *Entretiens XXI* aporta elementos que iluminan el confuso ambiente de la escuela de Ammonio hacia el 242, al salir Plotino de Alejandría para incorporarse al ejército de Gordiano. A su vuelta en 244 se producen, según parece, el pacto Plotino-Herencio-Orígenes y la desavenencia escolar, Orígenes-Plotino, con la marcha de éste a Roma. La escuela seguía funcionando, no sabemos cómo, tras la desaparición de su fundador. Según parece, en ella quedaban los fondos de actas, apuntes y escritos aludidos por Longino en la VP. c.20. Como indica Longino, trataban de asuntos filosóficos (más o menos valiosos) y materias sagradas transmitidas, sin el menor cambio. En estos fondos escolares, necesaria-

72. *De Jamblique à Proclus*. Neuf exposés suivis de discussions par Bent Dalsgaard Lassen, Rex R. Witt, Edouard des Places, John M. Rist, Henry J. Blumenthal, Werner Beierwaltes, John Wiltaker, Jean Trouillard, Heinrich Dörrie. Avec la participation de Fernand Brunner. *Entretiens préparés et présides par Heinrich Dörrie. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Tome XXI, Fondation Hardt (1975), 301 pp. Véase la recensión que hice en *Emérita* (1976).

mente variadísimos ¿llevaban todos los códices el nombre de Ammonio? ¿Había apócrifos o nombres fingidos y diversos? Los cambios de nombre eran frecuentes, como ocurre con el mismo Porfirio, a quien se le designa en la VP como Malco y Marcelo. A juzgar por la nota de Longino, de que dichos fondos se conservaban "tal vez contra la voluntad de Ammonio", hay que presuponer la existencia de apócrifos y seudónimos y anónimos, mezclados con etiquetas auténticas. De todas maneras, la crítica de Longino es malévola.

Las críticas de que era objeto Ammonio por parte de cristianos y paganos eran más que suficientes para recurrir al seudónimo. Esto que había ocurrido en la fundación de la Academia y el Peripato era normal en el esoterismo escolar. Y no nos apoyamos en meras posibilidades ni en el juicio de Longino. Eusebio en HE VI 19 cita obras concretas cuya existencia trataba de ignorar Porfirio. Longino aludía a ellas con términos de poco aprecio calcados en los *Stromata* y *Eclogas* de Clemente Alejandrino⁷³, con preocupaciones idénticas a las del *Corpus dionysiacum*, llevaban el nombre de Dionisio Areopagita, autor de la carta apócrifa a Policarpo, donde se defiende de las críticas de que era objeto de parte de filósofos y de cristianos⁷⁴.

A la aportación de los *Entretiens XXI* deben añadirse otros estudios recientes. Entre ellos figura la obra de Theo Kobusch⁷⁵: Ko-

73. Los reproducimos en AS pp. 386.387.

74. Cf. Mansi, *Concil. Collatio...* Cfr. MG 3, 1077-1081. Esto supuesto, no cabe ignorar la existencia en Alejandría de escritos pseudoareopagíticos, consignados en la *Collatio constantinopolitana* del 531, de católicos y severianos (Cf. *Mansi, Conc. coll. amplissima* 8,817 ss; cf. 518-521). Por el mismo tiempo citaba Leoncio Bizantino al Ps. Areopagita, como escritor del s. III en dos obras; *Contra Nest, et Eut. I* (MG 56, 1288BC) y *De sectis II*, 3 (MG 86, 1213 A). A estos datos ha añadido otros importantes R. Devresse: *Denys l'Areopagite et Sévère d'Antiochie* (Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 4 (1929) pp. 166.167). Devresse estudia el testimonio de Liberato (*Breviarium causae Nest. et Eut.* c. 10), donde dice: "il ne semble pas que le témoignage de Liberatus puisse être révoqué en doute; nous devons conclure qu'avant la moitié du Ve. siècle, Denys était mis en circulation. Sévère n'était pas né".

