

## **Deducción, negatividad y Rostro. Notas acerca de la diferencia, la identidad y la alteridad en la filosofía<sup>1</sup>**

Andrés Alonso Martos. Universitat de Valencia

### I

Lo que viene a continuación no pretende ser un recorrido exhaustivo del tema que se trata y ni siquiera de los puntos que ese tema toca, pues este texto quiere ser sólo una introducción a ello; tal tema es sin más el siguiente: frente a la unidad del principio absolutamente primero o frente a la identidad que deduce o contiene toda pluralidad y diferencia en las que consiste el idealismo alemán, está el Rostro como diferencia no deducible de un principio ni reducible a identidad, Rostro como pura alteridad, en Lévinas. Para mostrar esto aquí recurro a la articulación que a mi juicio algunos textos tienen entre sí, una articulación no con base en los diálogos históricos que de hecho hubiera entre ellos y sí en el asunto mismo del que se habla allí, una articulación, además, que depende de una mirada levinasiana a tal asunto.

### II

El que en Aristóteles todo saber acerca de esto o aquello tenga unos principios y sea la reducción de lo plural a unidad y que sin embargo tales saberes no tematizan qué significa ese “tener principios” o ese “reducir lo plural a unidad” quiere decir, por un lado, que si hubiera un saber que tematizara ello, entonces tal saber sería el saber de los saberes que por ello mismo no es ninguno de esos saberes que contiene<sup>2</sup> y también quiere decir, ya por el otro lado, que ese saber de saberes tendría por objeto la comprensión de qué ocurre con un enunciado como “A es B”, lo que modernamente llamamos juicio, lo cual sería a su vez comprender el “es” de tal enunciado, por lo que ese saber de saberes tendría por tema el ser, pero no el ser esto o ser aquello, puesto que con ello estaríamos sólo bajo la perspectiva de un saber concreto y no en el saber de saberes, sino el ser en tanto ser<sup>3</sup>; pues bien, eso que ocurre en aquel enunciado y que sería objeto de investigación por parte de ese saber de saberes podría resumirse en lo siguiente: en primer lugar, lo que dice tal enunciado es que “A” se presenta como siendo esto o aquello (“B”), no de manera fija lo mismo, pero siempre siendo en cada

---

<sup>1</sup> Quiero agradecer a Jesús Pons, Manuel Jiménez Redondo, Manuel E. Vázquez, Sergio Sevilla, Felipe Martínez Marzoa, Graciano González R. Arnaiz, Patricio Peñalver y Francisco Amoraga las valiosísimas sugerencias que en conversaciones personales, en sus libros y en su lectura de este texto alimentan la siguiente comunicación.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Metafísica* I, 1: 981b 20-982b 10.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Metafísica* IV, I: 1103a 20-1003b 15.

caso algo determinado, determinaciones éstas que pueden decir muchas cosas de aquello que se habla (“A”)<sup>4</sup>, pero cuya determinación fundamental no es aquella que afronta de manera tangencial tal “A”, sino la que da de lleno en ella, lo que Aristóteles llama “entidad”<sup>5</sup>, esto es, la experiencia se presenta para este saber como consistiendo en muchas cosas, pero fundamentalmente en aquellas que dan con lo que las cosas son, sean éstas lo que sean; pero, en segundo lugar, cuando decimos “A es B” hemos de suponer detrás de ese enunciado otro que diga “A es A” debido a que no podemos aceptar que “A” sea una pluralidad de cosas de suerte que “A” pueda llegar a no ser “A” mientras es “A”, pues ello significaría que no hay entidad en la cosa ni en nuestro saber y que por tanto no tenemos nada<sup>6</sup>, por lo que podríamos decir que la entidad y la unidad de las que habla tal enunciado coinciden<sup>7</sup>, de tal manera que un saber cualquiera que se maneja con la experiencia de esta o aquella manera lo que está diciendo en el fondo es que tiene un *algo* de lo que habla y que eso mismo es *uno*; todo ello no ocurre, en tercer lugar, en la experiencia a la que sin embargo se refiere tal enunciado, pues siendo ella pluralidad e indeterminación<sup>8</sup>, supone en su ser experiencia eso que ocurriría en el enunciado, esto es, *es* experiencia en tanto que aquello que se ha dicho que ocurriría en el enunciado ocurre, y por ello la experiencia, pluralidad, es vista desde su ser unidad, constituyendo de esa manera un *saber-de-lo-uno*, por lo que la traslación que se ha hecho con el concepto “la unidad de eso que se sabe” es la siguiente, a saber, de la unidad de eso que se sabe en tanto que *es uno ese saber y no la referencia de ese saber*, es uno el conjunto de juicios de los que consta todo saber, se ha pasado a la unidad de *lo sabido*, de la referencia del saber, por lo que decir algo así como que la experiencia es pluralidad es solamente una adscripción posterior a esta unidad de la que se habla; pero, en cuarto lugar, el que detrás de todo enunciado como “A es B” esté otro que diga “A es A” sólo nos dice que estamos hablando de la misma cosa, pero deja intacta aún la cuestión de qué ocurre con todo eso que decimos de tal cosa, pues cada vez decimos esto y no esto otro al oponerse heterogéneamente ese decir esto y no aquello<sup>9</sup>, oposición en el sentido de *to héteron* y no de *to diáphoron*, por lo que, por un lado, la entidad y unidad del juicio en todo saber se construye desde la perspectiva de un “en cada caso hallamos entidad y unidad en el juicio” y no desde la seguridad de que antes de ir al caso sabemos que ese juicio habla de la entidad y la unidad de aquello a lo que se refiere tal juicio, planteándose con ello, ya por el otro lado, la cuestión de la unidad no de

