

LEVINAS, LECTOR DE PLOTINO: RELACIONES INSPIRADORAS

LEVINAS, PLOTINUS READER: INSPIRING RELATIONS

Esteban Josué Beltrán Ulate
Círculo Costarricense de Fenomenología

Recibido: 23 de junio, 2015 / Aceptado: 15 de octubre, 2015

Resumen: El presente estudio procura establecer una serie de considerandos a propósito de las concomitancias y desavenencias entre el pensamiento de Plotino de Licópolis y Levinas de Kaunas, el desafío deviene a partir de la aparente relación entre el Uno plotiniano y el Infinito levinasiano, a su vez se considera la posibilidad de acceso del ser humano, entidad particular, al punto originador, llámese este Uno o Infinito.

Palabras clave: Uno, Infinito, Plotino, Levinas, alteridad

Summary: This study aims to establish a series of ideas about the similarities and disagreements between the thought of Plotinus of Lycopolis and Levinas of Kaunas, the challenge becomes apparent from the relationship between the “One” Plotinian and “Infinity” Levinas, in turn, considers the accessibility of human beings, particular entity, the originator point, call it: One or Infinite.

Keywords: One, Infinity, Plotinus, Levinas, Alterity

Palabras preliminares

El presente estudio se circunscribe dentro del área de la metafísica. Si bien se ha realizado algunas investigaciones al respecto, por ejemplo en Schroeder y Benso (2008), esta pesquisa resulta innovadora en el ámbito castellano. Huelga indicar que el texto mencionado se convierte en un importante pilar para el desarrollo del texto en cuestión.

Aunado a lo expuesto con anterioridad, es pertinente aseverar que planteamientos esbozados a continuación se mantendrán en el margen del discurso proemial, por lo que se evidencia un carácter generalista e inductor.

Una gran interrogante emerge al concebir una lectura colativa entre Plotino y Levinas, por esta razón resulta necesario establecer una suerte de justificación que permita aclarar el contexto de la disputa o, por indicarlo de otro modo, el eje central de discusión que se asume en este estudio.

De Licópolis a Kaunas

El presente apartado brinda una contextualización de los autores en cuestión y una problematización inicial de sus postulados, que permitirán a la postre presentar los siguientes apartados.

Plotino nace en Licópolis en 205 d.C., se adhiere a la escuela de Ammonio Saccas cerca del 232, con quien permanece hasta una infructuosa expedición al Oriente. Es poco lo que se conoce de Plotino, ya que los únicos escritos propios se reducen a 54 tratados sistematizados en seis grupos de nueve, dicha elaboración fue ejecutada por su discípulo Porfirio.¹

Según indican los comentaristas de Plotino, este adquirió gran reputación en su época, además de verse envuelto en constantes disputas con diversos pensadores del momento. Su afán al constituir una escuela en Roma, más allá de formar hombres de política o de alcanzar la felicidad a través de la virtud, fue establecer un lazo con el origen, como expresa Iñaki Yarza: «De hecho, Meta y Fin para él era el acercarse y unirse con Dios que está por encima de todo» (1992, p. 242). Frente a esta consideración, se percibe en el maestro de Porfirio un talante místico, sin embargo en su desarrollo filosófico se desvela un carácter racional tras sus propuestas metafísicas, lo cual le confiere un carácter robusto.

En Plotino se descubre un punto de convergencia de diversas corrientes, tales como el pitagorismo, el neopitagorismo, el platonismo, un leve dejo de Aristóteles, algunos elementos cristianos que se presume absorbió de su maestro Saccas, quien fue formado en una familia cristiana,² e incluso

1 Véase Reale y Antiseri (2007). *Historia de la Filosofía. Filosofía pagana antigua*. Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, San Pablo.

2 Véase Reale y Antiseri (2007), quienes afirman que «sabemos por Porfirio que Ammonio fue educado en una familia cristiana» (p. 554).

se percibe aspectos influenciados por los diversos gnosticismos, centrando específica atención en los valentinianos;³ lo anterior no implica que Plotino asumiera alguna de estas corrientes como estandarte, sin embargo se percibe en su pensamiento una serie de elementos que constantemente remembran algunas de estas líneas de pensamiento.

