



La filosofía de Plotino en la historiografía del siglo XVIII. El concepto de “sistema de emanación” en *Geist der Spekulativen Philosophie* de Dieterich Tiedemann y la postulación de sus influencias orientales

Plotinus' Philosophy in 18th Century Historiography. The concept of a "system of emanation" in Dieterich Tiedemann's Geist der Spekulativen Philosophie and its postulated Eastern influences

Marina Closs

dryconcrete@gmail.com

Universidad de Buenos Aires / Universidad
 Nacional General Sarmiento / CONICET,
 Argentina

Recepción: 1 de marzo de 2024
 Aprobación: 4 de abril de 2024
 Publicación: 1 de junio de 2024

Cita sugerida: Closs, M. (2024). La filosofía de Plotino en la historiografía del siglo XVIII. El concepto de “sistema de emanación” en *Geist der Spekulativen Philosophie* de Dieterich Tiedemann y la postulación de sus influencias orientales. *Revista de Filosofía (La Plata)*, 54(1), e099. <https://doi.org/10.24215/29533392e099>

Resumen: El concepto de “sistema o doctrina de emanación” (*Emanationssystem / Emanationslehre*) tiene un uso complejo y hasta cierto punto vago durante todo el siglo XVIII, y se extiende también durante el siglo XIX. La vaga mención de ciertas fuentes “orientales” como origen de los “sistemas emanativos” por parte de Jakob Brucker se transforma en un motivo de sugestión para la historiografía posterior. El concepto plotiniano de “procesión” queda fundido con el concepto historiográfico de “emanación”, lo que supone una equiparación de doctrinas distintas bajo un solo gran rótulo. Este rótulo resulta aplicado tanto a la filosofía plotiniana como a las doctrinas de Filón de Alejandría, a la cábala hebrea y cristiana, al gnosticismo, al hermetismo y, ya entrado el siglo XIX, a la filosofía india. Como consecuencia de esta filiación entre “sistema de emanación” y “Oriente”, la filosofía de Plotino será primero excluida del canon de la filosofía europea, pero se irá volviendo, además, una de las matrices interpretativas principales para la recepción de nuevas filosofías de África y Asia.

Palabras clave: Emanación, Plotino, Neoplatonismo, Tiedemann, Siglo XVIII

Abstract: The concept of a "system/doctrine of emanation" (*Emanationssystem/Emanationslehre*) was employed in a complex and somewhat vague way throughout the 18th century and into the 19th. A vague mention of certain "Oriental" sources as the origin of "emanative systems" by Jakob Brucker became a source of suggestions for later historiography. The Plotinian concept of "procession" fused with the historiographical concept of "emanation", which implied an equalization of different doctrines under a single overarching label. This label was applied to Plotinian philosophy as well as to the doctrines of Philo of Alexandria, to the Hebrew and Christian Kabbalah, to Gnosticism, to Hermeticism and, well into the 19th century, to Indian philosophy. As a consequence of this affiliation between the "system of emanation" and the "Orient", Plotinus' philosophy would initially be excluded from the Occidental philosophical canon, but would also become one of the main interpretative matrices for the reception of new philosophies from Africa and Asia.

Keywords: Emanation, Plotinus, Neoplatonism, Tiedemann, 18TH Century



EDICIONES
DE LA FAHCE



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

1. Introducción: El concepto de “sistema de emanación”: algunas vicisitudes históricas

El concepto de “sistema o doctrina de emanación” (*Emanations system/Emanationslehre*) tiene un uso complejo y hasta cierto punto vago durante todo el siglo XVIII, y se extiende con ciertos matices también durante el siglo XIX. Por un lado, la palabra “emanación”, relativa a la emisión o expansión de un flujo de luz, aparece usada entre académicos e historiadores de la filosofía alemanes para expresar la idea neoplatónica del proceder de lo múltiple desde lo Uno en forma de un despliegue o procesión luminosa. Esta idea de un surgimiento procesional de lo múltiple a partir de lo Uno asociada a la metáfora de la expansión de la luz suele oponerse, en los textos, a otros modelos causales en los que la deidad, separada de su obra, la crea por medio de un acto de voluntad.¹ En esta oposición, a veces no resulta claro hasta qué punto el concepto de “emanación” sigue estando vinculado a la metáfora de la expansión luminosa y hasta qué punto se transforma en un concepto abstracto que le permite a los historiadores de la filosofía oponer distintos sistemas causales. Así, en algunos casos, el concepto de “emanación” parece desprenderse de su origen metafórico, y pasar a significar directamente una forma determinada del devenir de lo múltiple desde lo Uno, no necesariamente relacionado con su primera función de metáfora.²

Por otra parte, es importante señalar que, durante el siglo XVIII, el concepto de “sistema de emanación” no se aplica exclusivamente a la explicación causal asociada a la tradición neoplatónica, sino también a otras escuelas y tradiciones filosóficas que, en algunos casos, comparten ciertos rasgos con el neoplatonismo y, en muchos otros, son más bien reinterpretadas según las matrices neoplatónicas debido al desconocimiento y la distancia que suponía su estudio para los intelectuales europeos. De modo que el supuesto parentesco entre estas distintas tradiciones resulta, en muchos casos, totalmente determinado por las categorizaciones de los historiadores y académicos de la época. Es el caso, por ejemplo, de las doctrinas y filosofías que confluyen en la tradición así llamada (por los mismos intelectuales europeos) “oriental”. Esta tradición, construida a partir de generalizaciones, interpretaciones prejuiciosas y escaso conocimiento de las fuentes, suele aparecer tan asociada al concepto de “sistema de emanación” como la tradición neoplatónica (que, según algunas fuentes historiográficas, hasta habría abrevado de la primera). En estos contextos vinculados a las filosofías y doctrinas de “Oriente”, el concepto de “emanación” suele recobrar su relación con la metáfora del despliegue luminoso, ya que suele describirse, en términos históricos, como el resto de una supuesta teología oriental que asociaría a la deidad última con una fuente de luz.³

La palabra “emanación” (en alemán, *Emanation*), un préstamo del latín *emanatio*, resulta desde la Antigüedad la traducción de un conjunto de conceptos griegos no necesariamente asimilables, como ἀπόρροια o ἀπορροή (efluvio), προβολή (proyección) y πρόοδος (procesión). Si bien algunos de estos vocablos aparecen ya en los textos de Platón, no lo hacen en el sentido técnico que van adquiriendo en autores posteriores. Es durante la Antigüedad Tardía, entre los autores del así llamado Platonismo Medio y del Gnosticismo, que estos conceptos empiezan a adquirir una mayor centralidad y a desarrollarse con mayor precisión.⁴ Sin embargo, para los historiadores de la filosofía del siglo XVIII es Plotino, en su presentación del despliegue hipostático en la *Enéada V 1*, el autor cuya filosofía mejor ilustra el concepto de “emanación”. La doctrina de la procesión (πρόοδος) plotiniana, interpretada por los historiadores, es tomada como modelo de “sistema emanativo” y una de las metáforas que utiliza Plotino para ilustrar esta doctrina (la metáfora de la emanación luminosa) pasa a desempeñar el papel de rótulo bajo el cual se interpretan y funden las doctrinas de varias escuelas y tradiciones.

Sin embargo, como veremos en el próximo apartado, la metáfora de la expansión luminosa no es la única que utiliza Plotino para referirse al despliegue de lo Uno.⁵ Tampoco utiliza las palabras asociadas al concepto de “emanación” en su obra más que como metáforas. El nombre con el que describe el despliegue causal de lo múltiple desde lo Uno con mayor frecuencia es el de “procesión” (πρόοδος), y las metáforas que utiliza para explicarlo son múltiples y no están especialmente centradas en la expansión luminosa. De modo que el abundante uso del término “emanación” durante el siglo XVIII remite más a una categoría propia de los académicos e historiadores de la filosofía de estos tiempos que a un concepto propiamente neoplatónico (u “oriental”), y resulta, en la mayoría de los casos, un concepto vinculado a un *corpus* filosófico mucho más extenso que el del neoplatonismo.

En la edición revisada del “Diccionario de Alemán” (*Deutsches Wörterbuch*) de Jacob y Wilhelm Grimm,⁶ el término *Emanation* se pone en relación con los términos alemanes *Hervorgehen* y *Hervorbringung*,⁷ y se define como un modo de “esclarecimiento, en filosofía y teología cristiana, del surgimiento de lo múltiple desde lo Uno primero”⁸ sin que aparezcan, en este caso, remisiones a la metáfora de la luz.⁹ En el mismo diccionario, en la entrada *emanieren*, aparece también la acepción *ausfliessen* (fluir), que nos lleva a otra de las palabras vinculadas con el concepto en el ámbito alemán: *Ausfluss* (efluvio).

Como se ve hasta aquí, la forma alemana *Emanation* no solo deriva de una traducción latina acotada para una multiplicidad de conceptos distintos del griego, sino que también resulta, a su vez, retraducida al alemán por una mutiplicidad de nuevos conceptos (*Hervorgehen, Hervorbringung, Ausfluss*). El equívoco podría haber decantado en un rápido abandono del uso de este término entre los intelectuales, pero llamativamente no sucedió hasta el siglo XX que los historiadores de la filosofía comenzaron a poner en cuestión el uso del concepto de “emanación” como término técnico. Si bien hasta entrado el siglo XX importantes plotinistas como A. H. Armstrong aún defienden y extienden el uso de este concepto, ya otros especialistas como H.F. Müller (1913) lo cuestionan, y E. Bréhier (1924), en su traducción de las *Enéadas* al francés, propone para la *πρόοδος* plotiniana “procesión” como una alternativa más exacta.

