



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS COLEGIO DE FILOSOFIA



LA METAFISICA COMO ETICA: EL TODO-OTRO ORDEN DEL AMOR -UNA APROXIMACION A LA FILOSOFIA DE VLADIMIR JANKELEVITCH-

T E S I S QUE PARA OBTENER EL TITULO DE LICENCIADO EN FILOSOFIA PRESENTA MIRIAM JERADE DANA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DIRECTORA DE TESIS DRA. SILVANA RABINOVICH KAUFMAN FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

MEXICO, D.F.



COORDINACION DE FILOSOFIA

2004



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## AGRADECIMIENTOS

El todo-otro-orden del amor no se podría intuir sin aquellos que, sin saberlo, a él nos conducen. Quisiera agradecer a todos los que hacen que, en mi vida, el amor pueda ser nombrado.

A mis padres: por el amor incondicional, por habernos permitido reinventar...

A mis hermanas, Esther y Denisse: por la infancia sumergida en los juegos, que permanece en la memoria como paraíso perdido. (Y ahora a Moy, quien también es un hermano).

A Silvana Rabinovich, porque con ella descubrí que la huella del infinito atraviesa el magisterio como vocación a la escucha del otro. Por enseñarnos a leer en voz alta, a escribir a cuatro manos, a descifrar palimpsestos a través del cuerpo como palabra. (y con ello, este agradecimiento es también para todos los que comparten el sueño *Heteronomías*)

La escritura de esta tesis adquirió sentido a través de la lectura de otros, quisiera agradecer a mis sinodales: a la Dra. Esther Cohen, a la Dra. Tatiana Bubnova, al Dr. Ricardo Blanco y al Mtro. Ernesto Priego.

Por el diálogo inconcluso que establece toda amistad... Agradezco a Angelica Breña y a Daniel Pupko el haberse involucrado tan íntimamente con la escritura de la tesis, por sus sugerencias y correcciones. A Angelica por demostrar, no en palabras sino en actos, que el espíritu hace que todo sea siempre posible. A Daniel, por salvarme con un "sí", porque sólo él sabe devolverme la fe, con una mirada que acaricia.

Por la complicidad, y la ocasión del amor que se elige, a mis amigos: David y Lisette, Ana, Irene, Juana, Geo, Agus, Leon, Bernardo, Karen y Sandra mi prima.

A mis alumnos de francés: por permitirme acompañarlos a esa otra orilla que es cada lengua.

Con especial agradecimiento a Tatiana Espinasa, por haberme introducido al pensamiento de Vladimir Jankélévitch y, por haberme enseñado a intuir la filosofía desde ese otro-orden.

## ÍNDICE GENERAL

Introducción .....	1
Primer capítulo: La metafísica: el todo-otro-orden.....	14
Segundo capítulo: La muerte. ....	49
Tercer capítulo: El perdón.....	78
Conclusión.....	103
Bibliografía.....	113
Nota biográfica.....	117

## INTRODUCCIÓN

*Podemos vivir, después de todo,  
sin filosofía, sin música, sin alegría y sin amor;  
pero no tan bien.*

Vladimir Jankélévitch, Filosofía primera

¿El todo-otro-orden del amor responde a la barbarie del siglo XX, a la aniquilación del otro hombre, a los campos de la muerte? Esa era para mí la primera pregunta o pregunta primera, si se quiere, al leer una obra de filosofía. El encuentro con el pensamiento de Vladimir Jankélévitch me dio la certeza de ese otro lugar – que es un no-lugar-, lugar de la respuesta y la responsabilidad de una civilización que cava tumbas en los aires.

Para Vladimir Jankélévitch el horror nazi era inexplicable, no porque faltase tiempo o datos. Explicar el mal es en cierta manera justificarlo, darle razones; sin embargo Jankélévitch tampoco tomó partido por un silencio condescendiente, sino por un estupor que impide que nos acostumbremos a la destrucción, a aquello que siendo imposible que ocurriera, tuvo lugar; estupor que nos impide la inmunidad ante la injusticia. Y la justicia, a su vez, entendida como amor, está en el orden de lo incomprensible, de lo que no se puede aprehender ni contener, de lo que es en esencia – por inesencial - desbordante. Inexplicable e incomprensible son la posibilidad de lo serio, de una metafísica que no es una construcción teórica de lo indemostrable sino una ética. Una metafísica que escapa a la voluntad totalizante de la ontología y una ética que no tiene al egoísmo como centro, que no se funda en una razón que niega al otro para sostenerse en la identidad. Y sin embargo, la filosofía de Jankélévitch no es irracional, es una filosofía desde la razón, pero no aquella que sigue las leyes que ella misma se da, no una que vive en soledad y el soliloquio de lo mismo, que posee, capta, ilumina.

La filosofía de Jankélévitch está escrita desde una razón nocturna<sup>1</sup>, razón poética, razón que se trasciende en el acto mismo de pensar, razón que intuye, escucha, y está atenta a la ocasión, razón que al apasionarse denuncia esa vieja amistad entre la luz y el poder. Lo inexplicable parece poner en entredicho a la razón ilustrada, a un pretencioso "progreso" que va dejando cadáveres a su paso, que si bien tendía a la justicia social y a la paz perpetua, es una razón calculadora y previsoras que siempre gana y nunca pierde; la generosidad, en cambio, no puede ser prevista, ella es más bien ciega. Derrida refiriéndose a la filosofía de Emmanuel Lévinas – quien es una referencia incesante en este trabajo pues, aunque desde lugares distintos, plantea al igual que Jankélévitch una ética desde la metafísica –, escribe:

La metafísica, posterior de hecho, como crítica a la ontología, es por derecho y filosóficamente primera. Si es verdad que "la filosofía occidental ha sido las más de las veces una ontología" dominada desde Sócrates por una Razón que no recibe más que lo que ella se da a sí misma, que no hace jamás sino acordarse de sí misma, si la ontología es una tautología y una egología, es que ha neutralizado siempre, en todos los sentidos de la palabra, lo otro<sup>2</sup>

Jankélévitch diferiría completamente de esta concepción de Sócrates como el gran racionalista –herencia nietzscheana–, si bien en los últimos diálogos de Platón encontramos a Sócrates casi monológico, Jankélévitch encontraba más allá de los argumentos, el gesto libre de un hombre que había enfrentado la hipocresía de la moral; es en la ironía donde Jankélévitch encuentra el auténtico gesto socrático, pues

---

<sup>1</sup> Sobre la razón nocturna, Jankélévitch desarrolla en *La musique et les heures* una concepción que muestra su relación con la mística, el natural barroquismo del hombre nocturno que descubre las virtudes positivas de las tinieblas "...no para poner el cartesianismo a la inversa, sino porque como los pájaros nocturnos, está especialmente organizado para ver y sentir en la noche" La noche es contraria a la plenitud solar de las filosofías de la visión, de la luz de la razón; la tiniebla es un rayo de luz en la noche "que deja pasar un mensaje" (*laisse passer un message*) (p. 225). Podríamos ver aquí una coincidencia con el pensamiento romántico y, sin embargo, hay que subrayar que para estos últimos la razón nocturna es estética; para Jankélévitch, este mensaje es ético, la libertad es también nocturna, trágica, y sin embargo, no es la tragedia de algunos existencialistas de su época que pensaban que era el otro hombre como el límite a la libertad ilimitada lo que animaba la tragedia humana, en Jankélévitch la tragedia y la libertad se refieren al amor, quizás a la imposibilidad de un amor puro, al desamor, cuando confesamos no haber amado frente a lo irreversible del tiempo y de la muerte, esa es la tragedia.

<sup>2</sup>DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, 1989. p.131

solamente ella, nos permite reírnos de nosotros mismos y no tomarnos tan en serio, desestabiliza a las conciencias, pone en cuestión las creencias aceptadas, y a la vez, no hunde todo sino que salva lo que puede ser salvado:

Sócrates es para la frívola ciudad, una especie de remordimiento vivo; él la desampara, la inquieta; es una especie de agua-fiestas. Los hombres pierden al entrar en contacto con él la engañosa seguridad de las evidencias falsas, porque uno no puede haber escuchado a Sócrates y seguir dormido en la almohada de las viejas certezas... (Jankélévitch, *L'ironie*, Flammarion, Francia, 1964. p.12)

Para Jankélévitch, es el tiempo lo que la ontología ha neutralizado en pos de la tautología: lo otro que el ser, lo que es deviniendo, lo que hace que la persona no sea un ego resumido en sí mismo, sino un infinito encarnado.

No obstante, la crítica a la razón tiene toda una tradición filosófica: el irracionalismo, que aboga por una vuelta a la Naturaleza y al instinto, pero precisamente es de ésta tradición de quien Jankélévitch más nos hace sospechar, pues el instinto tiene como ley la conservación que justifica la sed de sangre. El irracionalismo pone en entredicho la bondad.

Es en la ruptura del "entredicho" donde podemos situar la filosofía de Jankélévitch: ni razón positivista ni irracionalismo, ni instinto ni inteligencia; lo otro: el tiempo que impide fijar la palabra en concepto, la bondad en el sermón o en una escala de valores, en fin, otra cosa que lo "ya dicho"; decir que irrumpe e interrumpe los discursos intelectuales y los esquemas de pensamiento lineales, decir que no hace sistema, que no tematiza – justamente el amor, la alegría, la muerte y la música, escapan a la tematización, pues están más bien del lado de lo indecible, no son categorías extraídas del ser; apenas existen, son casi-nada. Filosofía que nos previene contra todo reduccionismo o facilidad intelectual, contra todo simulacro de una moral angelical que nos salve de la tragedia de ser libres, contra todo constructo de explicaciones para tranquilizar a la conciencia.

Decir generoso y hospitalario, pues sabe que la bondad sigue intacta en la promesa primaveral que es cada hombre.

La escritura de Jankélévitch es musical , poética y, en cierta manera, oral: el aliento emana de la sonoridad de su palabra. Démosle la palabra a quien lo escucho: Emmanuel Lévinas, escribe en *Fuera del Sujeto*:

Era la manera de hablar de Vladimir Jankélévitch. Una manera de hablar un poco jadeante en la que, en la perfecta claridad del enunciado, cada palabra surgía nueva, como imprevisible en la que la precedía. Como si, en su caso, el pensamiento no abandonase jamás las aguas vivas de su espontaneidad y desconfiase de las facilidades del lenguaje, de sus hábitos verbales y de su retórica. Pensamiento original, pensamiento de las profundidades, pero también pensamiento poético: el de las palabras inspiradas, es decir, aquel que – maravillosamente- preserva o encuentra solamente en la expresión los secretos de sus fuentes...El ritmo y el aliento de su frase hablada escanden aún en mis oídos las páginas impresas de su obra<sup>3</sup>

Aquellos que lo escucharon coinciden en que había un ritmo en la frase que transportaba<sup>4</sup>: ¿que lo emparentaría con las sirenas?, - tal vez ahí se halle la posibilidad no cumplida de Occidente, Ulises dejando traspasar su fuero interno sin miedo a perderse o a encontrarse a través del canto de las sirenas- pero Jankélévitch era en todo caso una sirena irónica, que desarmaba las trampas de la buena conciencia para regalarnos la conciencia, y esto no es un juego de retórica, es una voz que está unida a la escucha y que no se somete al discurso sino que penetra como la música. Ella, que en su inconsistente fragilidad no nos convence ni nos persuade de nada, que se escucha con el cuerpo a través de sus resonancias inmatrimales, cuerpo que no se reduce a la satisfacción de necesidades, cuerpo herido, cuerpo-espíritu, cuerpo-

---

<sup>3</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*, Caparrós editores, traducción de Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal, Madrid, 1997. p.99

<sup>4</sup> Cito como ejemplo un artículo de Jacques Madaule” Quand on ne saurait pas que Vladimir Jankélévitch est musicien, on en aurait la certitude rien qu’à l’entendre parler ; rien qu’à voir s’enchaîner ses phrases l’une à l’autre, comme s’enchaînent et s’enlacent les thèmes dans une sonate... C’est naturel comme d’écouter et de ne pouvoir détacher son attention de cette voix qui parle et nous emporte » *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Flammarion, Paris, 1978. p. 7



duración. La música es un arte puramente temporal, sin la mediación de la representación, sin cortes artificiales, Jankélévitch escribe: "La música, como el movimiento y la duración, es un milagro continuo que, a cada paso, realiza lo imposible" (*La musique et l'ineffable*).

Lo imposible: la mutación de lo inefable en expresión. La música se hace de repeticiones, un tema vuelve una y otra vez, pero nunca de la misma manera, reaparece inédito, así como en la vida cada instante es único porque lleva consigo un caudal de memoria y deseo<sup>5</sup>. El libro que Jankélévitch dedica al músico francés Claude Debussy, lleva como título: *Debussy et le mystère de l'instant*<sup>6</sup>, si ponemos atención a algunos de los títulos de sus obras para piano como "Reflejos en el agua", "Claro de luna", "Las nubes", "La caja de juguetes" o "Primavera", no parecen hablar de nada misterioso, el misterio es haber encontrado las sonoridades justas para expresarlas y, es por ello que la palabra de Jankélévitch es musical<sup>7</sup>, en aquello que de música hay en lo poético, porque como Debussy, nombra lo innumerable que habita nuestras experiencias cotidianas. Es a través de la palabra y la música, como se muestra el velo poético que en ellas resplandece y que el arte nos revela- y ésta es justamente la dimensión metafísica del arte-. La música de Debussy nos pone en contacto con la multiplicidad de murmullos infinitesimales que habitan el silencio de la noche, así como la filosofía de

---

<sup>5</sup> Se puede leer esta unión de música y duración en la obra de Proust: la sonata de Vinteuil va haciendo la búsqueda del tiempo perdido, y en sus notas tanto la vida del narrador como la de Swann obtienen distintas sonoridades.

<sup>6</sup> JANKÉLÉVITCH, V. *De la musique au silence II, Debussy et le mystère de l'instant*, Paris, Plon, 1976.

<sup>7</sup> Jankélévitch era un gran melómano además de intérprete, durante años dirigió una emisión en France Culture sobre música. Escribió algunos textos sobre música, que dedicó a compositores como Debussy, Fauré, Chopin, Satie, Rimsky-Korsakov, Liszt, etc. En este trabajo no tocaremos la relación de Jankélévitch con la música, si bien es esencial, por cuestiones de temática, nos limitamos a mencionarla brevemente.

Jankélévitch nos sugiere un "no-sé-qué"<sup>8</sup> inconmensurable, indefinible; y en un instante, cual claro del bosque, percibimos en la oscuridad de la noche lo imperceptible, escuchamos en los límites de lo inefable, y la realidad se muestra tal cual es: posible.

Jankélévitch escribe en *La musique et les heures*:

La naturaleza no va de la causa al efecto sino de lo posible a lo real por una emergencia o eclosión de su fuerza germinal. La negatividad nocturna revelará la positividad de su *mysterium magnum* a los noctámbulos que, invirtiendo el orden natural, razonable y ocupado del buen sentido, colonizan por la intuición el hemisferio tenebroso, generalmente abandonado a los sueños y al ensueño (p.229)<sup>9</sup>

La metafísica de Jankélévitch no trata de ideas que poseen sus objetos, ni de relaciones entre datos y percepciones, ni de un sujeto histórico que capta significados; lo que hace a su filosofía extraña a toda concepción moderna. La filosofía de Jankélévitch se sitúa, como escribe Isabel de Montmollin: "Más allá del dualismo moderno que implica, por una parte, un mundo material desprovisto de misterio mas indefinidamente utilizable, y por otra, un espíritu abstracto, solipsista, extraño a toda comunión"<sup>10</sup>.

Este misterio no nos sustrae del mundo, no está en un más allá - no está y tampoco es- el misterio no habla de lo inexistente sino de la existencia misma, pero Jankélévitch no podría contarse tampoco como uno más de los filósofos existencialistas franceses, si bien son contemporáneos, porque su filosofía no es una postura ideológica frente al sistema de poder, su filosofía es hacer de la existencia una aventura, siendo el amor la

---

<sup>8</sup> El "no-sé-qué" (*je-ne-sais-quoi*) es un concepto que vuelve sin cesar en los escritos de Jankélévitch, no es un concepto que él inventa, surge en el siglo XVI, la época del racionalismo en Francia y España, lo encontramos en San. Juan de la Cruz así como en Gracian, Bossuet y Montesquieu. Surge para nombrar ese residuo inefable que se le escapa al saber, y en Jankélévitch viene siempre acompañado de otro concepto: "le Presque-rien" el "casi-nada", es decir, el no-sé-qué es apenas algo, casi-nada, y es por eso que se le escapa siempre al saber y no es objeto de conocimiento. Sobre el "no-sé-qué". Véase : "Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien" (tomos I, II, III) Editions du Seuil, Paris, 1980.

<sup>9</sup> Nos es preciso subrayar, a partir de esta cita, la omisión en toda la obra de Vladimir Jankélévitch al psicoanálisis, si bien su padre ( Samuel Jankélévitch) fue el primer traductor de Freud al francés. No ahondaremos en este tema, mas sería interesante contraponer su distancia al racionalismo cartesiano y su silencio frente al psicoanálisis.

<sup>10</sup> MONTMOLLIN, Isabelle de. *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, PUF, Francia, 2000. p. 364.

más riesgosa, estar más allá o más acá del poder, no estar ahí, olvidarlo, hacer caso omiso, ahí donde el poder no puede nada; lo que lo acercaría a un existencialismo de tipo kierkegaardiano, y sobre todo a la filosofía de la existencia rusa, a autores como Chestov, Soloviev, Berdiaiev y a escritores como Tolstoi y Dostoievski. Intuir la realidad como misterio es crearla: hacer de ella lecturas infinitas, ser a la vez el que escribe y de lo que se escribe, lo escribiéndose; contraria a toda filosofía que nos quisiese hacer creer, como Iván Karamazov, que la realidad es de una manera específica y que estamos sometidos a sus leyes.

Una gran parte de la filosofía occidental tiene como trasfondo el solipsismo; el existente es un ser autónomo y autosuficiente que entra en sociedad para compartir el espacio, siempre y cuando nadie moleste su propiedad y él la de nadie, que a su vez tiene como trasfondo la frase de Hobbes: "El hombre es el lobo del hombre": la libertad sería entonces otra forma de la "cortesía" y la sociedad un enjambre de mónadas coexistiendo, ésta es una visión totalmente espacial de la libertad. Jankélévitch es ante todo un seguidor de Bergson, quien había mostrado a lo largo de su obra que la persona no es un punto en el espacio, sino una duración creadora, que la libertad no es un problema de propiedad o de identidad, sino de complicidad y contemporaneidad entre lo que sentimos, pensamos y deseamos; ser como hacer ser, sin prevenciones ni anticipaciones, que nos abre a un futuro inédito, pero el futuro no puede estar contenido en el yo, es el advenimiento de lo otro – o del otro-, el tiempo es la alteridad que no puede constituirse desde la identidad del sujeto, la duración bergsoniana por ser creadora, ya era donación, generosidad. Esto último nos previene tanto de una filosofía del solipsismo, como del anonimato del sujeto en un sistema; la duración al ser memoria rompe con la identidad, pero no con la interioridad de la persona, y es ahí donde la bondad puede ser nombrada.

Jankélévitch piensa una moral desde la intuición bergsoniana de la duración, que por lo tanto no es entendida como la ley que pasa por el tribunal de la razón de un agente autónomo, la ley es anterior y ulterior a la razón, es de otro-orden. Decir más-allá-de-la-ley, incluye tanto a las así llamadas leyes de la naturaleza como a las psicológicas, incluso la espontaneidad del instinto por debajo de la ley, lo que lo acerca a la moral kantiana, pues la moral está fuera del orden de la causalidad y se cifra en la buena voluntad, en un querer infinito, pero el acto no pasa por una aceptación de la razón porque estaría siempre en retardo, siempre previsto. Hay en Jankélévitch una espontaneidad no del instinto sino del espíritu, del querer, y el querer que se despoja de su bien y se entrega, es la promesa de la inocencia recobrada en un mundo en el que la exterminación del otro hombre había sido "doctrinalmente fundada, filosóficamente explicada, metódicamente preparada, sistemáticamente perpetuada..." (Jankélévitch, *L'imprescriptible*, 1986/2, Éditions du Seuil, Paris, p. 43).

Cito de nuevo el artículo que escribe Emmanuel Lévinas a propósito de Jankélévitch en *Fuera del sujeto*, porque si bien escribir sobre la filosofía de este último es evocar un pensamiento que ha sido confinado al olvido, que a veces reaparece a modo de cita en un texto – en aquello que de evocadora tiene la cita- recorro a aquél que escuchó su mensaje, vuelvo al texto de Lévinas, para escuchar a Jankélévitch a partir de otra escucha:

La duración del tiempo humano y libre ya no es "la imagen móvil de la eternidad inmóvil" pero su libertad no equivale a la pura negatividad de un tiempo interrumpido o un tiempo perdido. ¿No adoptaría acaso – sublime antípoda de esta orgullosa y "quieta" eternidad segura de la plena posesión de su ser – la figura de una inquietud por lo otro, de una entrega sin cálculo, de una generosidad, de una bondad, de un amor, de la obligación hacia el otro? Generosidad sin recompensa, amor al que no preocupa ser correspondido; deber cumplido sin el "salario" de la buena-conciencia-del-deber-cumplido; ¡sin siquiera la buena conciencia de ser la mala-conciencia-del-deber-no-cumplido! Todos los deberes me incumben a mí, todos los derechos primero debidos a los otros. Des-inter-esamiento de la duración y resumen (¡si eso es posible!) de la ética de Jankélévitch. Moral sin

eudemonismo y que sería, por así decirlo, la "temporalización" misma del tiempo. Y sin embargo, alegría y abertura sobre el arte y lo bello, pero que no sería ni placer ni complacencia experimentada por sus propias virtudes.<sup>11</sup>

Los dos filósofos judíos, escribieron en francés, habían intuido la ética como filosofía primera y una metafísica que no era el estudio de los primeros principios; los dos habían reconocido la innovación bergsoniana y, sin embargo, uno lee en hebreo lo que el otro sólo puede intuir desde el griego o descifrar en el ruso, común a ambos. Jankélévitch que no conocía el hebreo ni los textos sagrados del judaísmo, encontró esos ríos del pensamiento occidental que llevan hacia otro lugar y que han sido igualmente acallados, como la mística, no es una voz que viene desde la otra orilla, -la voz de Lévinas-, sino desde esos riachuelos por los que el Occidente<sup>12</sup> no se encauzó, aun aquella voz por la que se hicieron grandes catedrales, y que sin embargo, sigue ahí, en el libro – como un rostro entre grafías- hablando de humildad y de amor, desde la pasividad.

Podemos encontrar en ciertas frases de Jankélévitch una coincidencia con el pensamiento de Lévinas, cito unas frases de "*La mauvaise conscience*"<sup>13</sup>:

"El amor del otro no es una perífrasis o circunlocución del amor de sí, el amor del "otro" es de "otro orden", el "Otro" no siendo él mismo, contra la *Ética a Nicómaco*, una sucursal del ego, otro "yo-mismo" (Jankélévitch, *Philosophie morale*, 1998, p.48)

La filosofía de Jankélévitch, si es posible resumirla, es la búsqueda y la expresión de ese "otro orden", única posibilidad del amor que se había cancelado en una tradición de la moral egocéntrica.

¿Por qué el silencio y la indiferencia ante la filosofía de Jankélévitch? Tal vez porque su filosofía como discurso nos parece hoy anacrónico. Nos pudiera dar esa impresión en la poca conciencia del papel que juega el lenguaje, aún si el decir de Jankélévitch

---

<sup>11</sup> Lévinas, *Fuera del sujeto*, op.cit. p.102

<sup>12</sup> Se debería hablar igualmente de un Oriente en Jankélévitch: Rusia, si bien Rusia es un oriente griego.

<sup>13</sup> La primera versión de la "*Mauvaise conscience*" (traducción al español en F.C.E), es de 1933 como tesis complementaria a la tesis de doctorado sobre Schelling.

desgarra al lenguaje mismo para nombrar una intuición, o en la manera de pensar el cuerpo, todavía muy arraigado a una concepción tradicional, si bien ya no cartesiana como separación del alma y el cuerpo en dos sustancias, todavía no influida por la concepción del cuerpo como deseo y sin embargo, es un cuerpo que se inserta en la duración y encuentra una dimensión espiritual; lo que nos pone a pensar qué tanto el cuerpo es un problema de memoria y no de represión. O bien en la idea de la mujer como "la amante" y sin embargo, su escritura es casi femenina. No obstante, no es por sus contradicciones que la obra de Jankélévitch no se estudia en las facultades de filosofía y sus libros raramente se encuentran en las librerías, es porque su filosofía no es tema de estudio, ni de examen; es una voz inquietante que nos exige la sinceridad, es porque nos encuentra demasiado tranquilos en un mundo donde la injusticia es el *status quo*, y que además nos damos el lujo de explicarla. Por eso le rehuimos al filósofo, porque nos delata ahí donde nos hemos fabricado una buena conciencia que nos hace ser la sombra de lo que podríamos ser. Es porque su filosofía no busca tener una utilidad; se refracta a todo uso ideológico, a toda empresa discursiva; por lo que se la ha condenado al olvido y, no obstante, desde ese olvido nos habla, casi en murmullos, de ese "no-sé-qué" que nos revela la gratuidad de la filosofía y de la existencia<sup>14</sup>.