<sup>4</sup> Aristóteles, *Metafísica* IV, I 30-35.

<sup>5</sup> Aristóteles. *Metafísica* VII, 1-2: 1028 a-1028 b 5. Traduzco aquí “*ousía*” por “entidad” y no por “substancia” siguiendo la traducción que Tomas García Calvo hace en su versión de la *Metafísica*: la opción por “substancia, *substantia*, *sub-estare*” tiene demasiados parecidos semánticos con “*hipokáimenon*, sujeto o substrato, *sub-jectum* o *sub-stratum*” cuando éste último no es propiamente la *ousía* (*Metafísica* VII, 3), mientras que la opción por “entidad” da a entender el simple carácter de ser de algo que a mi juicio *ousía* quiere dar a saber; obviamente, tomar partido por una u otra opción es tomar partido por una u otra lectura de Aristóteles.

<sup>6</sup> Aristóteles. *Metafísica* IV, 4: 1006a 30-1006b 20.

<sup>7</sup> Aristóteles. *Metafísica* IV, 2: 1004a 20-30.

<sup>8</sup> Aristóteles. *Metafísica* IV, 5 y 6: 1009a 5-1011b 20.

<sup>9</sup> Aristóteles. *Metafísica* V, 28: 1024b 10-15.

esas determinaciones de “A”, sino de la posibilidad de un saber que las contenga todas, una *saber-uno* que dé cuenta de ese saber-de-lo-uno y por tanto del “es” del juicio; el propio Aristóteles parece dar, ya en quinto lugar, la clave de la solución de esta dificultad, puesto que si bien no está claro si esa anhelada unidad del conjunto de enunciados que hablan de “A” viene dada o no mediante la teología, lo que sí parece ser cierto es que tal punto tiene que ver con un ente no-sensible y absolutamente separado cuya actividad única y pura es el pensarse a sí mismo<sup>10</sup>.