Un modo efímero de describir la filosofía plotiniana podría derivarse de la descripción de Reale y Antiseri:

Plotino distingue dentro de las realidades inteligibles tres hipóstasis, el Uno, el Espíritu, y el Alma, procedentes cada una de la anterior; también mediante el mismo proceso se origina el mundo sensible. Todo procede del Uno y todo debe retornar al Uno, y dicho retorno el hombre puede realizarlo ya en ésta vida mediante una unión mística que constituye su fin último (2007, p. 242).

Luego de ser aquejado por una serie de enfermedades e incluso ser desatendido por sus discípulos, Plotino muere cerca del año 270, en Minturno.

Las tesis plotinianas evidencian un carácter unificador y totalizador, asumen el reto de unificar en un vértice el carácter diverso de la existencia. La propuesta del autor de Licópolis evidencia el carácter de la filosofía occidental, cuyo afán por totalizar se torna en el punto medular de su pensamiento.

Frente a esta postura, Emmanuel Levinas esgrime una serie de criterios, los cuales se atenderán posteriormente. La propuesta de este autor francés, de origen judío, nacido en Kaunas, si bien no se fundamenta en la propuesta plotiniana, sí la considera como un punto de partida respecto al carácter totalizador de la filosofía occidental.

Levinas, por su parte, nace en Kaunas, en 1906. Luego de asumir como pilares los planteamientos de Husserl y Heidegger, se distancia de ellos, con mayor preponderancia del segundo, e inicia el desarrollo de su original planteamiento filosófico, mismo que se ve influenciado por los trabajos de Martin Buber y Franz Rosenzweig. Otro elemento ineludible por mencionar es la experiencia del Shoah, que por su condición de judío vivencia.

Emmanuel Levinas asume como punto de reflexión el carácter de totalización que ha asumido Occidente, un afán que torna al mismo en

3 Respecto a esta relación, cabe mencionar que el autor Francisco García Bazán, en su texto *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (1978), expresa que se percibe una clara convivencia entre los considerandos plotinianos y los gnósticos y que esto se ve reflejado en los tratados: I, 6 (1); IV, 7 (2); III, 1 (3); IV, 2 (4); V, 9 (5).

objeto de sí, una reducción del ser humano a discurso de sí. La propuesta levinasiana propone una vuelta al Infinito, mismo que describe como una salida de sí sin retorno, una alteridad, que se lanza hacia el rostro del Otro.

La postura del autor francés no concibe al Otro como un objeto, sino como rostro, mismo que brinda la pista del Infinito, de lo totalmente otro, esto implica una clara lejanía, pero no una separación, pues este Infinito se torna epifanía a cada instante. La propuesta del autor adquiere un talante ético: «Yo soy para el Otro en una relación de diacronía: estoy al servicio del Otro» (Levinas, 2005, p. 193), expresa la responsabilidad que emerge de la relación con el Infinito; el Otro, lejos de ser algo metafísico, intangible, se encuentra evidenciado en el pobre, la viuda y el huérfano, como él mismo ejemplifica.⁴ Levinas muere en 1995 en París.

La propuesta levinasiana, al igual que la plotiniana, presenta como un elemento común el Uno y el Infinito; el trazo que se apersona a continuación es el de reconocer los elementos comunes que se descubren entre ambos y el camino en el cual se genera la inflexión que permite a Levinas erigir su crítica respecto al pensamiento occidental, tomando como criterio la propuesta de Plotino.

Del Uno y de su contemplación⁵

La cosmovisión plotiniana se funda en el Uno, este es el origen de todo lo existente. Para el pensador de Licópolis, el Uno es pleno, se basta a sí mismo, es *autoctisis*⁶ y se excede de sí. En esta excedencia deviene la primera hipóstasis, que se concibe como aquello que es fuera de sí, mas no es el Uno mismo. En este punto es importante recalcar, además, que lo que deviene de la plenitud del Uno no es el Uno, sino lo Otro.