En este trabajo nos proponemos, en primer lugar, rastrear las diferentes características atribuidas al “sistema de emanación” durante el siglo XVIII en el contexto académico e historiográfico en el que se inserta el texto concreto de Tiedemann: la procesión plotiniana como modelo, la crítica por su irracionalidad, la condena por su origen oriental y por vinculación con el panteísmo; y pasar luego al análisis específico del texto de Tiedemann, en el que estos “lugares comunes” repetidos por académicos e historiadores anteriores no sólo se replican, sino que se explican y detallan en un elaborado relato histórico en el que se busca vincular los conceptos de “emanación” y “éxtasis” con una postulada irracionalidad propia de las teologías de “Oriente”. Finalmente, haremos una breve alusión al modo en que el “sistema de emanación”, desvinculándose de la filosofía plotiniana, sigue operando en la construcción europea de “Oriente” hasta entrado el siglo XX. Nuestro propósito es ofrecer una pequeña recapitulación histórica del modo en que este concepto historiográfico, fundado en una interpretación de la filosofía plotiniana, se transformó en el marco conceptual de la recepción de una variada gama de escuelas y tradiciones filosóficas, al tiempo que, a pesar de su inadecuación, mantuvo su vigencia y su influjo incluso hasta nuestros días.

2. La procesión plotiniana y el concepto de “emanación”

Antes de abordar las presentaciones, interpretaciones y comentarios de la doctrina plotiniana de la procesión entre los historiadores de la filosofía del siglo XVIII, haremos una breve presentación de esta, según aparece desarrollada en los textos del propio Plotino.

En primer lugar, conviene volver a aclarar que, dentro del vocabulario de las *Enéadas*, no hay un término específico cuya traducción exacta sea “emanación” (Armstrong, 1937, p. 61). Es importante señalar también que tampoco aparece en Plotino un concepto traducible por “sistema” (Catana, 2013, p. 62). De modo que el sintagma “sistema de emanación”, que tanta popularidad alcanza durante los siglos XVIII y XIX, no está basado textualmente en la doctrina de Plotino.

Como explica María Luisa Gatti (1996, p. 30), dado que al describir la derivación de entidades desde el primer principio Plotino emplea numerosas formas metafóricas provenientes de la experiencia sensible, la más famosa de las cuales resulta ser la de la luz (la génesis de las cosas desde lo Uno es comparada con la radiación de la luz desde una fuente luminosa en grados que van disminuyendo), algunos intérpretes, tomando literalmente esta metáfora, entendieron la derivación como una forma de emanación.

Y, sin embargo, como explica Gatti (1996, p. 30), la metáfora plotiniana de la expansión luminosa no trata de describir la totalidad del proceso de despliegue de lo Uno, sino utilizar una imagen sensible para dar cuenta de uno de los momentos o aspectos de un proceso de multiplicación que comienza en el plano inteligible. Como describe el mismo Plotino, refiriéndose a la inefabilidad de lo Uno y a nuestra imposibilidad de referirnos a él sino por medio de metáforas:

“Hablamos de él y sobre él escribimos, con el propósito de remitir hacia él y despertar de las palabras a la contemplación, a la manera del que indica un camino a aquel que desea contemplar. En efecto, la enseñanza se limita a indicar un camino y la marcha a seguir, pero la contemplación es ya obra de aquel mismo que ha deseado ver.” (VI 9 (9) 4 10-15).¹⁰

Un aspecto importante de la doctrina de la procesión plotiniana, en el que se fundan algunos de los prejuicios de su recepción dieciochesca, es la continuidad que plantea el filósofo egipcio entre lo Uno y lo múltiple. La metafísica de Plotino, de forma más explícita y consistente que la de Platón, es vertical y jerárquica. Como afirma Gerson (2003, p. 5):

“Para Plotino, absolutamente todo lo que existe, excepto el primer principio de todo, lo Uno, debe ser entendido como dependiente por su existencia de aquel primer principio. Mientras Platón en el *Timeo* afirma que el receptáculo en tanto que último principio es independiente del Demiurgo y de las Formas, Plotino llega a incluir a la Materia en el alcance causal de lo Uno.”¹¹

Es decir, la relación entre lo Uno y todo lo que deriva de él forma parte de un continuo sin fisuras ni cortes. En el interior de este despliegue no se produce ninguna grieta o separación: “Toda la realidad es, pues, como una gran vida que se explaya” (V 2 (11) 2 27-28). De este modo, el punto de partida del despliegue de lo real es un primer principio que produce permaneciendo en sí mismo, aunque esta permanencia no implica inmovilidad. Por el contrario, como señala Santa Cruz (2007, p. XXVII), lo Uno desborda en “una suerte de producción descendente cuya fuerza se va debilitando progresivamente hasta desembocar en la inercia de la materia”. Para explicar este movimiento, Plotino evoca, como dijimos, algunas imágenes del mundo sensible: “el fuego vierte el calor que está en él; la nieve no retiene el frío en su interior; más aún, toda sustancia aromática, precisamente por serlo, emite un perfume que la circunda” (V 1 6 (10) 33-38).

Según el movimiento de procesión, cada grado de la realidad produce así el grado inmediatamente inferior. Pero incluso la materia, el grado más bajo y más distante de lo Uno, no constituye un principio escindido o enfrentado a lo más alto, sino que es el último límite de una realidad entendida como proceso vital o desborde que se despliega y acaba sólo cuando termina el poder que la produce. Como señala Plotino: “Es inherente a toda naturaleza el poder de producir lo que la sigue y desplegarse, como si fuera desde una simiente, desde un principio indivisible, hasta llegar a un término inferior, que es sensible.” (IV 8 (6) 6 9-11).

De esta manera, la continuidad entre lo Uno y lo múltiple tiene como consecuencia la continuidad entre mundo sensible y mundo inteligible. A su vez, esta continuidad dota al mundo sensible de una cierta dignidad. Como señala Hadot, en la filosofía de Plotino “La visión del espíritu, que prolonga y desarrolla la visión del ojo, nos hace entrever tras el mundo material un mundo de Formas, donde el mundo material no es otra cosa que la ‘visibilidad’ de estas Formas” (2004, p. 58).

Esto explica, además, el lugar que asumen las metáforas en Plotino. El intento de explicar entidades del mundo inteligible por medio de imágenes tomadas del mundo sensible es completamente coherente con su propia concepción filosófica:

En un universo plotiniano, en el cual a nivel de principio, todo está conectado, la comprensión de la operación de lo más alto debe ser reconstruida de modo que refleje un paradigma para lo más bajo, más que el aislamiento entre lo uno y lo otro. (Gerson, 2003, p. 13)

En el despliegue plotiniano, lo sensible nunca pierde del todo su vínculo con lo inteligible, de modo que también resulta natural no prescindir del mundo sensible para comprender aquello más lejano. En todo caso, en cada descenso hipostático el despliegue de lo real produce una imagen que depende del modelo que la ha producido y, de este modo, nos remite hacia su productor. Así, aunque el movimiento, la dimensión temporal, contingente y accidental del mundo sensible sea consecuencia de su enorme distancia con respecto a lo Uno, de todas maneras, Plotino señala:

“Si (este Universo) llegó a un vivir tal que no tiene una vida desarticulada (...) sino una vida continua, clara, múltiple y por doquier presente que manifiesta una sabiduría inmensa ¿cómo no decir que es una imagen clara y bella de los dioses inteligibles? (...) Y si además es tal que es posible dentro de él poseer sabiduría y estando aquí vivir conforme a las realidades de allá ¿cómo ello no daría prueba de que este universo depende de las realidades de allá?” (II 2 9 (8) 11-16).

3. Tres lugares comunes acerca del “sistema de la emanación” en el siglo XVIII

3.1 Un planteo contrario a la razón

La acepción del concepto de “sistema de emanación”, basada en la presentación del despliegue hipostático de Plotino, aparece repetidamente en numerosas fuentes historiográficas como explicación causal contrapuesta a otros sistemas causales que vinculan a la deidad y al mundo. Veremos más adelante, en este mismo apartado, la oposición más extendida, que opone el “sistema de emanación” al “sistema de creación por libre arbitrio” o “sistema de creación”, colocando ambos dentro del grupo de los sistemas causales trascendentes.¹² En estos contextos, como veremos, el “sistema de emanación” pasa a ser una categoría meramente teórica o explicativa, sin relación con la metáfora. Sin embargo, no por perder su relación con la imagen metafórica deja de ser declarado por académicos e historiadores como un desarrollo “contrario a la razón”.¹³

La necesidad de la teología cristiana temprana de marcar una distancia entre deidad y creación puede remontarse ya a San Agustín de Hipona, que alerta sobre la idea de una diferencia ontológica irrevocable entre Dios y su creación.¹⁴ Hans-Georg Kemper (2008) señala que también durante el Medioevo la teología cristiana conserva un interés en separar a

Dios de su obra.¹⁵ La tradición escolástica contribuyó en gran medida a colocar a Dios en una posición distanciada con respecto a lo creado. A pesar de que los sistemas “monistas” neoplatónicos (en los que toda multiplicidad tiene como fuente un principio único del que forma parte) fueron tomados y reinterpretados por la temprana teología cristiana como monoteísmos (lo Uno fue equiparado con la deidad única monoteísta y la multiplicidad de su despliegue, con la creación), tradicionalmente, la continuidad en la que Plotino presentaba lo Uno y su despliegue fue rechazada o reinterpretada por pensadores de la Iglesia y, si bien existieron teólogos cristianos que ubicaron a Dios en una continuidad esencial con su creación, sus doctrinas resultaron muy pronto condenadas como herejías.¹⁶