El que un enunciado acerca de algo sea compatible con otro y, por tanto, que todos los enunciados sean enunciados de lo mismo reside en Kant en que todo enunciado tenga un enunciante y sólo uno, esto es, en que uno *haya de poder* decir de todo enunciado “Este enunciado es mío” o en que a todo enunciado *pueda* acompañarle un “Yo pienso”<sup>11</sup>, todo lo cual nos daría no sólo la unidad de todo juicio consigo mismo o entre juicios que tienen el mismo sujeto bajo determinaciones diferentes o incluso entre toda clase de juicios, obteniendo con ello la objetividad del objeto, sino además nos daría la unidad del saber en el que consistiría la filosofía, pues ahora todo enunciado tiene por *posibilidad* esa autoconciencia<sup>12</sup>, por lo que ahora tenemos el saber-uno que explica el saber-de-lo-uno mediante lo que Kant también llama “la deducción trascendental” que afirma que mi toparme conmigo mismo es aquello que *permite* que todo enunciado hable válidamente de aquello de lo que se allí habla, siendo tal cosa lo que por “reflexión” entiende el filósofo alemán<sup>13</sup>, de tal manera que ahora sí el “es” de todo enunciado queda asegurado y con ello la experiencia<sup>14</sup>, un “es” vinculado por tanto con ese pensarse a sí mismo tal y como ya Aristóteles decía, pero a la vez muy ilustradamente pensado, pues tal saber-uno ya no habla desde la teología, sino desde la filosofía; sin embargo, esa deducción tiene fallas debido a que el “pueda”, el “permita” o el “haya de poder” que se han mencionado antes muestran que tal apercepción es sólo *la condición de posibilidad de lo que se habla y no aquello mismo de lo que se habla*<sup>15</sup>, de suerte que esa apercepción, ejercicio de reducción de lo plural a unidad, vuelve a hablar de diferencia, finitud y pluralidad, por lo que el “es” de todo enunciado vuelve a perderse y nuestro saber de saberes fracasa en su pretensión de exhaustividad.

Fichte deja muy claro cuál ha de ser el siguiente paso, pues si lo que queremos explicar es la experiencia en su sernos aquello con lo que sin más nos manejamos (así es como se empezó este texto) y para ello hemos de saber en qué consiste un enunciado como “A es B”, si todo enunciado tiene un “de qué se habla” y un “qué se dice de lo que se habla” y si la apercepción pura kantiana sólo puede llegar a ser la forma última de todo enunciado (pues todo enunciado dice en última instancia que él es mío, pero

<sup>10</sup> Aristóteles. *Metafísica* XII, 9: 1074b 25-35.

<sup>11</sup> I. Kant. KrV. B 132. En *Kant Werke* (12 tomos). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1974: *Kritik der reinen Vernunft*. Tomos 3 y 4. Trad.: *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 2000.

<sup>12</sup> I. Kant. KrV: B 132-6.

<sup>13</sup> I. Kant. KrV: B 317.

<sup>14</sup> I. Kant. KrV: B 143-6.

<sup>15</sup> I. Kant. KrV: B 131.

tal cosa es un juicio analítico y no sintético *a priori*) y nunca aquello de lo que habla todo enunciado<sup>16</sup>, entonces hemos de conseguir que las siguientes tres condiciones se den a la vez: primero, hemos de recoger la apercepción de Kant debido a que representa un avance con respecto a Aristóteles de suerte que, segundo, sea compatible con un enunciado cuyo forma también sea su contenido para que no caigamos en el problema de Kant y que sea además, ya tercero, lo más evidente e inmediato posible como aquella experiencia que queremos explicar, para con todo eso obtener el saber-de-lo-uno mediante un saber-uno, también, como en Kant, muy ilustradamente pensado; pues bien, la génesis y el “Yo soy Yo” es el punto en el que a juicio de Fichte se da a una todo ello, ya que la reversión del yo sobre sí mismo es aquello que en su no tener por contenido más que a sí mismo (es saber-uno) no deja nada fuera de sí porque lo contiene todo (saber-de-lo-uno), obteniendo por tanto Lo Absoluto desde la reflexión y siendo la deducción el modo en que eso *uno* en el que consiste la experiencia viene a ser sólo una extensión de eso *uno* que es la reflexión: la totalidad de la experiencia es deducida desde esa vuelta de la experiencia al *origen* idealista de la misma<sup>17</sup>.

### III

Si bien el propio Fichte limita ese alcance del “Yo soy Yo” al resolverlo en la *tendencia* al infinito que el Yo divisible tiene acerca de la dominación del No-Yo divisible<sup>18</sup>, Hölderlin, en el fragmento que se ha venido titulado “*Urtheil und Seyn*”, encuentra la dificultad de principio que tal proceder tiene: Fichte ha supuesto que de la identidad en la que consiste la reflexión se obtiene la unidad del saber-uno y con ello el saber-de-lo-uno, pero esta identidad de la reflexión supone a su vez diferencia al ser ella mera abstracción, pues lo que describe tal principio es que yo me separo y me pongo enfrente de mí y en ello me reconozco como siendo el mismo en mi dualidad de ser el que llega y el que ya estaba<sup>19</sup>, de tal manera que el ejercicio de llegar a ser el mismo supone que era otro y, por tanto, cualquier visión de mí como unido a mí ha de ser tan sólo un ejercicio de abstracción de tal diferencia y separación, por lo que la unidad no puede ser originaria tal y como se pretende, consiguiendo que a lo sumo tal principio sea la originaria dualidad o *die Ur-Teilung*; de ello se parece concluir que el idealismo, reflexión y lo Absoluto no pueden ir juntos.