Esta realidad, que dista de ser una emanación, se ubica en el ámbito de una realidad cuya razón de ser se gesta en el Uno a partir de la abundancia de sí, que provoca que necesariamente prorrumpa en algo diferente de sí; se

4 Véase, por ejemplo, Levinas (2006). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

5 Todas las referencias a las Enéadas son asumidas a partir de la traducción al español realizada por José Antonio Míguez (Plotino, 1963), con una única excepción, en una cita en la que se indica la fuente de referencia en la traducción.

6 Se comprende la autoctisis como autocreación, según expresan Reale y Antiseri (2007).

denomina Nous, inteligencia o espíritu, del cual devendrá posteriormente el Anima Mundi, tercera y última hipóstasis.

El Uno, si bien es el origen, es incapaz de ser y de sustancia. En este sentido, el Uno se exime de estas categorías antiguas y se coloca en un sitio preponderante al ser el origen de ser sin necesidad de ser. Ese carácter le ha llegado a valer interpretaciones como la de que él es el no-ser.⁷

A propósito del Uno, según Plotino no se puede brindar conceptualización alguna, cualquier consideración, sea esta positiva o negativa, perece en el intento, ya que este escapa incluso de la inteligencia misma, llámese esta particular (el alma razonable) o total (Nous). Referirse al Uno resulta ser una tarea delicada, ya que «no es ninguna de las cosas, ni posee ningún nombre, porque nada puede decirse de él como de un sujeto» (Enéada V, 3 (49), p. 103), al intentar cualquier acercamiento a su sentido se cae en la realidad de la segunda hipóstasis, asumiéndolo como cognoscible el Uno escapa a lo cognoscible y da la razón de ser a este, el Uno es pleno en sí y es necesario en el recorrido de sus hipóstasis hacia la multiplicidad.

Lo que se puede decir acerca del Uno se circunscribe a su plenitud y su inmovilidad generadora, «el Uno que permanece inmóvil más allá de las cosas» (Enéada V, I (10), p. 60), pero más allá de esta pasividad sigue siendo praxis, lo cual lo coloca como “One as a verb rather than a noun” (Schoroeder y Benso, 2008, p. 198).⁸ Un modo de ejemplificar la acción del Uno deviene en lo Otro, que no es sí: «Imaginemos una viva luz proveniente de El —de El que permanece inmóvil—, cual la luz resplandeciente que rodea al sol y nace de él, aunque el sol mismo permanezca siempre inmóvil» (Enéada V, I (10), p. 61).

El Uno como inmóvil se distingue de la postura aristotélica, en cuanto el Uno no es sustancia, el Uno es simplemente en sí, y por su simplicidad es origen de todo (Enéada VI, 9 (8), 5/ p. 394), es infinito, en cuanto no se pueden indicar límites (Enéada VI, 9 (8), 6/ p. 395).

7 Cfr. Yarza (1992). *Historia de la Filosofía Antigua*. Pamplona: EUNSA.

8 “Uno como verbo más que como sustantivo”, la cita se encuentra originalmente en un texto de Reiner Shürmann, intitulado “L'Hénelogie comme dépassement de la métaphysique”, *Les Etudes Philosophiques* (July-September 1982): 331-50, el acceso a dicho texto se posibilita a partir del texto de John Izzi, denominado “Proximity in distance: Levinas and Plotinus”, mismo que se encuentra presente en Schroeder, B; Benso, S. (2008) *Levinas and the Ancients*. Indiana: Indiana University Press. (Esta y todas las traducciones aparecidas en el artículo son traducciones libres del autor).

De estas consideraciones se presenta que la cosmovisión plotiniana asume el origen de todo el Uno, origen claro y distinto de todo lo originado, en su plenitud se basta a sí mismo, «el Uno no busca nada, ni para ser, ni para alcanzar su bien, ni para asentar en un lugar. Siendo como es causa de las demás cosas, no recibe de ellas su ser, y en cuanto a su bien... es el Bien en sí mismo» (Enéada VI, 9 (8), 6/ p. 398). El Uno se desborda en lo totalmente diferente de sí, en multiplicidad, que se finiquita en los linderos de la tercera hipóstasis.