El rechazo del cristianismo medieval a establecer algún tipo de continuidad entre Creador y creación es revisado por algunos filósofos de la temprana modernidad, como Spinoza y Leibniz. Sin embargo, basta con conocer la polémica alrededor del spinozismo iniciada por Friedrich Heinrich Jacobi en el siglo XVIII (la llamada *Pantheismusstreit*, a la que volveremos a referirnos más adelante) para comprender hasta qué punto la visión teológica cristiana de la divinidad separada de su creación seguía operando como paradigma esencial todavía entrado el siglo XVIII.¹⁷

Para mencionar un primer texto académico dieciochesco en que se presenta la posibilidad de tomar a Dios como causa del mundo en términos de “sistema de emanación”, sin ningún vínculo explícito con la metáfora de la expansión luminosa, en los apuntes sobre las lecciones de teología de Immanuel Kant (traducidos al español como *Lecciones de filosofía de la religión*)¹⁸ aparece una diferenciación entre dos modos en que los hombres consideraron a Dios como causa del mundo a lo largo de la historia: el *systema inhaerentiae*, identificado por Kant con el panteísmo antiguo y el spinozismo moderno, que plantea una identidad entre Dios y mundo; y un segundo grupo, en el que se caracteriza a Dios como *ens extramundanum* (es decir, trascendente). En este segundo grupo, Kant distingue entre un *systema emanationis*, que explica la creación del mundo por una necesidad intrínseca de la naturaleza divina que “emana” involuntariamente la multiplicidad, sin identificarse completamente con ella, y un *systema liberi arbitrii*, en el que la creación se explica como un acto voluntario, libre y exterior de la deidad. Kant señala, dentro del llamado “sistema de emanación”, luego de haberlo colocado entre los sistemas trascendentes, una variedad de tipo *crassior*, en el que las sustancias del mundo surgen a través de la división (*Theilung*) de la

deidad; y un segundo, *subtilior*, en el que el origen de toda sustancia se considera efluvio (*Ausfluss*) de la deidad (Ak. XXVIII.2.2, p. 1092).

A pesar de añadir ciertos matices de complejidad a su presentación, siguiendo la línea de rechazo a la idea de continuidad u homologación entre el Creador y su creación que ya hemos presentado Kant termina argumentando que los principios del “sistema de emanación” son contrarios a los de la razón:

Las acciones que emprende un ser absolutamente necesario según la necesidad de su naturaleza no pueden ser nunca sino acciones internas, pertenecientes a su esencia absolutamente necesaria. Porque no podemos concebir de ninguna manera que un ser tal pudiera, según la necesidad de su naturaleza, producir algo fuera de sí que no fuera a su vez absolutamente necesario. (...) Todas las acciones que realiza un ser tal según la necesidad de su naturaleza son inmanentes y sólo pueden atañer a su propia esencia. Las demás cosas por fuera de él solamente pueden ser producidas por él *per libertatem* o, de lo contrario, no son cosas fuera de él, sino que pertenecen a su misma esencia absolutamente necesaria y están en él. Este motivo suscita la oposición de la razón contra el sistema de emanación.¹⁹

Aquí, Kant argumenta que una relación de trascendencia entre deidad y creación sólo sería imaginable en el sentido de un sistema *liberi arbitrii* (en que la deidad resulta completamente separada de lo creado y lo crea mediante un acto de voluntad).²⁰ En el “sistema de emanación”, en cambio, resulta para Kant imposible compatibilizar una continuidad entre el Creador y su creación y, al mismo tiempo, una relación de trascendencia entre ellos. Este mismo tipo de argumentos, que tiene como conclusión la aversión de la razón ante el “sistema de emanación” (Ak. XXVIII.2.2, p. 1093), resuena también en el texto historiográfico que nos proponemos analizar en este trabajo: *Geist der Spekultativen Philosophie*, de Dietrich Tiedemann (1741-1803). Kant y Tiedemann, intelectuales y académicos alemanes del siglo XVIII, no sólo conocen y comparten el concepto de “sistema de emanación” y la clasificación general en la que este concepto se inserta, sino también, como veremos más adelante, los prejuicios asociados a su planteo.

3.2 Orígenes orientales

Otro de los lugares comunes más extendidos alrededor del “sistema de emanación” entre los historiadores y académicos del siglo XVIII consiste en afirmar los orígenes “orientales” de

esta doctrina.²¹ Durante el siglo XVIII, en el contexto intelectual alemán, y antes de la publicación de la obra de Tiedemann, tuvieron lugar los primeros esbozos historiográficos que buscaron ordenar el pensamiento filosófico desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos.²² Un autor central por su influencia entre historiógrafos posteriores fue Jakob Brucker (1696-1770), cuyo manual *Historia Critica Philosophiae* hace sentir su impacto, no sólo, como veremos a continuación, en el caso particular de Dieterich Tiedemann, sino incluso en historias de la filosofía contemporáneas.

Desde Brucker en adelante, el término “sistema/doctrina de la emanación” es usado por la historiografía no sólo en vinculación con las doctrinas neoplatónicas, sino también con algunas otras tradiciones provenientes de Alejandría y Egipto. En su reconstrucción de lo que él llama la “filosofía alejandrina” o “secta ecléctica”, Brucker cita pasajes de diferentes filósofos como Plotino, Porfirio, Macrobio y los “Oráculos Caldeos” para postular un único sistema filosófico que reconoce como “sistema de filosofía emanativo” (Brucker, 1742: II, 396).

Como texto paradigmático de presentación de este sistema, Brucker elige pasajes de *Enéadas V.1* de Plotino en los que el filósofo desarrolla su doctrina de la procesión. A partir de esta caracterización de la doctrina plotiniana como “sistema emanativo”, Brucker afirma que éste resulta una seria distorsión con respecto al sistema platónico (que describe como “dualista”, por estar basado en dos principios: Dios y materia). De esta manera, Brucker se apoya en el concepto de “sistema de emanación” para establecer una ruptura al interior de la escuela platónica, entre los pensadores que él mismo considera propiamente platónicos (y por lo tanto, “dualistas”, según su propia caracterización) y los que él reagrupa bajo el nombre de “secta ecléctica” (según su distinción, “monistas”), que historiadores posteriores, tomando los comentarios de Brucker, llamarán “neoplatónicos”.²³

Para Brucker, el “monismo” (la continuidad entre lo Uno y su despliegue) que estructura los desarrollos “eclécticos” no es de origen griego, sino “oriental”. Según Brucker, las ideas filosóficas heredadas de la tradición oriental estaban basadas solamente en la “revelación”, es decir que sus conocimientos provenían enteramente de “la invención de la imaginación de Dios, no de la deducción filosófica” (Brucker, 1731: I, 67).

Según señala Catana (2018), comparada con versiones previas la historia de la filosofía de Brucker sobresale por identificar el inicio de la filosofía en Grecia, específicamente con Tales de Mileto, y por considerar los movimientos filosóficos de Oriente Medio como

distorsiones de la filosofía griega. Formulaciones históricas previas, desde el Renacimiento, o incluso clásicas, habían identificado, en cambio, Medio Oriente, Egipto en particular, como lugar de origen de la filosofía griega.²⁴ En la tradición de la *prisca theologia* (antigua teología) del Renacimiento, Egipto había sido visto como la fuente de toda la filosofía platónica. El así llamado “neoplatonismo” iniciado alrededor de la figura de Marsilio Ficino durante el Renacimiento no sólo asume orígenes egipcios, sino que presenta una fusión de la filosofía platónica griega con el hermetismo y la cábala hebrea (Yates, 1982). Sólo después de Brucker las raíces intelectuales de Europa comienzan a ser buscadas exclusivamente dentro de la misma Europa (Catana, 2018, p. 265). Según Brucker, el platonismo genuino, de origen griego, era fundamentalmente distinto del neoplatonismo egipcio (1742: II 190.3). El pensamiento egipcio es visto, en la historia que propone Brucker, como una intrusión y distorsión de la filosofía griega. En este contexto, el “sistema de emanación” parece ser la clave para distinguir los frutos del verdadero espíritu filosófico griego (identificado con el supuesto “dualismo” platónico) de la perniciosa herencia “monista” de la “secta ecléctica”.

Por otra parte, y como señala Catana, Brucker declara explícitamente los motivos que lo llevan a escribir su historia de la filosofía en estos términos: purgar el cristianismo de las diversas tensiones del platonismo, particularmente del neoplatonismo, que suponen un peligro para el historiador (2018, 258). Es decir que, ya desde su génesis, la presentación historiográfica que propone Brucker supone un interés por apartar el neoplatonismo del resto del pensamiento griego y europeo, y desestimar sus doctrinas rotulándolas de “orientales”. Brucker señala, además, que el “sistema emanativo”, herencia de estas teologías lejanas y ajenas, resulta una amenaza al trascendentalismo cristiano, entre otras cuestiones, por su semejanza con el sistema “ateo” y “monista”, clasificado por los historiadores como “inmanentista”, de Spinoza.

3.3 Vinculación con el panteísmo

El planteamiento de una proximidad o un parentesco entre el “sistema de emanación” y el spinozismo resulta otro de los lugares comunes en las historias y clasificaciones de los intelectuales dieciochescos. Ya hemos mencionado como contexto inmediato de la recepción de la doctrina de Spinoza durante el siglo XVIII en Alemania la llamada *Pantheismusstreit*, discusión filosófica que funciona como marco y como contrapunto para la interpretación de los textos neoplatónicos.²⁵ Es importante tener en cuenta que, en las diferentes

argumentaciones de los intelectuales alemanes, predomina una cierta ambigüedad que pone una y otra vez en contacto estas distintas tradiciones filosóficas, aunque muchas veces acabe más bien distanciándolas y recortándolas una de otra.²⁶

Para entender el impacto de la controversia sobre el panteísmo en Alemania hay que tener en cuenta hasta qué punto, hasta entrado el siglo XVIII, ser un spinozista equivalía, para la opinión pública, a ser ateo. La doctrina spinozista en suelo alemán hasta entonces no sólo era considerada como una forma de ateísmo, sino incluso como la peor de sus formas (Beiser, 1987, p. 48). Sin embargo, ciertos intelectuales asociados a la *Aufklärung*, como el propio Lessing, se atrevían *sotto voce* a cuestionar “los conceptos ortodoxos de la divinidad” a través de una doctrina resumida en las palabras “Uno y todo”, tan vinculadas a la doctrina de Spinoza como a la perspectiva platonizante desde la que se lo interpretaba (Beiser, 1987, p. 65).