El modo en que Hegel recoge e intenta superar todo ello, asumiendo a la vez el idealismo y la crítica de Hölderlin, no podría consistir en otra cosa que afirmar que la reflexión y Lo Absoluto son incompatibles y que a la vez no se puede renunciar a tales

<sup>16</sup> J. G. Fichte. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. En *Fichte Werke* (4 tomos). Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971. pp. 44-53. Trad. *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*. Tomo 1. México: Centro de Estudios Filosóficos UNAM, 1963. pp. 16-27. En adelante cito por ambas ediciones en este orden.

<sup>17</sup> J. G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*. p. 423. Trad.: *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*. Madrid: Tecnos, 1997. p. 8.

<sup>18</sup> J. G. Fichte. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. pp. 71 y ss; pp. 45 y ss.

<sup>19</sup> F. Hölderlin. *Ensayos*. Madrid: Hiperión, 1976. pp. 25-6.

nociones; y ello no en el modo según el cual la reflexión es un lado de la cuestión y Lo Absoluto otro de suerte que ambos se agrupan en un plano superior, ya que esto sería otra vez volver a Fichte y Hölderlin, sino que eso ocurre en Hegel de la siguiente manera: en primer lugar, si ambas nociones no pueden existir juntas y sin embargo no se puede renunciar a ninguna, entonces el tener ambas nociones sin caer en un plano superior que las reúna sólo puede consistir en que cuando hay una, no hay la otra, y a la vez en que si quito a una, entonces quito ambas y no tengo nada, es decir, que sólo hay Lo Absoluto cuando la reflexión no está, pero que si abandono la noción de reflexión, entonces no hay modo por el que Lo Absoluto aparezca, por lo que esto Absoluto sólo puede ser aquello que aparece desapareciendo, pero no abandonando, la reflexión, o sea, autosuprimiéndose la reflexión; todo ello se especifica diciendo, ya en segundo lugar, que es la idea de negatividad en Hegel aquella que da lugar a todo esto: por un lado, del que todo enunciando tipo “A es B” diga en el fondo, y por tanto dependa, de aquel otro principio que dice “Yo soy Yo” ha pretendido *deducir* Fichte otro enunciado que diría algo así como “ $A_1, A_2, A_3...A_i$  es  $B_1, B_2, B_3...B_j$ ” y que sería la totalidad de la experiencia, pero, como ya bien ha dicho Hölderlin, esa deducción no era la relación biunívoca de “ $A_i$ ” y “ $B_j$ ”, que es aquello que desde el principio se intenta comprender, sino el que ambas remiten a la superioridad de “Yo soy Yo”, pero al ser éste una identidad resultado de la mera abstracción de una dualidad, escisión o diferencia originaria, ya no hay saber-uno y con ello tampoco un saber-de-lo-uno, o dicho con palabras de Hegel, al intentar la reflexión ser en Fichte Lo Absoluto pretendió ella contener la totalidad de determinaciones en su universalidad, pero al descubrirse tal reflexión como escisión, dualidad o diferencia, tal universalidad no era exhaustiva y por tanto tampoco totalidad, por lo que de ser lo universal ha pasado a ser un lado de la cuestión frente al otro lado que sería aquello que lo universal no contiene, o sea, de ser lo universal que contiene lo particular ha devenido lo universal que no contiene toda particularidad y por tanto no ya universal y sí particular<sup>20</sup>; eso le hace saber a Hegel, por el otro lado, que si la cuestión es que “ $A_i$ ” y “ $B_j$ ” sean lo mismo y que ni el universal ni el particular sean simples lados de la cuestión, sino la cuestión misma, entonces no otra cosa ha de pensarse ni suponerse más que aquello que diría que lo universal *es* lo particular (y no sólo que el primero explique el segundo) y que “ $A_i$ ” es “ $B_j$ ” (y no sólo que convengan o tiendan el uno al otro), siendo tal cosa la lógica de Hegel: que toda determinación finita contenga en sí aquella toda otra determinación también finita que se le opone y que por tanto las determinaciones ya no sean finitas y sí infinitas de suerte que consigamos explicar el “es” del enunciado “A es B” y de suerte que con ello además tengamos aquello de lo que se habla en tal enunciado al tener la totalidad de sus determinaciones, por lo que la totalidad y lo infinito de las perspecti-