El mecanismo a través del cual el ser humano logra la contemplación del Uno, según se aprecia en las consideraciones plotinianas, se gesta a partir del momento en que el alma misma se descubre como tal, dicha acción deviene del reflejo que se detalla en la otra alma, esto permite un redescubrirse, sin embargo esta posibilidad no se descubre en todas las almas de manera fugaz.

Encontrar el reflejo del alma particular en el alma ajena implica un descubrirse a sí mismo como luz proveniente del Uno (Enéada V, 1 [10]), este aparecer de la luminosidad interna implica un llamado a esclarecerla, la luz de cada alma particular se encuentra convocada a tornar al Anima Mundi a contemplar el Nous, que se halla a su vez en epístrofe hacia el Uno.

Cada alma particular se encuentra incrustada cual belleza en masa de piedra, descubrir la luz interior reclama convertirse en escultor de la propia estatua, lo cual permite un ascenso a la Belleza en sí a través de la contemplación; por el contrario, el ser humano que atiende a lo sensible como fin estará cada vez condenado al destierro, «cuanto más se inclina a la materia y cuanto más se extiende, tanto más se debilita la belleza, y queda por debajo de la belleza del Uno» (Enéada V, 8 (31), 1).⁹

Plotino concibe el alma como huella de la Belleza en sí, su belleza se potenciará en cuanto el alma se dirija a la contemplación del mundo inteligible (Enéada V, 8 (31), 11), esta contemplación puede incluso darse antes de la muerte, «aún en ésta tierra es posible realizar la separación de lo corpóreo y la reunión con el Uno» (Reale y Antiseri, 2007, p. 562), este acto será silente, es una especie de éxtasis que refleja la vida de las almas en el Anima Mundi, como comunidad de contemplación al Uno.

9 Este fragmento guarda estrecha relación con la obra de Platón, *Timeo*, 37 d., según indica Plotino.

Re-descubrir el alma es una tarea que surge en la serenidad, y está inscrita como vocación, «tal es el fin verdadero del alma: el contacto con esa luz y la visión que tiene de ella, no por medio de otra luz que le da la visión. Porque lo que (el alma) debe contemplar es la luz por la que es iluminada» (Enéada V, 3 (49), p. 113). La luz del Uno se muestra reflejada en todo lo múltiple, el alma particular tiene la capacidad de descubrir esos destellos que le permiten identificarse con el Uno. En la obra plotiniana se logra leer un llamado que reza: «Buscad siempre que la divinidad que hay en vosotros se reúna con la divinidad que hay en el universo» (Atlas Universal de Filosofía, 2004, p. 672), al percibir dicha luz el reto que se asoma es el de purificar el alma, limpiando lo oscuro, removiendo el fango, cada cual se conforma en el escultor de su propia estatua.

Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tu también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de labrar tu propia estatua. (Plotino, Eneada I, 6, traducción Jesús Igal, 1982, pp. 291-292)

La multiplicidad de lo existente recibe el eco del Uno, la resonancia de su voz se mantiene latente en lo sensible, el alma que se encarna en el mundo sensible está en disposición de manera necesaria a tornarse hacia la voz que la llama, esto no implica, claro está, un retorno al punto de origen, lo cual es meta ontológicamente inadmisibile, lo único viable es atender a la voz y cantar en el coro cual comunidad de ánimas, en la tercera hipóstasis, contemplando a través del Nous al Uno.

El retorno al Uno es un acto libre por parte del alma, por el simple hecho de que parte hacia el bien (Enéada VI, 8 (39), ambicionando lo que se haya más allá del bien, a partir de la salida de lo corpóreo, «conviene que renuncie a todo lo demás y que se entregue» (Enéada VI, 9 (8), 9/ p. 404), es arrancarse de todo lo sensible y volver a la patria, alcanzar el origen, este recorrido manifiesta el momento éxtasis del alma. El recorrido de vuelta al Uno se ve marcado por el amor, como eros, deseo de sí mismo, anhelo del alma por volver a sí misma, encuentro con el Uno, «el alma naturalmente a

Dios y a Él quiere unirse... el alma tiene otra vida cuando se acerca al Uno y participa de Él» (Enéada VI, 9 (8), 9/ p. 404).