Pero más allá de las alusiones directas a esta discusión, las continuidades entre las recepciones de la “doctrina de la emanación” y la doctrina de Spinoza pueden encontrarse también en la obra de Dieterich Tiedemann, que utiliza la filosofía de Spinoza para explicar ciertos aspectos de la doctrina de Plotino, ya que, según el historiógrafo, Plotino presentaría (al igual que Spinoza) “todo en el mundo como simples modificaciones y atributos de un único ser”.²⁷ Así, Tiedemann caracteriza el “sistema de emanación” plotiniano como “una suerte de spinozismo” *avant la lettre*, ya que Plotino explicaría “los objetos del mundo de los sentidos como simples modificaciones de la divinidad”:²⁸ según la doctrina de Spinoza, Dios crea de forma inmanente y no transitiva (no se separa de su creación). Su efecto es parte de sí, lo produce en el mismo momento en que se auto-produce y, en este sentido, el despliegue plotiniano de lo Uno podría hallar, según Tiedemann, semejanzas con el Dios inmanente de Spinoza (1793, p. 429).

Sin embargo, para el historiógrafo, la doctrina de Plotino no debería ser tampoco del todo homologada con el spinozismo “materialista” en el que multiplicidad, movimiento y cambio no son más que pensamientos y representaciones de la deidad (Tiedemann, 1793, p. 429).²⁹ Para Tiedemann, la diferencia entre Spinoza y Plotino radica justamente en que “Spinoza no supone ninguna generación graduada de las cosas surgiendo de Dios; no dice que vienen de él, sino que están en él como atributos y modificaciones” (1793, p. 429).³⁰ Es decir que Tiedemann reconoce, en la doctrina de Plotino, una mayor distancia entre lo Uno y la

multiplicidad, mientras que, en Spinoza, estos distintos planos estarían completamente próximos e imbricados.

Sin embargo, según la crítica moderna, la omnipresencia del principio supremo en Plotino no debe ser confundida con un panteísmo (como efectivamente sucede en las lecturas de los siglos XVIII y XIX y, específicamente, en la de Tiedemann), ya que se arriesgaría a confundir lo Uno con el Todo (Santa Cruz, 2007, p. 96). La afirmación de omnipresencia no excluye el hecho de que lo Uno no está presente por completo en ninguna parte; es decir, conserva una jerarquía ontológica propia, que lo diferencia de lo que se “genera” a partir de él. Como señala Plotino: “Lo que es causa de todas las cosas no es, pues, ninguna de ellas.” (VI.9.6.29). En este sentido, la presencia de lo Uno como causa de todo el despliegue de lo real deja en claro que está presente en la totalidad del despliegue sólo como causa.

A partir de aquí, veremos de qué manera estos tres lugares comunes acerca del “sistema de emanación”, presentes en múltiples textos historiográficos y académicos de la época, se entrelazan y constituyen la base de la presentación de Plotino que ofrece Dieterich Tiedemann.

4. El “sistema de emanación” en *Geist der Spekulativen Philosophie* de Dietrich Tiedemann

4.1 Historización de la metáfora de la luz a través de la postulación de sus orígenes orientales

Geist der Spekulativen Philosophie (*Espíritu de la ciencia especulativa*), de Dieterich Tiedemann, publicado entre 1791 y 1797, es un manual de historia de la filosofía en seis tomos, heredero de la tradición de historiografías comenzada por Brucker, que sobresale por encima de otros manuales contemporáneos y anteriores por su tratamiento de la doctrina de Plotino, mucho más detallado, extenso y riguroso que ningún otro comentario académico aparecido hasta entonces.³¹

En *Geist der Spekulativen Philosophie*, Tiedemann retoma el concepto de “sistema” de Brucker como criterio por medio del cual incluye o excluye pensadores antiguos de su canon de la historia de la filosofía (Catana, 2013, p. 54). Pero ya no centrará tanto sus interpretaciones en el ánimo “depurador” de Brucker, sino que intentará evidenciar que los avances filosóficos del presente están en relación con los esfuerzos y aportes de los filósofos

del pasado, de modo tal que resulta imposible hablar de épocas vanas en el desarrollo de la filosofía.

Por otra parte, Tiedemann utiliza también el concepto de “sistema de emanación” en un sentido clasificatorio similar al de Brucker, aplicándolo a múltiples autores y escuelas filosóficas. Hablando de los filósofos que se valen de dicho sistema en sus doctrinas, Tiedemann explica: “En una palabra, se trata de todos aquellos que hacen depender (...) todos los seres de un caos y todas las almas de una única fuente”³² (Tiedemann, 1793, p. 314). Sin embargo, en su presentación del “sistema emanativo”, la obra de Tiedemann comporta una novedad: ofrece, además de este uso clasificatorio, el intento de una descripción ampliada del término “emanación” en un sentido histórico.

Tiedemann le otorga al concepto de “emanación” una fecha de aparición y una proveniencia. Además, vuelve a relacionarlo explícitamente con la metáfora de la luz. El historiógrafo presenta este concepto como una idea de cuño platónico, expandida y transformada en Alejandría, por primera vez (y a través de la metáfora de la luz), en el contexto de la filosofía del filósofo Filón:

De aquí Proviene finalmente la designación explícita de Dios como un ser de luz. A pesar de que Platón había descripto subrepticamente a la más elevada deidad en términos de luz y Aristóteles la expuso de modo no menos impreciso a través del calor y la luz; los griegos, por su parte, no prestaron demasiada atención a eso, porque para ellos resultaba más provechosa aquella otra forma de representación de ambos grandes sabios, gracias a la cual también el mundo entero podía ser designado como Dios. (...) Los judíos, por el contrario, junto a los demás orientales en Alejandría, acostumbrados a su antigua imagen de la luz, prefirieron la primera y la encontraron más claramente, porque la buscaron con más atención. Esta teoría de la luz parece ser, sin embargo, todavía solamente un embrión en Filón. Habla de esta luz de forma aún muy vacilante y no sin contradicciones. En un lugar la describe, para diferenciarla de la luz sensible, como inteligible y la llama efluvio y fiel retrato del entendimiento divino. De esta, dice él, toman prestado su resplandor el sol y todas las estrellas (...) (1793: p.135).³³

Esta “teoría de la luz” que presenta Tiedemann y que vincula, en su aproximación histórica, a los inicios del “sistema de emanación”, resulta, entonces, presentada como una doctrina aparecida por primera vez en la filosofía de un pensador judío. Por este motivo, Tiedemann la relaciona con las religiones de “Oriente”, en las que la deidad principal es

representada, según el mismo historiógrafo, como una fuente de luz. Las menciones de la luz y el calor por parte de Platón y Aristóteles resultan, para el historiógrafo, incidentales, y es sólo el pensamiento “eclectico” judío y “orientalizante”³⁴ asociado a Alejandría el que termina de desarrollar la imagen de lo Uno como luz y, sobre todo, el que se encarga de presentar la creación del mundo en términos de un “sistema de emanación”:

En esta muy embrionaria teoría de la luz son inconfundibles algunos rastros de la batalla entre la luz y las tinieblas de Zoroastro, y el surgimiento del mundo constituido sobre ella; así como también inconfundible resulta por otra parte que aquí puede encontrarse por primera vez el primer germen de la luz-emanación cabalista. Hasta allí no había extendido la emanación Platón, por lo tanto este ensanchamiento es una invención alejandrina, nacida del entremezclamiento de representaciones orientales. A un judío este ensanchamiento le resultaba casi de rigor, tan pronto aplicara la filosofía platónica a las representaciones mosaicas del surgimiento del mundo y se esforzara en constituir un sistema a partir de ambas (1793, p. 136).³⁵

Como ya hemos visto, la vinculación del “sistema de emanación” con las teologías “orientales” no es exclusiva de la obra de Tiedemann. Si bien resulta más bien un lugar común desde Brucker, en el texto de Tiedemann el concepto de “emanación” se presenta por medio de una detallada hipótesis histórica, y este intento de historización del concepto es lo que comporta una novedad. El concepto de *kuon* griego que aparecía mencionado de forma muy acotada en textos platónicos³⁶ se habría convertido en Alejandría, según Tiedemann, y por influencia de las “teologías orientales” como el zoroastrismo y la teología hebrea, en un modo de explicación del surgimiento del mundo desde la deidad. Del mismo modo que el historiógrafo atribuye la proto-idea del “sistema de emanación” a una interpretación “orientalizante” de algunos pasajes de la filosofía clásica, así también describe luego el “sistema de emanación” de Plotino como efecto de una posible influencia “oriental”. Tanto Filón como Plotino tomaron, entonces, los principios de su doctrina emanativa, según Tiedemann, de un contacto con las teologías de “Oriente”. En cuanto a estas, Tiedemann no las describe con demasiado detalle, sino que alude, sin especificarlas, a teorías egipcias, persas, indias y caldeas; sabidurías supuestamente retomadas de antiguos libros que, sin embargo, no deberían ser consideradas propiamente escuelas, ya que no resultan más que representaciones dispersas y asistemáticas de las que, además, no sobrevivieron, según Tiedemann, registros materiales. Tiedemann las presenta como sistemas de emanación

marginales en los que “Dios aparece como un ser de luz y origen de todas las cosas” (1793, p. 97).