La *Filosofía primera* concluye irónicamente: "Podemos vivir después de todo sin filosofía, sin música, sin alegría y sin amor, pero no tan bien", podemos pensar desde el orden sin intuir el todo-otro-orden, podemos al final vivir con miedo. Ni la alegría ni la

---

<sup>14</sup> Con gratuidad nos referimos a aquello que no tiene un "para qué", que está fuera del orden cuantitativo, económico, que no tiene ganancia ni recompensa, referido a la ética es lo que está más allá del orden de la moral del sentido común, que predicaría: "¿El amor para qué? Para formar una familia, para vivir en sociedad, para no sufrir la soledad, etc." La gratuidad es "porque sí" cual salto al abismo de lo desconocido que encuentra que hay un sentido en el sin-sentido. En cuanto a la filosofía, es la negativa a reducirla a cualquier orden práctico, organizacional, a cualquier sistema, incluso a la ciencia.

música ni la filosofía son necesarias y es por ello que su filosofía es un regalo, una gracia.

Jankélévitch, el filósofo que por los ríos de la música recorrió el viaje de la existencia y la reflexión, se cuenta entre aquellos filósofos para los cuales la filosofía no es sólo un andamiaje, un asidero para entregarnos a la inmovilidad y la comodidad del espectador, sino a la aventura del viajero que somos cada uno de nosotros hacia la sabiduría. Sabiduría del amor y amor a la sabiduría, las fuentes a las que refiere Jankélévitch son vastas, desde Platón y Plotino, la mística cristiana, filósofos como Pascal, Kierkegaard, Simmel, Bergson, escritores y filósofos rusos, moralistas franceses, músicos, etc. Y sin embargo, no invita a la erudición plana, (para Vladimir Jankélévitch hacer filosofía es apasionar la existencia) , un especialista en Jankélévitch sería un tramposo, porque recorrer todas las fuentes y todos los libros no garantiza en ningún sentido intuir el espíritu irónico, lúdico, exigente del filósofo ; no es una filosofía para memorizar, para aprender, sino para acariciar , y que a la vez nos acaricia desde algún lugar de lo inconcluso.

Hemos querido en el presente trabajo no sólo hacer una introducción al pensamiento de Vladimir Jankélévitch, sino encontrar la inquietud que lo llevó a plantear una ética desde la metafísica.

En el primer capítulo expondremos cómo se entiende la metafísica a partir de la intuición bergsoniana de la duración y de la *Filosofía primera* de Jankélévitch: la metafísica como un todo-otro-orden de pensamiento (intuición) metalógico y metaempírico. ¿Cómo pensar la libertad fuera del orden de la causalidad, de la propiedad, de la elección entre opciones ya dadas, es decir, del espacio?

En el segundo capítulo abordaremos el problema de la muerte – o la pregunta por la muerte, pregunta suspendida que se abre al misterio- la muerte es un problema metafísico porque de ella nada se puede saber – no está en el orden de la epistemología ni de la lógica-. La muerte es natural y previsible, y no obstante es un escándalo cotidiano, que nos abre a una dimensión tanto trágica: lo irreversible del tiempo; como ética: lo irremplazable de la persona. La novedad de Jankélévitch, es pensar la muerte desde el tiempo y no al tiempo desde la muerte. Pensar la muerte?, tal vez sea ahí donde nos muestra los límites del pensar y la trascendencia del pensamiento.

En el tercer capítulo estudiaremos el libro *El perdón*, la dimensión ética de la metafísica pues para nuestro autor el perdón no está en el orden ni del olvido ni de la intelección, sino en la tangencia del instante que inaugura una nueva era, en este capítulo se mostrará por qué la filosofía de Jankélévitch es una filosofía del instante.

La escritura de la tesis responde a un pensamiento que no es conceptual ni lineal sino intuitivo, por lo que no se podría hacer una escritura basada en el análisis de los conceptos, un pensamiento lógico-matemático fundado en la ley de identidad, ya que justamente lo que se intenta intuir es el tiempo que como ya hemos mencionado anteriormente, rompe con la identidad y con la espacialidad. Jankélévitch hace



coexistir en el pensamiento los opuestos y las contradicciones como coexisten en la vida: misteriosamente. La escritura de la tesis es un intento de ser apenas un eco de ello.

**LA METAFÍSICA:  
EL TODO-OTRO-ORDEN**

*Y todos cuantos vagan  
a ti me van mil gracias refiriendo,...  
un no sé qué que quedan balbuciendo*

San Juan de la Cruz.

*No le toques ya más  
que así es la rosa*

Juan Ramón Jiménez

*¡Oh inteligencia, soledad en llamas,  
que todo lo concibe sin crearlo!*

José Gorostiza, Muerte sin fin

Para Vladimir Jankélévitch sólo el hombre libre es ético y la ética es una responsabilidad infinita. ¿Cómo entender esta unión de libertad y responsabilidad ilimitada? Generalmente se piensa que todos los hombres son libres, que la libertad es un derecho inalienable que surge con el nacimiento, en realidad los hombres deben tener ciertos derechos naturales, como ciudadanos, etc; pero para Jankélévitch la libertad no es ni un derecho ni una adquisición, todos los hombres pueden ser libres, pero pocos lo son, o mejor dicho, algunos lo han sido o lo serán, un instante, el instante de una conversión. Para él, la libertad no es un conflicto entre permisiones y prohibiciones, entre lo privado y lo público: ¿dónde empieza la libertad de uno y termina la del otro?, es una pregunta que, como veremos, no tiene sentido. La libertad es un "sí" a la realidad, y ese "sí" es un instante en una duración creadora. La libertad tiene algo de inefable, de inexplicable, de incomprensible. La libertad apenas es y, como el instante, existe sorpresivamente. Es imposible detenerse a observar un instante, pues es de naturaleza fugaz...imposible analizarlo, pues es simple. Sólo la intuición –

instantánea ella misma- sabe algo del instante y de la libertad. La libertad se intuye, pues no está en el orden, ni de la observación, ni del análisis, es en un todo-otro-orden y es por ello que Jankélévitch propone una metafísica.

Uno estaría tentado a preguntarse: ¿Para qué plantear una metafísica cuando la ciencia en estos días parece progresar más que en ninguna época, cuando las verdades se afianzan y las mediciones se perfeccionan? Día con día más fenómenos resultan explicables y, sin embargo, para algunos, permanece la nostalgia del misterio, la certeza de que hay algo más, algo que no está en el mismo orden de las explicaciones científicas, algo que se escapa al análisis; algo que no es un algo, es otra cosa, siempre otra. Vladimir Jankélévitch escribe:

La nostalgia de *otra cosa*, el sentimiento de que hay *algo más*, el *pathos* de incompletud, animan finalmente una especie de filosofía negativa que siempre ha estado al margen y a veces al centro de la filosofía exotérica... este "residuo" de misterio es la única cosa que vale la pena, la sola que importaría conocer, y que, expresamente, permanece incognoscible. (Jankélévitch, 1980, p. 12)

Hay algo en el filósofo que se rebela ante el orden cuantitativo, ante las explicaciones causales, que desconfiaba de toda medición, pues intuye la presencia, como el místico, de un no sé qué de inexplicable, de inconmensurable por infinito, de invisible, que como escribe San Juan, balbucea, apenas es, es casi nada y que, paradójicamente, siendo lo único que valdría la pena conocer, se revela incognoscible. La filosofía se encuentra, entonces, ante una alternativa: aferrarse a lo cognoscible, a las evidencias y a las pruebas, a las verdades lógicas dejando de lado el misterio, o escuchar el balbuceo de un no sé qué, pensar lo impensable, intuir el infinito.

Habría aún que preguntarse: ¿Para qué una metafísica cuando Kant nos había ya curado de las habladurías dogmáticas? La metafísica anterior a Kant – pues este último

también plantea una metafísica, no en el ámbito epistemológico, sino ético, a la vez pone los límites del conocimiento y evita los excesos del pensamiento discursivo, dándole a la moral un reino autónomo: pensar la libertad y el infinito fuera de las pretensiones del conocimiento, del naturalismo y del determinismo- se plantea dar razón de aquello que está más allá de la empiria, más allá de la experiencia que es el fundamento de todo conocimiento. A lo que Vladimir Jankélévitch responde:

La metafísica no es una física extremadamente distinguida, una especie de transfísica que no diferiría de la física más que por la esencia particularmente elevada de su objeto. Si este pensamiento fácil fuera verdadero, no tendríamos más alternativa que la habladuría dogmática y los sarcasmos del naturalismo.<sup>1</sup>

Justamente no se trata de plantear pseudo-conocimientos o de apelar a psiquismos superdotados, a sentimientos empíricos dotados de poderes ontoscópicos, se trata, al igual que Kant, de pensar la libertad y el infinito. Kant muestra que la razón pura práctica contiene sus propios principios para pensar la moral, plantea un método deductivo para probar la moralidad o la inmoralidad de una ley de manera universal, a-priori, basado exclusivamente en conceptos de la razón pura<sup>2</sup> y, así fundamentar una "metafísica de las costumbres" (recuérdese la serie de pasos silogísticos para probar la inmoralidad de las falsas promesas o del suicidio) . A diferencia de Kant, Jankélévitch propone pensar el orden de la moral, no desde el análisis de los conceptos, sino desde la duración que no se puede captar desde la inmovilidad del concepto, pues al ser fluido heterogéneo no se puede disecar en pasos.

La duración es memoria, la memoria permite múltiples lecturas de un mismo acontecimiento, porque cada momento lleva la huella del anterior, no hay nunca un

---

<sup>1</sup> Jankélévitch, Philosophie première – Introduction a une philosophie du presque- , PUF, Paris, 1953 ; p. 1.Las traducciones del libro Philosophie première son nuestras. Nos referiremos en adelante a él como PHP

<sup>2</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, Porrúa. Col. Sepan Cuantos, México, 1998.

momento o una lectura idéntica. Bergson escribe en la *Introducción a la metafísica*: “Una conciencia que tuviera dos momentos idénticos, sería una conciencia sin memoria” (Bergson, 1950, p.184). A diferencia de la duración, el concepto es una abstracción del entendimiento – la duración no se puede abstraer, la memoria no está en el orden de la intelección, de los esquemas o de las relaciones- , el concepto se pretende universal, es decir siempre idéntico a sí mismo, idéntico en todo momento.

Habría que preguntarse -pregunta que hasta aquí ya suena ineludible-: ¿por qué una metafísica y no una ontología? Desde las primeras páginas de la *Filosofía primera*, Jankélévitch se opone a la definición aristotélica de la metafísica como ciencia del Ser<sup>3</sup>, lo que sería más bien una ontología, este logos del Ser, del ser en cuanto ser, sólo puede resultar en una ciencia hipotética, y Jankélévitch lo que busca es la positividad tética. La metafísica según Jankélévitch, no se ocupa de los primeros principios o las causas, esto sería suponer que hay una esencia que subyace, una esencia que sería auténtica al lado de una apariencia inauténtica; la metafísica para nuestro autor, no pregunta por el ¿qué es? Dudando de la positividad de la apariencia. Jankélévitch escribe en la *Filosofía primera*:

...o que es metafísico, no son las esencias ideales, por así decirlo, inscritas en filigrana en la experiencia y legibles en ella, a través de una segunda vista racional, que reforzaría la primera clarividencia sensible: lo que es metafísico, es el hecho gratuito de la empuja; y este hecho no se puede leer *en lo dado*, aun abriendo bien los ojos. (PHP p. 29)

La metafísica parece estar lejos de un realismo ingenuo, lo que la alejaría del sentido común, pero sobre todo la metafísica estaría alejada de lo que Franz Rosenzweig llamaba el “sentido común enfermo”, aquel que un día se paraliza y pretende que todo lo real es inauténtico e impropio:

---

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994. (1003 a), p.161 “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen”

Sólo en el transcurso de la vida obtiene cada cosa su indole propia. Sacadla de ahí, prendedla con el espetón de la pregunta ¿qué es?, que la sustrae al tiempo, y se hundirá aceleradamente a través del estadio intermedio de su concepto universal en el gris uno y universalísimo de la cosa en general. Ella es la esencia "auténtica" de las cosas. (Rosenzweig, 2001,p.16)

Sacar a la rosa del tiempo, a la que se marchita y a la que nace en primavera, para buscar la rosa ideal, el concepto universal de rosa, ¿cuál es más auténtica, la rosa universal o la rosa que nace y se marchita? El sentido común enfermo diría la primera, el "sano" diría la segunda, lo que parecería estar más cerca de la metafísica, y sin embargo, el espíritu metafísico diría, como el poeta, "No la toques ya más, que así es la rosa". Que la rosa nazca y se marchite no es un misterio, diría el sentido común, y la metafísica diría: "así es la rosa", es un misterio. La metafísica es una conversión de la mirada que revela la gratuidad de la existencia

A la esencia se llega por una negación de la idea de creación, debe haber una esencia eterna e inmutable que subyazca a la pluralidad de lo sensible, de lo contingente, es por ello que la ontología sería hipotética: supone. ¿Qué es lo que supone?: Un principio eterno. En cambio, tanto la metafísica, como la libertad, tienen algo de anárquico, Lévinas hablaba de anarquía, refiriéndose a la relación con el prójimo que "inquieta el presente" sin dejarse investir por la *αρχη* de la conciencia: "...la proximidad es anárquicamente una singularidad sin la mediación de ningún principio, de ninguna idealidad" (Lévinas, 1978, p. 159 ). La metafísica sería la intuición de este otro-orden meta-ontológico y meta-lógico de la anarquía, que inquieta al presente y destituye al *logos* de su poder de apropiación, lo anárquico es aquello que no es objeto de una conciencia, que no se deja englobar en una esencia, ni en un nombre.

A la idea del lenguaje como un conjunto de nombres que se superponen al singular contingente, - el nombre "rosa" ni nace ni se marchita-, se contrapondría lo anárquico en el nombrar, que sería un acontecimiento en el tiempo. La metafísica, a través de la intuición, sería lo que crea, lo tético, que no es metaempírico o intemporal como la esencia o el nombre, lo tético está en el tiempo, o mejor dicho, hace al tiempo.

La existencia, en contraposición a la esencia, sería ella misma temporal, algo que comienza, es un principio que inquieta al presente.

(Y mientras más nos preguntamos sin encontrar el "para qué" de la metafísica, mientras más sospechemos de su inutilidad, más se nos revelará la gratuidad de la filosofía)

Entonces, ¿habríamos de preguntarnos "por qué" hacer metafísica? El "por qué" es anacrónico y está condenado al destiempo, cuando preguntamos "por qué" hemos dejado de atender el presente, es la ilusión de retrospectividad como la llamaba Bergson, la falacia del futuro anterior. El retardo constituye la debilidad natural de la inteligencia, pues al volver atrás, pierde el movimiento, se le escapa el acontecimiento y, finalmente, pierde la ocasión. Cuando nos detenemos a preguntar por qué ocurrieron así las cosas o cómo debieron de ocurrir – he ahí la falacia, que nunca nos detenemos-, intercambiamos el *haciéndose* por lo *hecho*, lo que es duración: "creación continua, surgimiento ininterrumpido de novedad" (Bergson, 1950, p.9), por una imagen proyectada en el espacio. La inteligencia divide, el análisis descompone, disecciona, separa y pierde la unidad y el movimiento; quien abre un cuerpo para estudiar sus partes y comprender la vida, no encuentra más que un cadáver. "El que quiere conocer y describir alguna cosa viviente, -dice Mefistófeles al Estudiante-, procura ante todo sacar de ella el espíritu; entonces le quedan fragmentos en el cuenco de la mano: por

desgracia, lo único que falta es el lazo espiritual que las une<sup>4</sup>. El acto acabado, en el participio pasado, puede desmembrarse mejor en sus pretendidos elementos, esto es una ficción porque el acto sólo puede comprenderse desde una duración creadora, contemporánea a sí misma, que nunca es igual porque es memoria.

El “por qué” del futuro anterior, hace que la libertad se confunda con el libre albedrío<sup>5</sup>, si intentamos entender la libertad con base en motivos, concedemos que todo está dado, que en realidad no hay libertad sino una inteligencia práctica que elige el mejor motivo. En Bergson, la libertad es creación, si nos diéramos razones para actuar, cada una de ellas tendría que ser inédita, pero aún así, los motivos no bastan para comprender la duración creadora, porque “las razones, como decía el Sr. de Roannez, se me ocurren después<sup>6</sup>”, la duración no se interrumpe, no se detiene a analizar; es un relance continuo, una apertura al futuro como lo inédito; cada acto es inconcluso.

Hay otro lado del “por qué” que se ve en la imposibilidad de responder, encuentra la afirmación repentina, espontánea en el “porque sí”. Cuando le preguntaban a La Boetie<sup>7</sup>, ¿porqué amas a esa mujer?, respondía: “porque es ella, porque soy yo”, si encontramos algún otro “porque”: porque es bella, porque es amable, porque padecen una neurosis compatible... este “porque” es posterior. De la misma manera, llega Aristóteles a la felicidad, pero preguntar al hombre por qué quiere ser feliz, es obra de sofistas<sup>8</sup>. El amor no se puede explicar más que por sí mismo, y esto no es un círculo vicioso, “porque es ella, porque soy yo”, es la gracia de amar una ipseidad. Y de la

---

<sup>4</sup> GOETHE, *Fausto*. (Primera parte), Ed. Rei, D.F. 1990. p.157

<sup>5</sup> Véase el tercer capítulo de: *Los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca, 1999.

<sup>6</sup> Pascal, *Pensées*, edición de Léon Brunschwig, Flammarion, 2000. #273

<sup>7</sup> citado por Montaigne, in *Essais*.

<sup>8</sup> Jankélévitch utiliza el término sofista como sinónimo de charlatán, de lo que no se podría deducir que ésta fuese una postura en contra de la retórica.



misma manera que el amor, “**la metafísica comienza por la metafísica**”(PHP p.12). ¿Es posible pensar al amor y a la metafísica, en un mismo orden? Para Jankélévitch, el amor, ese “puro amor” del que hablaba Fenelón, no es algo a lo que se llega poco a poco, un grado más en una escala de sentimientos, una fijación enferma del pasado que va surgiendo... ¡El amor puro es mucho más simple!, es en otro-orden que las complicaciones psicológicas, es una donación de sí – o la donación de un “sí”- avocado a amar la ipseidad de la persona, es una vocación instantánea, y la metafísica que tampoco es aproximativa, es igualmente una vocación instantánea, sin grados. La metafísica se contenta con la respuesta “porque es ella, porque soy yo”, como la respuesta más seria.

En la *Filosofía primera*, Vladimir Jankélévitch escribe:

Podemos decir que la primera manifestación de la *seriedad* metafísica fue la aceptación de un *todo-otro-orden* y el rechazo a reducir a diferencias de grado –disminución o aumento- la absoluta diferencia de naturaleza, la heterogeneidad fundamental de este orden y del “otro”. (PHP, p.2)

Jankélévitch nos invita a pensar el orden de la moral desde un todo-otro-orden, porque la libertad –así como el amor, la alegría, la aventura- apenas duran un instante, el instante de una conversión, trastocando el orden. Y, por su naturaleza, son fugaces a los conceptos, pues son un casi imperceptible movimiento del alma, en el casi inteligible devenir de la vida. El todo-otro-orden del que habla Jankélévitch, no es un orden, tampoco un desorden, ni un arquetipo que ordenara un presunto desorden. El todo-otro-orden es más bien todo-otro, el casi-nada del instante no es suficiente para establecer un sistema. El orden metaempírico se pretende sempiterno, la necesidad excluye todo Aliter, y es por eso que el orden inteligible no conoce alteridad, aun del tiempo, porque hace de él una cuantificación que sería más bien espacial, el orden es una arquitectura. El todo-otro-orden del que habla Jankélévitch no es horizontal sino vertical en el ser

repentino del instante. El instante no es en Jankélévitch la mínima fractura del tiempo, en el instante acontece la conversión como una imperceptible “transfiguración pneumática” (PHP, p.84). En la Filosofía primera leemos:

El Casi-nada (Presque-rien), ¡es decididamente muy poco para asentar cualquier orden y garantizar el equilibrio! ¿Cómo la punta fina y delicada del mínimo-ser, es decir, del ser mínimo (minimal) que está inmediatamente en el umbral del no-ser, podría servir de base y sustentación a una nueva era o a un nuevo Adán? Sólo la muerte representaría a este respecto el advenimiento de un orden definitivo, si ella no fuese mutación pura y simple del ser en no-ser, o de menos, radicalmente inconcebible (PHP, p.84)

El todo-otro-orden no es algo a lo que se llega complicando el objeto de estudio, ni profundizando poco a poco, ni elevándose de causa en causa; la metafísica comienza por la metafísica, la metafísica no es el más allá de otro mundo como se imagina el sentido común y el espiritualismo barato, que se cree metafísico cuando no es otra cosa que metapsíquico e imagina una sobrenaturalidad, no es metafísica porque imagina – reproduce lo dado- en vez de crear. La metafísica tampoco es el otro del logos, ni de la empiria como el reverso del anverso, sino “...absolutamente otro, y es a la vez *metaempírico* y *metalógico*” (PHP p.30) La metafísica, para Jankélévitch, no busca el logos o las causas de una metaempiria, sino nombrar el misterio, ese *no-sé-qué* que no está en un más allá, que está en el universo de lo sensible, mas no como apariencia sino como aparición – en aquello de aparición que hace a la apariencia - . El *no-sé-qué* está en la empiria sin ser un dato, es a la vez empírico y metaempírico, el misterio es epidérmico, evidente y no evidente; evidente para los espíritus finos y, a la vez, no evidente porque de él no tenemos evidencia alguna. No es tampoco la negación de la experiencia, sino el esfuerzo de profundizar en ella.

Un ejemplo de este *no-sé-qué* es la alegría. La alegría, si bien apenas tiene un “dónde” y un “cuándo”, carece de un “qué” y un “cómo”. La alegría no tiene síntomas, es difícilmente observable, imposible de cuantificar, carece de la cronicidad de la

pretenciosa felicidad; no hay manuales ni fórmulas para la alegría, ella es más bien inefable, porque sabemos en el fondo que si se nombra, desaparece – la alegría está a prueba del más íntimo confidente, es una experiencia común que se revela incomunicable; ¡un secreto inconfesable!-. Lo que mejor convendría como metáfora de la alegría es un instante de gracia, pues ella, así como llega, se va; aparece y desaparece...¿qué es?, no es nada, es casi-nada y todo a la vez, es un cierto goce de ser, situado en la epidermis, desbordándolo.

Tanto Bergson como Jankélévitch buscan restituir a la sabiduría la posibilidad de nombrar ese *no-sé-qué* que se le escapa al conocimiento. Si se le escapa, entonces el conocimiento no es absoluto, pero si eso que se escapa, eso intangible, es un continuo desbordarse que nunca se contiene, ¿cómo es posible un conocimiento del absoluto? La respuesta de estos dos filósofos, no está en la dialéctica sino en la intuición:

La dialéctica en general es una suerte de mito escalonado que reposa en el siguiente postulado: los beneficios del progreso son capitalizados de manera que lo que está hecho ya no está por hacerse. Y al contrario, las iniciaciones reiteradas, discontinuas, y cada vez iniciales de la intuición, expresan que lo que está hecho, queda por hacer, por hacer y perpetuamente por volver a hacer (PHP 85)

El conocimiento para Bergson no radica en el descubrimiento, pues descubrir atañe a lo que ya existe, real o virtualmente, en cambio, plantear un problema, inventarlo, como en las matemáticas, es crearlo: agregar algo nuevo, algo que no estaba ahí. La intuición es el método que plantean tanto Bergson como Jankélévitch, pero un método tiene pasos y la intuición es inmediata. En Bergson hay una vuelta a lo inmediato, pero no al inmediato de los charlatanes y de los perezosos que quieren llegar a las conclusiones sin tomar en cuenta el itinerario; para Bergson el modo de volver a lo inmediato es el tiempo, que para los filósofos anteriores es un epifenómeno psicológico; por ejemplo, de la primera premisa a la segunda, hay un tiempo de reflexión, pero ese

tiempo no cuenta para la lógica. Los falsos problemas<sup>9</sup> para Bergson nacen de la confusión del tiempo con el espacio, y del vicio de la inteligencia de ver diferencias de grado, ahí donde hay diferencia de naturaleza, de pensar en un orden, lo que es un todo-otro-orden. Ahora bien, tenemos una intuición inmediata del tiempo, porque el hombre es un devenir, es a partir de la intuición inmediata que tenemos de nuestra propia duración que puede haber una intuición de ese no- sé -qué, un conocimiento de ese absoluto que es la contingente existencia en su incesante devenir; pero este conocer que vuelve al absoluto, no se refiere a la cosa en sí en el sentido kantiano, sino a la efectividad, lo que conoce la intuición no es lo hecho sino el haciéndose, la *quoddidad* de la creación.