Una vez dilucidada una serie de considerandos respecto al Uno plotiniano, se presenta una visión respecto al Infinito según Levinas, lo cual permite en un último momento establecer una lectura colativa respecto a las tesis de los autores.

Infinito, huella y rostro

Emmanuel Levinas establece una crítica a los considerandos filosóficos occidentales, mismos que concibe como una siempre filosofía griega, que ha buscado reducir al ser humano a un simple discurso de sí, una simple egología, que ha centrado sus esfuerzos en concebir una totalización de lo existente.

El autor propone un giro al planteamiento heredado en más de dos mil años de pensamiento filosófico, parte de la moral como filosofía primera y establece una propuesta que rompe con el círculo totalizador. El planteamiento levinasiano influenciado por un importante bagaje husserliano y heideggeriano elabora una serie de constructos teóricos que le permiten evidenciar su cosmovisión. Levinas se coloca en las antípodas de una *omnitudo realitatis* y apela a una filosofía que se lanza hacia lo Otro, hacia lo Infinito.

El paso fundamental que asume el nativo de Kaunas es desvelar a la persona distinta de sí como un Otro, por tanto el Yo no se presenta como un agente cerrado en sí mismo con experiencias de mundo, sino que se presenta como un Mismo que entra en relación con el Otro, el planteamiento fichteano del Yo frente al No-Yo se ve claramente rebatido, así como cualquier otro plan que proponga al ser humano como un ser en sí, y solo para sí: «La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro a lo Mismo... Esta Primacía de lo Mismo fue la lección de Sócrates» (Levinas, 2006, p. 67).

La noción de Infinito no es del todo nueva, el mismo autor reconoce que autores previos la habían sustentado, ya que el concepto en sí ha estado situado al margen de diversos problemas de la filosofía. Ya en Anaximandro se percibe un acercamiento a la noción al incurrir en el *apeiron*; a su vez en la concepción de periodicidad cósmica de Heráclito, Empédocles y los últimos estoicos se encuentra alguna relación con la afirmación parricida de

Platón respecto al No-Ser parmenídeo, aunado a las ideas de Acto Puro en el estagirita, la concepción del Uno plotiniano, la Forma Pura en el aquinate, el Absoluto en Hegel, por mencionar algunas, (Levinas, 1999).

Estas posturas han caído en su intento, ya que el Infinito ha sido reducido a un mero concepto de análisis, según Levinas, la filosofía occidental ha sumido lo infinito en lo finito, a partir de la aspiración de lograr una síntesis de la existencia a partir de la razón, un imperialismo del Mismo, que ha suprimido lo Otro.

Para Emmanuel Levinas, el Otro no solamente se presenta como una posibilidad distinta del Mismo, ya que se encuentra encarnado, el Otro tiene nombre, habita en la persona que comparte la existencia, «el Otro que en tanto que otro se sitúa en una dimensión de altura y abatimiento... tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano» (Levinas, 2006, p. 262). El Otro no se encuentra enmarcado en un mundo meta-sensible, él se halla presente en lo cotidiano, pero lanza constantemente un mensaje hacia lo desconocido.

Esta intuición que emerge en el Otro se gesta en lo que Levinas denomina como Epifanía del Rostro, llamado de trascendencia que deviene de la alteridad, hacia un rostro, que se comprende como huella del Infinito, de lo totalmente Otro. En el autor se percibe una visión de trascendencia vista como socialización, pues es en el rostro del Otro que se presenta la huella, la propuesta es una fenomenología de la sociedad que parte de cada rostro (Shoroeder 2008 en Shoroeder y Benso, 2008).

El llamado del Infinito se presenta en cada rostro, lo que promueve un movimiento de salida del Mismo hacia lo Otro, sin que implique un retorno. Esta modalidad de trascender implica un recorrido a la exterioridad. La ruta hacia el Infinito es en definitiva una ruptura frente a las egocéntricas ideas ontológicas.