Como es obvio, el seudónimo del Ps. Areopagita no podía ser empleado más que por los cristianos, alternando con el de Ammonio, que aparece en Nemesio (*De nat. hominis* 129 M) y Teodoro de Ciro (*Cur. gr. aff.* VI, 60; MG 83, 977). Dionisio Magno de Alejandría, sucesor de Heraclas, escribió comentarios a su contemporáneo el "Areopagita", según Anastasio Sinaita (MG 89, 860). Por parte pagana, Hierocles habla claramente de Ammonio, mientras que Proclo, su contemporáneo, prefirió omitir siempre ese nombre, aun en pasajes donde alude citando a Orígenes, su discípulo (como en *In Plat. theol.* II, c.4). Otras veces suprime ambos nombres, en pasajes donde ataca su doctrina, como en *De mal. subsist.* 40 (Cf. Ammonio Sakkas, p. 88). Finalmente, entre los que citan expresamente las obras de Ammonio, figuran Teodoto, jefe de la escuela de Atenas, que menciona hacia el 268 las *Scholai* de Ammonio, y Prisciano en el s. VI en sus *Soluciones ad Chosroon* (*Sup* 66. CAG I, 2). En esta sección deben figurar también las *Catenae in Johannem*, que antes mencionamos.

75. Theo Kobusch: *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandria. Epilemaleia*, Bd. 27. Véase nuestra reseña en *Pensamiento* 34 (1978) pp. 228-231. Si Kobusch se hubiera limitado a establecer sólo cierta afinidad entre

busch adopta sobre Ammonio una actitud agnóstica, semejante a la de W. Theiler en 1944, cuando califica al maestro de Plotino y de Orígenes como "una gran sombra". A pesar de este escepticismo sobre las personas de Ammonio y de Orígenes, de quienes nada acepta como seguro inclinándose a la posibilidad de que sean dos Ammonios y dos Orígenes (Pp. 16.17), Kobusch aporta elementos valiosos para demostrar —en contra del criterio de Dörrie— que en tiempo de Hierocles se había llegado a una síntesis filosófica cristiano-pagana, especialmente en Alejandría, por la influencia convergente de los estudios de Filón, de Orígenes y de Plotino, conservados y transmitidos hasta Hierocles independientemente de Ammonio.

El autor ha empleado el método incompleto, sólo parcialmente válido, de verificar semejanzas de pasajes de tres grupos: el primero de Filón, el tercero de Hierocles, y el intermedio de autores alejandrinos, como Clemente, Orígenes, Plotino y Porfirio, Albino, Olimpodoro y Proclo, dejando otros, entre ellos las obras adjudicadas a Ammonio y el Areopagita. De la comparación hecha a base de numerosos pasajes, deduce la conclusión de un fondo común de verdades sistemáticamente combinables. Como se ve, esta conclusión nada dice contra la inclusión de Ammonio ni contra su protagonismo doctrinal cristiano-pagano en Alejandría, ni contra la persecución implacable o del silencio que por ambas partes hubo de sufrir por su ideal de unificación del pensamiento humano, a base de la revelación del Verbo.

Mérito indiscutible de Kobusch es la fijación de esa síntesis cultural pagano-cristiana existente en el siglo III. Para la evaluación de ese elemento había aportado datos nuevos una obra algo anterior de Ch. Elsas⁷⁶. Es un estudio, que como el de Kobusch, echamos de menos en la bibliografía de Dörrie. Ch. Elsas analiza la controversia entre Amelio y Porfirio y sus recíprocas posiciones en la escuela de Plotino, a la que Amelio pertenecía desde el 246, y Porfirio desde el 263. Para la interpretación de Plotino, Porfirio se inspiraba en los criterios helenistas de Longino, profundamente anti-cristianos. Amelio, en cambio, consideraba a Plotino muy tributario

Filón y los autores posteriores que cita, nada tendríamos que oponer. El atribuir a Filón un verdadero influjo nos parece infundado. Parece más cauta la posición de Amelio, de mera afinidad, justificable con textos como el citado de Crat. 319 E 400A, donde Platón tiene el mérito de haber visto cierta convergencia entre el *nous-psyche* de Anaxágoras, Sócrates (y tal vez Heráclito), cuando sin atribuir influjo real a la *mera presencia* del alma en el cuerpo, dice así: "Sócrates: Pues bien; para improvisar una explicación, este es, más o menos, por lo que yo creo, el pensamiento de los que han dado nombre al alma (*psyche*); se debe a que ella, con su presencia, es para el cuerpo la causa de la vida, procurándole la facultad de respirar y refrescándole (*anapsychon*), apenas falta este principio refrescante, el cuerpo perece y muere; de aquí viene, según mi opinión, el nombre de *psyche* que le han dado ellos".