Con respecto a la doctrina de Plotino, Tiedemann la presenta bajo la óptica tradicional entre los autores ilustrados:

Lo que lo caracterizaba era altamente oscuro y enrevesado. Uno debiera agregar además que muy frecuentemente ni siquiera pensaba con orden porque, igual a todos los soñadores, era constantemente arrastrado por las ocurrencias de su estrepitosa fantasía.³⁷

Como Brucker, Tiedemann continúa el discurso que patologiza el pensamiento de Plotino y conecta sus doctrinas “oscuras y enrevesadas” con las de una fantasía enfermiza.³⁸ Por supuesto, clasifica la doctrina de Plotino dentro del grupo de los “sistemas de emanación”.

Sin embargo, el historiógrafo postula como piedra angular de la doctrina causal plotiniana lo que él mismo llama “una forma de emanación lógica”. El problema para Tiedemann es que, en la obra de Plotino, esta emanación lógica y abstracta, que podría considerarse un signo de avance en relación con sistemas “de emanación” anteriores (como el de Filón), se encuentra “artificiosamente” explicada a través de “toda clase de imágenes y expresiones figuradas” (1793, p. 362). De modo que una idea quizá medianamente razonable, a criterio de Tiedemann, como lo sería la de la “emanación lógica”, resulta oscurecida por medio de un constante “engaño por medio de palabras vacías” y “fatuo retintín de términos” (1793, p. 362). El ir y venir plotiniano entre imágenes sensoriales y conceptos abstractos es calificado por el historiógrafo de inconsecuencia. Es decir que la compacta unidad y contigüidad entre mundo inteligible y mundo sensible que propone Plotino (fundamentada precisamente en la doctrina de la procesión) aparece, en la presentación de Tiedemann, como uno de los aspectos contradictorios y erráticos de la doctrina plotiniana. El historiógrafo no logra comprender la paradoja intrínseca a la idea de omnipresencia: “¿Cómo puede lo que está completamente en un punto, estar al mismo tiempo fuera de éste? (1793, p. 350)”.³⁹ No siendo capaz de interpretar la continuidad y la omnipresencia de lo Uno en lo múltiple, también acoge de manera crítica la dignidad que confiere Plotino al mundo sensible: “Si hubiera tomado el mundo de los sentidos como puro engaño, su sistema no colapsaría” (p. 316). Pero, al sostener siempre un plano de objetividad en el que el mundo sensible debe observarse y

aceptarse como una variación de lo Uno, según Tiedemann Plotino cae efectivamente en el panteísmo y en el spinozismo (p. 429).

El reproche más constante y sistemático que dirige el historiógrafo contra Plotino se enfoca en esta supuestamente inconsistente oscilación de la argumentación entre los ámbitos inteligible y sensible. Como intelectual de la Ilustración, el historiógrafo exige al filósofo una separación tajante entre conceptos intelectuales e imágenes sensoriales. Pero, por el contrario, Tiedemann apunta que cada vez que Plotino parece encontrarse ante un obstáculo en su descripción del mundo inteligible, recurre al mundo sensible para salir de apuros: “¿Qué hace entonces Plotino? Lo de siempre; busca en el mundo de los sentidos algún símil, sin importar cuán apropiado resulte, y cree de ese modo deshacerse de todas las dificultades” (1793, p. 345).⁴⁰

El historiógrafo aplica la misma crítica general a lo que él considera la metáfora por excelencia del sistema plotiniano: la comparación del primer principio con un elemento del mundo sensible como la luz (1793, p. 311). En este punto, Tiedemann considera que Plotino no logra despegarse de sus “fuentes orientales” que habrían vinculado a la divinidad principal con la luz. Como autor de la Ilustración, Tiedemann intenta divorciar el concepto “lógico” de emanación de su origen metafórico (pretendidamente oriental) y reprocha al filósofo egipcio su apego a una metáfora obsoleta.

4.2 Los conceptos de “emanación” y “éxtasis” plotinianos en su pretendida vinculación con Oriente

También la definición del “éxtasis” dentro de la doctrina de Plotino le permite a Tiedemann trazar un vínculo entre los planteos del filósofo y sus supuestas fuentes “orientales”. Según la definición plotiniana de éxtasis referida por Tiedemann, “uno no contempla nada más que la más maravillosa luz, porque Dios no es otra cosa que luz. Este estado se llama Éxtasis, arrobamiento, también simplificación, porque las fuerzas del alma se concentran en uno y deben volverse simples y unas, al igual que la deidad” (1973, p. 279).⁴¹

Tiedemann relaciona este estado de éxtasis con la imagen de la fuente de luz y, a continuación, con los estados místicos de los brahmanes indios, los neoplatónicos “egipcios” y los teósofos modernos. Todas estas tradiciones abreviarían entonces, según el historiógrafo, de teologías orientales. Tiedemann vincula una vez más esta doctrina del “éxtasis” con “los calores” de una imaginación demasiado fantasiosa:

Esta imaginación llega de hecho, luego de un extendido esfuerzo, incluso entre algunos por medio del temple corporal, hasta el punto de que desaparecen todas las impresiones de los sentidos exteriores, luego surge un sumamente agradable sentimiento de bienestar, acompañado la mayoría de las veces por la imagen de una luz sumamente pura y ultraterrena. Así es descripto este estado casi unánimemente, por los brahmanes de la India, por los neoplatónicos de Egipto y por los teósofos de los nuevos tiempos.⁴²

Pero no sólo la contemplación de la deidad durante el éxtasis es pensada por Tiedemann en relación con la comparación de la deidad o lo Uno con una fuente de luz y la vinculación con las teologías orientales. También el concepto de “hipóstasis” es descripto predominantemente en términos de un efluvio (*Ausfluss*) de luz, a pesar de que Plotino propone varias metáforas distintas para hablar de este despliegue. La Inteligencia (segunda de las hipóstasis plotinianas) resulta, según Tiedemann, un reflejo (*Abglanz*) de lo más elevado: “Fluyendo desde él, sin su voluntad y sin su decisión, tal y como fluye la luz desde el sol, éste en cierto modo se desborda, y este desbordarse conforma otra cosa. Lo conformado se vuelve hacia lo Uno, es llenado por él, lo mira, y esa es la Inteligencia” (Tiedemann, 1793, p. 391).⁴³

Poniendo en duda la validez de la argumentación de Plotino y su apego a la metáfora de la luz, de cuño “oriental” según el historiógrafo, Tiedemann se pregunta una vez más: “¿Se debería otorgar a un objeto sólo inteligible un predicado proveniente del mundo de los sentidos?” (Tiedemann, 1793, p. 408).⁴⁴

Sin embargo, y como ya hemos mencionado, a pesar de analizar la filosofía de Plotino según algunos lugares comunes acerca del “sistema de emanación” que ya habían sido desarrollados en textos académicos e historiográficos anteriores, Tiedemann señala un signo positivo en el sistema plotiniano: al menos por momentos, Plotino parece estar hablando de un tipo de emanación, no física, sino de carácter abstracto o “lógico”, desvinculado de la metáfora de la expansión luminosa. En estos momentos, el concepto de “emanación” podría, según Tiedemann, “conducir todo de nuevo a operaciones de la razón y aclararlo según las leyes del pensamiento” (1793, p. 276). Esto podría haber llevado a Plotino a alguna clase de “idealismo” que lo salvaría de muchas de las contradicciones en las que cae su sistema. Sin embargo, la constante oscilación de la argumentación entre mundo sensible y mundo inteligible vuelve a la doctrina plotiniana proclive a describir una y otra vez su “sistema lógico” en términos de una expansión de luz sensible (1793, p. 362) que Tiedemann

caracteriza como “contraria a la razón” y, en algún punto, equiparable, una vez más, a lo que él reconoce como “una suerte de materialismo” asociable con el pensamiento de Spinoza (1793, p. 291). Si bien Tiedemann piensa la doctrina plotiniana como un tipo de spinozismo más “refinado”, no cree que esté exenta de muchos de sus principales defectos. Critica, ante todo, el concepto plotiniano de materia, que le parece “la fuente principal de todas las ensoñaciones y magia teúrgica del sistema” (Tiedemann, 1793, p. 362).⁴⁵

Como la historia de la filosofía que se propone presentar Tiedemann tiene como presupuesto el análisis de las doctrinas filosóficas del pasado suponiendo que, en su devenir histórico, ocurre alguna clase al menos parcial de progreso, no es raro que el historiógrafo busque en Plotino algunos “aciertos” (como el esbozo de la idea de una “emanación lógica”) que le den un lugar en la línea histórica progresiva que se propone trazar. Pero su presentación del “sistema de emanación” y su pretendido desarrollo histórico no dejan por eso de coincidir con los tres lugares comunes que hemos analizado en el tercer apartado y que suponen una actitud negativa y prejuiciosa ante las doctrinas caracterizadas bajo este rótulo. La filosofía de Plotino resulta, así, vinculada en la obra de Tiedemann con la irracionalidad, el panteísmo y, finalmente, con una tradición que, además de inventada por los intelectuales europeos a partir de generalizaciones, prejuicios y desconocimiento de fuentes, resulta cada vez más palmariamente el Otro de la filosofía griega y europea: la tradición “oriental”.