La ontología griega, al igual que la ontología medieval, tiene a la subsistencia como producción. Para el pensamiento griego, la ontología se da en términos de fabricación en cuanto que la materia es eterna y se le imprimen formas. Este es el problema fundamental de la ontología, necesita postular al Ser como fundamento eterno –aún si es histórico- porque no concibe la idea de creación. Para la ontología - tanto griega como medieval - la existencia es entendida como subsistencia. Kant, para evitar que se comprenda la existencia como una *res*, la interpreta en relación con la facultad cognoscitiva, de ahí la tesis kantiana de que el ser no es un predicado real. Y sin embargo, hay una coincidencia entre Kant y la ontología clásica; ambos entienden la

---

<sup>9</sup> Los falsos problemas para Bergson se pueden dividir, según Gilles Deleuze en dos tipos: "problemas inexistentes", que se definen por el hecho de que sus términos implican una confusión del "más" y del "menos"; "problemas mal planteados", que se definen por el hecho de que sus términos representan mixtos mal analizados. Ejemplos del primer tipo de problemas son el no-ser, el desorden y lo posible, del segundo son la libertad y la intensidad. Por ejemplo, es un falso problema creer que en la idea de lo posible hay más que en la idea de lo real. En el caso de la intensidad, hay una confusión entre la cualidad de la sensación y el espacio muscular que le corresponde, o en la cantidad de la causa física que la produce. DELEUZE, Gilles. *El Bergsonismo*, Cátedra, 2 ed. 1996, Madrid.

efectividad como un estar situado (*actualitas*) y en el caso de Kant (*Gesetzheit*), es decir, posición absoluta .

Según Claude Tresmontant, la filosofía de Bergson es:

...contacto con el acto de creación inmanente a lo real", la metafísica bergsoniana tiene como centro un ser que es un crear: "es *esse* que es un *creari*, que no es sólo una "posición" como quería Kant – sólo el "ser ahí" de las "cosas", de los objetos fabricados, es una "posición"-, ser que no es algo estático, sino un acto creador inmanente a lo creado, en la medida en que éste es todavía viviente... (Tresmontant, 1962, p.36)

Pensar en términos de fabricación ofrece ciertas ventajas cuando se aplica a seres sin duración y sin memoria, es decir, al reino de la materia, pero los seres con duración no son un complejo de partes, sino totalidades orgánicas<sup>10</sup> y lo propio de éstas últimas es que una parte es todavía un organismo en que la modificación de una parte modifica el todo. Por eso, Valdimir Jankélévitch escribe, refiriéndose a la persona como totalidad espiritual:

Nuestra persona es un mundo en el que nada se pierde, un medio infinitamente susceptible en el cual la menor vibración despierta sonoridades penetrantes y prolongadas. La memoria no es sino aquella obstinación primitivísima de mis experiencias en sobrevivirse a sí mismas; es aquello que *continúa*, los unos a través de los otros, a los innumerables contenidos cuyo conjunto forma, en todo momento, el estado actual de nuestra persona interior. Pero quien dice continuidad dice infinitud, y, de tal manera, la inmanencia *de todo en todo* se convierte en la ley del espíritu (Jankélévitch, 1959, p.17-18)

Por una parte tendemos a pensar en términos de fabricación, lo que es inoperante para comprender la duración, porque el nombre no es una máquina, sino una

---

<sup>10</sup> Cuando Jankélévitch habla de "totalidad", no se refiere a algo cerrado o acabado, sino a una "totalidad orgánica", donde todo está en movimiento, la duración es en este sentido una totalidad orgánica, donde todo se integra, pero de manera heterogénea, en donde cada instante o recuerdo, aún el más nimio, es parte del todo. Jankélévitch escribe: "De tal manera, toda realidad espiritual, por su propia naturaleza, posee una virtud totalizadora que le hace tragar todas las modificaciones importadas y reconstituir, paso a paso, su organismo total, que es, empero, un organismo continuamente transformado" (Jankélévitch,, 1962, p.20) Parecería haber aquí una similitud con la filosofía hegeliana que también es orgánica, no obstante, el organicismo de Hegel tiene como base la dialéctica como un orden esencial o supraesencial y sempiterno pese a las distintas figuras de la historia, en donde la tragedia individual se absorbe en la verdad del racional devenir histórico, sometido a la dialéctica. En Jankélévitch y Bergson la duración es una totalidad orgánica que no tiene ninguna ley de fondo, es orgánica porque todo se nutre y relaciona de manera heterogénea – la dialéctica no tiene memoria sino superación-.

conciencia que dura, en donde nada se pierde, en donde todo reverbera; de ahí el problema de pensar la existencia en relación con una facultad cognoscitiva sin memoria, como es el caso de Kant, pensar al agente fuera del tiempo. El tiempo es por naturaleza irreversible; una cosa fabricada, es un ensamble de partes, podemos separarlas y en el momento 3 tener las mismas partes que en el momento 2 están ensambladas, tener en el momento 3 las mismas partes que en el momento 1. En la duración, el momento 3 nunca sería igual ni al 1 ni al 2, de hecho, ni siquiera se podría hablar de momentos 1,2,3...porque la duración es un continuo, y un continuo heterogéneo, no hay momentos o tiempos segmentados, la duración es una red tejida de memoria y olvido. Si aceptamos esto, entonces no podemos pensar un agente moral con una voluntad en un momento 1, una reflexión en un momento 2 y una acción en un momento 3, todas ellas estarían integradas en el flujo del tiempo – de ese tiempo que nos fluye hacia dentro-cualitativamente matizado de memoria. Y aún si pensásemos que hay una mínima sucesión entre decisión y acción, en donde la acción es un resultante de la decisión, aún así, puede un instante romper esa sucesión, el recuerdo tiene esa cualidad de irrumpir sin ser llamado – ¡con el pretexto de una magdalena!- con el pre-texto y no con la causa, la conciencia como un texto de continua escritura y borrado, borrado nunca del todo, más que texto, un palimpsesto...ese instante de ruptura, no está fuera del tiempo continuo, no es causado por el momento anterior, surge, anárquicamente, inquietando el presente, posibilitando un futuro imprevisible.

Por otra parte tenemos el problema de la existencia como posición, y que aun pensándola desde el tiempo, no se llega más que a un sujeto histórico que ha interiorizado el mundo como sentido; pero en el último de los casos es un sujeto sin interioridad, lo que puede explicar la vida en sociedad -recordemos que para Bergson la inteligencia es un primer motor de la vida en sociedad- la mayoría de los actos de un agente de acuerdo a esquemas históricos, pero no el acto libre que está más allá de los

esquemas, de la repetición, de lo previsible. La interioridad – y si hablamos de duración, hablamos de interioridad- no es una posición, la duración no es espacial sino temporal,

Lévinas escribe:

La interioridad es la posibilidad misma de un nacimiento y una muerte que no obtienen su significación en la historia. La interioridad instauro un orden diferente del tiempo histórico donde se constituye la totalidad, un orden donde todo es *durante*, donde permanece siempre posible aquello que históricamente ya no es posible. (Lévinas, 1971, p. 48)

La inteligencia no accede a la interioridad porque se le escapa el *durante*, el otro-orden de lo posible, porque la inteligencia relaciona elementos dados, lo que históricamente ya no es posible es el comienzo absoluto que surge con cada nacimiento, es la posibilidad de comenzar lo que hace a la libertad y por eso, la inteligencia no puede explicar el "porque sí" del amor o de la amistad, porque cada "sí" es un comienzo absoluto.

Al parecer hay una sabiduría que está más allá de la inteligencia y de las evidencias empíricas. Aristóteles, en la *metafísica*, diferenciaba la filosofía primera de la sofística y la dialéctica:

En efecto, la sofística y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la Filosofía, pero (ésta) se distingue de la una por el alcance de su capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la Dialéctica es tentativa y refutadora sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la Sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es. (Aristóteles, *Metafísica*, 1009 b)

La filosofía primera – aún si la concepción que Jankélévitch tiene de ella dista completamente de la aristotélica- conoce realmente, no en un saber aproximativo y tentativo, ni en una apariencia de saber; es en la intuición donde tanto Bergson como Jankélévitch encuentran este saber real. Bergson decía que hay dos maneras de conocer:

La primera implica que uno dé vueltas alrededor de la cosa; la segunda, que uno entre en ella. La primera depende del punto de vista donde uno se coloque y de los símbolos con los cuales uno se exprese. La segunda no se engancha a ningún punto de vista y no se apoya sobre ningún símbolo. Del primer conocimiento diremos que se detiene en lo

⇒ativo. del segundo que, ahí donde es posible, alcanza el *absoluto*" (Bergson, 1950, p.178)

La intuición es posibilidad de una clarividencia luminosa que lee en el centro y no "alrededor de", "a propósito de". Si la filosofía primera alcanza ese conocimiento absoluto<sup>11</sup>, entonces, diría irónicamente Jankélévitch, las filosofías aproximativas son segundas y terceras. Entre el sentido común y el racionalismo positivista, pueden haber diferencias de complejidad, de microscopio, una conceptualiza lo que la otra afirma; a la primera le llama Jankélévitch filosofía tercera y a la última filosofía segunda; la metafísica como sabiduría primera no es, como veremos más adelante, ni imaginación ni lógica, ni racionalismo ni sentimentalismo, sino creación e intuición de un todo-otro-orden, de una ética.

La filosofía segunda propone, ante el desorden empírico, un orden metaempírico que explicaría y haría inteligible lo sensible. En los inicios de la filosofía y la ciencia -cuando aún no había separación entre ellas- surge la primera intuición de la existencia de un fundamento suprasensible que subyace a la pluralidad de lo sensible: "Todo es agua" pensó Tales de Mileto, los fenómenos percibidos son la manifestación de un elemento, que en la historia de la ciencia se desarrolla como fundamento o causa invisible y, que a su vez se manifiesta en la pluralidad y ontológicamente plantea la unidad de la pluralidad.

Con el tiempo se llega a la conclusión de que hay una causa que explica a los fenómenos como efectos. La ley natural, que explica el comportamiento del mundo y se postula como fundamento suprasensible, es un concepto del entendimiento, así como la

---

<sup>11</sup> El "saber absoluto" del que habla Bergson nada tiene que ver con aquel que Hegel propone en la *Fenomenología del espíritu*, si bien podríamos decir que Jankélévitch hace una fenomenología del espíritu, pero no del espíritu dialéctico que se efectúa en la historia, sino la posibilidad espiritual de la persona de vivir en el sí de la creación que es el sí de la libertad.



diferencia entre ella y su manifestación perceptible (el fenómeno). Y sin embargo, a medida que el entendimiento utiliza este concepto para pensar la realidad, la ley deviene más real que lo que percibimos, y lo suprasensible tiene mayor estatuto ontológico, explica mejor el mundo que lo perceptible. El entendimiento postula una ley natural, cuando percibe que un fenómeno se comporta siempre de la misma manera y piensa que si un fenómeno se repite, tiene que haber una causa que lo produzca, cuando se encuentra una explicación causal, se postula una ley en donde se sintetizan la pluralidad de los fenómenos; y, sin embargo, nada prueba que el mundo se comportará de la misma manera, ésta es la intuición de Hume cuando plantea la inducción, no obstante, la inducción intenta calcular la probabilidad de que un fenómeno ocurra, porque en el fondo, como escribe Bergson "La ciencia trata de lo que se efectúa como si ya se hubiera efectuado. Su papel es prevenir. Ella extrae y retiene del mundo material lo que es susceptible de repetirse y de calcularse, en consecuencia, aquello que no dura" (Bergson, 1950, p. 3-4). La repetición no está en el mundo, es una toma de postura, es una especie de miopía, un velo que impide ver que el haciéndose en cada momento es único – Es por eso que Bergson habla de una evolución creadora- . Todos los días sale y se mete el sol, pero cada puesta de sol es única. La observación nunca es neutra, siempre está guiada una hipótesis, la metafísica sostiene que toda posibilidad es creadora, y entonces, deja de ser una hipótesis para convertirse en acto (La metafísica es en el fondo un problema de mirada).

La ley intenta dar una explicación causal de aquello que se repite, pero si decimos que no hay repetición en la duración, ¿se pueden encontrar leyes psicológicas?, cuando se habla de la repetición de una conducta, estamos tomando en cuenta lo observable, o lo que se pretende observar desde una mirada que cree encontrar la repetición; la duración no es observable, se intuye desde la propia vivencia, las leyes psicológicas no

sólo estarían hechas de pre-juicios, sino de pre-vivencias, lo que resultaría siempre en una anti-vivencia. Una vivencia es siempre inédita y lleva en sí la apertura de una posibilidad otra. Lo que sabe la metafísica, según Jankélévitch, es que ninguna posibilidad puede ser causal, y eso es lo que desea una mirada creadora – porque la metafísica siempre estaría en el orden del deseo, es decir, de una infinita entre-apertura avocada al futuro, no como por-venir arraigado en un presente que se continúa, sino lo “otro” que hace su aparición en el tiempo- . La ocasión para Jankélévitch es ese otro que viene al encuentro y coincide en el instante, esta suerte que hace el encanto del tiempo, donde “no hay concordancia, ni correspondencia, ni concomitancia seriales, sino coincidencias puntuales” (Jankélévitch, 1980, p.117) La ocasión se nos presenta, pero ¡hay que estar atentos al presente! para no terminar como ese hombre del subsuelo de Dostoievski, que habita las tinieblas, resentido con el mundo, con la conciencia final de haber perdido la costumbre de la vida viviente y la ocasión del amor, cuando finalmente rechaza a la mujer que podía haberlo salvado de la enfermedad de la conciencia desventurada.<sup>12</sup>

Los seres de duración están sometidos al tiempo: devenir, poder ser siempre otro, otro que ser, de otro modo. Incluso el espacio, o el cuerpo, son vividos desde la duración, en el caso del espacio como sensación y no como medida entre trayectorias. El aburrimiento, la soledad, el entusiasmo, hacen que el espacio se sienta grande o chico, incluso las trayectorias son, según Bergson, cualitativas y no cuantitativas a la sensibilidad, generalmente se siente que el camino de regreso es más largo que el de ida, en realidad el tiempo es el mismo si se maneja a la misma velocidad y la distancia es la misma, pero el entusiasmo de la ida marca cualitativamente la sensación del

---

<sup>12</sup> DOSTOIEVSKI, *El hombre del subsuelo*, in *Obras Completas* – tomo I-, trad. Rafael Cansinos, ed. Aguilar, Madrid, 1968.

tiempo que pasa. Desde la duración, el espacio es hogar, hospitalidad. El cuerpo: paciencia y espera, dolor y vulnerabilidad.

La filosofía segunda tiene como principio del pensamiento y de la realidad la ley de no contradicción, ella sería necesaria frente a la contingencia de las existencias particulares, Jankélévitch en la *Filosofía primera* nos dice:

La esencia no es distinta de la existencia-en-general, pero ella es, por el contrario, distinta de las existencias intercambiables e inesenciales y contingentes de la empiria, que son del dominio del poder-ser-de otro modo y del poder-estar-en otra parte; en relación a estas existencias alógicas, a la esencia se la puede llamar perezosa, en cuanto a que ella es en sí misma impotente, ineficaz y estéril: condición *necesaria* y perezosa y negativa, que permite a las existencias existir, pero no causa *suficiente* y positiva que determine a las existencias posibles a existir; legalidad ideal que regula las relaciones posibles entre existentes, pero no decide si estas relaciones de hecho tendrán lugar. (PHP p. 79)

El principio de identidad reza  $A=A$ , o Juan=Juan, pero no nos dice nada sobre Juan, no nos dice nada sobre el Juan que existe y que deviene, nos dice que es idéntico a sí, pero excluye la memoria que hace que Juan nunca sea idéntico porque ella es las infinitas lecturas de un evento rememorado: pero aun si Juan es idéntico a sí mismo y a su memoria, podemos pensar en una memoria que asuma un pasado anterior a sí, ésta sería una memoria que se sobrepasaría a sí misma como origen, como escribe Emmanuel Lévinas en *Totalidad e infinito*:

Yo asumo hoy aquello que, en el pasado absoluto del origen, no tenía sujeto para ser recibido y que, desde entonces, pesaba como una fatalidad. La memoria realiza la imposibilidad: la memoria asume la pasividad del pasado...La memoria como inversión del tiempo histórico es la esencia de la interioridad. (Lévinas, 1971, p. 49).

Desde la filosofía segunda, la ley de no-contradicción es necesaria, siempre y cuando el tiempo como devenir, mezcla de ser y no ser, o más bien, lo otro que el ser, no esté implicado; el devenir pone en cuestión al principio de no-contradicción. El principio de identidad es una construcción racional, distinto de las existencias contingentes, no obstante, la lógica asume que la ley de identidad determina el pensamiento, la pregunta

es ¿se puede pensar de otro modo o más allá de la identidad y la exclusión? ¿Puede haber un pensamiento que no sea binario y no esté condenado a la dicotomía? O dicho de otro modo, la ley de no-contradicción es un principio necesario del pensamiento, pero esto es un hecho, lo que lo hace contingente. Porque si el pensamiento puede pensarlo como principio, si puede pensar un más allá del principio, entonces es un hecho, si no, no lo podría pensar. Vladimir Jankélévitch nos dice: "el principio de identidad es necesario, pero el principio del principio de identidad es un hecho, y un dato arbitrario; la necesidad es necesaria, pero la necesidad es un hecho y, ¡el hecho de la necesidad necesaria es contingente!" (PHP p.80)

Lo que se ponía como fundamento parece estar infundado, lo necesario se revela contingente y lo fundamental, arbitrario.

La metafísica es ante todo metalógica, pero si el principio de identidad es lo propio del pensamiento ¿cómo ir más allá? ¿Es entonces irracional la metafísica?, la metafísica no es lo anterior a la razón, sino la posibilidad del pensamiento de sobrepasarse a sí mismo; la intuición es una inteligencia que se emociona, que se vuelve contra sí misma y crea otro-orden distinto al orden lógico: que no es ni orden ni desorden, un contraorden es todavía un orden, un sistema de verdades a la inversa sigue siendo un sistema y no es filosofía primera sino una imagen negativa del sentido común. La intuición es apenas un instante, sin cronicidad, sin horizontalidad.

La intuición, según Bergson, se comporta como el *daimón* de Sócrates<sup>13</sup>, ante las ideas comúnmente aceptadas, ante las incuestionables verdades, ante aquello que se tiene por evidente, susurra al filósofo que hay algo más, una duda que saca al filósofo

---

<sup>13</sup> Véase el capítulo titulado "Introducción a la metafísica" en *La pensée et le mouvant*, PUF, 27ª edición, Paris, 1950.

de su papel de espectador y lo convierte en la duda misma. La metafísica es el nacimiento de la conciencia como crisis de conciencia en el advenimiento de la conciencia moral. En la *Mala conciencia*, Jankélévitch contrapone la filosofía como teoría del conocimiento y la filosofía como metafísica:

La teoría del conocimiento es el colmo del absurdo, puesto que sólo tiene como meta destruir nuestra confianza en los datos sensibles o, encontrar laboriosamente, después de múltiples rodeos, las presuposiciones del sentido común... La metafísica nace, en suma, no tanto de un "asombro" como de una crisis de conciencia. La metafísica es hija del escrúpulo. (1998,p.42)

Las filosofías segunda y tercera son negativas pese a las afirmaciones que conllevan y, sobre todo, son hipotéticas en el sentido en que la hipótesis establece algo para luego probarlo, lo afirma primero para confrontarlo después a la prueba de los hechos, pero en el fondo hace que los datos coincidan con su propia afirmación, propone pero no pone, sus afirmaciones permanecen en un orden formal de relaciones, de esencias eternas que no acceden al acto. La filosofía primera sería, por el contrario, tética, pues a través de la vía negativa llegaría a la afirmación como instante en el que el conocer se convierte en un acto creador y fundante, en una conversión. Jankélévitch agrega: "Es sin duda en la instantaneidad fundante que habría que buscar la positividad suprema, que no es ni siquiera "fundamento" sino pura "fundación" y acto de fundar, que no es ni fundado ni infundado, ni fundamental" (PHP, 42)

La filosofía primera tiene como objeto eso que se le escapa al dominio del conocimiento, algo inexplicable, casi inexistente e impalpable, algo de inesencial. Por ejemplo: A quien pretenda explicarnos el amor como una conjunción de carácter y realidades sociales, de expectativas más coincidencias situacionales - que nunca son del todo incidentales- aunadas a historias familiares y traumas personales y, si la pretensión teórica ha ido demasiado lejos nos presentan las estadísticas, las gráficas, el

grado de probabilidad, las correlaciones estímulo respuesta, etc. ¿No le diríamos que a toda esta lista le falta algo? Todos estos datos empíricos y teóricos, biológicos y psicológicos nada explican del amor, porque del amor no hay nada que explicar; falta algo porque, mejor dicho, falta todo.

El amor, esa aventura de encontrarse un día cualquiera del calendario, invadido y encantado por otro; el amor, ese sentir que las pequeñeces del día con día se envuelven con un halo de alegría en la espera de encontrarse con el ser amado, ¿no estaríamos tentados a decir que esto se encuentra del lado del misterio?

Para Jankélévitch, es un *no-sé-qué* que es *casi-nada*, puramente cualitativo; eso que hace que el amor - la alegría, la amistad, la música, la libertad -, sea.

Hay, un no-sé-qué, sin qué, sin esencia, lo único que se puede decir es que "hay", como en la experiencia del insomnio de la que habla Emmanuel Lévinas<sup>14</sup>, en la que los objetos se desprenden de sus contenidos para convertirse en presencia. Hay, y si comenzamos a explicar, entonces ya no hay. Así como en el reconocimiento, tenemos la certeza de que hubo, aún si se le escapa a la memoria el cuándo, cómo y dónde. A las filosofías segunda y tercera les falta este no-sé-qué, y sin embargo, el no-sé-qué nunca es una falta, es un más. El no-sé-qué es un "*charme*", la indefinible belleza que a veces, por un golpe de gracia, se ve como el aura de las cosas.

La filosofía de Jankélévitch es una filosofía del "*quod*". El "*quod*" es aquello que hemos dejado de lado para llegar a la definición, al "*quid*". Por ejemplo: sacamos de la definición de hombre la sonrisa, la humildad, la pasión, la palabra, etc, y llegamos al nombre genérico: animal racional. El "*quid*" resume los atributos del hombre, y se llega

---

<sup>14</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, J. Vrin, 2° edición, Paris, 1963.

a una definición genérica que nada dice del hombre de carne y hueso, del hombre que vive, ama y sufre. Para decirlo de otra manera, es un hombre sin cualidades y la cualidad es ese "no sé qué" sin espesor que hace que el atributo sea efectivo. Recordemos la novela de Robert Musil, en la cual, el personaje principal, Ulrich, es el hombre de todos los atributos, sin cualidades<sup>15</sup>, el hombre inteligente del progreso, que no conoce la pasión ni la plenitud de la experiencia que se abre al gozo de la vida y al encuentro con el otro hasta que conoce a su hermana Ágata, un personaje indescriptible, sin atributos, quien al ser poesía pura, hace aparecer en la novela los "quods". La inteligencia desapasionada de Ulrich se convierte en deseo, es una inteligencia "sentiente", como la llamaba Robert Musil. Es la coincidencia en el instante entre el absoluto y la punta finísima del alma a la cual hemos llamado intuición, porque, como veremos más adelante, sólo la intuición sabe del misterio. El misterio, a diferencia del secreto, no es algo de lo que ignoramos el nombre y que en algún momento podríamos llegar a saber, el misterio es un "casi nada" del cual sólo sentimos la ausencia o la presencia.

Sólo la intuición sabe de ese no-sé-qué; es decir, sabe que hay algo que se le escapa al saber, o como lo expresa San Juan de la Cruz: "saber no sabiendo, entender no entendiendo"<sup>16</sup>, y saber el no saber es, en el mismo acto una conversión a la sabiduría, como en Sócrates, la ignorancia consciente no está en el mismo nivel que la ignorancia inconsciente o el saber sin ignorancia, la docta ignorancia es saber como conciencia. Jankélévitch en la Filosofía primera escribe sobre el *quod* del no-sé-qué:

---

<sup>15</sup> Robert MUSIL. *Der Mann ohne Eigenschaften*. La traducción al español: "El hombre sin atributos" del título de la obra de Robert Musil. es problemática, porque justamente el personaje tiene todos los atributos: inteligencia, belleza, carisma...pero carece de cualidades; el título en francés: *L'homme sans qualités* nos parece más justo.

<sup>16</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obra completa*, Alianza editorial, Madrid, 1996.

Sé que hay algo aún si no sé qué; adivino el que ( $\sigma\tau\tau$ ) sin saber el qué ( $\tau\tau$ ) o – para inspirarnos del vocabulario de Schelling: tengo la intuición del *Quod*, pero ignoro el *quid*... Si sólo hay “conocimiento” del saber y el saber es de algo, hay que confesar que “saber” el *quod* es no saber nada... saber ignorando: puesto que la ipseidad, residuo irreducible de un todo otro orden a toda “noción”, es lo contrario de una *res scibilis*”(PHP p.144)

¿Cómo haríamos una ciencia de este saber casi inexistente e inesencial? El

todo-otro-orden es inexistente y a la vez sobreexistente, sobreesencial, pero de él no podemos tomar conciencia más que en el mínimo ser del instante, repentinamente, en una toma de conciencia relampagueante, porque el “*quod*” es transdiscursivo, una ciencia del no-sé-qué o un especialista en intuición es algo risible, como lo sería un conocedor de la muerte; justamente la muerte se inserta en esta paradoja, pues quien podría saber ya no es y quien aún es no puede saber; de la muerte no hay “quid”, no hay ciencia de la muerte, sólo la metafísica puede intuir la “quoddidad” de la muerte<sup>17</sup>: unión de evidencia y absurdo, de naturalidad y sobrenaturalidad que, siendo un hecho empírico, no es un dato y pese a su necesidad es in-creíble y, teniendo una fecha en el calendario nos abre a un nunca-jamás-ya más. La muerte se revela como un problema filosófico que no es ni lógico ni empírico, sino metalógico y metaempírico a la vez, es decir: metafísico. De la muerte no podemos tener ningún saber crónico. Pensar la muerte es pensar lo impensable, es sobrepasar el pensamiento en el acto mismo de pensar. La ciencia apuesta por el progreso del conocimiento, hace avances en los temas de estudio, abre corrientes de investigación; la metafísica, por el contrario, a penas es y, como en la muerte, no hay progreso en el saber sino la conciencia de “la insoluble coexistencia de una metaempiría irrefutable y una empiría incontestable” (Ibid, 49), hay un saber que es un no-saber que se burla de las pretensiones del conocimiento y muestra que el verdadero saber es de otro orden. Esta es la ironía de la

---

<sup>17</sup> Ahondaremos en el problema de la muerte en el segundo capítulo.



filosofía: no poder decir nada sobre el acto que es cero de ser y poder decir todo sobre el ser que es cero de acto.