76. Ch. Elsas, *Neuplatonismus und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins* (1975) pp. XV-356. Cf. mi recensión en *Emérita* 44 (1977) 476 s.

de Numenio el pitagórico sirio que criticaba el pensamiento de Platón como expoliador de los escritos de Moisés sobre Dios y la creación del mundo (Suidas y Numenio, por lo tanto, próximo a las posiciones cristianas)⁷⁷. Plotino, según parece, no quiso definirse en este debate sobre el carácter helénico o bíblico de su pensamiento. Porfirio sucumbió ante la superioridad de Amelio, gran especialista en Numenio. La derrota le causó a Porfirio una profunda depresión que le inducía al suicidio. Era un caso clínico. Plotino intervino aconsejándole trasladarse a Sicilia para cambiar de ambiente. Al mismo tiempo a Amelio le aconsejó marcharse a Apamea. Al morir Plotino, Porfirio, con menos derechos que Amelio, quedó dueño de la escuela romana de Plotino, como escolarca del neoplatonismo plotiniano⁷⁸.

El estudio de Ch. Celsas es imprescindible en varios aspectos. Primero, para fijar el valor histórico de Porfirio, muy especialmente en la VP, a la que Porfirio da un aire biográfico de anécdotas interesantes de carácter privado despojando a los hechos narrados de la proyección histórica de la transcendencia universal que les corresponde. Sólo indirectamente aparece esto en algunos documentos, como el prólogo a la obra *Sobre el fin* de Longino, escrito con el propósito de orientar al público sobre las diversas finalidades de la cultura filosófica en la gran crisis contemporánea. El relieve moral de Amelio es un dato logrado por Ch. Celsas, que unido al hecho histórico de la síntesis cultural consignada por Kobusch, son dos impactos graves que hacen cuartear la construcción histórica del plotinismo de Porfirio elaborada por el profesor Dörrie, con los criterios de una hostilidad literaria incompatible con la convivencia cristiano-pagana. La hostilidad era grande, pero no tan radical y absoluta.

Esa vinculación histórica, común a Porfirio y su maestro Longino, "el crítico de nuestro tiempo", según Porfirio (VP 20,1), o "filólogo, más no filósofo", según Plotino, (14,20), no encaja con la postura de Amelio, influenciada por Numenio, cuyo criterio —a su vez— está influenciado por la Escritura. No hay, por lo tanto, motivo alguno para creer que el anticristianismo radical de Longino y Porfirio fuera compartido por Plotino, y menos por Amelio, sin que por ello se les haya de considerar como filocristianos. Hay una zona neutral académica, donde caben testimonios compatibles y al mismo tiempo elementos no comunes con el evangelio. Esto ocurre en los numerosos fragmentos recopilados en la *Praeparatio evangelica*, libro XI, de Eusebio, cantera rica en pasajes de Numenio, a los que asocia la exégesis sorprendente de Amelio al prólogo de San Juan (*Praep. evang.* XI, 19), copiado más tarde por Teodoreto, *Cur. gr. aff.* 2,88, como favorable al dogma cristiano, y por Cirilo Alejandrino.

77. Cf. Clemente Alejandrino, *Stromata* I 22 y Eusebio, *Praep. evang.* IX 8.

78. Proclo, *In Tim.* 77, 21ss supone que Porfirio depende de Numenio en su interpretación del mito atlántico. Ahora bien Numenio es autor muy estudiado por Ammonio y por Amelio.