La perspectiva desde la cual el autor judío parte concibe el Infinito como aquello que “designate a superlative qualitative excellence, above human measure or limits”¹⁰» (Levinas, 1999, pp. 53-54). En la propuesta levinasiana se percibe la consideración judía del “absolute name of God: En-Sof = in-finite” (1999, p. 54). Sin embargo, la elucubración continua del

10 “Designa una cualidad superlativa de excelencia, por encima de medida o límite humano”.

autor considera al Infinito no como un simple ahí, pleno de sí, sino como una llamada incesante, que se presenta y oculta de manera constante en la Epifanía del Rostro, huella vista no como guía para alcanzar o como rescoldo de aquel, sino más bien de la siguiente manera: «El brillo de la huella es enigmático... La huella se marca y se borra del rostro como el equívoco de un decir y, de este modo, modula la propia modalidad del trascendente» (Levinas, 2003, pp. 56-57).

Lo infinito se hace presente en la historia de la humanidad como un mandato, es un llamado ético a atender al Otro. El Infinito manifiesta lo totalmente Otro, aquello que se encuentra de otro modo de ser, «passivity beyond all passivity»¹¹ (Schroeder, 2008, p. 216). La huella del rostro es un llamado al reconocer que «la verdadera vida está ausente» (Levinas, 2006, p. 5), en la diacronía se revela el Infinito como aquello de otro modo que ser, imposible de tematizar.

Odiseo y Abraham. ¿El retorno al Uno o el éxodo al Infinito?

Las nociones de Uno plotiniano y de Infinito levinasiano encuentran puntos de enlace, tales como el carácter de estar en una posición de completa otredad, lejanía, de lo que es distinto de sí; otro de los aspectos relevantes que tiende a ser un punto de entronque se genera a partir de la noción del Bien como aquello más allá del Bien.

Otro de los elementos que permite una lectura comparativa se descubre en el pensamiento de ambos autores, se deduce del carácter de la alteridad del principio originador «understand the alterity of the other as transcendence insofar as they both maintain that the other's alterity consist of non-being»¹² (Izzi, 2008, p. 198), en este sentido el Uno plotiniano se ubica fuera del ser, de lo pensado y de lo posible, y en el caso del infinito levinasiano este es siempre un misterio que se aparece y oculta en huellas, que nunca podrán ser consideradas pistas. Empero esta relación se ve rápidamente confutada por el carácter apofático epistemológico que asume respecto al Uno en

11 "Pasividad más allá de toda pasividad".

12 "entender la alteridad del otro como trascendencia en la medida que ambos mantienen que la alteridad del otro es el no ser".

contraposición al carácter deóntico-moral levinasiano, mismo que John Izzi describe de la siguiente manera:

For Levinas, alterity is first and foremost deontic-moral; his philosophy privileges practical reason over theoretical reason. The root-cause of Levinas' problem with Plotinus is that he would view Plotinian alterity as primarily apophatic-epistemological and therefore as remaining the confines of a theoretical totality ¹³(Izzi, 2008, pp. 204-205).

La distinción mencionada por Izzi respecto a la confrontación del carácter apofático-epistémico frente al carácter deóntico moral se elucida a partir de la distinción entre la visión homérica de Odiseo, como prototipo de ser humano plotiniano (Enéada I, 6 [1]), frente a la postura levinasiana de Abraham como metáfora de alteridad. Este cotejo entre Odiseo y Homero permite distinguir la divergencia entre el Uno y el Infinito.

Por un lado, Odiseo manifiesta el hombre que una vez salido de Ítaca procura lograr riquezas, placeres y bienes de todo tipo, con el claro objetivo de retornar a su tierra. El retorno plotiniano al Uno se descubre como esta huida de Odiseo de las garras de Circe y Calipso y su lucha por liberarse del mal que le impide retornar a Ítaca. «Digamos con toda firmeza que nuestra patria es el lugar de dónde venimos y que nuestro padre está precisamente ahí» (Enéada I, 6 (1), 8/ p. 114).