5. El “sistema de emanación” en la construcción europea de “Oriente”

En lo que se considera una de las puertas de entrada de Plotino al *canon* filosófico europeo, el artículo “El *Parménides* de Platón y el origen del Uno neoplatónico” (“The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic One”), E. R. Dodds (1928) reconstruye históricamente la asociación de la doctrina plotiniana con la tradición “oriental”. Historiadores del siglo XIX como Vacherot y Simon siguieron esta línea, describiendo la doctrina de Plotino como “esencial y radicalmente oriental” (1928, p. 129). También adoptaron esta posición Monrad y Guyot (1928, p. 131), que ponían en relación, como lo había hecho Tiedemann, las doctrinas de Plotino con la de Filón de Alejandría. En este artículo, y con el objeto de darle ingreso al *canon* filosófico europeo, Dodds intenta desmarcar a Plotino de sus supuestas filiaciones “orientales”. De esta manera, señala un grupo de características eminentemente platónicas (y, por lo tanto, “griegas”) dentro de la doctrina de Plotino, proponiendo también como rémora

platónica el uso plotiniano de la metáfora de la luz (1928, p. 141). Pero es interesante señalar que ni siquiera un erudito tan avezado como Dodds escapa de los preconceptos que se siguen de los tres lugares comunes desarrollados por la historiografía ilustrada. En el artículo de Dodds, el rótulo de “oriental” sigue sirviendo para marcar los límites de la filosofía griega. Plotino es “campeón de la razón” (1928, p. 142) porque sigue un método de pensamiento filosófico caracterizado como “griego”, que se aparta del pensamiento irracional y mítico, vinculado a la “sabiduría” (*wisdom*) de Oriente. En una de las notas de este trabajo, Dodds afirma explícitamente: “Hasta el presente, parecemos tener muy escasa o ninguna evidencia de que, antes de ser despertados a la vida intelectual por contacto con la cultura griega, los pueblos del Oriente Próximo hayan logrado nada merecedor del nombre de ‘pensamiento abstracto’. Su pensar difícilmente existía por fuera de los mitos que lo corporizaban” (1928, p. 130).

Dodds no propone cambiar la *vieja*⁴⁶ oposición entre racionalidad griega/europea e irracionalidad/fantasía oriental, sino correr a Plotino del lado de la racionalidad, apartándolo lo más posible de su vinculación con Oriente. De modo que esta vinculación entre “sistema de emanación” y “teologías orientales” continúa operando al interior del artículo y es sólo la doctrina de Plotino la que parece ser leída por fuera de los lugares comunes historiográficos que hemos presentado. Tradiciones tan diversas y complejas como la filosofía hebrea, el hermetismo, la teúrgia, el gnosticismo, etc. quedan explícitamente unificadas y fundidas, y relegadas al arcón de los mitos y fantasías caracterizados como “orientales”.

6. Conclusión

Hasta aquí, hemos visto de qué modo la vaga mención de ciertas fuentes “orientales” como origen de los “sistemas emanativos” por parte de Brucker se transforma en un motivo de sugestión para la historiografía posterior que ve, al menos desde Tiedemann, su vinculación con la metáfora de la expansión luminosa no sólo como el esquema básico, sino como una prueba del origen “oriental” de esta doctrina. El concepto plotiniano de “procesión” y su metáfora de la expansión de una luz quedan, así, fundidos con el concepto historiográfico de “emanación”, lo que supone una equiparación de doctrinas distintas bajo un solo gran rótulo. Este rótulo resulta aplicado tanto a la filosofía plotiniana como a las doctrinas de Filón de Alejandría, a la cábala hebrea y cristiana, al gnosticismo, al hermetismo y, ya entrado el siglo

XIX, a la filosofía india. Toda tradición o escuela descrita bajo este rótulo recibe, a su vez, el mismo tratamiento caracterizado por los tres “lugares comunes” que hemos presentado en este trabajo: la crítica por su irracionalidad, la condena por su origen oriental y la crítica por su vinculación con el panteísmo.

En *Geist der Spekulativen Philosophie*, Tiedemann no sólo repite estos lugares comunes en su presentación de la filosofía plotiniana, sino que, a lo largo de su texto, construye un elaborado y erudito relato histórico en el que vincula el “sistema de emanación” plotiniano con las teologías de “Oriente”. Propone el período alejandrino como el momento de ingreso de estas doctrinas al pensamiento griego y postula a Filón como el primer filósofo “orientalizante” cuyo pensamiento claudica ante el influjo de estas doctrinas. De todas maneras, pone la filosofía de Plotino como ejemplo paradigmático de estos sistemas y da, por lo demás, una de las descripciones más detalladas y documentadas del sistema plotiniano, descripto como “sistema de emanación”. De modo que la exposición de Tiedemann se termina transformando en uno de los esquemas canónicos para la interpretación y explicación de otros supuestos “sistemas de emanación” extranjeros.

Así, y como consecuencia de esta filiación entre “sistema de emanación” y “Oriente”, la filosofía de Plotino en tanto sistema emanativo se irá volviendo una de las matrices interpretativas principales para la recepción de nuevas filosofías de África y Asia. Baste con citar a uno de los primeros estudiosos europeos del sánscrito, Friedrich Schlegel, que en *Über die Sprache und Weisheit der Indier (Sobre la lengua y la sabiduría de los indios, 1808)* considera que “entre todas las filosofías y religiones que reconocen a Asia como su patria no hay ninguna de origen tan seguramente indio, ninguna (...) más antigua que el sistema de emanación” (p. 95).

Referencias

- Agustín de Hipona (2016). *Confesiones*. Madrid: Gredos.
- Agustín de Hipona (2023). *La ciudad de Dios. Libros VIII a XV*. Madrid: Gredos.
- Armstrong, A.H. (1979). Emanation in Plotinus. *Plotinian and Christian Studies*, 61-66.
- Bastitta, Francisco (2017). Ser lo que quieras: la libertad ontológica en Plotino y Gregorio de Nisa. *Teología y vida*, vol. 58, n° 4. <http://dx.doi.org/10.4067/s0049-34492017000400473>
- Beiser, Frederick (1987). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bernal, Martin (1987). *Black Athena. The fabrication of Ancient Greece (1785-1985). Vol. 1 The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Brucker, Jacob (1742-1744). *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 vols. Leipzig: [s.n.].
- Catana, Leo (2013). “Changing Interpretations of Plotinus: The 18-Century Introduction of the concept of System of Philosophy” *International Journal of the Platonic Tradition*, 7 (1), 50-98. <https://doi.org/10.1163/18725473-12341250>.
- Catana, Leo (2018). “El origen de la separación entre Platonismo Medio y Neoplatonismo”. *Praxis Filosófica*, 47, 273-274.
- Dodds, E. R. (1928). The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One. *The Classical Quarterly*, 22, 129-142.
- Dörrie, Heinrich (1976). *Platonica Minora. Vol. 8 Studia et Testimonia Antiqua*. München: W. Fink.
- Gatti, M. L. (1996). “The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism”. En *The Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 10-37). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerson, Ll. (1993) “Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?”, *The Review of Metaphysics*, 46, (3), 559-574.
- Gerson, Ll. (2003). Metaphor as an ontological concept: Plotinus on the philosophical Use of Language. En Fattal, M. (Ed.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin* (pp. 255-270). París: L'Harmattan.
- Hadot, P. (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay.
- Herling, Bradley L. (2006). *The German Gītā: Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought 1778-1831*. Nueva York: Routledge.
- Kant, Immanuel (2000). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Akal.
- Kant, Immanuel (2014). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.

- Kemper, Hans Georg (2009). “Eins in All! und All in Eins!”: Christliche Hermetik als trojanisches Pferd der Aufklärung. En *Aufklärung und Esoterik. Rezeption, Integration, Konfrontation* ed. Monika Neugebauer Wölk (pp. 29-53). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Mähl, H. J. (1963). Novalis und Plotin. En Lüders, D. (Ed.), *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts* (pp. 139-250). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Müller, H. F. (1913). Ist der Metaphysics der Plotino ein Emanationssystem? *Hermes*, 48, 408-425.
- Plotino (2007). *Enéadas. Textos esenciales*. Traducción de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Colihue.
- Plotino (1924–1938). *Ennéades*. Trad. de E. Bréhier, Paris: Les Belles Lettres, Collection Budé.
- Santa Cruz, María Isabel (2007). Introducción. En Plotino. *Enéadas. Textos esenciales* (pp. VII-CXVIII). Traducción de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Colihue.
- Schlegel, Friedrich (2014). *Über die Sprache und Weisheit der Indier*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strok, Natalia (2012). *La recepción del pensamiento de Juan Escoto Eriúgena en las historias de la filosofía alemanas de los siglos XVIII y XIX* (Tesis doctoral inédita). Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, Argentina.
- Tiedemann, Dieterich (1791-1797). *Geist der Spekulativen Philosophie*. Marburg: Neue Akademische Verlag.
- Torchia, N. J. (1999). *Creatio ex nihilo and the theology of St. Augustine: the Anti-Manichaean polemic and beyond*. Nueva York: American University Studies.
- Yates, Frances (1982). *La filosofía oculta en la época isabelina*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Notas

1. Por ejemplo, al modelo de creación *ex nihilo* desarrollado por Agustín de Hipona. En los capítulos siguientes volveremos sobre esta oposición y la presentaremos con más detalles y anclaje textual. Para una aproximación a la doctrina agustiniana de la creación *ex nihilo*, ver Torchia (1999).
2. También existe una abundante bibliografía que asocia el concepto de “emanación” plotiniano a los diferentes usos del verbo griego *réo*, “fluir” (ver Gerson, 1993). Esta interpretación no es la que tomaremos de ahora en adelante, ya que hemos decidido trabajar con la interpretación que asocia la “emanación” con la metáfora de la luz (Gatti, 1996), la más frecuente entre los historiadores de la filosofía y académicos dieciochescos. De todas maneras, queremos señalar que, en el caso de la interpretación del concepto a partir de la forma griega *réo*, las metáforas plotinianas asociadas serían las que remiten a los ríos, fuentes y cursos de agua.
3. Desarrollaremos más este punto en los próximos apartados.
4. Para la historia de esta palabra griega y sus diferentes usos filosóficos, ver Dörrie, 1976, p. 70.