Más arriba dedicamos un capítulo al núcleo esencial del tema. Pero no será superfluo examinar algo más las razones insinuadas por Dörrie sobre el peligro mortal que encierra el prólogo de San Juan para la existencia misma del cristianismo, dado el origen filosófico o mítico que le asignaban los neoplatónicos. Es claro, como dice Dörrie, que el *Platonicus* de Agustín no es un predicador cristiano. Lo chocante es que con la admisión del prólogo de San Juan "une conversion general du Platonisme serait inévitable"⁷⁹.

Es mucho decir. Basta leer algunos textos de San Juan incompatibles con Platón. En el IV evangelio el *logos* y el *ónoma* equivalen al ser y *acción* divina existente o creadora; cf. *Jn* 1, 1. 12 y 17, 6. 7. 26; son esencialmente *activos*. Compárese su consistencia eterna y activa con las fluctuaciones sobre el sentido y realidad y mutabilidad del nombre en el *Cratyllo* de Platón, enredado en las posturas cambiantes de Cratyllo, Hermógenes y Sócrates. Difícilmente puede uno imaginarse un contraste mayor que el de las concepciones del *logos-ónoma* de San Juan y el *ónoma* platónico correspondiente al *logos* convencional de la mentalidad helénica.

El *Platonicus* de Simpliciano y San Agustín no pudo atribuir a San Juan el absurdo de comenzar el evangelio con una frase incompatible con la encarnación y el cristianismo. Esto es lo que trata de poner de relieve San Agustín en el pasaje citado, que encaja perfectamente en el fragmento de Amelio, citado por Eusebio, *Praep. ev.* XI, 19, 1-4. Con todo, el profesor Dörrie lo comenta de otro modo sobre el *né Dia* (seguramente, por los dioses) de la frase de Amelio: "Este era el *logos* conforme al cual se hicieron los seres siempre existentes, que fueron hechos, como pensaría hasta Heráclito y seguramente, por los dioses, piensa el bárbaro que las cosas creadas en el orden y dignidad del principio, eran para Dios y Dios" (L.c. XI^a 19,1). Dörrie lo comenta diciendo:

"Mais comme Amélius donne l'interprétation d'un texte chrétien le mot *amelie* est choquant, et est presque cruel. Ce mot signifie "tout simplement", "il ne faut pas s'étonner", "Il n'y a pas grand-chose", "comme cela". Par ce mot, Amélius nie chaque trait individuel qui puisse être attribué à la vie et aux actes de Jésus Christ. Par son *amelei* notre auteur réalise une an-historisation totale. Cela allait de soi: le Logos se séparerait de nouveau de sa liaison terrestre et reviendrait Dieu processus cyclique qui mènera automatiquement à L'apokatas-tasis" (80).

Precisemos los diversos aspectos del punto discutido. Tales son positivamente el de considerarla como una cita filosófica, como una cita teológica y como una combinación imprecisa de filosofía y teología. Son las tres actitudes del filósofo no creyente, del filósofo o teólogo creyente, y del simple fiel, que la admite prescindiendo de su índole filosófica y teológica. Hay otras posturas negativas, como son la del filósofo agnóstico (no materialista) que la admite

79. H. Dörrie, *Une exégèse...*, p. 75: San Agustín, *De civ. Dei* X, 29,2.

80. H. Dörrie, *l.c.* p. 81.

como exclusivamente filosófica, prescindiendo positivamente de la posibilidad de que Dios revele esa verdad, o negando que la pueda revelar ya sea la palabra ya realizando la encarnación. El agnóstico materialista negará lógicamente aun la verdad filosófica del texto, como era el caso en los epicúreos y atomistas.

Además, metodológicamente cabe la postura de quien considere esa cita como incompatible, no con la razón pero sí con la teología y con la fe razonablemente justificable. Este aspecto *metodológico* sería el de Amelio, si su exégesis de San Juan fuera un sarcasmo anticristiano. ¿Hay motivo para atribuir a Amelio esa intención burlesca, como supone Dörrie? Aun el mismo Porfirio, que admite sin duda la eternidad del logos divino, acepta la posibilidad de que el ser superior (del logos) pueda completar de algún modo un ser inferior⁸¹. La hipótesis del sarcasmo no encaja en Porfirio. Tampoco la supone en sí y en los platónicos San Agustín en *De civ. Dei* X. 29 y *Conf.* VII, 13.