Plotino invitaba a hacer la experiencia del pensar sobrepasándose a sí mismo, en un ejercicio de imaginación que accede a lo inimaginable como intuición:

Represéntese la imagen luminosa de una esfera transparente, luego haga abstracción de su masa, de su materia y del lugar en el cual se la imagina, y como todo ello no es suficiente, invoque a Dios creador para que os ayude a lograr el salto aventuroso y concebir de repente, lo inconcebible<sup>18</sup>

La metafísica es ese salto venturoso que deja atrás las sacrosantas verdades y las facilidades intelectualistas, “*penetración en las Tinieblas del no-saber*”<sup>19</sup> de las que hablaba Pseudo Dionisio El Areopagita en su teología apofática, “*tinieblas más que luminosas*”, teología más allá de toda afirmación o negación, encuentro con el Inefable en el “*Silencio que muestra los secretos*”. Y en otro sentido, sólo el hombre aventuroso<sup>20</sup>, que deja el bienestar y las previsiones para vivir en la entre apertura del porvenir, que se atreve a amar con todo el corazón, aquel que ha conocido la gracia de vivir por otro, habrá probado el no-sé-qué de la libertad.

La intuición se acerca a la experiencia mística de verse invadido, sobrepasado por otro. Ser testigo de la huella, como en Descartes, del infinito que hace su entrada en lo finito, hiriendo la soledad del sujeto, su ego, y abriendo a una interioridad que es hospitalidad.

---

<sup>18</sup> PLOTINO, *Enneada V*, 8-9

<sup>19</sup> Pseudo Dionisio El AREOPAGITA, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1990

<sup>20</sup> Hemos elegido hablar de aventuroso y no de aventurero, para diferenciarlo de aquel que tiene a la aventura como hobby, como deporte. Sobre la aventura y el hombre aventuroso, véase el libro de Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in Philosophie morale, Flammarion, 1998.

La metafísica abre un orden a la filosofía moral, o mejor dicho, sólo la ética que es metafísica respeta la interioridad y la alteridad, porque la libertad como libertad de saber afirma su ser, la autonomía tiene su centro en el pensar como razonar sin memoria, que no conoce alteridad – porque como hemos visto, tiene como principio la identidad- es una racionalidad que se afirma como única y niega todo lo que no sea ella. La ética desde la metafísica niega el ser para abrirse a un hacer que es escucha de sí mismo y del otro. Por eso Vladimir Jankélévitch dedicó la mayor parte de su reflexión a la filosofía moral, porque intuyó que sólo desde la duración se podía pensar la ética, no como una moral rígida, que a fuerza de ser previsora termina por ser escrupulosa y utilitaria, como esos hombres de negocios que son precavidos y nunca pierden.

La virtud, que desde siempre ha sido el problema central de la filosofía moral, no es algo que se obtiene a título inalienable, desaparece en el momento en que se la reconoce; un hombre que se cree virtuoso es más bien un pedante. Un hombre es virtuoso cuando ama con toda el alma y esto, tal vez sólo una vez; una vez que no vale para siempre, y ¿cómo volvería a ser igual que siempre, si alguna vez?

Jankélévitch es un filósofo de la paradoja, porque sólo a través de ella aparecen los innumerables juegos de la conciencia, los sofismas del moralismo, las trampas del determinismo y la autocomplacencia de la buena conciencia. Jankélévitch escribe: "En el corazón de la filosofía, siendo ella misma ya controversial, tan ocupada en definirse y asegurarse de su propia existencia, la filosofía moral aparece como el colmo de la ambigüedad y de lo inasequible, ella es lo inasequible de lo inasequible" (Jankélévitch, 1981, p.7).

Es por ello que la ética para Jankélévitch sólo se puede pensar desde la metafísica, porque la lógica tiene la paradoja como un problema no resuelto y no como la forma que traduce la ambigüedad inherente a la palabra.

La paradoja de la virtud es que, sólo a través de la libertad como el salto aventuroso que deja atrás las preocupaciones mezquinas y egoístas, puede ser efectiva, porque todas las virtudes podrían resumirse en esta posibilidad, apenas mínima e igualmente repentina, instantánea, de la buena conciencia que se mira a sí misma como mala conciencia y deja atrás las complacencias para volverse responsable<sup>21</sup>; porque un hombre que hace el bien y se siente bien, entonces ya no hizo el bien; un hombre que hace un acto de caridad y llama a los fotógrafos, es más bien un vanidoso. Hay una interrelación entre las virtudes: un hombre sabio pero injusto, un hombre que es valiente pero no es sincero es todo, menos un hombre virtuoso; de hecho, para Vladimir Jankélévitch, el mal<sup>22</sup> no es otra cosa que la disociación de virtudes. Y paradójicamente, quien ama con toda el alma<sup>23</sup>, es a la vez sincero, valiente, justo, etc. Porque sólo el amor como caridad<sup>24</sup>, que es la virtud suprema, resume a las otras, porque en el caso de la virtud, si se tiene una, se tienen todas.

---

<sup>21</sup> Véase el libro que Vladimir Jankélévitch consagra a este tema: *La mauvaise conscience in Philosophie morale*, Flammarion, 1996, Paris. Véase el juego dialéctico: la buena conciencia nunca es buena, es buena-mala, y en cierta medida, es inconsciente, la mala, en un instante en el que la conciencia se hace consciente, responsable y en cierta medida, buena porque se sabe buena-mala.

<sup>22</sup> Recomendamos la obra que nuestro autor dedicó al tema del mal: "*Le mal*" in *Philosophie morale*.

<sup>23</sup> Amar con toda el alma, en el sentido en que lo utiliza Jankélévitch, es despojarse de su bien, y entregarse. La ética no es pensada desde una visión utilitarista, como aquello que es conveniente al sujeto y no daña el bien comunitario, sino como una entrega desmesurada, total, es despojarse del interés personal, dar todo y paradójicamente, sin esperararlo, encontrar todo.

<sup>24</sup> Véase el capítulo « Pitié, Bonté, Amour, Charité » in *Traité des vertus*, tome 2 « Les vertus et l'amour » Flammarion, 1986.

"Mala et Inutilis! Es lo que nadie debería reprochar a la caridad: en la medida en que ésta es amor transfigurado en virtud...extendido a la universalidad de los hombres y a la totalidad de la persona, en la medida en que este amor ocupa todos los instantes de una duración continua, en donde el amado de este amor es toda la humanidad, donde el amante de este amor es, en profundidad, toda el alma del sujeto, en este sentido la caridad no es otra cosa que "bondad" (p.172)

"Pero el amor puro y simple es el único sentimiento que ya es una virtud...al menos una vez en su mediocre vida, el hombre más seco, mientras estaba enamorado, habrá conocido la gracia de vivir por otro, por una mujer: así la recuerda, con un reconocimiento infinito, a esta corta

Y de una manera análoga, podemos pensar la intuición. Sin la intuición, el análisis no llega al fondo de las cosas, cuando se tienen todas las herramientas para analizar y construir sistemas sin la gracia heurística de la intuición, no se tiene nada; podemos pasar de la intuición al análisis, pero no viceversa, por eso Bergson decía: " es comprensible que conceptos fijos puedan ser extraídos por nuestro pensamiento de la realidad móvil; pero no hay manera de reconstituir, con lo fijo de los conceptos, la movilidad de lo real" (Bergson, 1950, p. 213). Sin la intuición no hay problema, no hay invención, no hay ímpetu creador. La intuición rompe, crea un desnivel en la línea de pensamiento, como la mala conciencia irrumpe en el intervalo de la buena conciencia y la hace consciente. Bergson agrega "Filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento" (Ibid, p.214), la intuición es como la mala conciencia de la buena conciencia científica.

Para Jankélévitch la intuición es una toma de conciencia que es pérdida de conciencia. La intuición es un **encontrar perdiendo**, como la ciudad invisible de Kiteige: rusa Jerusalén celeste, que sólo aparece cuando se le busca y desaparece cuando se entra en ella<sup>25</sup>.

Jankélévitch piensa que la intuición es la tangencia-relámpago del instante, lo que parecería alejarlo de Bergson para quien el instante es un corte artificial de la inteligencia<sup>26</sup>, recordemos esa metáfora de Bergson en *L'Energie spirituelle*: "Toda la

---

estación de su juventud en la que fue, como todos los enamorados, verdadero, natural y desinteresado" (p.174)

<sup>25</sup> Jankélévitch hace constantemente referencia al mito de la Jerusalén invisible (Kiteige) como metáfora de la conversión; así como a la ópera de Rimski-Korsakov que lleva el mismo nombre.

<sup>26</sup> Compárese la crítica que hace a Bergson, Gaston Bachelard en *L'intuition de l'instant*, Stock, Paris, 1992. La filosofía de Jankélévitch es de principio a fin bergsoniana, Jankélévitch no se opone a Bergson, no piensa que la duración esté formada de un complejo de instantes, sino que

vida interior es algo como una única frase comenzada desde el primer despertar de la conciencia, frase sembrada de comas, pero nunca cortada por puntos" (1940 (2), p. 57) Jankélévitch no se opone a Bergson en realidad; piensa, al igual que este último, que la duración es la continuidad del pasado como memoria en el presente, presente como atención a la vida y apertura al porvenir. Y sin embargo, ¿cómo pensar una intuición durable?, la intuición crearía otra ciencia, o mejor dicho, si la intuición es ante todo creación ¿cómo alargar un *Fiat*?

La intuición en Bergson tiene dos funciones: una, es mostrar la falsedad de ciertos problemas; la otra, es una vuelta a la simplicidad. La primera muestra que ciertos problemas conllevan una confusión de naturaleza, por ejemplo: pensar la libertad como una elección entre dos opciones dadas. Ahí el problema es pensar en términos de espacio, en una línea que se bifurca y, por un acto retrospectivo propio de la inteligencia, ver una simultaneidad de dos posibles, donde en realidad no hay simultaneidad sino sucesión, la confusión reside en remplazar la realidad concreta, el progreso dinámico que la conciencia percibe, por el símbolo material de ese progreso llegado a su último término. El otro vicio de la inteligencia es pensar en términos de "más" y "menos", de aumento y disminución, es decir, en cantidades; lo que sería el problema del asociacionismo, que asigna a los estados psicológicos una propiedad matemática y no se da cuenta de que confunde la cualidad con la cantidad; de igual manera, piensa la moral como un conflicto entre motivos, placeres y temores; el agente moral tendría que hacer un balance y elegir entre el placer y lo mejor para los demás, pero esto, en primer lugar, conlleva el problema de que las sensaciones y los

---

justamente porque hay duración, hay instante, y el instante no rompe la duración. Jankélévitch, quien se había propuesto pensar la moral de Bergson, se enfrentaba ante el problema de una virtud crónica, o de una conversión que sólo fuera de un estado a otro o de una ideología a otra, que fuese al final, una adquisición. Pero el instante como conversión es una tangencia en curso de intervalo que matiza al intervalo, que crea un antes y un después.

sentimientos estén claramente disociados y separados los unos de los otros como las palabras que los nombran<sup>27</sup>.

El otro problema que se deriva de pensar la libertad espacialmente y no desde la duración – y esto es lo que realmente preocupa tanto a Bergson como a Jankélévitch – es una libertad como autocensura, un cúmulo de obligaciones para el buen funcionamiento de la sociedad, cual hormiguero en el que cada hormiga haría instintivamente su labor. El hombre libre es aquel que crea una nueva posibilidad para la humanidad toda<sup>28</sup>, la libertad es un sí, no a medias, no temeroso, no tibio; es un sí a la libertad misma y a la vida. La libertad es el vértigo del hombre aventuroso que se lanza al vacío, como en Pascal o en Kierkegaard, y por un acto creador encuentra la plenitud; por eso la libertad hace coincidir el sentimiento trágico de la vida y la gracia repentina de la alegría. La libertad es un “todo-o-nada”:

“...el hombre toma conciencia de este todo-o-nada en la tangencia-relámpago del instante y, el instante, interrupción infinitesimal en curso de intervalo, excluye toda continuación, toda perennidad, toda fundación de un “*ordo*” estable y durable” (PHP p.83).

El hombre de la tangencia es el que entrevé el otro orden. La intuición es aquello que desfalta ese orden estable y durable que cómodamente mantiene a la persona en el anonimato, en la inconsciencia. El instante adviene en curso de intervalo y rompe con la continuidad porque es una conversión, no a otra cosa, no a una ideología, sino la conversión del todo-o-nada como libertad, como creación, como un hacer ser. Crear es dar lo que no se es, así como la gratuidad es dar lo que no se tiene. El nombre de ia

---

<sup>27</sup> Véase el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. (op. cit)

<sup>28</sup> Nos referimos al primer y segundo capítulo del libro de Henri BERGSON: *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 76° edición, Paris, 1955.

intuición se voltea ante el orden cuantitativo, ante el hombre de los negocios que ignora el no-sé-qué, ante una historia que a fuerza de ser inteligente se encuentra atrapada en la barbarie y susurra: “hay otro orden, otro que orden, absolutamente otro”.

Jankélévitch escribe sobre el hombre que ha tocado con la punta del alma la finísima punta del instante:

El hombre de la tangencia no es poseedor de un mensaje secreto, sino que él mismo es, personalmente, ese mensaje: ese mensaje, ese no-sé-qué que no es nada, es a la vez y contradictoriamente la mirada asombrada con la cual mira al ser del mundo, la mirada indiferente y lejana que lanza a los asuntos y negocios del intervalo; es un cierto coeficiente impalpable de extrañamiento que toca todas nuestras experiencias y renueva la aptitud propiamente filosófica a tomar constantemente conciencia de la gratuidad del todo-o-nada” (PHP p.87)

Las filosofías segunda y tercera no conocen ese coeficiente impalpable de extrañamiento, porque observan el mundo, la filosofía primera es tocada por ese no-sé-qué que se convierte en una mirada que recrea al mundo, por eso la intuición reúne al tiempo con el hacer (el *Fiat*), hace coincidir la posición<sup>29</sup> y la conversión, el “evento pático y el decreto tético” (Jankélévitch, 1953, 113). El extrañamiento es la conciencia, pero a diferencia de las contra-filosofías segundas, -que critican a la filosofía segunda y son ellas mismas filosofía segunda- la creación no es un espectáculo estético sino un compromiso ético, la mirada desinteresada al intervalo no es su negación en el goce de la destrucción sino la conciencia (casi inconsciente y repentina), la gracia, de la gratuidad del todo-o-nada, es decir: de la libertad, del amor, de la filosofía.

---

<sup>29</sup> No se confunda la “posición” de la ontología medieval como existencia, es decir: estar situado, la instalación espacial, con la “posición” del instante, que es temporal. Jankélévitch en la *Filosofía primera*, compara estas dos tendencias de la filosofía: “Una catagenética, la otra anagenética: una diluye el *Fiat* semelfactivo en el *Esse* iterativo, tiende hacia la degradación, la otra hacia la creación...” (p.201) Una encuentra la positividad de la creación, el *Fiat* es “semelfactivo”, no es el *factum* observable de la ciencia, ni un *semi-factum*, es semelfactivo, es el haciéndose que no cabe en el *Esse* iterativo, discursivo, repetitivo. La creación no como degradación (Plotino), la creación es infinita, anagenética.

La segunda función de la intuición en Bergson es la de hacer una vuelta a la simplicidad. Pero ¿cómo volver a lo simple si la conciencia es compleja?

Para mostrar este regreso a la simplicidad, tomaremos algunos ejemplos de la *Filosofía moral* de Jankélévitch, como el de la mentira y la confesión sincera.

¿Cómo hacer, se pregunta la filosofía segunda, con el mentiroso, cómo saber que cuando se dice sincero no está mintiendo? La filosofía segunda sabe algo de la ambigüedad del lenguaje y el equívoco de la conciencia, pero ignora que eso mismo anima la vida espiritual, y entonces propone un metalenguaje, a prueba de mentirosos; la filosofía primera, en cambio, no cree en los detectores de mentiras.

La posibilidad de la mentira, se da con la conciencia misma, la cual representa, al mismo tiempo, su grandeza y su bajeza. Y como la libertad sólo es posible porque puede elegir entre el bien y el mal<sup>30</sup>, así la dialéctica de la mentira se debe a este abuso de un poder que es propio a las conciencias adultas. (Jankélévitch, *Du mensonge*, 1996, p.213)

Entonces, ¿cómo descifrar la mentira?, la mentira, es cierto, se descifra gracias a la intelección, a las contradicciones, a las inconsistencias. Hay de mentirosos a mentirosos, unos más capaces que otros. Y, sin embargo, la confesión sincera se hace escuchar; hay un no-sé-qué que diferencia el sarcasmo de la mentira encubierta y la confesión sincera, aún del más mentiroso, porque la mentira no es ajena a ninguna conciencia, sabemos – por experiencia- que es una mala voluntad y una maniobra del poder, en cambio, la sinceridad, es una donación, un acto espontáneo, gratuito, en el que la persona se desenmascara – de su doble máscara si se quiere- y se entrega.

---

<sup>30</sup> Aquí Jankélévitch se refiere a la buena o mala voluntad y a la posibilidad de hacer el mal de manera consciente. No se debe leer aquí un maniqueísmo, sino el hecho de que hacer el mal no es, en cierto sentido, resultado de la ignorancia o la inconsciencia. Así como la libertad es decir sí a la realidad, la posibilidad de negar y destruir es igualmente propia a la libertad, aún si una libertad que niega termina por anularse. Cf. *Le Mal*.



La respuesta de la filosofía primera no parece simple a primera vista, pero el simplismo intelectual no parece decir nada ni de la conciencia, ni de la libertad, ni da lugar a la sinceridad, aunque se complique con metalenguajes.

¡Es complicada la mentira! Ella, que es discursiva. Simple, en cambio, el instante que hace que todo se vuelva posible, y todo lo posible *haeccidad*<sup>31</sup>. La problemática discursiva no sabe qué hacer con la simplicidad, y es ahí donde la intuición se vuelve posible.

¿Por qué es posible escuchar una confesión? La confesión es la apertura de una interioridad. Este es el misterio de la palabra, que abre a una interioridad otra y puede ser escuchada en tanto que otra. Nosotros, seres de duración, podemos recibir – o darla palabra gratuita de la confesión, que como bien lo muestra San Agustín es una conversión; el todo-o-nada de la tangencia (¿y no sería la confesión sincera siempre repentina?) hace que entre el antes y el después haya un matiz, un tono, un color, un no-sé-qué, casi nada. Esto es lo que hace decir a San Agustín: “Este es el fruto de mis confesiones, no de lo que he sido, sino de lo que soy” (*Confesiones*, Libro X, 4-6). La confesión es del presente y en ella está inscrita la *quoddidad* de la conversión.

La conversión, como la metafísica, no trata de contrarios sino de contradictorios. Los contradictorios nunca se concilian, (para el blanco y el negro, hay un gris; el gris es el color del intervalo sin tangencia). Porque tan contradictorio es que una interioridad pueda ser expresada desde su unicidad –que yo pueda comprender a San Juan sin haber ni siquiera rozado la experiencia mística–, como contradictorio es pensar que si una interioridad se expresa no pueda ser escuchada. Tan contradictorio es que con las

---

<sup>31</sup> Realización concreta y particular de los predicados virtuales

palabras del lenguaje común se pueda expresar la experiencia particular, como contradictorio es que si la palabra es lo propio de la persona, y la persona es una ipseidad, no pueda expresar con palabras una experiencia propia y única. El instante en este sentido, es un paso de contradictorio a contradictorio, pues el ser deja de ser algo y la nada de ser nada, ese paso ni llega ni parte, ni inicia ni termina; crea, es el *Fiat*, que no es ni ser ni nada, es casi nada. El *Quod* es el *Quid* del *Fiat*.

La interioridad puede ser escuchada y la palabra puede expresar lo propio de una ipseidad porque la interioridad es trascendencia, apertura. El *Fiat* crea a su interlocutor, es una llamada que hace una respuesta en el desierto, o hace del desierto la respuesta. Y viceversa, sólo se puede escuchar una experiencia única y casi inefable como la mística, desde la interioridad.

Este regreso a lo simple, en Bergson<sup>32</sup>, es la posibilidad de intuir la duración: "La intuición capta al tiempo temporalmente" (Jankélévitch, 1959, p. 302) En Bergson, el tiempo deja de ser algo irreal, un espejismo de la realidad eterna e inmutable, la condición caída del hombre, la vía contraria a la verdad; el tiempo en Bergson es positivo, es la posibilidad afirmativa por excelencia, el hombre es duración. "El hombre de tiempo no tiene que expiar su temporalidad como si fuese un pecado" (Ibid, p. 315). Y entonces se desvanecen los falsos problemas y las complejidades intelectualistas, porque es tan simple saber que la tortuga no ganará la carrera a Aquiles, como saber que la libertad no sufre, como el asno de Buridán, de un desdoblamiento de la visión sin saber a qué lado dirigirse; que la libertad comienza en sí misma y por sí misma y es un *fiat* decisivo y no la conclusión de un silogismo. "En este punto", escribe Bergson,

---

<sup>32</sup> Sobre lo simple en Bergson véase: « Introduction à la métaphysique » in *La pensée et le mouvant* ; *L'Énergie spirituelle* ; *Les deux sources de la morale et de la religion*. Así como el capítulo "De la simplicidad y de la alegría" en el *Bergson* de Jankélévitch.

"hay algo simple, infinitamente simple, tan extraordinariamente simple que el filósofo nunca ha logrado decirlo" (Bergson, 1950, p.119).

Algo tan simple que se les escapa a los espíritus geométricos, diría Pascal, porque los principios de finura están delante de todo el mundo, "no hay ni que desviar la cabeza, ni hacer violencia, sólo es cuestión de tener buena vista, pero de tenerla buena" (Pascal, Pensées, 2000, #1, p. 49). Sólo es cuestión de atender el presente, para no caer en falacias retrospectivas, sólo es cuestión de saber que el espíritu tiene otros principios que no son los que explican la materia<sup>33</sup>, porque como escribe Pascal: "Es tan inútil y ridículo que la razón le pida al corazón pruebas y primeros principios, para querer consentir, como sería ridículo que el corazón le pidiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que demuestra, para quererlas recibir" (Pascal, Pensées, 2000, #282, p. 128). La razón se burlaría de estas demandas como el corazón o la intuición se burla de aquellas pretensiones, y por eso decía Pascal "burlarse de la filosofía, es realmente hacer filosofía" (#4, p.51). Y Jankélévitch, en ese sentido, fue un alumno de Pascal, porque se burlaba de la rígida seriedad de la filosofía segunda y de los virtuosos de carrera, y buscaba la seriedad en la ironía, en la aventura; porque sólo a través de la simplicidad puede haber una seriedad metafísica, sólo encontrando los falsos dilemas de la inteligencia y la inmoralidad de la moralidad utilitaria. Sólo la risa irónica de la intuición, frente al orden de lo establecido y lo aceptado, sólo la ironía que se burla de sí misma y no se toma muy en serio, entrevé un todo-otro-orden y accede a la libertad.

---

<sup>33</sup> Nosotros consideramos que los prestidigitadores y los esotéricos, los charlatanes y los magos, no hacen más que aplicar teorías científicas a aquello que está más allá de la experiencia. ∴ entonces hablan de energías, de conexiones, de causalidades invisibles. Las pseudo-ciencias intentan dar una explicación pseudo-científica a lo que no lo tiene, ni interesaría tenerla. La filosofía primera en este sentido, nada tiene que ver con las pseudo-ciencias porque no intenta explicar lo inexplicable con fórmulas de sentido común.

La simplicidad como seriedad metafísica, es la única que nos regalaría la alegría. Bergson escribe en "*La pensée et le mouvant*": "Con sus aplicaciones que sólo aspiran a la comodidad de la existencia, la ciencia nos promete el bienestar, hasta el placer. Pero sólo la filosofía puede darnos la alegría"(1950, p.142). Y la alegría es repentina, instantánea y tangencial, apenas dura, pero ¿qué sería del intervalo sin la gracia de la alegría, que nos devuelve al presente? Y Vladimir Jankélévitch a su vez, escribe: "Hay contentamiento en continuar, es decir, en permanecer o guardar, en quedarse, en imitar, en conservar, pero hay alegría en comenzar y en crear" (1962, p.320) La alegría, como la intuición, reúne al ser y al acto, en un acto que se despoja del ser, para ser infinitamente más que ser.