En las antípodas del movimiento circular al cual se adhiere Plotino, Emmanuel Levinas postula una visión de la salida sin retorno, cual alteridad que se descubre a partir del Mismo frente al Otro. Abraham sale de Ur de los Caldeos, sin esperar volver se lanza al éxodo, su huida no espera retorno, se lanza al Infinito, que es lo totalmente Otro, lo desconocido, desde esta postura no hay recompensa, como quizás podría existir para Odiseo, con una Penélope y un Reino esperando; Abraham viaja a lo incógnito, en su camino descubre un llamado en cada rostro que se revela, pero ante todo un mandato, alteridad significa relación con la exterioridad, implica altura, como aquello que viene desde fuera de mí, de manera indefinida.

13 "Para Levinas, la alteridad es primero que todo deóntico-moral, su filosofía privilegia la razón práctica sobre la razón teórica, la raíz-origen de su problema con Plotino es que vio la alteridad plotiniana principalmente apofática-epistemológica y por tanto como remanente de una totalidad teórica".

Emmanuel Levinas concibe que el proyecto neoplatónico ha establecido la consumación en la unidad sobre el ser y el conocer, una suerte de monoteísmo místico (Levinas, 1999). En el caso del Uno de Plotino se encuentra más allá de lo sensible y de lo inteligible, se ubica fuera de cualquier tipo de acción y conocimiento, algo sin forma, «lacking all lack»¹⁴ (Levinas, 1999, p. 62), se muestra como lo «buried in the depths of his negativity»¹⁵ (p. 63). Un origen del cual no se puede afirmar, tan solo hacer mención desde aquello que no es.

El Uno que Plotino presenta se logra alcanzar a través de la paz, que emerge del reconocerse a sí mismo en la imagen que le permite emanar el Otro, no en cuanto Otro sino en cuanto sí mismo. Este reconocerse permite atender a una purificación del alma, misma que permitirá el retorno al Anima Mundi, o en los momentos de éxtasis, desde los cuales se logra contemplar el Nous, epistrofé al Uno.

En las antípodas de la concepción plotiniana del alma particular que se refleja en la otra alma particular, ambas como luz del mismo sol, el autor judío asume el rostro del vecino no como una simple modalidad caracterizada por apercepción trascendental, sino más bien como un mandato, llamado ético, hacia la responsabilidad (Levinas, 1999), por el Otro en cuanto Otro. La superación levinasiana del neoplatonismo se encuentra engarzada en su planteamiento ético: «What marks the decisive difference with the Greek Neoplatonism is that the transcendence of ethics, while oriented toward the invisible, is a movement that occurs within the visible, not as a freeing of the soul from the fetters of the material body as in Plotinus»¹⁶ (Schroeder, 2008, p. 219).

La atención en el Otro encarnado, visto como el pobre, la viuda y el huérfano, el encuentro con el Otro, manifiesta una proximidad distante con un tercero, esta posibilidad se ve emasculada desde la metafísica plotiniana, ya que en esta «there is not place, or need, for a conception of the third, because the interest is solely that the same and not of the other»¹⁷

14 “Carente de toda falta”.

15 “Enterrado en las profundidades de su negatividad”.

16 “Lo que marca la diferencia decisiva con el neoplatonismo griego es la trascendencia de la ética, se orienta a lo invisible, es un movimiento que ocurre en lo visible, no como una liberación del alma de sus cadenas del cuerpo material como en Plotino”.

17 “No hay lugar, o necesidad, para la concepción de un tercero, porque el interés es solamente el mismo y no el otro”.

(Schroeder, 2008, p. 220), la propuesta plotiniana es la contemplación del Uno «a solas hacia el Solo» (Enéada VI, 9 (8), 11/ p. 410).

Mientras la filosofía occidental siga erigiendo el reino de lo absoluto, del cogito, del *factum*, de lo finito como totalización de la existencia, se seguirá dejando de lado el mandato por el Otro.

Consideraciones finales

Levinas descubre en el pensamiento plotiniano un anhelo por la trascendencia del Uno, dicho deseo es perpetuamente teórico, la separación devela una alteridad epistémica, el Uno plotiniano es radical separación, a la que toda la multiplicidad tiende de manera contemplativa; es parte del proyecto totalizador de la existencia misma, de la realidad, misma que será potencializada en la modernidad.