Es significativa la insistencia de San Agustín en hacer del prólogo de San Juan un tema crucial de la discusión cristiano-pagana. Eusebio lo plantea a base de Amelio. Nemesio lo hace a base de Porfirio, citando sus palabras al pie de la letra. Las expresiones de Porfirio —puramente filosóficas— no reflejan sarcasmo, sino más bien respeto positivo⁸². Lo que en Porfirio se afirma como mera posibilidad poco antes lo ha dicho Nemesio como hecho *reciente* al aducir la explicación de Ammonio, maestro de Plotino. Ciertamente la iniciativa de discusión tan comprometida para los paganos, no proviene de Porfirio ni de Plotino. Es de Ammonio, como dice expresamente Nemesio. La observación de Dörrie al considerar el *hecho nuevo* de la encarnación como un argumento de Nemesio contra Eunomio, no tiene ningún apoyo en el texto. Nemesio no podía hacia el 450 hablar como de *hecho nuevo* acerca de la encarnación discutida por Porfirio y Amelio contra los cristianos dos siglos antes. Es la postura totalmente cristiana planteada por Ammonio al comentar la doctrina platónica sobre la unión del alma y cuerpo, resolviéndola con el hecho nuevo de la encarnación.

En cuanto a Amelio, su solución de tipo estoico es la aceptación de la compenetración como un fenómeno real (*phantasia* en sentido estoico) operado hasta la ekpyrosis o apokatastasis universal, admitida en el NT sin menoscabo de la resurrección corpórea y existencia imperecedera de los inteligibles. La explicación del fragmento de Nemesio basada en la *schesis* o vinculación no sustancial sino "providencial" es idéntica la de las *Catenas* de Ammonio a Jn 44, 24⁸³. Siempre en el fondo la idea de la unidad. Lo mismo se observa en CA.

81. Cf. Porfirio en *Commixtae quaestiones* 2, en Nemesio, *de nat. hom.* MG 40, 604 A.

82. San Agustín, *De civ. Dei*, X 29 y *Conf.* VII, 13.

83. Ammonio, *Catenas in Ioh. frag.* 15 132,133 Reuss.

Un examen más detenido confirma la identidad del problema y de su solución en Amelio⁸⁴ y Porfirio⁸⁵ sobre el poder de la *physis* única (lo mismo que en la terminología nonofisiota). Obsérvese que Ammonio no habla de *physis* ni de *hypostasie*, y tampoco de la doble *physis* como lo harían después de Calcedonia los ortodoxos, y el mismo Nemesio⁸⁶ cuando habla en nombre propio después de los fragmentos de Ammonio y Porfirio. Esta terminología de Ammonio, anterior a Calcedonia, la ha señalado R. Roques⁸⁷ como propia del Ps. Areopagita. Es una confirmación de la identidad Ammonio-Ps. Areopagita.

Resulta que los pasajes de Eusebio y de Porfirio son temáticamente coincidentes, aunque *doctrinalmente* divergentes. La coincidencia está en el Verbo unificador. La divergencia brota al admitir o rechazar el Verbo encarnado, como hemos visto en San Agustín. Pero en la coincidencia y en la divergencia hay grados que se deben matizar entre la armonía y la hostilidad de los extremos. Para completar esta visión panorámica y evolutiva, que comienza hacia el 210 con predominio pagano y termina en el siglo VI con la victoria cristiana, además de las uniones y divisiones neoplatónicas, hay que tener en cuenta a los herejes, como los monofisitas paganizantes, y el grupo de la extrema conservadora cristiana, donde militan Demetrio y Heraclas, como es sabido. Al grupo platonizante pertenece también Metodio de Olimpo, martirizado hacia el 312, que polemizó contra Porfirio⁸⁸ y atacó asimismo a Orígenes en el *liber de creatis*⁸⁹, y en el *De libero arbitrio*, defendiendo (como Ammonio) la creación de las cualidades y de la materia⁹⁰. Orígenes atribuía la creación de las cualidades y de la materia a un anónimo muy admirado por —a quien no seguía en esto—⁹¹. En el tema de la mezcla de las sustancias plantea el problema lo mismo que Porfirio. (Nemesio, *De nat. hom.* 139, 6M). Es un antiorigenista declarado.