<sup>20</sup> Hegel. *Glauben und Wissen en Jenaer Schriften 1801-1807*. Tomo 2. pp. 399 y ss. Trad. Fe y saber. Madrid: Biblioteca nueva, 2000). pp. 138 y ss.

vas de la cosa son coextensivas y el saber-uno no es ya sólo lo que hay detrás del saber-de-lo-uno, sino ello mismo<sup>21</sup>.

#### IV

La negatividad en Hegel puede llegar a ser la superación de la objeción que el Hölderlin de “*Urtheil und Seyn*” había hecho contra la pretensión de cualquier idealismo de ser Lo Absoluto mediante la identidad, pero de lo que a mi juicio no es superación es del movimiento que está detrás del Fichte antes descrito, a saber, la filosofía del traer a la presencia; y ello porque el *descubrimiento* de la negatividad, que en Hegel es esa infinitud de la determinación, da a lugar a que toda determinación traiga a sí aquello que le era otro porque aquello que era otro en verdad era ya dialécticamente suyo, por lo que a mi juicio sigue siendo una filosofía del traer a la presencia, deshaciéndose con ello tan sólo de la interpretación de tal filosofía como siendo un revertir al origen, pero no de ella en su esencia, que en Hegel tendría más o menos el siguiente sentido: la *identificación* en la lógica de Hegel del saber-uno y del saber-de-lo-uno, tal y como se ha visto antes, convierte al filósofo alemán en el máximo representante de la filosofía de la presencia porque *tal presencia de todo a todo* no es interpretada bajo esta o aquella perspectiva, sino que más bien, al ser la negatividad inherente a cada cosa y no un instrumento o método con los que mirar tales cosas, la presencia misma en sentido absoluto es aquello que *ya está ahí* sin más, es aquello que se descubre como siendo *un todo que ya pertenece a todo*; esto es Lo Absoluto para Hegel, esto es el concepto.

Todo ello convierte a Hegel en aquel que maneja máximamente el supuesto con el que se empezó aquí y que dice que el ser es igual a aquellas condiciones por las que yo conozco el ser o, dicho de otra manera, el ser es igual a su saber o a su sentido, consistiendo en ello la filosofía; y esta afirmación no dice sólo ni fundamentalmente que el ser es saber o sentido porque el ser es dado a mí como aquel que está en una relación sin más con él, sino que lo que dice es que el ser es saber o sentido porque no es posible concebir un objeto desligado de mí o porque *su* dárseme es ya *mi* determinarlo, sin que haya por tanto diferencia entre la donación de la cosa y su determinación y sin que haya además estrictamente un “su”, sino que todo es un “mi”: el “en mí” de la cosa es ya un “por mí”.

#### V

Pues bien, Lévinas es el intento de no hacer esa identificación y sin embargo y a la vez el volver a las categorías de este idealismo, ya que si bien el Rostro del Otro es aquello que a juicio de Lévinas pone en cuestión esa ecuación de ser y saber o sentido, es a su vez aquello (y aquí el “es” ya no puede ser el del idealismo, sino aquel que se ahoga o fracasa en su dirigirse a su tema) que en cuyo darse *en mí* no es determinado,

<sup>21</sup> Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I. Vol. 8. §§ XCII-XCV. Trad.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

ni deducido ni reducido *por mí a mí*; es la experiencia que pone en tela de juicio ese idealismo, pero que a la vez se quiere llamar separación, infinito, Absoluto.