La metafísica es impalpable como la música, inexplicable como el amor. Apenas existe, como el instante, "existe sorpresivamente y cuando volvemos los ojos; en cuanto la atendemos demasiado, se vuelve otra cosa: sicología, sociología o historia de la filosofía..." (Jankélévitch, 1953, p.261). Cuando volvemos los ojos ya tenemos una ciencia explicativa y una explicación causal. ¡La metafísica, esa gratuita e inútil vocación del hombre! En la metafísica y en la alegría no se sabe nada, no se tiene nada, ¿qué pasa después de un instante de alegría? Después de la alegría —ella que carece de cronicidad- sólo queda la certeza de que "hay" de que "hubo" un no-sé-qué, casi-nada, gratuito.

## LA MUERTE

*Que es fuerte el amor como la muerte*

Cantar de los cantares (VIII, 6)

*Si tu as i amour rou, si tu aimes insensément,  
si tu aimes absolument, la mort s'éloigne*

Eugène Ionesco, *Le roi se meurt*

*"Ha terminado la muerte"- se dijo a sí mismo-  
"La muerte no existe ya".  
Aspiró el aire, se detuvo en medio del suspiro,  
Se estiró y quedó muerto*

León Tolstoi, *La muerte de Iván Ilich*

La muerte en la obra de Vladimir Jankélévitch representa la posibilidad de la metafísica; la muerte se inscribe dentro de esa misteriológia que no es otra cosa que la intuición de la "quoddidad", que como hemos visto en el capítulo anterior, es ese no-sé-qué inasible que no es ni empírico ni metaempírico, sino en un todo-otro-orden.

La muerte: evento natural, cotidiano, biológico, médico, con hora y fecha, archivado en los anales administrativos, contabilizado en las estadísticas. " Iván Golivin acaecido el 4 de febrero de 1882, miembro de la Cámara de Justicia. Sepelio, viernes a la 1:00 pm"<sup>1</sup> rezaban los periódicos; qué misterio hay en esto, desde que el mundo es mundo, los hombres nacen y mueren. Y sin embargo, parece haber una desproporción entre la muerte del magistrado Iván Golovin y la terrible agonía de Iván Ilich.

¡La muerte es un escándalo! decía Vladimir Jankélévitch, ¿pero cómo va a ser un escándalo ese hecho tan común y tan natural? La muerte es un escándalo en primera y

---

<sup>1</sup> Tolstoi, León. *La muerte de Iván Ilich*, La nave de los locos, 5ª edición, México, 1991. p.1

segunda persona, previsible la de un cualquiera, desconcertante, inédita e imprevista la de los seres amados; incrédula la propia. "Ya sé que voy a morir, pero no lo creo", o al menos "Sé que voy a morir, pero no sé cuándo" y este no saber cuándo es lo que hace que la vida sea posible, una entre-apertura, de lo contrario la vida no sería vida, sino un infernal desasosiego.

La muerte como aquel personaje vestido de negro de Katherine Mansfield, que viene a estropear la "garden-party"<sup>2</sup>, a enlutar la casa ayer en fiesta. El hombre en duelo sabe algo que ya sabía, no sabe nada nuevo, y sin embargo algo ha sucedido; el hombre en duelo descubre de súbito la verdad inmemorial, el otro orden. Vladimir Jankélévitch escribe en *La Muerte*<sup>3</sup>: (la persona en duelo) "No ha aprendido nada, y sin embargo ha comprendido algo sin duda, ha comprendido un no sé qué impalpable que no tiene nombre en ninguna lengua. No ha aprendido nada, pero ¿quién puede negar el valor irremplazable de su experiencia?" (M, p. 16). Esa experiencia que golpea al hombre en duelo y que es el colmo del escándalo, es el absurdo de eso que nos parecía tan natural y previsible: ¿Cómo él o ella, que eran, dejaron de ser; cómo ella que estaba aquí, ya no está más; cómo es que su voz ya no se escucha y jamás la volveré a escuchar? Este "ya no", es un "nunca- jamás –ya no más"<sup>4</sup>.

Es el poeta el que mejor transcribe el escándalo y el absurdo de la muerte, aquel que tiene vergüenza del dolor; Jankélévitch tiene vergüenza y pudor al hablar del dolor o del amor, el cuidado para no convertirlos en títulos de biblioteca rosa, y a la vez, denunciar a la filosofía del consuelo y los discursos edificantes, frente a una filosofía

---

<sup>2</sup> \*ANSFIELD. Katherine. *Stories*. Vintage Books, Nueva York, 1956.

<sup>3</sup> Vladimir Jankélévitch, *La mort*, Flammarion, Paris, 1977. Las traducciones al español son nuestras. Nos referiremos en adelante al libro de la muerte, como "M".

<sup>4</sup> Ne-jamais-plus o Plus-jamais-plus-rien son las expresiones que utiliza Jankélévitch en francés.

especulativa que nos impide hablar de temas al parecer “poco serios” pero que al escamotear la tragedia de la existencia economizan por partida doble la libertad, la alegría, la responsabilidad, lo que para nuestro filósofo, es realmente lo único serio. Es por ello que el libro de Jankélévitch hace hablar a los poetas y a los novelistas, a los dramaturgos y músicos, porque encuentra en cierta literatura esa dimensión metafísica.

La elegía que Miguel Hernández dedicó a su amigo Ramón Sijé, grita la no resignación ante el nunca-jamás-ya no más, la desolación, el dolor infinito que no tiene forma ser aplacado : “que por doler me duele hasta el aliento” (Hernández, 1981, p.225-6). El hombre en duelo se sorprende de que la vida siga cuando el amigo ya no está; él, con quien la vida era bella: “y siento más tu muerte que mi vida”, entonces surge el por qué sin porque, que nos condena al sin-sentido de toda muerte, de su llegada “temprana”, de su imperdonable llegada:

*“No perdono a la muerte enamorada,  
no perdono a la vida desatenta,  
no perdono a la tierra ni a la nada”*

Y sin embargo, la elegía que grita ante la injusticia, termina:

*“A las aladas almas de las rosas  
del almendro de nata te requiero,  
que tenemos que hablar de muchas cosas,  
compañero del alma, compañero”*

*Que tenemos que hablar de muchas cosas, vanas y profundas, las de todos los días, las que ya nunca...Porque ante el escándalo de la muerte de un ser querido, queda la incurable nostalgia, lo que era de manera gratuita y cotidiana, se ha vuelto imposible.*

En eso radica lo trágico, así como el absurdo de la muerte, en que un ser que era único e irrepetible, haya dejado de existir; en que el encuentro que había comenzado un día, terminara en un suspiro, al diálogo inconcluso al cual nos condena la muerte, pero acaso ¿no es todo diálogo inconcluso? eso que se crea en el entre-dos, el entre-dos mismo queda suspendido. ¿Y no sería ese no sé qué que surge entre-dos lo único que sobrevive, que es más fuerte que la muerte?

No obstante, el entre- dos sólo pudo haber surgido con ese otro que ha quedado en silencio, la muerte nos viene a recordar lo irremplazable de la persona. La madre que ha perdido un hijo llora lo irremplazable, no quiere otro niño, quiere aquél que perdió, el que un día milagrosamente irrumpió en la existencia. Lo inconsolable llora lo irremplazable, contra lo intercambiable de las terceras personas ; y a su vez, la muerte misma es siempre en tercera persona.

Jno llama a la segunda persona, que es segunda por esta llamada, pero uno no se dirige a la tercera persona...La muerte es una tercera persona que no será jamás segunda; el muerto será eternamente un tercero; y por otra parte, el muerto no es un Tú para nadie: extranjero a todos los circuitos de alocución, él es universal y definitivamente Él. (Jankélévitch, M, 254)

Las terceras personas son también un hápax único en la historia del mundo, es decir, cada una de ellas una voz única (hápax); empero, sólo la muerte en segunda persona se vive en esta contradicción de un "tú" que deviene "él" impersonal, aún cuando la memoria y la interioridad de la persona, pese a la ausencia, parece luchar contra esta condición inevitable que nos condena al para siempre "Él que solía...", cuando anteriormente "tú", aún si este "él" pervive en la cualidad del recuerdo. En cambio, la muerte de la tercera persona está ligada a la cantidad, *murieron 5,000 o 50,000 o 5,000,000* y a la indiferencia, porque ese número no me concierne, carece de rostro. Las desapariciones se anuncian por cantidades y como si fueran un *factum, es un*



*hecho que 5,000 murieron...*, pero la existencia no es del todo fáctica, es *semelfactiva*: una tiniebla observable a plena luz de día.

¿Por qué un misterio *semelfactivo*? La muerte es un misterio porque de ella no hay nada que saber, no es un secreto que algún día pudiese llegar a descubrirse. Y es *semelfactiva*, porque como escribe Emmanuel Levinas: "La muerte de alguien no es, pese a lo que a primera vista parecería, una facticidad empírica (muerte como un hecho empírico del cual sólo la inducción podría sugerir la universalidad) ella no se agota en este aparecer" (1993, p.21) Empero, la muerte tiene hora y fecha, es fáctica a medias, es casi fáctica, es *semelfactiva*; y a la vez es un misterio, algo que no es un hecho localizable en el espacio y en el tiempo. Y qué nos puede decir la inducción, que la muerte no es necesaria pero que hasta ahora no ha habido ningún caso de un hombre que nazca y no muera, esto está muy bien, siempre y cuando se trate del vecino; mi muerte, la muerte del ser amado, no es un caso más en la serie. Según Lévinas, la muerte no es tampoco un fenómeno, y no se agota en el aparecer; si no es un hecho ni un fenómeno, entonces no hay saber de la muerte: "No hay saber de esta relación excepcional (ex - cepción: tomar y colocar fuera de la serie) Este aniquilamiento no es fenomenal y no da lugar a ninguna coincidencia de la conciencia con él (y estas son las dos dimensiones del saber)" (Ibid, p.25) La conciencia no puede captar el instante mortal; por eso la muerte, como veremos, no está en el saber como aprehender, sino en la pasividad del tiempo.

Ante el escándalo de la muerte los hombres han inventado los aniversarios luctuosos, los días de muertos, los procesos de duelo. La aparente fidelidad del recuerdo se vuelve periódica. "El calendario", escribe Vladimir Jankélévitch, "hace del misterio *semelfactivo*, un evento iterativo y casi familiar, las ceremonias remedan la repetición del brevísimo

instante" (M, p.225) La periodicidad va aminorando el escándalo, qué difícil salir de la frivolidad y sostener lo trágico del duelo, el nunca-jamás-ya no más se olvida en lo cotidiano, ¡ese también es un escándalo! Y para este escándalo a la segunda potencia los hombres inventaron los aniversarios luctuosos en el ajetreteado calendario de los negocios; ante el desamparo que nos deja el brevísimo instante de la desaparición, se hacen eventos cada mes y luego cada año que imitan el escándalo primero, pero que en el fondo confiesan que la vida ha seguido su curso; y si ayer ese desamparo parecía insalvable ¡hoy nos hemos acostumbrado a la ausencia!

El instante mortal: quien es, deviene, no otra cosa, sino nada. De ese brevísimo instante – porque toda muerte, por muy prolongada que sea la agonía, es súbita-, no tenemos dato alguno, y aquel que podría saber ya no es y aquel que es, no puede saber. ¿Y qué podría saber aquel que ya no es?, él, que habría experimentado la coincidencia entre el presente y la presencia del cual tampoco habría saber, porque para todo saber se requiere del instante siguiente como memoria, ¿sería esa coincidencia una explosión sobreabundante entre el ser de manera absoluta, ser más de sí y dejar de ser sí mismo?

El instante letal es nihilizador, y por ello no hay intuición de él, hay intuición del haciéndose, pero no del des-haciéndose, la muerte en ese sentido sería una creación a la inversa. El silencio de la muerte, no es el silencio místico que contiene todos los secretos y que es inefable porque no hay palabras que basten para expresarlo, el silencio de la muerte es indecible:

Y en sentido inverso, como la tiniebla mortal es el negro absoluto y la noche ciega. de igual manera, el silencio mortal es un silencio absolutamente mudo – silencio mortal y silencio divino, se oponen el uno al otro como Indecible e Inefable...Lo inefable es inexpresable porque estamos faltos de palabras para expresar o definir un misterio tan rico, porque habría sobre él una infinidad por decir, una inmensidad por sugerir, contarlo

sería interminable; la muerte, ella, es indecible, porque no hay desde un principio, nada que decir sobre ella(M,83)

La muerte es ante todo apoética, y quienes han intentado hacer una poética de la muerte, han hablado más bien de otra cosa, de lo que se imaginan que es la muerte, pero la muerte no se puede imaginar, porque no está en el orden de la empiria, de ella no tenemos imagen alguna – a diferencia de esos artistas románticos que creían ver en los cuerpos vivos y joviales, la sombra del cadáver que se escondía en la osamenta-. Quien se hace una imagen del más allá, sigue estando en el más acá. Para Vladimir Jankélévitch, la reflexión sobre la muerte, es una reflexión sobre la vida. La muerte, en ese sin-sentido, nos devuelve a la seriedad de la vida.

La muerte no está sugerida en la vida, nada la anuncia, de ella no tenemos presentimiento alguno: en la idea de ser no está la cesación de ser, o como argumentaba Sócrates en el Fedón: "Si el alma es la vida, y lo contrario a la vida es la muerte y los contrarios no pueden coexistir..." (105d) O como decía el rey de la obra de Ionesco: *Le roi se meurt*: "No es natural morir, porque uno no quiere morir. Yo quiero ser" (1963, p.94). La muerte no es la sombra que acompaña la vida, ni la vida es una muerte continua, ni mucho menos una preparación para la muerte, porque de ese brevísimo instante que va del ser al dejar de ser, no tenemos experiencia alguna, ¿cómo podríamos prepararnos para la muerte?, tendríamos que morir. Aquellas que llamamos pequeñas muertes nada tienen que ver con la muerte, la amputación de un miembro es una pérdida, pero la ipseidad sigue intacta. No es natural morir, dice el rey de Ionesco, aunque sea natural, todos los seres vivos mueren, las células tienen un tiempo de vida, y sin embargo, el hombre sabe que va a morir y se rebela ante este evento inevitable, le teme a la muerte, y se sorprende, como Iván Ilich, cuando le dicen

–aunque de una forma velada– que va a morir. He ahí la sobrenaturalidad<sup>5</sup> de la existencia, ¿por qué se resignaría el hombre a morir?, “Yo quiero ser” dice el rey en el teatro del absurdo, y quizá, eso sea la vida, querer ser, querer amar, querer que mañana...

Sin embargo, escribe Jankélévitch:

... cualquier tema que uno trate, en un sentido, se trata de la muerte; hablar de lo que sea, por ejemplo: de la esperanza, es obligatoriamente hablar de la muerte, hablar del dolor, es hablar, sin nombrarla, de la muerte; filosofar sobre el tiempo, desde la temporalidad, es sin llamar a la muerte por su nombre, filosofar sobre la muerte” (M, p.59)

Pero si decíamos que la muerte no está sugerida en la vida, ¿por qué hablar de la muerte? Jankélévitch frente a la ontología que piensa al tiempo a partir de la muerte; piensa la muerte a partir del tiempo. Filosofar sobre la muerte, no es para nuestro autor, pensar el tiempo como posibles a realizar que la conciencia de finitud en su condición solipsista nos devolvería hacia lo más propio; la muerte para nuestro autor es una reflexión sobre la vida<sup>6</sup>, porque sólo lo que vive muere, si bien nadie puede morir mi muerte, se puede amar hasta la muerte, hacer un mundo de justicia que esté más allá de mi muerte, la muerte hace que la vida de cualquiera, la del más humilde, sea: “siempre, una primera y única audición” (M,123) Filosofar sobre la esperanza o el dolor,

---

<sup>5</sup> Cuando hablamos de sobrenaturalidad, no nos estamos refiriendo a lo mismo que las pseudociencias, la sobrenaturalidad, entendida desde la metafísica, es ese ser más que natural, siendo natural, es ese infinito que estando en nosotros, nos sobrepasa. Las pseudociencias hablan de sobrenaturalidad cuando le aplican teorías científicas a lo que está más allá de la experiencia, a sus construcciones imaginarias, a una causalidad no verificable, la metafísica como hemos mostrado en el primer capítulo, no trata de causalidad sino de la gratuidad de la existencia.

<sup>6</sup> Mencionamos una reflexión de Derrida que vendría a propósito de la reflexión de Jankélévitch sobre la muerte: “Pero aprender a vivir, aprenderlo *por uno mismo*, solo, enseñarse a *si mismo* a vivir (“quisiera aprender a vivir por fin”), ¿no es, para quien vive, lo imposible?, ¿no es acaso lo que la lógica misma prohíbe? A vivir, por definición, no se aprende. No por uno mismo, de la vida por obra de la vida. Solamente del otro y por obra de la muerte. En todo caso del otro al borde de la vida. En el borde interno o en el borde externo, es ésta una heterodidáctica entre vida y muerte” Derrida, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 3º ed. 1998. p.11

es pensar a la muerte dentro del tiempo y al tiempo como pasividad y espera, como diacronía y deferencia.

Pensar la muerte es pensar el tiempo desde la metafísica, es decir, pensar el infinito que hace su entrada en lo finito. La muerte en segunda persona, no es una pérdida cualquiera, el **nunca-jamás-ya no más** del que hemos hablado y que sólo es posible **porque-alguna-vez**, nos habla de la duración como encuentro, de la palabra como llamado y la persona como respuesta. San Agustín en las *Confesiones*, habla de cómo marca al tiempo de la vida la desaparición del amigo – y posiblemente sean las *Confesiones* ese lamento y la necesidad de dar testimonio de una vida que sólo puede ser en la memoria, porque justamente, la vida ya había sido marcada por ese encuentro, por esa palabra comprometida que nos conforma, por esa respuesta sin respuesta que sigue clamando en el desierto del silencio del nunca-más: "Me sorprendía que viviesen aún los demás mortales, cuando había muerto él...y más me sorprendía de que, habiendo muerto él, viviera yo, que era otro él" (Libro IV, 6). La obra de S. Agustín surge entre el vacío del amigo perdido y la experiencia de Dios, como el infinito que lo habita, infinito que estando dentro, es absolutamente otro. En la muerte del amigo, ya está inscrita la experiencia de la trascendencia del otro<sup>7</sup>. Agustín se sorprende de que la vida siga, de que el tiempo continúe después de la muerte del amigo, porque la duración es ese tiempo cualitativo que se hace de encuentros, aún la soledad más desolada está habitada por voces queridas, la esperanza como espera de esa estación del amor que apasiona al tiempo. Emmanuel Lévinas, al igual que Vladimir Jankélévitch, decía que había que pensar la muerte desde el tiempo, y el tiempo a

---

<sup>7</sup> Hay en la obra de San Agustín una experiencia muy parecida a aquella de la cual nos habla Descartes en la tercera meditación. El infinito que hace su entrada en lo finito hiriendo la subjetividad. Experiencia de la trascendencia, que Emmanuel Lévinas toma como centro de su pensamiento metafísico, sobre todo en su obra: *Totalidad e Infinito*.

partir de la relación con la muerte del otro: "Es a partir de esta relación, de esta deferencia a la muerte del otro (yo soy responsable del otro en tanto que es mortal) y de este cuestionamiento que es una relación al infinito, que el tiempo debe exponerse" (1993, p.53)

Compárese la posición de Vladimir Jankélévitch y Emmanuel Lévinas que proponían una metafísica frente a la ontología heideggeriana. Para Heidegger, así como lo expone en *El ser y el tiempo*, la muerte del otro no forma parte de la cura del ser-ahí, de su ser auténtico: "No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a asistir a él"<sup>8</sup> Para Heidegger la muerte del otro sólo se puede reiterar por mimesis en el intérprete, como *Erlebnis* y no como *Ereignis*: suceso sin precedente. La postura de Heidegger según Maurizio Ferraris rezaría:

Yo debo decidirme por la autenticidad de mi existencia precisamente partiendo del límite de una muerte sólo mía, que no puedo entender a partir de la experiencia ajena, en el luto y en el sacrificio...porque si resultase que conocemos nuestro morir como una máxima posibilidad auténtica a través de otros, entonces lo auténtico no sería sino un doblez de lo falso, en un modo de ficción alejado de la realidad<sup>9</sup>

Para Heidegger la muerte del otro sólo podría ser un simulacro, una imagen. Sólo la finitud como límite concedería la autenticidad de la existencia, porque sería un suceso. La postura de Jankélévitch o de Lévinas no es tampoco la de la *erlebnis* diltheyana, que sería psicológica, una experiencia vivida; la muerte en el caso de estos dos autores no se da desde el punto de vista psicológico sino metafísico; es decir, desde la trascendencia, la persona es desde siempre habitada y herida por el otro; el otro no es un mero juego de lógica con lo mismo; el otro, el otro hombre no es la estructura existencial del "ser con", es un suceso sin precedente, no como revelación, sino como

---

<sup>8</sup> HEIDEGGER, Martín. *El ser y el tiempo*, F.C.E., trad. José Gaos, México, 2º edición, 1997. p. 261

<sup>9</sup> FERRARIS, Maurizio. *Luto y Autobiografía, de S. Agustín a Heidegger*, col. La huella del otro, Taurus. México D.F. 2001. p.14

escándalo, la muerte del otro no nos revela nada sobre la muerte misma, en todo caso nos revela la *quoddidad* de una subjetividad que no tiene al yo como centro, que la existencia nunca es propia y su autenticidad no residiría en la mismidad, que como en el caso de San Agustín, el *dasein* llevaría consigo la voz del amigo, lo que pondría en cuestión ese "da" como apropiación del lugar. Tanto la metafísica de Jankélévitch como la de Lévinas no se basan en la mimesis, porque no se centran en el "ver" sino en la "escucha", y la escucha no es del Ser sino del otro hombre. Si bien para Jankélévitch cada uno ha de morir su muerte, no sólo "asistimos" a la muerte del ser amado, desde fuera, porque la duración no es pensada como propia o propiedad sino como el *fiat* que surge en el encuentro. Para Lévinas la muerte del otro es entendida como *deferencia*, no sólo es un evento al que asisto en algún momento, no es un evento del todo, es una pregunta suspendida que me señala a mí como responsable del otro, "La muerte es la desaparición, en los seres, de esos movimientos expresivos que los hacían aparecer como vivientes – esos movimientos que son siempre *respuestas*"(Lévinas, 1993, p.17) La muerte es lo sin-respuesta, lo que hace al tiempo es la respuesta que soy, esa es la deferencia, la finitud que se piensa desde el infinito.

Para Heidegger sólo la muerte propia es una auténtica posibilidad sobre sí, la relación con los otros es un "procurarse por" pero no tiene un lugar trascendente en la estructura del sujeto como "sí mismo", en *El ser y el tiempo* escribe:

Inminentes pueden ser también para el "ser ahí", por ejemplo, un viaje, una discusión con otros, la renuncia a algo que el "ser ahí" mismo puede ser: posibilidades de ser peculiares que se fundan en el "ser con" otros. La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí cada caso el "ser ahí" mismo. (Op. cit. 273)

La conciencia de finitud, en la angustia, devuelve al ser ahí a su mismidad, mismidad sin el otro hombre (*alter* y no *alitas*)<sup>10</sup>. Tanto Jankélévitch como Lévinas piensan la

---

<sup>10</sup> Es preciso decir que en toda la obra de Vladimir Jankélévitch no aparece ni una sola vez el nombre Heidegger, no hay una sola referencia en *La Mort* a *El ser y el tiempo*, a diferencia de la

muerte en relación a la muerte del otro – que no es tan inminente como un viaje- posibilidad siempre patente del asesinato, que no es afrontar la nada en la angustia de la muerte, es cancelar una duración y por ende, cancelar el tiempo como diacronía. Es el silencio del muerto, el absurdo de su muerte lo que hace la incommensurabilidad del tiempo, no es la muerte o la vida como lo propio que le da a la existencia sentido, es su mi muerte por nada lo que revela la gratuidad de la existencia y su sentido trágico.

Para Jankélévitch pensar la muerte – pensar lo impensable, experiencia de verse sobrepasado por aquello que el pensamiento no puede englobar y que a la vez, engloba al ser pensante pero no al pensamiento- es igualmente pensar la muerte en primera persona, experiencia más invivible que impensable, como lo que pone un límite a la vida pero que a la vez hace que el tiempo de la vida se apasione. Vladimir Jankélévitch escribe: "...la realidad ceterior de la muerte nos aparece más bien como una cierta *conversión* moral de la vida a su propia interioridad". Esta conversión no es ni a una fe religiosa que nos daría consuelo, ni a una ataraxia que nos haría inmunes al sufrimiento, la muerte es la conversión de la vida a su propia interioridad, a la conciencia de sí misma como "una sola vez, para siempre", y agrega "el viviente convertido a la muerte de su propia vida no pasa el tiempo de manera distinta que el profano; sus negocios no son diferentes, ni sus ocupaciones: es la acentuación y la iluminación de su devenir los que se han transfigurado"(M, 59)

---

obra de Emmanuel Lévinas que es una continua crítica al filósofo alemán. Lo que hoy nos parece una referencia obligada, no lo era para Jankélévitch, para quien la impresión que le causó la barbarie de la guerra y el compromiso con la resistencia acompañaron su reflexión. Para Jankélévitch la filosofía primera podía muy bien prescindir de la ontología heideggeriana, como no podía hacerlo de una gran cantidad de autores; las fuentes de Jankélévitch van desde Platón y Plotino, hasta la mística, autores rusos, músicos, escritores, y sobre todo la filosofía de Simmel y Bergson. Sobre las fuentes de Jankélévitch véase el libro de Isabel de Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, PUF, Paris, 2000.