También lo es Arnobio estudiado por Ch. Celsas. Arnobio engloba a los origenistas en la denominación de los *viri novi*⁹². Los *viri novi* son los mismos que Hierocles denomina la *Generación Sagrada*⁹³. Hierocles les atribuye estos rasgos: 1) Son de una misma mente

84. Amelio en Eusebio, *Praep. ev.* XI, 19,3,4.

85. Porfirio en Nemesio, *De nat. hom.* MG 40, 604 BC; 139, 6M.

86. Nemesio, *De nat. hom.* 143, 7M.

87. R. Roques, *L'Univers dionysien*, p. 314.

88. En MG 18,18.19 se recogen 4 frag. de Metodio de Olimpo contra Porfirio, y otros tres de su obra *Adversus Porphyrium* en MG 18, 345.

89. Metodio de Olimpo, MG 18, 332-344; Focio, Bibl. 235.

90. Metodio de Olimpo, MG 18, 253-264; Focio, Bibl. 236 sobre la inexistencia del mal en la Providencia divina. Lo interesante en las noticias relativas a Olimpo, es que Leoncio Bizantino en su obra *de sectis*, act. III, le cataloga después de Hipólito Romano y Dionisio Areopagita.

91. Orígenes, *De principiis* IV, 4,7; p. 358, 4-6 Koetschau.

92. Arnobio, *Adv. nationes* II 13; ML 5, 585.

93. Focio, Bibl. 251; MG 103, 707. Cf. AS I, 349.

(como Plotino respecto a Ammonio). 2) Entre ellos, junto a Ammonio, jefe del grupo, tienen un relieve especial Orígenes y Plotino. 3) Ammonio es el filósofo inspirado por Dios. Según Arnobio, los *virī novi* son admiradores de los antiguos filósofos, unificados y purificados por Ammonio. Cita a Platón (*passim*), Aristóteles? (c.9), Numenio y Cronio (c.11). Hay un grupo al que Arnobio no impugna: "Nec mihi cum his sermo est qui per varia sectarum diverticula dissipati has atque illas partes opinionum diversitate fecerunt". Son Orígenes y Ammonio, diversos, que no siguen las sectas anteriores. Arnobio impugnaba a los irrisores del Cristianismo, que creen en Mercurio siguiendo a Platón y Pitágoras. Esto no afecta al grupo exceptuado.

Los *virī novi* no paganos, aunque no sean atacados como éstos, tampoco ocuparon un lugar normal en la Iglesia. La actitud reticente de Arnobio aparece en Juan Scytopolitano más tarde, cuando rechaza la opinión de los que atribuyen las obras del Areopagita —no al discípulo de San Pablo— sino a uno de los filósofos *extravagantes* y *proscritos* (atótopon y *apagoroumenon*), más tardía que ficticiamente se hacen pasar como del tiempo de los apóstoles (MG 4, 20 B)⁹⁴.

Dado el ambiente reflejado en la Iglesia por Eusebio 4 EH VI, 19, 12 y en las diferencias del neoplatonismo por Longino en VP c. 20, con la alusión al grupo del insigne Ammonio y otros, que se suponen contrarios a la conservación de sus escritos poco apreciables para los neoplatónicos, eran lógicas todas estas maneras de eludir animosidades y ataques, realizados en formas veladas. De ellas trata H. Saffrey⁹⁵. Al mismo tiempo, aparece el neoplatónico pagano Siriano, en el grupo benévolo a Ammonio y el Ps. Areopagita⁹⁶.