5. Según señala Santa Cruz, estas metáforas son: el flujo de un curso de agua, la propagación del calor a partir del fuego, de un perfume o de un sonido, el nacimiento de los ríos a partir de una fuente, el crecimiento de un árbol a partir de sus raíces, el despliegue de un círculo a partir de un centro (2007, p. XVIII).
6. La edición revisada de este legendario diccionario de la lengua alemana, ideado y comenzado por los hermanos Grimm en 1838 y completado recién en 1961, se encuentra disponible en su edición *online* en wörterbuchsnetz.de, de donde hemos tomado las dos definiciones que aparecen citadas en nuestro trabajo.
7. Traducir estos conceptos al español es complejo: si bien los diccionarios suelen proponer las traducciones “producción”, “desprendimiento” e incluso “emanación”, todas estas palabras en español tienen notas que no coinciden con *Hervorgehen / Hervorbringung*. El prefijo *hervor-* (“hacia adelante” o “hacia afuera”) se une a los verbos *gehen* (“ir”) y *bringen* (“llevar”). Se trata de dos vocablos usados en el ámbito alemán, tanto en teología como en filosofía, para describir un surgimiento que ocurre por extensión o expansión desde un centro o núcleo. Por otra parte, estos términos alemanes resultan traducciones más ajustadas del término griego *próodos* utilizado por Plotino (*pro-* indica movimiento hacia adelante y *hodós*, “camino”, “marcha”). En ese sentido, son más apropiados para reflejar el vocabulario plotiniano que el término “Emanation”.
8. *In der philosophie und christlichen Theologie zur erklärung der entstehung von vielheitlichem aus einem ersten*. La edición revisada de este legendario diccionario de la lengua alemana ideado y comenzado por los hermanos Grimm en 1838 y completado recién en 1961 se encuentra disponible en su edición *online* en wörterbuchsnetz.de, de donde hemos tomado las dos definiciones que aparecen citadas en nuestro trabajo.
9. Aquí es interesante señalar el pasaje del término de la filosofía pagana al vocabulario de la filosofía del cristianismo temprano, que retoma mucho del esquema neoplatónico, pero redefiniéndolo y resignificándolo. Los conceptos propiamente plotinianos de lo Uno y lo múltiple se transforman, en el vocabulario cristiano, en Creador y creación. Esta equiparación de términos genera nuevas vaguedades (como la equiparación entre monismo y monoteísmo). En el planteo plotiniano, la procesión sucede “por desborde”, en “una suerte de producción descendente cuya fuerza se va debilitando progresivamente hasta desembocar en la inercia de la materia” (Santa Cruz, 2007, p. XXVIII). Sin embargo, como veremos a continuación, filósofos modernos como Kant enfrentan los conceptos de “emanación” y “creación”, tomando la voluntad como rasgo distintivo. El “desborde” plotiniano se interpreta, en este caso, como “falta de voluntad”. Pero esta distinción no estaba en Plotino, cuya teoría de la voluntad de lo Uno, descrita en la *Enéada* (VI 8 (39)), se ocupa de explicar cómo sería posible atribuirle las nociones de voluntad y libertad a lo Uno, compatibilizando estas nociones con las de necesidad y perfección. De esta manera, en la doctrina plotiniana, libertad y necesidad coinciden en lo Uno. Es más, según Plotino, únicamente lo que está más allá de la esencia (es decir, únicamente lo Uno) puede ser verdadera y plenamente libre. Para un desarrollo más detallado de esta doctrina, véase Bastitta, F. (2017).
10. Para las citas de *Enéadas* seguiré la traducción de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo (2007), a menos que se indique en una nota al pie una traducción diferente.
11. Traducción propia.
12. Más adelante, en este mismo apartado, analizaremos la clasificación propuesta por Immanuel Kant en sus clases de teología, que es además muy similar a la que puede reconstruirse según el texto de Tiedemann, quien no la hace explícita.
13. En un corto período, docenas de historias de la filosofía fueron escritas y publicadas, primero en latín, luego casi exclusivamente en alemán, durante el siglo XVIII. En su afán por definir el concepto de filosofía recolectando toda la información accesible en cuanto a pensamiento filosófico y clasificándola históricamente, estos historiadores y filósofos establecieron jerarquías de inclusión y exclusión de escuelas y tradiciones que, en algunos casos, terminaron “inventando” las categorías y conceptos que después procedían “científicamente” a clasificar. Westerkamp (2008) ofrece una interesante reconstrucción de la “invención” de estos conceptos y tradiciones por parte de los historiadores del siglo XVIII, centrándose en los de “filosofía hebrea” y “filosofía oriental”.
14. *Confesiones*, 12, VIII, 7 y XV, 21.
15. Para un mayor desarrollo de esta actitud durante la Antigüedad Tardía, el Medioevo y su continuación hasta la Modernidad, ver Hans-Georg Kemper, 2008. Por otra parte, es necesario señalar también que, si bien durante toda la Edad Media hay una preocupación por salvar la trascendencia de Dios, el llamado “sistema emanativo” tiene una corriente que se deriva a partir de Dionisio Areopagita, pero también antecedentes de algunos autores del cristianismo griego tardoantiguo.

16. En *De civitate dei* X.23,29, Agustín explica la teoría de las hipóstasis neoplatónicas frente al fondo de la doctrina cristiana de la trinidad. Allí, Agustín equipara al Uno platónico con el Dios cristiano y a su despliegue con la creación.
17. Es interesante observar que, en el seno de esta controversia, el spinozismo se toma por lo general como completamente contrario al cristianismo, asociándolo con el panteísmo, el fatalismo, el ateísmo y el solipsismo; no así el “emanacionismo” que, al estar asociado con las doctrinas neoplatónicas y, por medio de ellas, con la temprana teología cristiana, resulta, por épocas, más tolerado. Aunque, como señala Herling (2006, p. 194), en los momentos más candentes de la *Pantheismusstreit* el emanacionismo fue considerado también, por muchos autores, como una herejía, suele recibir más aceptación que el spinozismo. Para un análisis más exhaustivo de los fundamentos y repercusiones de esta controversia, ver Beiser (1987).
18. Este *corpus* de notas, editado por primera vez por K.H.L. Pölitz en 1817 y hoy recogido en la edición académica de la obra del filósofo de Königsberg, se trata, en realidad, de un conjunto de apuntes tomados por alumnos asistentes a las clases de teología natural dictadas por Kant durante el semestre de invierno de 1783-1784. La traducción española de estas notas, compiladas en el libro *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión* publicado por Akal en el año 2000, está basada en los textos compilados por K. H. L. Pölitz en 1817 bajo el nombre “Clases sobre la doctrina de la religión filosófica” (*Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*). Para un comentario exhaustivo sobre este texto, ver la “Introducción” a *Lecciones de filosofía de la religión* (2000, pp. 9-51).
19. *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (2000). Alejandro del Río y Enrique Romerales (Eds.), Madrid: Akal.
20. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant desarrolla algunos comentarios más sobre esta relación de subordinación entre Creador y mundo. La relación entre ambos, para Kant, es la de causa y efecto, de modo que no hay coordinación, sino subordinación de uno a otro. Esto significa, además, que son dos instancias separadas y no constituyen un todo (KrV, B112).
21. El término “filosofía oriental” (*morgenländische Philosophie*), probablemente introducido por Christian August Heumann (1681-1764) en sus *Acta Philosophorum* de 1715, es una traducción al alemán de una noción ya presente en la filosofía del Renacimiento, que se retrotraería al término de “filosofía bárbara” acuñado por los pensadores Taciano y Clemente de Alejandría. En última instancia, esta “filosofía bárbara” reúne, en una sola inmensa tradición, todo el pensamiento antiguo que queda por fuera de la filosofía clásica y, sobre todo, de la filosofía griega (Westerkamp, 2008, p. 537).
22. Durante el siglo XVIII, el Iluminismo otorga un nuevo impulso a los estudios históricos, ya que se propone analizar el pasado de modo distinto al método tradicional. La tarea historiográfica se hace consciente de sí misma y, por influencia del Iluminismo, comienza a exigir cierto rigor científico. En este contexto, el pasado comienza a ser estudiado como alteridad: “La filosofía se instruye observando el espectáculo de su propio pasado, como si estuviese separada de él” (Strok, 2012, p. 57). De este modo, la historiografía moderna se propone como objetivo revelar los defectos de la filosofía de las escuelas: “Por primera vez la razón quiere repensar el vasto espacio de la tradición, sin que esta se imponga por su prestigio. El pasado es reconsiderado a través de la crítica, que es al mismo tiempo una forma de apropiación” (Strok, 2012, p. 60).
23. Ver Catana (2018), en donde el académico analiza la construcción del rótulo de “neoplatonismo” a partir de la clasificación de Brucker en *Historia Critica Philosophiae*.
24. Para un desarrollo en extenso de la larga tradición intelectual que vio los orígenes del pensamiento europeo en Medio Oriente y particularmente en Egipto, ver Bernal (1987). Allí se presentan dos hipótesis históricamente en competencia que señalan los orígenes del pensamiento filosófico: un “modelo antiguo”, que primó desde la Antigüedad hasta mediados del siglo XVIII y que identificaba a Egipto como cuna del pensamiento griego; y un “modelo ario” aparecido en la segunda mitad del siglo XVIII y privilegiado desde entonces, que introduce la hipótesis eurocéntrica del pensamiento filosófico como un desarrollo netamente griego.
25. En 1785, Friedrich Heinrich Jacobi publica *Cartas sobre la doctrina de Spinoza (Briefe über die Lehre des Spinoza)*, su correspondencia con el filósofo (amigo de Lessing) Moses Mendelssohn, en la que ambos filósofos discuten e interpretan la confesión de Lessing hecha al propio Jacobi, al final de su vida, de haberse entregado al spinozismo. A grandes rasgos, esta controversia gira en torno al dilema entre un nihilismo racional (al que Jacobi acusa de encaminarse a los Iluministas), resumido en la figura y la filosofía de Spinoza, y un fideísmo irracional, del que el propio Jacobi es acusado por el representante de los Iluministas berlineses, Moses Mendelssohn (Beiser, 1987, p. 44).
26. Como señalamos, entre las clasificaciones de académicos e historiadores de la filosofía el “sistema de emanación” suele ubicarse entre los sistemas trascendentes, oponiéndose al inmanentismo. Sin embargo,

en las diferentes presentaciones del “sistema de emanación” por parte de los historiadores de la filosofía nunca faltan referencias a la doctrina de Spinoza (aun si esta queda clasificada entre los sistemas de immanencia). Como ejemplificación de lo ligadas que aparecían estas doctrinas durante el siglo XVIII, en sus *Lecciones de historia de la filosofía (Vorlesungen der Geschichte der Philosophie)* Hegel se muestra convencido de que podría rastrear en el concepto de substancia de Spinoza los sedimentos de una concepción “oriental” de lo Uno: “Es la perspectiva oriental que se expresó por primera vez en Occidente con Spinoza” (Hegel cit. en Westerkamp, 2008, p. 555).