La conversión es a la vida como aventura, y la aventura sólo es por la entreapertura del tiempo.

Jankélévitch pensaba a la muerte como el órgano – obstáculo de la vida. Bergson decía que el ojo era el órgano-obstáculo de la visión, sin los ojos no veríamos, pero a la vez, el ojo es el obstáculo de la visión, no porque si no tuviésemos ojos veríamos todavía mejor, sino que el ojo es una limitación de la visión. “Tener ojos significa ver, pero al mismo tiempo, *no ver más que*”(Jankélévitch, 1994, p.19). La vida no sería vida sin esa muerte lejana, **porque** sólo lo que vive muere, la vida es vital por la muerte pero a la vez, la vida se afirma **a pesar de** la muerte. La muerte hace al ser humano temporal. Vladimir Jankélévitch escribe:

El tiempo, es lo que impide al hombre ser en acto, a cada instante, todo lo que puede ser, le impone la paciencia, que es la virtud de la espera. Pero por otra parte, el tiempo es por excelencia la carrera de nuestra libertad: por oposición al estatuto de la intemporalidad plana e irremediable. (M,p.103)

El tiempo es el órgano-obstáculo de nuestra finitud. El rey de Ionesco quisiera pasar a la segunda vuelta, “que el tiempo vuelva atrás...que estemos hace veinte años, que sea la semana pasada, ayer en la noche, tiempo regresa!”, ordena el rey (1963, 55), pero el tiempo tiene como cualidad el ser irreversible. Hay una imposibilidad de revivir lo ya vivido, pero hay siempre la posibilidad de vivir cada vez, como una primera vez. Lo irrevocable de la muerte nos hace conscientes de lo irreversible del tiempo. El devenir hace posible lo imposible, el hombre que opta por la aventura de la vida,- y la aventura no es aventurosa sin una cierta dosis de veneno letal-, opta por esa apertura a la futuración que conlleva la aventura, donde todo se vuelve posible y el devenir obtiene una nueva coloración, un aceleración propia. El tiempo está vectorizado entre el pasado y el futuro, y agraciado por la ocasión del presente. La aventura hace que hasta lo más cotidiano se vuelva inédito, insólito, y el hombre aventuroso recibe la sucesión de los

días como un regalo. La vida es una aventura que vale la pena de ser vivida, por ella, porque sí, pese a la muerte – esto es por lo que opta el hombre libre-. Los amantes que se juran amor eterno, no ignoran el fin del amor o la muerte, pero su amor es eterno en ese instante en que se prometen la eternidad, y para el hombre apasionado, cada vez que jura amor eterno, aún si no es la primera vez, es la primera vez: “es la desnuda *quoddidad* del tiempo lo que garantiza en todos los casos lo primario de la segunda vez” (M, p.311)

Lo contrario a la apertura aventurosa y esperanzada del tiempo es el aburrimiento: “Hay aburrimiento cuando uno considera la monotonía sin renovación; angustia cuando se considera lo irreversible fuera de toda-repetición” (M,298). No obstante, el aburrimiento busca esa novedad que rompe con la monotonía, el *spleen* anda a la búsqueda de un ideal, y eso es lo que muestra la última frase de *Las flores del mal*, que ruega a la muerte su llegada para salir de la miseria infernal de la sucesión sin renovación “ *Au fond de l’inconnu pour trouver du nouveau!*”<sup>11</sup>, buscar hasta la muerte, hasta en la muerte que es lo más desconocido, para encontrar de nuevo...pero en la muerte, ¿se encuentra?

Hay angustia cuando se considera lo irreversible fuera de toda repetición, es decir, que cada instante es único. Tal vez envejecer no sea sino esa conciencia del tiempo que no vuelve sobre sus pasos, no obstante, el hombre envejecido que lleva sobre sí más años y parecería ser completamente memoria, no carece menos de futuro, porque no hay memoria sin un momento subsecuente para “resentir” el pasado, para hacer de él recuerdo y lección, no hay esperanza sin el pretérito que le imprime sentido. Casi nadie se tiene a sí mismo como un hombre envejecido, si no fuese tal vez por el

---

<sup>11</sup> BAUDELAIRE, *Les fleurs du mal*, Gallimard, Paris, p.182.

cansancio y la impotencia del cuerpo en la enfermedad como lo muestra Tolstoi en *La muerte de Iván Ilich*. Es a través de los otros, como en Proust, que uno ve el paso del tiempo, en aquellos que nos anteceden y preceden; ellos envejecidos, enmascarados de arrugas y emblanquecidos y sus hijos que hacen alusión a algunos trazos de sus rostros ya para siempre perdidos en el último vals<sup>12</sup>: tiempo vivido, memoria que posibilita el tiempo recobrado. En este sentido es que Jankélévitch decía: "Lo que fue vivido fue vivido; lo que fue vivido queda por vivir" (M, p.203).

Lo irreversible del tiempo se juega entre lo ya sido e irrepitable del pasado, y lo inédito del futuro en la ocasión innovadora del presente. Si bien, hay un futuro en donde ya nada es posible, la muerte: futuro que nunca será pasado.

La angustia hace al ser aventuroso, lo irreversible del tiempo tiene como contraparte, la entreapertura del tiempo. Vladimir Jankélévitch dedica hermosas páginas a la aventura, así como al aburrimiento y a lo serio<sup>13</sup>; la angustia nos devuelve al presente y nos da la conciencia de lo irreversible, y esto hace que el futuro se vuelva posible en la libertad<sup>14</sup>, la libertad es para un ser aventuroso, que se toma el tiempo en serio – y viniendo de Jankélévitch, sólo aquél que no se toma a sí mismo muy en serio - . Sobre la aventura nos dice:

Atraído por la certeza incierta del porvenir y de la muerte, la aventura, decíamos, es a la vez cerrada y abierta: ella está más bien entreabierta, como esa forma informe, esa forma sin forma que llamamos la vida humana; puesto que la vida del hombre, cercada por la muerte, permanece entreabierta por el aplazamiento indefinido de la muerte. Para aquel que está dentro, la inmanencia significa lo serio, la ausencia de forma, la cerradura

---

<sup>12</sup> Nos referimos al "Bál de têtes" de la "Matinée Guermentes" que cierra el último tomo de *En búsqueda del tiempo perdido*. PROUST, *Le temps retrouvé*, Gallimard, Paris, 1990.

<sup>13</sup> Cf. « L'aventure, l'ennui et le sérieux » in *Philosophie morale*.

<sup>14</sup> La angustia como la plantea Jankélévitch nada tiene que ver con la angustia heideggeriana, para quien la angustia, como parte fundamental de la "cura" del mundo del "se" y de la impropiedad, abre a una libertad como "poder ser", en Jankélévitch la libertad no está en el ámbito del "poder" como "voluntad" sino en la duración como aventura, es decir, en coincidir con la posibilidad creadora de la duración en la vulnerabilidad del amor, que no es un ser para sí, como *conatus*, es más bien un olvido de sí como ego, y la sobreabundancia de sí en el amor. La libertad como duración es vivir más allá de la previsión, de la elección de las posibilidades fácticas, es cuando el yo se deja vivir en la gracia del presente; si bien la angustia es lo que considera lo irreversible del tiempo, la irreversibilidad sólo tiene sentido en la *quoddidad* del haber vivido.

destinal, la certeza de morir; pero para el jugador, la existencia permanece abierta y las formas, hijas del libre albedrío, alegan la fatalidad compacta (Jankélévitch, 1998, p.854)

Vivimos dentro y fuera, -dentro por la vivencia del devenir que se siente eterno, y que deja de parecerlo cuando se toma conciencia de la finitud y se le mira desde fuera-.

Vivimos enfermos de muerte, en esa vida informe a la que sólo la muerte da forma. La vida se vuelve biografía a partir del punto final de la muerte<sup>15</sup>, ahí se juega la alternativa metafísica de la vida y de la muerte, según Jankélévitch: entre el "todavía-no" del sentido y el "ya-no" del ser.

La aventura es entreabierta, sólo hay un hombre para el que la entreapertura del tiempo no se cumple y el futuro se vuelve imposible, ese es el condenado a muerte. Leónidas Andreiev analiza esta condición en su novela *Los siete ahorcados*. "Y no es la muerte lo horrible, sino su idea; y le sería al hombre imposible vivir si supiese con toda exactitud el día y la hora en que habría de morir. Y esos imbéciles me advirtieron: "A la una de la tarde, Excelencia" (1960, p.15) Por eso decían los latinos: "*Mors certa, hora incerta*" Muerte cierta, hora incierta. Y es lo incierto de la hora lo que nos permite la relativa plenitud de los días. "Moriré, sí, moriré, dice el rey de Ionesco, dentro de cuarenta años, dentro de cincuenta años...más tarde"(1963, p.33). Es el aplazamiento indefinido de la propia muerte, moriré, sí, no mañana ni la semana que entra, algún día...Pero al condenado a muerte de hora cierta le está prohibido el mañana posible, el mañana donde todo podría ser de nuevo gozoso. Esta es la experiencia de Dostoievski

---

<sup>15</sup> Y es por ello que Jankélévitch se burlaba de aquellos que escriben su "autobiografía", sería como morir en vida, intentar ver desde afuera cuando se está dentro, querer mostrar que hay un sentido de lo vivido, cuando todavía hay por vivir. Quien escribe sus memorias, no se da cuenta de que las memorias nunca son últimas y cada rememoración recrea de manera distinta, y mientras no llegue la conclusión de la muerte, las memorias permanecerán inconclusas. Sobre este punto: Jankélévitch, *Penser la mort?*, 1998, p.23-4. En contraparte, tenemos como ejemplo la obra de Proust quien no hace una autobiografía común, sino una obra de arte de la memoria y de las infinitas lecturas de la realidad que ella posibilita.

frente al paredón, en esos dos minutos en que sabía que moriría, cuando ignoraba que sería absuelto, y que transcribe en el *Idiota*<sup>16</sup>. Frente al paredón trata de imaginarse qué sería ese después tan inmediato de la muerte, ¿el qué? y ¿el dónde? ¿Qué son esos últimos minutos del condenado a muerte antes de subir al estrado? ¿No sería la esencia de lo trágico, la tragicidad misma, la certeza de la muerte y de la hora?

El último cuarto de hora de un condenado, si uno pudiese extraer toda la riqueza, ¿no duraría varios siglos? El último cuarto de hora, entre la caminata al estrado y el instante en que resuena la palabra ¡Fuego!, ¿sería tan largo como toda la historia del mundo?(M, p.206)

En ese último cuarto de hora, en ese último instante en el que podría surgir, a unos pasos de la muerte, ¿por qué no? la conversión al amor. Los personajes de *Los siete ahorcados*, van de dos en dos a la horca, los cinco que habían planeado sin éxito matar a Su Excelencia a la una de la tarde; Yanson que había matado en un acto casi impulsivo a su amo y el "gitanillo" que se había dedicado a robar y matar a diestra y siniestra; el "gitanillo" no quería ir solo, él, quien solo había matado a tantos, y entonces Musia lo toma de la mano y la Kovalchuk le cede la compañía de su mejor amiga para que caminen juntos a ese último instante, el más solitario. Sobreponerse a sí mismo en un acto de generosidad infinita, ¿no es ya una conversión a la bondad? Cuidar al otro, por encima de las propias necesidades y deseos, aún a unos pasos de la muerte, ¿no es eso la ética?

---

<sup>16</sup> "Llegó el momento en que sólo le quedaban cinco minutos de vida nada más. Contaba él que esos cinco minutos le habían parecido un espacio de tiempo infinito, una riqueza enorme; parecía que en aquellos cinco minutos había gastado tanta cantidad de vida, que ni siquiera pensaba en su último momento...Después de haberse despedido de sus camaradas, encontróse dueño de aquellos dos minutos que había destinado a *pensar en sus cosas*; sabía de antemano que había de pensar; toda su ansia era imaginarse, con la mayor rapidez y claridad posibles, cómo habría de ser aquello: que él, en aquel instante, existiese y viviese y, al cabo de tres minutos, hubiese de ser ya otra cosa, alguien o algo distinto...¿El qué? ¿Y dónde?...en todo aquel momento no había habido nada más terrible para él que ese continuo pensamiento: "y si no tuviese que morir?¿Y si volviese a la vida?¿Qué eternidad! (Dostoievski, Obras completas, Tomo II, Aguilar, 1968, Madrid p.549)

El condenado a muerte de Víctor Hugo grita en el estrado “¡Oh, por piedad! Un minuto para esperar mi gracia”<sup>17</sup>, no es la gracia divina la que espera sino la de los hombres, mientras el pueblo grita excitado por el próximo espectáculo, el condenado a muerte ruega que le devuelvan la dignidad de morir, él que ha escrito sus memorias con la esperanza de que algún día un juez las lea y se detenga cuando esté listo para juzgar, sabe que su rebeldía implica a todos los posibles condenados, a todos los hombres quienes se condenan a un mundo donde el asesinato se perpetúa, incluido el de la palabra que no llama, que descubre que puede decir todo sin poder nada. El condenado a muerte de Víctor Hugo no quiere sólo cinco minutos, no le importan nada las promesas del otro mundo que le viene a predicar el párroco; quiere la gracia del porvenir.

“El condenado se halla sustraído a las reanimaciones de la continuación, al relance de la futuración, a las virtudes médicas del devenir; y puesto que uno desespera por enmendar al malvado, es que la maldad de ese malvado se vuelve radical”(M, p. 77) Radical, como si el mal del malvado fuese esencial a su persona, y radical más bien se vuelve el mal del hombre que se arroga el derecho de condenar a muerte – no sólo matar- a su prójimo, que se arroga el Estado de vengar la muerte con la muerte. ¡De vengar la muerte con la condena a muerte!, que es un asesinato metafísicamente mucho más monstruoso que el primero: “El condenado a muerte, monstruosamente colocado en presencia de lo que le queda por vivir y del camino por recorrer, deviene el espectador aterrorizado, enloquecido, desesperado de su propia vida” (M, p.203) El condenado a muerte, que hubiese podido hacer de otro modo, ser de otro modo, aún siendo para siempre un asesino.

---

<sup>17</sup> VICTOR HUGO, *Le Dernier jour d'un condamné*, Gallimard, 1970, Paris. P. 372

Porque así como el tiempo es irreversible, el hecho es irrevocable. Se puede querer al infinito, pero no se puede hacer que lo "querido" sea "desquerido", como no se puede hacer que un *factum* sea *infactum*:

...el *hecho* de haber hecho, *fecisse*, es indestructible...Si el arrepentimiento volcado hacia el futuro, nos dice que el agente moral es todavía capaz de aprovechar el tiempo y reformar su vida; el lamento de lo irreversible y el remordimiento de lo irrevocable traducen más bien la imposibilidad y la desesperación del hombre frente al tiempo. (M, p.168).

En eso radica la *quoddidad* del querer: en ser casi-todo-poderoso y no poder nada contra el haber querido. Lo irrevocable hace a lo irreversible más irremediable. La posibilidad de matar, no es la afirmación del sujeto en su necesidad de reconocimiento (Hegel), sino la conciencia del tiempo como lo irrevocable y lo irremediable; suprimir una vida, a ese milagro que un día hizo su entrada en la existencia, por las razones que sean, matar a la terrible usurera, hace que el tiempo como devenir creador deje de coincidir consigo mismo; es lo que muestra Dostoievski en su novela *Crimen y castigo*<sup>18</sup>, donde Raskolnikov vaga por las calles de San Petesburgo en ese tiempo desolado de la conciencia intranquila que resiente la ruptura de una duración que ha dado pie a la destrucción de un hápax; lo que muestra el desasosiego de la conciencia de Raskolnikov, es que la duración, si bien es íntima, no es propia, el otro palpita en ella y la entreapertura no vuelve a ser posible hasta que adviene la conciencia de lo irremediable en la infinita piedad de la mirada de Sonia.

Ante lo irreversible y lo irrevocable, queda el perdón; el hombre perdona para no ser inflexible como la muerte<sup>19</sup>: "...el acto de fe de la esperanza expresa que nada es definitivo en el devenir; y de igual manera, el avenimiento del perdón, aventajando a la esperanza, es una apuesta contra lo irremediable"(M, p.339). El perdón, que nada

---

<sup>18</sup> Dostoievski, Obras Completas, tomo II, Aguilar, 1968, Madrid.

<sup>19</sup> Analizaremos el tema del "Perdón" en el tercer capítulo de este trabajo.

puede y todo puede contra lo una vez querido, inaugura en un instante una nueva era, un futuro para ese encuentro que había sido quebrado por la ofensa.

El resentimiento y el remordimiento pertenecen al pasado, pero la responsabilidad está siempre vectorizada hacia el futuro, más allá de mi muerte, deseo que desborda al sujeto, hacer como crear - crear es siempre para otro-. Hacer un mundo de justicia donde yo ya no sea, esa es la inquietud de la utopía<sup>20</sup>, para Jankélévitch, el único límite del perdón es la muerte, porque no se puede inaugurar una nueva era en ese amor ofendido si el otro ya no es, y sin embargo, la utopía como la plantea Bloch, futuro auténtico al que conducen los sueños soñados despierto, es decir, el todavía-no-conciente como lo todavía-no-llegado-a-ser<sup>21</sup>, es la obra y el sueño del hombre de un mundo para otro, la angustia es dejar la obra inacabada, obra como sentido de una vida y donación de la misma. En la vida se genera lo posible inconcluso, frente a la muerte como lo actual concluso; el hombre espera el advenimiento de un futuro que no es continuación del presente sino de algo que aún no ha llegado a ser, y es este futuro mesiánico y no la vida en el más allá, lo que según Jankélévitch el hombre tiene derecho de esperar<sup>22</sup>:

---

<sup>20</sup> Compárese la idea de la responsabilidad en Bloch, Lévinas y Jankélévitch con la de Heidegger. Para Heidegger al parecer, la responsabilidad también está centrada en la conciencia de la muerte, en la mismidad del ser ahí: "En la angustia ante la muerte resulta puesto el "ser ahí" ante sí mismo en cuanto entregado a la responsabilidad de la posibilidad irrebasable" (op. cit. *El ser y el tiempo*, p.277). La responsabilidad es en cuanto a los posibles a realizar del ser ahí que es consciente de su muerte, en el caso de los autores antes mencionados es la de hacer una obra o promover un mundo de justicia, para otros, más allá de mi muerte.

<sup>41</sup> BLOCH, Ernst. *El principio de esperanza*, trad. Felipe Gonzáles Vica, Aguilar, Madrid, 1977.

<sup>22</sup> Encontramos aquí una alusión a Kant quien, en la Dialéctica trascendental muestra que la inmortalidad no se puede ni afirmar ni negar, y junto con Dios y la libertad constituyen las antinomias de la razón pura. Kant dice que la inmortalidad sólo se puede esperar. (*Crítica de la razón pura*, traducción Pedro Rivas, Alfaguara, 16ª edición, Madrid, 1999.). La esperanza como hemos visto, abre al futuro que es ese otro, infinito, que hace su entrada en el tiempo. "Esperanza refractaria a todo conocimiento, a toda gnosis. Una relación por la cual tiempo y muerte adquieren otro sentido" (Emmanuel Lévinas, 1993, p. 75).



Lo que el hombre tiene moralmente derecho de esperar justifica la promesa de un porvenir ético que ha dejado de ser el "más allá", sobre el pequeño más-allá de la esperanza, hay tal vez un porvenir de todos los futuros, un lejano horizonte a partir del cual el optativo desesperado coincidiría con la esperanza infinita. (M, p.383)

En el centro de esa esperanza infinita y de la donación de una vida, es decir, del tiempo como pasividad, está el absurdo. Emmanuel Lévinas escribe:

Esta absurdidad es mi mortalidad, mi muerte por nada – que impide que mi responsabilidad devenga asimilación del otro en un comportamiento. Es mi mortalidad, mi condena a muerte, mi muerte que no es posibilidad de la imposibilidad sino puro raptó, lo que constituye esta absurdidad que hace posible la gratuidad de mi responsabilidad por otro. (1993, p.133)

Es la absurdidad de la mortalidad lo que nos revela la gratuidad. El rey de Ionesco que lleva como 300 años de vida dice "¿Para qué nací si no era para siempre? ¡Que buen chiste!" (1965, p.73) Para qué si voy a morir, pero es lo risible del "para qué" lo que hace al teatro del absurdo, ¿para qué el amor, si no es para siempre? Porque no es para siempre y pese a que no es para siempre. Pasaje intrascendente que hacemos cada uno en la historia del mundo, y sin embargo, eso no nos exime de amar, de vivir, de crear, justamente, porque hemos nacido. Aparición y raptó por nada y, sin embargo, imposibilidad de ser sustituido en esa responsabilidad para con el otro, como si sólo hubiésemos venido al mundo para ese sueño despierto que promueve la obra inconclusa. La muerte y el futuro tienen en común la alteridad, son el otro que adviene y que no puede ser ni anticipado ni captado, tal es justamente la relación con el otro como la plantea Emmanuel Levinas, es el advenimiento en el presente del sujeto de un porvenir que no puede asumir, lo que hace al tiempo como pasividad. Hubiésemos podido no nacer nunca, pero no podemos no responder por este mundo en el que

somos, responder a ese mandamiento que nos señala y nos devuelve al lugar que es un no-lugar de la respuesta en presente, al aquí siempre usurpado<sup>23</sup>.

La muerte y el nacimiento son de los otros, no tenemos memoria ni vivencia de ellos, son los otros, los sobrevivientes, los testigos. Nacer es ser acogido por aquellos que se alegraban del milagro de la aparición gratuita.

A la vez, quizá sólo sea el instante del nacer y del morir el único en el que se puede hablar de absoluta soledad, sin posible compañía, instante sin sujeto, sin ahí. Ni nacer ni morir son eventos topográficos, vivir no es sólo ocupar un lugar en el mundo<sup>24</sup>, sino entrar en el tiempo. Es el instante que no es nada sino casi-nada donde se cumple la mutación hiperbólica; si nacer es el instante que inaugura la duración, al hombre como devenir, la creación. ¿qué es el instante mortal?

El tiempo de la vida es un intervalo entre el aún-no-ser que precede al nacimiento y el ya-no-ser que sucede a la muerte, sin que uno y otro estén en relación de simetría – la simetría es una metáfora espacial- el nacimiento que tiene el no-ser ante es un milagro, y el porvenir se presenta como una gran promesa, y entre el no-ser ante y el instante creador se da la positividad de la creatura. En la muerte, lo que está antes es el pasado y lo vivido, la muerte es entre el instante mortal y no ser más, donde no hay después o el después está suspendido en la interrogación; la muerte es en este sentido, no un milagro, sino un misterio. Lévinas analiza en *Dios, la muerte y el tiempo*, la idea de la muerte como misterio como la encontramos en Jankélévitch, pues ¿De dónde nos viene

---

<sup>23</sup> Pascal, *Pensées*, #295. *Mío, tuyo* .-"Este perro es mío, dicen los pobres niños, he aquí mi lugar bajo el sol "He ahí el comienzo y la imagen de la usurpación en la tierra".

<sup>24</sup> Siguiendo a Pascal, si ocupar un lugar en el mundo, si sentir que ese lugar es nuestro, es el principio de toda usurpación; la entrada en el tiempo, la duración creadora, no conlleva la posibilidad a la exclusión; el tiempo se hace de irrupciones –tanto del pasado como del futuro-, el tiempo es deferencia. No obstante, podríamos pensar que, si se viviese el espacio desde la duración creadora, tendríamos el sentimiento de ser huéspedes y anfitriones, y no un ego con derecho a establecer límites y propiedades.

la certeza de que la muerte no es otra cosa más que la nada? Es el signo de interrogación inscrito en la neutralidad de la nada lo que da la dimensión de absurdidad, gracias a lo desconocido de la muerte, a su realidad ambigua, - un enigma o un misterio-, aparece este signo de interrogación. Lévinas escribe después de citar a Jankélévitch:

¿Y sin embargo, lo que se abre con la muerte, es la nada o lo desconocido? ¿Ser en e artículo de muerte se reduce al dilema ontológico ser-nada?- es la pregunta lo que aquí se pone. Porque la reducción de la muerte al dilema ser-nada es un dogmatismo a la inversa, sea cual sea el sentimiento de esa generación que desconfía de todo dogmatismo positivo de la inmortalidad..."(Lévinas, 1993, p.17)<sup>25</sup>.

Lo que habría en común entre ellas, según Jankélévitch, no es el dilema ser-nada sino la inversión del todo o nada, de todo a todo, lo que constituye el misterio de la muerte. Es por ello que la vida es un intervalo entre el milagro del nacimiento y el misterio de la muerte y, es ella misma, milagro y misterio.