VII. CONCLUSION

Hemos intentado reconstruir esquemáticamente el proceso evolutivo del paganismo al cristianismo a base de documentos históricos, a veces polémicos, pero fundamentalmente fidedignos. Su valor —a primera vista discutible por su índole polémica— se confirma con el examen comparativo y objetivo de todo el material procedente de los diversos grupos culturales y religiosos.

Este método de reconstrucción coherente lleva a la explicación de hechos históricos de importancia universal y permanente. El primero

94. Cf. La obra El pecado original, BAC 3389, pp. 668, donde se citan K. Aland, *The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Cristian Literatur of the first two* (1961) y J. Sint, *Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und Gründe* (1961).

95. *Allusions antichrétiennes chez Proclus*, Rev. Sc. Ph. 5 (1975) p. 363 y El Pecado original, p. 129s.

96. Véanse los elogios indirectos, que en forma velada dirige al representante de la filosofía de la unión (Ammonio) en In Mat. ed. Kroll p. 168 ss comparado con pasajes arcopagíticos. (El Pecado original, p. 124).

de ellos es la desaparición paulatina de las escuelas antiguas de filosofía, detectada como fenómeno alarmante por Longino (VP, c. 20) y confirmada por Hierocles (Focio, *Bibl. Codd.* 214, 251) como un nuevo panorama de la filosofía purificada de Ammonio, con la subsiguiente reacción malograda de Proclo y sus discípulos en pro del renacimiento de las escuelas antiguas en una nueva versión del sistema platónico.

El segundo hecho histórico es el nacimiento de la filosofía o teología cristianas, deseadas por Clemente Alejandrino con un ideal inexistente en su tiempo, y ridiculizada por Longino una generación más tarde como un conato frustrado de Ammonio y Orígenes, pero realizado en forma inicial y conflictiva entre las tensiones eclesiales consignadas por Eusebio HE VI 19, 12 y otros documentos, analizados en parte en este trabajo, en que se alude a otros recopilados en la obra *Ammonio Sakkas*. El proceso iniciado en Alejandría en el siglo III, llega a su coronamiento en el siglo IV, en representantes griegos, como los Capadocios y San Juan Crisóstomo, y latinos como San Ambrosio y San Agustín.

El tema *catequesis-filosofía* centrado en Orígenes y Ammonio, siguiendo los estudios de Dörrie nos ha llevado al papel del prólogo de San Juan en la historia de conciliación de la fe y la ciencia, abordada por el evangelista San Juan, precisamente en Jn 1, 1-5, llama Logos, como nombre propio, a Cristo. Lo mismo en 1. Jn 1, 1. Y nunca más. En el resto del NT hay elementos que lo preparan. Pero sólo aquí y más tarde entre los Padres se le llama con ese nombre de fundador y Maestro único de la filosofía cristiana. Al abordarse en el siglo III la conciliación de la fe y la razón, el recuerdo de las aberraciones gnósticas pone en guardia contra ese intento noble y necesario a parte de la Jerarquía y del pueblo cristiano. Y no sin razón. El peligro de introducir en la filosofía de Cristo elementos platónicos y aristotélicos es una realidad. La verdad de la filosofía cristiana no puede ser más que del Verbo de Dios. A Orígenes le llegaron salpicaduras. Según los platónicos de Dörrie, esas salpicaduras paganizantes llegaron al mismo evangelista. Esa tesis nos parece insostenible. Ammonio fue más cauto. A nuestro juicio, se defendió con el pseudónimo "areopagítico", y comentando con una exégesis admirable el evangelio de San Juan.

Esto hace que sea insostenible la tesis de que el CA sea un plagio semimítico de Proclo, base de la teología del Damasceno y de la maravillosa *Summa* de Santo Tomás. Pero la conciliación de la fe y de la razón sólo tiene un fundamento. Es Cristo Verdad y Palabra de Dios, el Maestro único de la filosofía cristiana. Todos los demás —incluso los Apóstoles, por eminentes que sean— son hermanos; cuya labor teológica debe encaminarse exclusivamente al servicio de la doctrina de Cristo, idéntica a la del Padre que le envió. Así lo han hecho los teólogos más eximios, y —por cierto— no sin molestias y sinsabores.