Lévinas está de acuerdo con Hegel y contra Fichte en la crítica a la conjunción de separación y lo Absoluto, puesto que Lo Absoluto en Fichte es abstracción por ser alejamiento y por ser además ese alejamiento más que separación, miedo; su estar de acuerdo con tal crítica no implica que Lévinas abandone la idea de separación, sino que a mi juicio la radicaliza aún más, poniéndole entonces de frente a Hegel: en primer lugar, si bien Fichte ha concebido Lo Absoluto como un contenerlo todo sin ser a su vez contenido en nada más que en sí mismo y por tanto estando separado de todo siéndolo sin embargo todo, Lévinas cree que tal cosa no muestra el poder y la autosuficiencia de eso Absoluto, sino tan sólo su cobardía, ya que lo que hace, al igual que Gíges, es ver sin ser visto, esto es, no se expone a ser tocado por aquello que quiere poseer (tal vez tenga miedo de que Gíges se convierta en Tiresias) y sí se esconde en cambio en su idealidad pretendiendo con ello tener la objetividad del objeto, lo cual quiere decir que la separación de Lo Absoluto y su contenerlo todo, es decir, su ser Lo Absoluto, es solamente la autosuficiencia del que se cree solo, pues el Rostro del Otro le llama para que salga de su encierro y su encantamiento con una llamada a la que uno no puede ser sordo<sup>22</sup>; la verdadera valentía, en segundo lugar, está en la exposición a esa experiencia que es el Rostro del Otro, permitir que me afecte, dejarme tocar por su mirada siendo un yo separado no por ser la pura actividad del que sólo hace el ejercicio del mirar en su escondite, sino por recibir la alteridad del Otro en tanto que Otro, ser pura pasividad y por tanto dejar que ese Rostro se absuelva de su relación conmigo y a la vez con ello ser un yo separado por la diferencia absoluta que hay entre el Otro y yo<sup>23</sup>, no como en Fichte, donde es impensable que algo se dé en mí y se absuelva de ello, creando con todo ello una estricta idea de objetividad, de un objeto que no está afectado por lo que yo pueda construir en él<sup>24</sup>; si bien, ya en tercer lugar, este ansia de tocar y de exponerse a aquello que se le opone (y no sólo verlo desde la barrera) es lo que une a Lévinas con Hegel y su idea del universal concreto tal y como se ha comentado anteriormente<sup>25</sup>, ansia de que la cosa se haga notar *inmediatamente* y no *mediante* el laberinto que resultaba ser el idealismo fichteano, ansia de expresión absoluta y no de obra<sup>26</sup>, es por el contrario y a la vez aquello que los separa: la reivindicación de la separación *por no ser* Lo Absoluto debido a que eso Absoluto es lo que a pesar de su ser “en mí” no es “por mí” o esta reivindicación de un saber que no es actividad pura y sí pura pasividad, es aquello que ha de decir que el Rostro del Otro es infinito y por tanto refractario a cualquier totalización por parte del despliegue de la negatividad del concepto hegeliano, por lo que la totalidad y lo infinito, aquí, a diferencia de lo que veía-

<sup>22</sup> E. Lévinas. *Totalité e infini*. París: Vrin, 2003. p. 11. Trad. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2002. En adelante cito por ambas ediciones en este orden.

<sup>23</sup> E. Lévinas. *Totalité e infini*. p. 212; p. 208.

<sup>24</sup> E. Lévinas. *Totalité e infini*. p. 230-1; p. 223.

<sup>25</sup> E. Lévinas. *Totalité e infini*. pp. 21-4; pp. 57-8.

<sup>26</sup> E. Lévinas. *Totalité e infini*. p. 218; p. 213.

mos antes, se oponen<sup>27</sup>, una oposición que no es deudora de la oposición entre un infinito actual (Hegel) y otro potencial (Lévinas), puesto que la idea que hay detrás de ambos infinitos es la posibilidad de traer aquí cualquier miembro de tal infinito (bien mediante el *aleph* de Cantor, bien con la simple operación de sucesión ya contenida en los axiomas de Peano), mientras que la idea de infinito en Lévinas es justamente la ruptura de esa posibilidad, un 'aún no' que es estricto por-venir<sup>28</sup>, pluralidad, alteridad y diferencia.

Andrés Alonso Martos  
Colegio Mayor Galileo Galilei  
Avda. de los Naranjos s/n  
46022 Valencia  
alonsomartos@hotmail.com

---

<sup>27</sup> E. Lévinas. *Totalité e infini*. p. 27-8; pp. 63-4.

<sup>28</sup> E. Lévinas. *Totalité e infini*. p. 304; p. 280.