La nada de la muerte y del nacimiento no son para Jankélévitch el concepto que se contrapone al Ser, porque entre nada y ser, hay un *Fiat*<sup>26</sup>, y entre ser y nada, el instante mortal. El Alfa y Omega, iniciación y adiós, coinciden en el instante. El nacimiento es último porque es de un todo-otro-orden que los eventos posteriores, pero es primero porque es comienzo; la muerte es primera porque es de un todo-otro-orden que los eventos anteriores y es última porque es el fin. La filosofía del instante nos previene contra los sofismas megáricos, que según Jankélévitch "...hacen pasar por continuo un movimiento de pensamiento discontinuo, volviendo insensible la falla que se disimula bajo esta continuidad espaciosa" (M, p.268). Si Sócrates muere por extinción progresiva, o bien nunca muere, como Aquiles nunca atrapa a la tortuga, o bien nunca estuvo vivo. ¿Cómo deviene gradualmente la vida muerte? Es el mismo sofisma del

---

<sup>49</sup> véase el postfacio de Jacques Rolland a la obra antes citada

<sup>26</sup> Véase nuestro primer capítulo.

montón de granos, cuántos granos son necesarios para que se haga un montón, o cuantos actos buenos para que un hombre pueda ser llamado bueno...estos sofismas corresponden a la continuidad metaempírica que no conoce el desnivel, la intuición como mutación hiperbólica. La inteligencia desespera en estas contradicciones porque no acepta la conversión del todo o nada, que va, en un instante, de contradictorio a contradictorio.

La muerte de Sócrates está escamoteada en el Fedón. Sócrates conversa con sus amigos como en un día cualquiera y luego está muerto, o está en las islas de los bienaventurados dialogando con otros- porque de todos los consuelos escatológicos, uno sólo desearía la vida después de la muerte, tal y como ésta o, de menos, la salvación de la *ipseidad*. La muerte en el Fedón es como un transe de un lugar a otro, y sin embargo, la filosofía de Platón está animada por el escándalo de la muerte de Sócrates – Platón no aparece en toda la lista de aquellos que acompañaban a Sócrates en sus últimos momentos, y ésta ya es una toma de postura que acrecienta la ambigüedad- Platón estaba, tal vez, del lado de las mujeres, a las que Sócrates obliga a salir para que no disturben la serenidad de la charla, (*Fedón*, 60<sup>a</sup>). Fedón algo comprendía de ese nunca-jamás-ya no más, es la emoción que desborda (Apolodoro llora más de la medida) el orden del discurso teórico, la sensibilidad femenina a la que desde el principio le está prohibida la entrada y, sin embargo, esta emoción que desborda del y al mismo diálogo, no se reduce a la angustia de la nada, sino a lo irreversible: (Fedón) "...a mí al menos, con violencia y en tromba me salían las lágrimas, de manera que cubriéndome comencé a sollozar, por mí, porque no era por él, sino por mi propia desdicha: ¿de qué compañero quedaría privado! (*Fedón*, 117c).

Siguen habiendo ecos de la muerte de Sócrates, no por su muerte, la muerte como habíamos dicho es silenciosa, apoética, inenarrable, sino de la vida de Sócrates, de su aversión por toda complacencia, su desinterés, su rechazo irónico a toda buena conciencia que la muerte puso en relieve. ¡La ironía socrática tiene algo de inmortal! A diferencia de Pitágoras, de quien todos conocemos el nombre por el teorema sin preguntarnos más por su existencia, como si ese nombre sólo estuviese ahí para fijar las ideas, porque hay una paradoja entre la verdad metaempírica y el ser pensante, la una (se pretende) eterna e inmutable antes y después de ser pensada, y sin embargo, era necesario que alguien la pensara, un ser pensante, mortal.

La reflexión que toma distancia y conjura a la nada, se nihiliza a su vez. Empero, como escribe Jankélévitch, la reflexión no es nada. "*Cogito ergo sum*, el no ser de este ser no está comprendido en la perfecta plenitud del acto de pensar; el *cogito* no hace acepción a la cesación de ser" (M, p.418), y sin embargo, la muerte personal es en cierta manera la inversión de la duda cartesiana:

∴: Descartes todo está perdido. salvo el indudable pensamiento; y ahora, por el contrario, todo está, gracias a la sobreconciencia, salvado del naufragio, todo salvo lo esencial...La conciencia no es la más fuerte, sino casi la más fuerte- pues vasta un solo instante de inconciencia y una falla infinitesimal y una minúscula distracción del pensamiento. ¡A penas un abrir y cerrar de ojos! La conciencia está salvada, pero el ser conciente ya no es más (M, 423).

Al parecer la muerte es más fuerte que el pensamiento, y la muerte del ser pensante se juega en la dialéctica de lo englobante-englobado, el pensamiento quiere englobar a la muerte pero él mismo está englobado por ella, el dilema no existiría si fuésemos autómatas mortales o rosas de seda inmortales; como ya Pascal lo había mostrado:

El hombre no es más que un lirio, el más débil de la naturaleza, pero es un lirio pensante. No es necesario que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua; son suficientes para matarlo. Pero, aún cuando el universo lo aplastara, el hombre sería más noble que aquello que lo mata, porque sabe que muere, y el universo nada sabe de la ventaja que tiene sobre él. (Pascal, Pensées, #347)

Y el lirio pensante no por ser pensante muere menos.

“Ha terminado la muerte” es la última frase de Iván Ilich antes de morir, es el adiós del moribundo y la constatación del narrador ante el muerto, y el “durante” como hemos dicho, queda en silencio. Iván Ilich nombra la muerte, algo ha advenido, la muerte dejó de ser un tema cualquiera para realizarse en primera persona. Él, quien había memorizado desde el colegio el silogismo: “Caius es hombre, todos los hombres son mortales, Caius es mortal”, ¿En qué concierne eso a Iván? Es Iván que sufre y lucha contra su cuerpo enfermo y pesado el que sabe algo de la muerte, no porque su biografía esté subsumida en la premisa mayor y en la ley general, Iván de súbito descubre lo que ya sabía, realiza lo que ya tenía predestinado. “La verdad de la muerte creatural no es una verdad diáfana, sino un destino opaco que toda muerte efectiva nos da la ocasión de pensar”(M, p.14) El pensamiento de la muerte no es efectivo sin la realización, en este saber ya sabido hay un cambio cualitativo. No obstante, como ya lo hemos mencionado antes, el pensamiento de la muerte nada puede contra la muerte.

Habría aún que preguntarse si el amor es más fuerte que la muerte. La mujer que ama al rey en la obra de Ionesco le dice: “Si amas locamente, si amas insensatamente, si amas absolutamente, la muerte se aleja”(1965, 112), y esto es absurdo, pese al amor insensato, loco o puro; la muerte es todopoderosa, el amor nada puede contra la muerte, y a su vez, el amor es el sí que le dice no al no de la muerte, que lucha contra lo irremediable. *El cantar de los cantares* dice “Que es fuerte el amor como la muerte”(VIII,6) es más fuerte y menos fuerte sin contradicción, es tan fuerte como ella. El amor apasiona la sucesión y acepta el advenimiento, es la afirmación de la vida. Como lo prescribe el médico de la obra de Ionesco: “Una hora bien vivida vale más que

siglos y siglos de olvido y negligencia. Cinco minutos son suficientes, diez segundos conscientes..."(1965, p.61) Un instante de amor puede todo y no puede nada contra la muerte, porque el amor es en todo afirmativo, y por lo tanto, tético. "Y no solamente el amor dice no al no de la muerte, sino que es capaz, por amor, de decir sí a ese no" (M, p.432) Esta es la definición del santo, que no escamotea el "hasta la muerte", es el centro de lo trágico que niega el "*conatus essendi*" y se entrega por amor, libremente, hasta el final, hasta el fin de los finales que se llama muerte.

Tal vez el instante del amor es el único que puede vencer al envejecimiento, pues por más que la técnica quisiera hacer la usura de los años, nada puede contra el tiempo vivido; que le regresen a esa mujer que se ha borrado las arrugas la frescura con la que amó en su juventud. He ahí la alternativa: entre la conciencia del adulto y la inocencia del niño, únicamente en el amor se encuentra la posibilidad de recomenzar al infinito.

La muerte no es más fuerte que el pensamiento y es tan fuerte como el amor, y no obstante, hay algo contra lo que la muerte nada puede, pues así como nada se puede contra lo sido ni contra lo hecho, la muerte no puede nada contra el hecho de haber sido. Eso es lo que descubre en un cierto sentido Iván Ilich cuando recuerda el silogismo, "¿Acaso Caius era hermano de Mitia, de Volodia y de Katenka? ¿Había conocido los amores y las penas de Vania (diminutivo de Iván)? ¿Había escuchado con emoción el roce de los pliegues del vestido de Mamá? "

Una arruga nos habla de la muerte, pero también de lo vivido, de lo sufrido, de lo amado, de lo reído; que han surcado un signo en el rostro, y en esas máscaras

emblanquecidas del “bal de têtes”<sup>27</sup> está la posibilidad de recobrar el tiempo perdido, que sólo por perdido, ha inscrito su pasar quodditativo. Las arrugas son grafías epidérmicas que hacen alusión tanto a la muerte como a lo vivido, al pasado que va surcando la piel; en las arrugas está inscrita la realización como la primera interferencia del tiempo vivido y el encuentro del hombre con su destino. El hombre descubre lo que siempre había estado ahí: la finitud. Y sin embargo, el viaje de la existencia tan corto como sea, tiene un trasfondo de eternidad, porque haber sido es para siempre, “Limitado en la duración, a la vez infinito y efímero” (Ionesco, 1965, p.132).

Es el poeta el que descubre la trascendencia y encuentra las palabras justas para describir la condición humana, *Muerte sin fin*, de José Gorostiza, comienza dibujando la finitud: “Lleno de mí, sitiado en mi epidermis” para descubrir que esta oquedad que nos habita, nos desborda, “¡Más que vaso-también- más providente éste que así se hinche, como una estrella en grano...! (2000, p.41-3) El haber sido y el haber vivido, son infinito y efímero, intrascendentes y trascendentes, absolutos y contingentes.

Jankélévitch escribe:

“Este haber- sido es como el fantasma de una pequeña niña desconocida, suplicante y aniquilada en Auschwitz: un mundo donde ese breve pasaje tuvo lugar sobre la tierra, difiere irreductiblemente y para siempre de un mundo donde ella no hubiese sido. Lo que fue no puede no haber sido” (M, p.465)

Esta es la dimensión metafísica de la muerte según Jankélévitch: si la muerte no se puede pensar ni antes, ni después, ni durante, entonces...¿cuándo y cómo pensarla?. El hombre no puede comprender la muerte en todas sus dimensiones por más que profundice sobre el tema. Por muy lejos que lleve el curso de su pensamiento, hay siempre una dimensión que se le escapa **“siempre el misterio se reforma más allá del problema: el a-priori opaco ha sobrepasado ya a la conciencia”** (M, p.430) Y esa es la tarea a la que se entregó: la de contar lo inenarrable y describir lo

---

<sup>27</sup> PROUST, *Le temps retrouvé*, Gallimard, Paris, 1990.



indescriptible, de ese escándalo cotidiano, esa anomalía normal y esa tragedia natural que nos sitúan en el corazón de la contradicción, de ese imposible necesario que nos encuentra con el haber sido que sin ser necesario es indestructible. Jankélévitch lucha contra la pretenciosa necesidad que nos esconde la gracia, frente a una filosofía de la consolación que naturaliza la sobrenaturalidad de la muerte o racionaliza su irracionalidad; son la tragedia de la existencia y de la libertad las que protestan, la muerte nos revela la gratuidad de la existencia. Y es tal vez el instante mortal, simple, silencioso, imperceptible el que revela ese "no sé qué" que nos abre a lo absolutamente-otro, al otro-orden.

## EL PERDON

*El perdón es en hueco lo que el don es en relieve*

Vladimir Jankélévitch, El Perdón

La reflexión sobre el perdón es capital en la obra de Jankélévitch, pues si bien es filósofo de la alegría, del entusiasmo, de la aventura amorosa; no lo es menos de la memoria que debemos a los muertos, de la seriedad que implica haber vivido el horror de un crimen metafísico<sup>1</sup>; fidelidad sin la cual la alegría, el entusiasmo y la aventura serían una bufonada, títulos sin más de la biblioteca rosa. "Ascesis y no canción de cuna - nos dice Jankélévitch- tal es la vida moral" (Jankélévitch, *El Perdón*<sup>2</sup>, 1999, p.60). La memoria forma parte central de su pensamiento, porque el hombre "el ser que recuerda, resiente un apego a las cosas invisibles"(Jankélévitch, *Philosophie morale*, 1998,p.995). Deber de memoria, porque el pasado es una voz que nos llama y nos hace responsables de un 'nunca jamás': "Hay el ajetreo mundano y existe la fidelidad. Hay el ruido del mundo y el silencio de los ausentes. Existe el febril hoy y el frágil antaño. Existen los placeres y los problemas de la vida, y la plegaria que nos dirigen los muertos"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Por crimen metafísico entendemos: 1.un crimen en el que se quiere anular la existencia de otro por el simple hecho de existir. 2. Un crimen en el que una parte de la humanidad decide negarle a la otra su derecho a ser. 3. Y que por lo antes dicho, que un hombre decida que el otro no tiene derecho a ser, ofende al hombre en general. 4. En el caso del nazismo, un mundo concentracionario, en donde la muerte es una empresa, que descubrió las mayores crueldades posibles, que hizo suplicar en el horror a más de un millón de niños, que pensadamente economizó en las muertes, que utilitariamente masacró a sus víctimas, y que hizo prueba de la maldad más gratuita y la crueldad más fría.

<sup>2</sup> Nos referiremos en adelante al libro del Perdón como "P", las citas están tomadas de la traducción al español que hace Núñez del Rincón en la edición de Seix Barral.

<sup>3</sup> FINKIELKRAUT, Alain. *Une voix vient de l'autre rive*, Gallimard, Francia, 2000.p.12

En 1965, veinte años después del fin de la guerra, el tribunal de la Haya declaró a los crímenes cometidos por el nazismo prescriptibles, según la ley que indica que después de veinte años, los crímenes de guerra deben ser perdonados. Para los que abogaban por un perdón fechado a los crímenes cometidos contra lo humano, Jankélévitch responde en su artículo: *Lo Imprescriptible: ¿Perdonar en el honor y la dignidad?*:

Estamos en presencia de un crimen 'metafísico' que procede de una 'maldad ontológica': tenía por fin suprimir 'la existencia del Otro', no 'en tanto que tal o tal' sino 'en tanto que hombre'...cuando un acto niega la esencia del hombre en tanto que hombre, la prescripción que tendería a absolverlo en nombre de la moral contradice asimismo la moral. ¿No es contradictorio y aún absurdo invocar aquí el perdón?. Olvidar ese crimen gigantesco contra lo humano sería un nuevo crimen contra el género humano. (Jankélévitch, *L'impréscribable*, 1986-2, p25)

Deber de memoria se llama a la atención que debemos a esta plegaria que nos dirigen los muertos, olvidar es ser cómplices no sólo del crimen pasado sino de los futuros.

El Perdón en la obra de Jankélévitch responde por un lado a la pregunta por lo Imperdonable, si en 1965 se hablaba de prescribir o perdonar, qué se estaba entendiendo por el perdón, o para decir que los crímenes del nazismo eran imperdonables había que probar que el perdón no era una palabra hueca, ni un acto político ni una institución religiosa. Por otro lado, la reflexión sobre el perdón tiene un lugar central en su filosofía, si en los capítulos anteriores hemos abordado porqué plantea Jankélévitch una metafísica, su preocupación principal y la mayor parte de su obra se centran en el problema de la moral, es decir, de la libertad, del bien, del amor; pero para él el problema de la moral tiene una dimensión metafísica, es decir, no es un estudio conceptual sino una toma de conciencia que se escapa a la inteligencia práctica, o mejor dicho, es el dolor de la conciencia que se encuentra responsable de

---

<sup>4</sup> "metafísico" se podría entender aquí como el todo-otro-orden no de creación sino de destrucción, sería la intuición de que el crimen no está en el orden de la guerra o de la historia, o entender la *quoddidad* de la historia como especulación de la guerra, la *quoddidad* de la maldad aquí sería negar al otro, no sólo condenarlo a muerte, decidir la hora, sino decidir que no tiene derecho a la existencia, si peste es un crimen contra lo humano, entonces su irrevocabilidad también lo es, es decir, es un crimen metafísico porque marca de manera irreversible a la humanidad.

sus ambiguas intenciones. Si la conciencia es temporal, el perdón no se reduce a ser un dato de la conciencia, es ahí donde podemos ver la aportación que hace Jankélévitch al bergsonismo, la moral es un problema de intenciones, de voluntad pero no pasa por una estudiada decisión, el perdón es espontáneo, es un instante que hace coincidir la ruptura de la ofensa, la voluntad presente y la apertura futura donde esa ofensa no tiene ni tendrá lugar, ante la complejidad de las intenciones, de los argumentos, de las causas y los atenuantes, el perdón es el simple sí del amor.

La reflexión sobre el perdón y lo imprescriptible es posiblemente la única que responde a un momento político, y sin embargo, es una reflexión metafísica que descubre una ética y una política desde un todo-otro-orden, si bien podemos decir que Jankélévitch no es un pensador político, hemos de subrayar que su compromiso político no fue intelectual, sino vital con la resistencia francesa durante la guerra, simpatizando con Bergson quien decía "No escuchen lo que dicen, observen lo que hacen", o seguía -sin saberlo- el precepto judío: "hacer y escuchar", primero la respuesta, sin mediación, primera y última, cual un reflejo o instinto natural. He aquí una apertura, un camino inconcluso y nuestro para pensar y vivir la política de otro-modo, desde otro lugar aún no descubierto, una tierra prometida: siempre por-venir, ¿redención del pasado? Posible redención en su ser irredimible, en todo caso, apertura del por-venir a través de la memoria del pasado, que nos sustraería del eterno retorno de la guerra.

El libro del *Perdón* comienza justamente situándose en el presente político y respondiendo de él :

No es difícil comprender por qué el deber de perdonar se ha convertido hoy en nuestro problema. El perdón que debemos conceder al ofensor y al perseguidor resulta, en efecto, excepcionalmente difícil para cierta categoría de humillados y de ofendidos: perdonar constituye un esfuerzo que siempre ha de volver a hacerse, y nadie se

extrañará si decimos que la prueba llega en ciertos casos al límite de nuestras fuerzas. (P,p.7)

Aquí surge sin embargo la reflexión filosófica: si el perdón es un deber ¿cómo puede llegar al límite de nuestras fuerzas? ¿No es el deber algo que siempre se puede hacer, pues la exigencia de lo inexigible sería más bien un sofisma maquiavélico de la mala voluntad que nos llevaría a la inacción? El deber prescribe siempre algo humanamente deseable y posible de llevar a cabo. ¿O tal vez se quiere perdonar pero no se puede?:

He aquí dos paradojas kantianas que parecen desmentirse entre sí y que, sin embargo, son verdaderas ambas a la vez: ante todo, es cierto, paradójicamente cierto que querer es poder, y que si nuestro querer es infinito, nuestro poder, en ese sentido no lo es menos...la buena voluntad del agente puede todo lo que ella quiere ; el ser omnivolente es, en este aspecto, omnipotente. (P, p.8).

De ahí concluimos que siempre podemos hacer el bien, a condición de que se lo quiera sinceramente, y el perdón es un deber porque es un bien, que como veremos está inscrito en el orden del amor y, por ser así, ya lo dijo San Agustín: "Ama y haz lo que quieras", porque el que ama sólo puede querer el bien del prójimo, y eso sin ningún pesado esfuerzo, sino en ese exceso del amor que es la gracia de vivir por otro, en ese sentido "la caridad es amor transfigurado en virtud" (Jankélévitch, 1986, p.172). Sólo nos queda pensar si tal vez puede pero no lo quiere, pero es evidente que esto sería una negligencia, si la libertad es querer, dicho sea de paso, querer el bien, pues una libertad que quiere el mal se auto anularía; si basta con quererlo, tendría los recursos para poderlo. Pues "el querer querer hasta el infinito, depende tan sólo de nuestra libertad, y cabe en un instante"(1999, p.8)

Entonces debemos preguntarnos qué significa perdonar o más bien qué no es perdonar. El perdón se puede querer y está en el ámbito de la libertad humana, pero no es algo que se obtenga a título inalienable, como de hecho ninguna virtud, ella es una incesante búsqueda, pues si no la "posesión sería para su poseedor fuente de buena

conciencia y de contenta complacencia" (P,10). " El puro amor sin arrobamiento y el puro perdón sin resentimiento" son más bien límites ideales, que apenas tocamos y que como la ciudad mítica de Kitiège<sup>5</sup>, desaparecen: "la gracia del perdón y del amor desinteresados se nos concede en el instante como una aparición que desaparece, -es decir, en el mismo momento se encuentra y se pierde otra vez. ¿No es tan contradictorio un buen movimiento continuado como una chispa permanente?" (P, 11). Y sin embargo ¿ no sería la entrada a Kitiège el instante de una revelación y por lo tanto una conversión del alma? ¿Qué instaura ese instante en el ámbito de la vida, cómo toca la concesión de ese instante nuestro por-venir?

El impulso del perdón es tan impalpable, tan controvertible, que ahuyenta cualquier análisis: ¿qué asideros harían posible un discurso filosófico en esa sacudida fugitiva, en ese imperceptible parpadeo de la caridad?...Inenarrable es el instante brevísimos, indescriptible el misterio simplísimo de la conversión cordial. (P, 11).

Ya tenemos algunas luces sobre el verdadero perdón: "sacudida fugitiva", "imperceptible parpadeo de la caridad", "conversión cordial"<sup>6</sup>. Si el perdón es una sacudida, no pasa desapercibido, conmueve, pero es una sacudida fugitiva, de ahí que el perdón no sea ni un hábito, ni un estado, sino una conversión cordial, es decir de corazón, el perdón es un cambio cualitativo, la huella de una cicatriz que ha tenido lugar por una desatención al orden del corazón y que se ha reconvertido al amor, y es un imperceptible parpadeo de la caridad, porque la caridad que es un amor desinteresado,

---

<sup>5</sup> Kitiège: Mito ruso que habla de una ciudad invisible, que sólo se hace visible cuando se la busca, y que al instante de entrar en ella, desaparece. Continuamente referido por Jankélévitch a la ópera de Rimski-Korsakov que lleva el mismo nombre.

<sup>6</sup> Se escuchan aquí ecos de la tradición cristiana, no obstante, hay que subrayar que Jankélévitch leía las escrituras en griego, y no había sido educado dentro del cristianismo por lo que palabras como "caridad", "cordial", "gracia" conservan su sentido etimológico. Se podría alegar a esto la imposibilidad de descontextualizar las palabras de su carga hermenéutica, de una realidad histórica y política de la Iglesia como institución, y sin embargo, cuando leemos "El sermón de la montaña" las palabras vuelven a su espíritu original, hay en la palabra -aún escrita- la posibilidad de desarticular, de decir y desdecir, de dar - he ahí la gracia- el decir más allá de lo dicho, el espíritu más allá de la letra.

contrario a todo apetito (cupiditas), amor incondicional, "una inquietud y el sentimiento de una deuda infinita, y que no es ni siquiera una deuda"<sup>7</sup> es un parpadeo, pues como decía Jankélévitch si hubiesen veinte años entre una mejilla y la otra, el dar la otra mejilla ya no sería ese acto espontáneo y gratuito, la caridad como el perdón son un parpadeo, un instante, un movimiento imperceptible del espíritu. El perdón es tan fugitivo que no se puede descomponer en análisis psicológicos, por eso Jankélévitch procede según la vía negativa, desbaratando todos los juegos mentales, describiendo los perdones apócrifos que sirven de sustitución y que son: *el desgaste por el tiempo, la excusa intelectual y la liquidación*. Si estos tres sirven de perdón, es porque tienen algo en común con él: ponen fin a una situación crítica: el nudo del rencor se desanuda.

Tres son las condiciones o marcas distintivas del verdadero perdón, de las cuales carecen los perdones apócrifos:

El verdadero perdón es un *acontecimiento* fechado que adviene en uno u otro instante del devenir histórico; el verdadero perdón, al margen de toda legalidad es un *don gracioso* del ofendido al ofensor; el verdadero perdón es una *relación personal* con alguien(P,13).

Si hemos hablado del instante, es porque el perdón está en las coordenadas de la duración, es un "acontecimiento" un hecho extraordinario en la duración pero que adviene, es decir, que se suscita en uno u otro instante, que estando dentro del tiempo marca al tiempo.

Nuestra existencia se despliega en el tiempo, mas no en el tiempo de los relojes: el tiempo espacializado, sino en un tiempo que es movimiento sin trayectoria. No es que el hombre esté en el devenir, sino que él mismo es un devenir, un devenir que en el mismo impulso que lo lanza hacia el futuro, crea recuerdos. El devenir es un

---

<sup>7</sup> Jankélévitch, *Les vertus et l'amour* 2, Flammarion, Paris, 1986. p.169

*continuum*, la memoria no es un archivo clasificador, es lo que hace que nuestras experiencias sean presentes a nosotros mismos. Sin embargo, el perdón no es un dato de la conciencia como lo es la duración pues está en el orden moral y no psicológico<sup>8</sup>, el perdón es un acto de la voluntad que como ya hemos dicho, adviene en uno u otro instante del devenir.