Para una introducción más detallada a la controversia sobre el panteísmo y su papel central en la discusión filosófica de fines del siglo XVIII, ver los capítulos 2, 3, 4 y 5 del libro de Frederick Beiser (1987). Según Beiser, esta controversia define la fortuna del spinozismo entre los intelectuales alemanes, que se transforma años más tarde, y según Heinrich Heine, en “la religión extraoficial de Alemania”.

27. *Alles in der Welt für blosse Modifikationen und Attribute eines einzigen Urwesens* (Tiedemann, 1793, p. 429).
28. *Die Gegenstände der Sinnenwelt für blosse Modifikationen der Gottheit* (Tiedemann, 1793, p. 429).
29. *Vielheit, Bewegung und Veränderung (sind) nichts als Gedanken und Vorstellungen der Gottheit* (Tiedemann, 1793, p. 429).
30. *Spinoza keine Stufenweise Erzeugungen der Dinge aus Gott annimt; dass er nicht sagt sie sind aus ihm, sondern sie sind in ihm, als Attributen und Modifikationen* (Tiedemann, 1793, p. 429).
31. Hay que tener en cuenta que la obra de Plotino era de acceso muy restringido para los intelectuales alemanes de fines del siglo XVIII, de modo que el rol de los historiadores de la filosofía de la época (que leían los textos en sus lenguas originales) resulta clave para el análisis de cómo este autor fue interpretado y, posteriormente, leído y traducido. Por otra parte, desde principios del siglo XVII no circulaban ediciones nuevas ni traducciones de la obra plotiniana en Alemania. Sus pocos lectores directos, más entrado el siglo XIX, leen y citan la edición griega de 1615 con la traducción de 1492 de Marsilio Ficino al latín (Mähl, 1963, p. 144).
32. *Zum Theil folgt er hier den ältern Behauptungen der Herakliter, Stoiker und ächten Platoniker, mit einem Worte aller derer, die dem grösem Emanationssysteme aller Wesen aus einem Chaos, und aller Seelen aus einer Quelle anhängen* (1793, p. 314).
33. *Dahin gehört endlich die ausdrückliche Bezeichnung Gottes durch ein Lichtwesen. Plato zwar hatte versteckt die höchste Gottheit lichtartig beschrieben; und Aristoteles sie durch Wärme und Licht nicht undeutlich geschildert; allein darauf achteten die Griechen weniger; weil ihnen jene andre Vorstellung beyder Weltweisen annehmlicher war, vermöge welcher die ganze Welt auch von ihnen Gott genannt wird. (...) Die Juden hergegen, nebst den übrigen Morgenländern in Alexandria, gewohnt an ihr uraltes Lichtbild, zogen dies hervor, und fanden es klärer, weil sie es aufmerkamer suchten. Dies e Lichttheorie jedoch scheint bey Philo noch Embryo zu seyn; er redet sehr schwankend, und nicht ohne Widersprüche von diesem Lichte. An einem Orte beschreibt er dies Licht, zum Unterschiede vom Sinnlichen, als intelligibel, und nennt es Ausfluß und Ebenbild des göttlichen Verstandes. Von ihm sagt er, es verleiht der Sonne und allen Gestirnen Glanz, und wird durch herabneigung zur SinnenRegion, dunkler. (1793: p. 135).*
34. Al menos desde Brucker, se describe la filosofía tardoantigua vinculada al mundo alejandrino como “eclectica” o “sincrética” (ver Catana, 2018, y Mähl, 1963, p. 170).
35. *In dies sehr embryonischen Lichttheorie sind einige Spuren vom Zoroastrischen Streite des Lichts und der Finsterniß, und der darauf gebauten Entstehung der Welt, unverkennbar; wie von einer andern Seite unverkennbar ist, daß hier der erste Keim der Cabbalistischen LichtEmanation zuerst gefunden wird. Bis dahin hatte Plato die Emanation nicht ausgesdehnt, mithin ist diese Erweiterung Alexandrinische Erfindung, gebohren aus Hinzumischung morgenländischer Vorsstellungen. Einem Juden ward diese Erweiterung fast aufgedrungen, so bald er Platonische Philosophie auf Mosaische Darstellung vom Entstehen der Welt anwandte, und aus beyden ein System zu errichten sich bestrebte. (Tiedemann: 1793, p. 136).*
36. Tiedemann no menciona un texto platónico específico en el que aparezca una idea de “emanación” propiamente platónica.
37. *Was er (Plotin) aufzeichnete, war höchst dunkel und verworren. Man setze hinzu, dass er sehr oft nicht einmahl ordentlich dachte, weil er, gleich alle Schwärmer von den Eingebungen seiner brausenden Phantasie hingerissen ward* (Tiedemann, 1793, p. 273).
38. En su *Historia Critica Philosophiae*, Brucker presenta a Plotino brevemente como un loco y como un embustero. Califica su filosofía de incomprensible, llena de expresiones poco claras y demasiadas

imágenes poéticas. Funda, por otra parte, la tradición de críticos que juzga a Plotino de un modo patológico: un pensador psicológicamente inestable, cuya familiaridad con los egipcios infectó su mente con la “fanática enfermedad de la superstición” y cuya excesiva melancolía corrompió su capacidad de juicio (Catana, 2013, p. 61).

39. *Wie kann, was in einem Punkte ganz ist, zugleich ausser diesem ganz seyn? Wo ist hievon irgend ein Beispiel in der Erfahrung?* (Tiedemann, 1793, p. 350).
40. *Was thut also Plotin? Was sonst immer; er sucht in der Sinnenwelt irgend ein Gleichniss, unbesorgt ob es vollkommen passt, und glaubt dadurch allen Schwierigkeiten zu entschlüpfen* (Tiedemann, 1793, p. 345).
41. Traducción propia a partir de la traducción que ofrece Tiedemann en su texto: *Man erblickt nichts als das herrlichste Licht, weil in Gott nichts ist als Licht. Dieser Zustand heisst Ekstase, Entzückung, auch Vereinfachung* (1793, p. 279). El texto plotiniano referido es *Enéada* (VI 9 (9) 11 22-24). Dodds ofrece un análisis singular del uso de la palabra *ekstasis* en este texto de Plotino, quien, a diferencia de autores anteriores y posteriores que emplearon el mismo término en el sentido amplio de “salirse de la propia condición original”, le habría dado el sentido de “unión mística” que luego pasó a la tradición cristiana (1975, p. 102).
42. *Diese Einbildungskraft nemlich gelangt, nach längere Anstrengung, bey manchem auch, wegen Körperstimmung, von selbst dahin, das alle Eindrücke der äussern Sinne verschwinden, dann ein höchst behagliches Gefühl von Wohlseyn entspringt, begleitet meistens von dem Bilde eines höchst reinen, und überirdischen Lichtes. So wird dieser Zustand fast einmüthig beschrieben, von den Braminen Indiens, von den Neuplatonikern Aegyptens, und von den Theosophen neuerer Zeiten* (1793, p. 280).
43. Traducción propia a partir de la traducción que ofrece Tiedemann en su texto: *Ohne seinen Willen, und ohne seinen Entschluss aus ihm fliessend, wie aus der Sonne das Licht (...) es fliesst gleichsam über, und dieses überfliessende brachte etwas anders hervor. Das hervorgebrachte kehrte sich nach dem Eins, wurde davon erfüllt, schaute auf jenes, und das ist der Verstand*. El texto referido por Tiedemann es *Enéadas* (V 2 (11) 8-11).
44. *Darf einem Gegenstande, der nur intelligibel seyn soll, ein Prädikat aus der Sinnenwelt beygelegt werden?* (Tiedemann, 1793, p. 408)
45. El concepto plotiniano de materia, según Dodds, se sigue netamente de la tradición clásica y no comparte con otras doctrinas del período tardo-antiguo la característica de un “dualismo irreductible” que suele asociarse con la tradición zoroastriana o persa. Para Plotino, el mundo material es producto marginal o límite extremo de un proceso iniciado en lo absoluto, en un plano suprainteligible. De esta manera, la materia no se opone al proceso de despliegue, sino que se encuentra incluida dentro de él (ver comentario de Dodds, 1975, p. 34).
46. Como señala Bernal, la hipótesis eurocéntrica de los orígenes de la filosofía no es más vieja que la llamada “hipótesis antigua” que coloca al Oriente Próximo como fuente de la filosofía platónica. Sin embargo, para principios del siglo XX la hipótesis eurocéntrica o “aria” (que empieza a imponerse durante el siglo XVIII) se encontraba ya profundamente enraizada y establecida en los medios académicos.