El retorno del Uno como consumación de un plan cerrado, determinado, necesario, se ve confrontado respecto a la noción de infinito. Si bien ambas concepciones apelan a su carácter de otro modo de ser, distinto del ser, o por encima del ser, el influjo que cada uno mantiene sobre lo distinto de sí permite establecer una serie de considerandos, a partir de los cuales considerar que la propuesta del autor de Licópolis presenta una visión antropológica cerrada, tendida a la totalización, desde la cual cada alma particular se refleja a sí misma en la otra alma, descubriendo la luz del Uno; esta propuesta deja como única salida la huida del Solo con el Solo.

En las antípodas de esta postura el autor de Kaunas asume la noción de alteridad para atender a lo totalmente Otro, el Infinito. Levinas concibe la posibilidad del tercero, esto viene a manifestar la ruptura con la posición cerrada del Yo frente al mundo. El posicionamiento del autor judío apela a concebir Otro encarnado, no como mero discurso metafísico, sino ubicado en la realidad y con un nombre propio.

La distinción entre Plotino y Levinas, entre Uno e Infinito, se deduce de la visión de la pasión, del eros por el retornar del Yo a la Patria, o del eros comprendido como *elan*, impulso vivo, que deviene de la Epifanía del Rostro, que deja entrever un llamado ético, un mandato, en cada rostro.

Mientras Odiseo regresa a su casa para extasiarse en la plenitud de su origen, libre del barro fangoso y con una alma limpia, Abraham continúa

caminando, lanzado hacia lo totalmente lejano, infinitamente comprometido con el Otro, mismo que lo muestra como un espejismo que aparece y se esconde, la huella de Aquel que no puede nombrarse, pues no puede tematizarse, ni ser llevado al concepto, *Hashem*, cual otro modo de ser o más allá de la esencia.

Levinas es lector de Plotino, en su escrutinio se “des-hechiza” de la mirada totalizante y se sirve de ella para exponer su planteamiento, la alteridad plotiniana es teórica, la alteridad que describe Levinas indescriptible pero ineludible, se manifiesta, es una traza que irrumpe la vida sincrónica, el mundo del estar ahí se ve interrumpido por la mirada (*visage*) que convoca, su llamamiento solicita una respuesta, un sí ético. Lejos de esculpir la propia estatua (egología griega), el pensamiento levinasiano insita a hospedar al otro en su otredad, en su radical alteridad, llamamiento ético por antonomasia.

Referencias

- Atlas Universal de Filosofía (2004). España: Editorial Océano.
- Izzi, J. (2008). Proximity in distance: Levinas and Plotinus. In B., Schroeder y S., Benso (eds.), *Levinas and the Ancients*. Indiana: Indiana University Press.
- Levinas, E. (1999). *Alterity and transcendence*. New York: Columbia University press.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Levinas, E. (2006). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Plotino (1982). *Porfirio Vida de Plotino – Plotino Enéadas I-II* (Traducción y notas de Jesús Igal). Madrid: Editorial Gredos
- Plotino (1963). *Enéada Primera* (traducción, prólogo y notas de José Antonio Miguez). Buenos Aires: Editorial Aguilar.
- Plotino (1963). *Enéada Quinta* (traducción, prólogo y notas de José Antonio Miguez). Buenos Aires: Editorial Aguilar.
- Plotino (1963). *Enéada Sexta* (traducción, prólogo y notas de José Antonio Miguez). Buenos Aires: Editorial Aguilar.
- Reale, G. y Antiseri, D. (2007). *Historia de la Filosofía. Filosofía pagana antigua*. Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, San Pablo.
- Schroeder, B. (2008). A trace of the eternal return? Levinas and Neoplatonism. In B., Schroeder y S., Benso (eds.), *Levinas and the Ancients*. Indiana: Indiana University Press.
- Schroeder, B. y Benso, S. (2008). *Levinas and the Ancients*. Indiana: Indiana University Press.
- Yarza, I. (1992). *Historia de la filosofía antigua*. Pamplona: EUNSA.