Jankélévitch siendo bergsonian, nos habla del instante. El instante del que nos habla Jankélévitch no es un fragmento separado del devenir, es un instante que adviene y tiene sentido en cuanto que instaura un nuevo por -venir en ese mismo devenir. Es como el intervalo musical, un movimiento de la sinfonía. El instante no es la subdivisión matemática del tiempo, es la posibilidad latente de la creación. Isabel de Montmollin escribe:

"Para comprender la idea de "creación" ...hay que acostumbrar al propio espíritu a una concepción de la existencia más *dinámica* que estática, que implica que a cada instante el acceso a lo nuevo, lo insólito, lo inédito - véase lo inaudible como en los poetas - sea nuestra posibilidad más próxima."<sup>9</sup>

La segunda condición del verdadero perdón, además de ser un *acontecimiento*, es el de ser un *don gracioso*, una entrega total, por eso está al margen de la legalidad, la legalidad sanciona, cobra las culpas en un plazo, la ley es rigurosa, la gracia es sobreabundante: "Perdonar es dispensar al culpable de su pena...y por nada y a cambio de nada; gratuitamente; por añadidura" (P,18). Y es una *relación con alguien*, pues para los clementes, para aquellos sabios invencibles a quienes nada puede herir, para los que han encontrado el analgésico o la perfecta coraza, para "la filantropía general y la filadelfia abstracta que aman a todo el género humano" y que ignoran "el tierno ágape,

---

<sup>8</sup> Recordemos que psicología para Bergson es algo muy distinta de lo que hoy llamamos psicología y que parte de Freud. Psicología como estudio de la *psyché*, del alma. Para Bergson, el alma no se cura, se vive y sobrevive creadoramente a cada momento. Bergson describía al tiempo freudiano de la conciencia como un embudo, en el que la memoria se traía a la conciencia con fines útiles, la conciencia de Bergson sería un embudo a la inversa, en donde la memoria siempre fluye hacia el presente y se abre a la futurición.

<sup>9</sup> MONTMOLLIN, Isabelle. *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, PUF, Francia, 2000. p.9



el movimiento inmediato de alocución, la predilección de la primera persona por su segunda persona"(P, 15) el perdón les será desconocido.

Para los seguidores de Epicteto, quien decía "El hombre retraído (*eremos*) se encuentra rodeado por otros con los que no puede establecer contacto"<sup>10</sup>, para un cierto filósofo que no puede salir de la aporía de si somos o no cerebros en cubetas de formol recibiendo estímulos, la ofensa que es la materia del perdón, nunca advendría. Sólo se es ofendido cuando se le ha concedido al ofensor entrada en la susceptibilidad. El desconocido que nos pisa el pie, no nos ofende, para él basta con la disculpa. Si el amor propio es tan abarcante que ni siquiera importa el quién, no hay ofensa sino humillación, y la mayoría de las veces confundimos la ofensa con una herida al ego. Si la ofensa es a los valores, no hay que inquietarse, los valores no son ofendibles. El amor no es un estímulo exterior, ni un instinto primario, es el milagro de crear un mundo con otro que al romperse genera un ofendido. La creación surge a través de la palabra, y el perdón también es un milagro que implica la palabra, el perdón supone la palabra y lo que el perdón restaura en cierta manera cuando instaura, es esa palabra que había sido traicionada.

El primer argumento que se presenta al sentido común sobre el perdón es el olvido, y esto no es una casualidad pues, como hemos visto, la existencia es temporalización. "El tiempo está vectorizado del pasado hacia el porvenir al igual que la conciencia es arrancamiento de y proyección hacia"<sup>11</sup>. El devenir está siempre al derecho y no conoce como los cangrejos el caminar hacia atrás, pues la única cualidad del tiempo es la de ir hacia delante: "El devenir monta continuamente un futuro, y por eso mismo y al mismo tiempo desmonta tras de sí un pasado; a medida que presentifica el porvenir;

---

<sup>10</sup> *Disertaciones*, libro 3, cap.13

<sup>11</sup> Artículo dedicado al Perdón de Jankélévitch, de Alain Le Guyader, in Magazine littéraire, agosto, 1998.

preteriza el presente, con un solo movimiento y en una renovación continuada"(P, 19) ; el advenimiento del porvenir es fábrica de recuerdos, el resentimiento a diferencia de otros recuerdos se ata al pasado, no se deja evolucionar, evidentemente no impide al devenir sucederse y sin embargo, el hombre rencoroso "se engancha y se aferra al pretérito, se envara porfiadamente contra la futurición"(P, 24).

El devenir decolora la intensidad del sentimiento, esto lo sabemos todos, la intensidad del dolor disminuye de minuto a minuto y una pasión que es padecida con la misma intensidad diez años después sin haber sido renovada nos parece más bien patológica.

Si bien el resentimiento parecería anacrónico ante la novedad del presente, por más que intentamos hacer caso omiso de ese recuerdo, de olvidarlo, reaparecerá como un "grumo que el devenir no ha conseguido todavía disolver"(P, 30) El Perdón ayuda al devenir como el devenir ayuda a perdonar, siempre y cuando exista la intención de perdonar y no sea demasiado tarde, pues el perdón lo puede todo, todo salvo con la muerte.

Así decimos "El tiempo lo borra todo", pero el tiempo no desgasta, son los minerales los que desgastan a la roca, el tiempo no tiene intención, el tiempo sólo pasa, el tiempo no es moral. Es cierto que la sucesión de los días y de los años, si bien no hacen desaparecer el rencor, hacen crecer el desafecto. También es cierto que el drama de aquel día se puede integrar en la duración y, sin embargo nos dice nuestro autor:

El olvido ha diluido la hostilidad en indiferencia, no la ha invertido en amor ni convertido al amor: pues un decreciendo no equivale a una inversión. El paso del más al menos, atravesando todos los grados del comparativo, no podría suplir al cambio completo, la conversión de contradictorio a contradictorio que el perdón supone. La distensión progresiva y la convalecencia que nos depara la duración, ¿guardan alguna relación con la intención de perdonar? (P, 51)

Después de veinte, de treinta, de x años, vemos al ofensor y decimos "ya no me duele", hay una cierta complacencia de la buena conciencia, orgullo de sus músculos estomacales que han digerido y bien atragantado la ofensa, y sin embargo, si hacemos un acto de sinceridad, hay una amarga tristeza porque ese que ya no nos duele dejó de estar, dejó de importarnos, dejó de ser parte de nuestro mundo. Nuestra pasión se ha diluido, el olvido es más bien el resultado de la lasitud, el cansancio es indigno del agente moral. El devenir ayuda a perdonar, el perdón toma su tiempo pero hay que saber estar a tiempo.

Los defensores del olvido<sup>12</sup> confunden al devenir intencional con el tiempo bruto, confunden evolución biológica y devenir psicológico con vida moral, **"La vida moral no es un proceso sino un drama, un drama puntuado por decisiones costosas"**(P, 59)

Hasta donde hemos visto, el olvido no comporta ninguna de las tres condiciones del verdadero perdón. Para perdonar es necesario acordarse, tener una buena memoria. El olvidadizo resbala la ofensa sin dejar el menor rastro, no sabe siquiera qué debe perdonar; el rencoroso que lleva atragantado el recuerdo del mal sabe qué debe perdonar y a quién, pero no quiere y está también el que con elasticidad y flexibilidad utilitaria traga y digiere la ofensa. Los tres pecan de "avaricia espiritual", de egoísmo, o bien su duración no tiene intención o bien tiene intención pero no voluntad, o bien es un atleta en busca de la salud mental, pues digiere para sentirse bien y ligero.. La buena

---

<sup>12</sup> En el caso del perdón inter-personal, los "olvidadizos" no son tanto defensores sino que confían en que el tiempo termine por borrar lo que no han querido perdonar. En el caso histórico, los defensores son los revisionistas históricos. Los primeros son más olvidadizos que defensores, los segundos más defensores que olvidadizos, los primeros quieren olvidar para no resentir más, los segundos que olvidemos para hacer como "si nunca hubiese sido" y recomenzar.

memoria crea un ofendido pues "el ofendido hace el sacrificio total de su rencor y la total ofrenda de su vindicta"(P, 48)

Con el tiempo todo lo que fue hecho puede ser deshecho, "pero el hecho de haber hecho es indefectible"(P, 64), en algún lugar sentimos que todo es posible, que todo podría ser, que podemos hoy quemar los archivos, destruir las pruebas; pero lo único imposible es que lo hecho no haya sido hecho, es posible que lo que es pueda ser de otro modo pero no que lo que fue no pueda haber sido; así como la muerte puede hacer que lo que es ya no sea, y sin embargo no puede nada con el hecho de haber sido. Los defensores de lo prescriptible, que quisieron poner un plazo de veinte años al olvido, no pueden hacer que lo advenido sea inadvenido.

Recordemos las palabras de Macbeth: "*Aún queda aquí una mancha...¿Nunca estarán limpias estas manos?...¡Oh! Lavaos las manos...lo hecho no puede deshacerse*"<sup>13</sup> Podemos hacer "como si", pero no "hacer que". No se puede hacer que una voluntad no haya mal querido:

La mala intención se ha vuelto buena hace mucho tiempo, pero la buena no ha absorbido el *hecho* de la mala, como no ha aniquilado el *hecho eterno* de haber *una vez* carecido de amor; la buena y la mala son para siempre incomparables; y aunque esa quodidad emane de la libertad, y desemboque en la responsabilidad, permanece en nuestra historia como un cuerpo extraño.. (P, 66) .

El perdón no es una síntesis de contrarios sino un milagro en el que el contradictorio de haber alguna vez ofendido y el contradictorio de seguir ofendido, podrían conciliarse. Tan contradictorio es que una duración compartida y coincidente haya dado pie a una ruptura, que haya provocado y atendido la ofensa, como tan contradictorio es manipular que una vez hubo ofensa, que se es ofendido. " Para reconciliar los contrarios basta una síntesis...pero para unificar los contradictorios es necesario un milagro...Tendremos que

---

<sup>13</sup> SHAKESPEARE, *Obras Completas*, trad. Luis Astrana Marin, Aguilar, Madrid, 1951. p.1621. (*La tragedia de Macbeth*, Acto quinto, Escena I.)

indagar si el perdón no es justamente ese milagro repentino..."(P, p.68) Para que dos duraciones hayan coincidido y creado un mundo, para que dos duraciones vuelvan a coincidir y recrear, es necesario un milagro

El hombre, además de ser el ser cuya existencia es temporalidad, también es un ser racional, si bien el olvido no tiene relación con una cierta filosofía, la intelección sí. El olvidadizo no posee una opinión, pero sí los defensores de la excusa para quienes "Comprender es perdonar". "La confianza en la intelección presupone una cierta filosofía del mal"(P,81).

Los defensores de la excusa total niegan la responsabilidad de una voluntad que ha mal querido, es más, no aceptan ni siquiera que la voluntad pueda ambi-querer, por lo tanto declaran a la voluntad inexistente. Para ellos el culpable es más bien inocente, una marioneta de sus impulsos, de su situación económica, de su realidad histórica, de su entorno familiar, de su inconsciente. Intentar dar razones del mal es banalizarlo, pues lo que no debía ser, ahora tiene razón de ser. Uno de los problemas que preocupaba a Hannah Arendt y que habían suscitado las discusiones en torno al juicio de Eichmann fue: "una extraordinaria confusión sobre las más elementales cuestiones morales, de tal manera que parece que, en nuestros tiempos, lo último que verdaderamente cabe esperar, en esas materias, es la existencia de un instinto moral"<sup>14</sup>, lo mismo para quienes defendían que Eichmann seguía órdenes o que la publicidad del régimen era tan poderosa que se había convertido en una conciencia colectiva, como los que afirmaron que el bien era en ese mundo una tentación. La

---

<sup>14</sup> ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, España, 1999. p.445

misma confusión atañe a los que defienden que los que cometieron el crimen contra la humanidad del hombre eran inhumanos:

En esta lógica que es la del buen corazón, es por falta de sensibilidad, es porque la humanidad no es suficientemente humana, que hay actos tan innobles que se escapan a la categoría de crímenes contra lo humano...al fin (ella) podrá proclamar que todo lo que es inhumano le es extraño<sup>15</sup>.

Y es esta misma lógica del corazón que dice que no podemos juzgar porque era inhumano, la que nos vacuna lentamente contra el horror.

En ese sentido, la excusa intelectual no sólo banaliza el mal, sino que le da armas de defensa, lo declara inadvenido y le concede proyección al futuro, niega al mundo la responsabilidad no sólo del pasado, sino de los crímenes presentes y futuros. Como escribe Albert Camus en el *Hombre rebelde* "La filosofía que puede servir para todo, hasta para cambiar a los asesinos en jueces"<sup>16</sup>, y esto accede a tal grado de absurdo que como menciona en las líneas siguientes: "El día en que el crimen se alía a los despojados de la inocencia, por una curiosa inversión que es propia a nuestro tiempo, es la inocencia la que está en suma obligada a dar las justificaciones"<sup>17</sup>. Por eso el deber de memoria es un acto moral – que como todo acto moral está en el límite de lo inmoral- ya sea que los inocentes se adueñen del papel de víctimas y lo aprovechen, ya sea que los culpables envíen todo a los libros de historia y se nieguen a escuchar los ecos del pasado en el presente; es por ello que la memoria es rebelde, impide esa curiosa inversión de la que habla Camus, nos exige ser atentos y críticos, a no

---

<sup>15</sup> FINKIELKRAUT, Alain. *La memoire vaine (Du crime contre l'humanité)*, Folio essais, Francia, 1989. p.87. Este libro lo escribe Finkelkraut con motivo del juicio a Klaus Barbie en 1987, 21 años después del juicio a Eichmann y de haber sido publicado el libro de Arendt. En 21 años la confusión moral no se disipó, sino que endureció su ideología, creó más argumentos para negar los crímenes, ganó en cinismo y sensiblería.

<sup>16</sup> CAMUS, Albert. *L'homme révolté*, folio, Francia. p.15.

<sup>17</sup> Un ejemplo de esto no los dio el general Pinochet cuando era senador, en una entrevista que apareció en *El Mercurio*. Cuando le preguntaron si no sentía la necesidad de pedir perdón a las víctimas, respondió sin pensarlo dos veces, que eran las víctimas las que tenían que pedirle perdón. Citado por Camus, op.cit. p.16

acostumbrarnos a la injusticia, a no aceptar sus razones, ni tampoco renegarlo a lo irracional. Por eso Jankélévitch decía: "La fidelidad moral al pasado es, pues, siempre de naturaleza protestadora"(P,78)

En el fondo "El intelectualismo representa así la negación de cualquier sobrenaturalidad irracional, sea ésta del mal o del amor"(P, 86). El intelectualista tiene las razones antes del crimen, desde siempre. Comprender no duele y cualquier dolor, cualquier adhesión vivida, resulta nimia, exagerada, insignificante en el marco intemporal de los asuntos humanos y de las verdades eternas. El "perdón intelectual" es el reconocimiento de que, en suma, nunca hubo ni ofensa, ni ofendido, ni ofensor. "Convertir el perdón en una conclusión sería suprimir la libertad de perdonar y, con la libertad, el acontecimiento aleatorio y la gratuidad caritativa"(P, 92).

Hay otro tipo de excusa que ya es una apertura al otro, que se basa en el esfuerzo como adhesión vivida de intentar descubrir qué fue lo que motivó en el otro la acción. Encontramos sobre todo en Spinoza<sup>18</sup> esta tendencia, pero Jankélévitch retoma la expresión de Robert Misrahi: "Si Spinoza hubiese sido contemporáneo de los exterminios masivos, no hubiese existido spinozismo", de ese crimen no hay nada que comprender "pues los abismos de la maldad pura son incomprensibles"(P, 94-5)

Efectivamente en cuanto a las ofensas personales sabemos que las intenciones son equívocas, ambiguas: que una mentira no hace un mentiroso, "...de hecho, la excusa partitiva excusa al culpable no ya porque el mal es en general inexistente, sino porque cualquier intención es compleja"(P,99).

---

<sup>18</sup> "*Humanas acciones non ridere. non lugere, neque detestari, sed intelligere, (Tractatus politicus, I, 4).*

La inteligencia no puede nada contra la pasión del ofendido. Ahora bien, no podemos hablar de una pasión inteligente, pues dejaría de ser pasión, el término es más bien irrisorio, y sin embargo; podemos hablar de una inteligencia apasionada, singular paradoja de la cual ya sabía Descartes en su tratado sobre las pasiones: "La inteligencia debe ser apasionada para desapasionar a la pasión, pues sólo la pasión influye en la pasión"(P, 116). Por decirlo de otra manera, esta comprensión tiene un "más", ese "más" es el amor, es querer comprender. Este intento por comprender es una lectura de las intenciones, que no es desapegada ni exterior, y no sería una casualidad que, como diría Spinoza, la excusa desemboque en alegría.

Hay un tipo de excusa que encuentra las "circunstancias atenuantes" que no niegan la culpa ni la responsabilidad, que la suponen mas indulgentemente la atenúan, esta es según Dostoievski, la especialidad de los psicólogos en los juicios, pero no es de asombrarse que Mitias desmienta los argumentos del psicólogo cuando alude a su niñez tan precaria con un padre como Fiodor, o que Rogochin no ponga nada de su parte cuando su abogado defensor intenta demostrar que el crimen había sido efecto de una inflamación cerebral<sup>19</sup>, ninguno quería ser excusado, inocente o culpable, "el más culpable de todos" quien tiene dignidad, quien actúa y responde desde la verticalidad humana, sabe que es "el más responsable de todos".<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Los hermanos Karamazov*, Parte IV, libro XII, cap. IX ("Psicología a todo vapor - Fin del discurso del fiscal-"). *El Idiota*, parte IV, cap. XII.

<sup>20</sup> Sobre éste párrafo nos gustaría citar la reflexión que hace Jacques Derrida sobre el Perdón de Jankélévitch en el capítulo "justicia y perdón" de *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Ed. Trotta, Madrid, 2001. Refiriéndose al libro de Jankélévitch, Derrida explica por qué para el primero el perdón es heterogéneo al derecho: "Si separo al criminal de su falta en nombre del perdón, perdono a un inocente, no a un culpable: el que reconoce su falta ya no es el mismo. Ahora bien, el perdón no debe perdonar al inocente o al que está arrepentido, debe perdonar al culpable en cuanto tal y, en último término, de ahí la experiencia casi alucinatoria que debería ser la del perdón, a un culpable que actualmente debería estar re-presentándose, repitiendo su crimen. Ésa es la aporía del perdón. No digo esto para decir que el perdón es imposible, digo que si es posible es a costa de soportar lo imposible, lo que no se puede hacer, prever, calcular, y de aquello para lo que se carece de criterios generales, normativos, jurídicos o, incluso, morales en



Sin embargo, hay un límite a la excusa partitiva: la excusa partitiva ya en el nombre indica que deja algo fuera, pues si "comprender es excusar" la excusa encuentra su límite en lo inexcusable, "De lo inexcusable se encarga el perdón...Si por lo tanto, no todo es excusable para la excusa, todo es perdonable para el perdón, todo...excepto lo imperdonable, por supuesto, admitiendo que exista un crimen metaempíricamente imposible de perdonar"(P, 128) La excusa encuentra las razones, "por eso el perdón no perdona porque; el perdón desdeña justificarse a sí mismo y dar sus razones: pues razones no tiene"(P, 129). Y de ahí que hemos caído en el fondo del problema, si perdonar es dar razones, no habría necesidad de perdonar sino de razonar.

El perdón "intelectualista" o niega la voluntad del mal, o busca lo inocente del culpable, o indulgentemente nos hace más necios que malvados, más traumatizados que mal intencionados, es decir: busca las circunstancias atenuantes, excusa lo que es comprensible y, no obstante, la excusa no es ni un acontecimiento, ni una relación con otro ni un don gratuito. El último perdón apócrifo del que hablamos, la liquidación, es el apresuramiento; también la excusa intenta liquidar y en la mayoría de los casos con vistas a la tranquilidad de conciencia, mas la excusa se toma su tiempo en comprender, el perdón liquidación licúa en dos por tres. Es el simiperdón porque tiene toda la apariencia del perdón sin serlo: es un paso al límite y conlleva lo gratuito y lo repentino, pero en realidad es un escamoteo con intención utilitaria: "tiene intención de vivir en paz, liberado de problemas molestos y de recuerdos delicados"(P, 138-9). Las danzas y rituales en vista de purificarse y perdonar, podrán ser refrescantes, rejuvenecedoras y relajantes, pero son una variación al tema dei amor propio. El simiperdón a-

---

el sentido de las normas morales. Si el perdón es ético, es, como dice Jankélévitch, "hiperbópicamente ético", es decir, que está más allá de las normas, de los criterios y de las reglas" p. 101

parecería contener la ofrenda, el sacrificio, el impulso y lo repentino, no puede ser puro porque tiene como meta purificarse, no le importa nada la segunda persona, y hace de la ofrenda y del sacrificio algo material, un manual de esoteria. Este no es un perdón de corazón pues la prisa y la hipocresía están muy lejos de tener corazón.

Hemos visto que el olvido, la excusa y la liquidación son *semelfectividades*, y que sólo el Perdón puede ser efectividad. Los tres tienen como punto central el "yo": el olvido que apuesta por el tiempo bruto, que confía en que borre las heridas y hasta las cicatrices, que no guarde ni el más mínimo afecto ¿quién dice que esa avalancha no se llevará asimismo lo vivido, lo memorable, lo compartido? ¿Creerá que el tiempo todo lo cura y lo reemplaza?. Se equivoca, los seres son irremplazables; la excusa que busca sus razones, suyas para ella, para entonces ver si excusa totalmente, porque reboza en razones y nadie es responsable sino las causas impersonales, o bien, encuentra unas cuantas razones para excusar lo que es excusable, dejar afuera lo inexcusable, lo que no llevaría a una total conversión, porque tiene la mitad, no tiene el don gratuito para la otra mitad, intenta ser indulgente y se encuentra con que el perdón se quiere severo; y la liquidación que no espera a que el tiempo pase, ni a encontrar excusas, que no se toma el tiempo porque tiene prisa por descansar y superficialmente, pasar a otra cosa.

Pareciera que alejándonos de lo que está tan alejado del perdón nos vamos acercando al perdón puro; ahora debemos preguntarnos: ¿existe un perdón puro? En la primera página del libro leemos: "Puede que un perdón limpio de toda restricción mental no se haya concedido jamás en este mundo, que una dosis infinitesimal de rencor subsista de hecho en la remisión de toda ofensa..."(P,7) No, no hay un perdón puro, diría Vladimir Jankélévitch, pero hay un **loco perdón** "ACUMEN VENIAE"; el perdón es una aventura que sitúa al hombre en un otro-orden, es una chispa, un instante que

"hace época". Llegamos a las páginas más bellas del libro, el perdón loco es la punta del alma de la que hablaba Plotino, que llega a tocar la región inteligible, el cruce del tiempo y la eternidad. El perdón puro es un ideal:

Quien nunca alcanza el ideal (el ideal se hizo precisamente para no ser alcanzado nunca) puede acercarse a él hasta el infinito...Decir que el perdón-límite está en el horizonte de una búsqueda infinita, equivale implícitamente a admitir la posibilidad de un encuentro relámpago con la inocencia pura: entre la inalcanzabilidad absoluta con que nos amenaza el pesimismo y el contacto crónico, físico, extensivo que nos promete el optimismo, cabe sin duda la tangencia instantánea. El hombre roza el límite del puro amor, y eso dura el instante de una chispa fugitiva, de una chispa brevísima que se enciende al apagarse y surge al desaparecer"(P, 156)

Una chispa que dura un instante, pero los instantes no duran, ¿qué es?, "Llamémosle el no-sé-qué, que es *apenas algo*"(P, 157), lo milagroso de este instante es que no es atómico, es milagroso porque "es capaz de inaugurar un porvenir" de hacer una nueva era, "el instante del perdón acaba el intervalo anterior y funda el intervalo nuevo" (P,198).

El perdón, como el amor, es un don, es loco porque así como el amor no ama "porque", el perdón perdona "a pesar de", perdona sin razones, las razones se le ocurren después, así como el artista al que le preguntan por su obra, da razones que inventa, posteriores al milagro de la creación. El amor ama porque ama, y sus razones están en lo que llamó Pascal "orden del corazón". Y el perdón perdona al culpable porque es culpable, pero no porque...sino a pesar de. Y es aventurero porque no pide garantías, ni restricciones, ni plazos; así como el hombre de fe no cree en el silencio de Dios porque espera que algún día Dios le hable, sino que crea el silencio sonoro, así el perdón no perdona porque tal vez mañana encuentre excusas o porque tenga la garantía de que el otro le será fiel; "No solamente el perdón perdona infinitamente más

culpas de las que el culpable ha cometido, sino que perdona por todas las culpas que ese culpable podría cometer o cometerá aún..."(P, 206).

El perdón es el paso del más al menos: "El perdón encaja en la alternativa del todo o nada, del sí-o-no"(P, 204). Por eso no al último apócrifo de "Perdonar pero no olvidar", el que perdona, perdona porque no olvidó pero en ese instante olvida, se convierte y reconvierte al amor; si no olvida, mejor que lo confiese imperdonado o imperdonable.

El perdón es un gozo, es el entusiasmo del aventuroso que deja sus seguridades para abrirse a lo posible, para dejarse invadir y contagiarse por otro, es la alegría de vivir, el milagro de palpar con alguien. El perdón reconcilia dos duraciones, las hace de nuevo coincidir, perdona para siempre porque restaurar el orden del amor es la seguridad de que no habrá otra ruptura, sino creación.

"Que el padre del hijo pródigo acoja al arrepentido en su casa, es justo y se comprende. Pero abrazarlo, ponerle el mejor vestido, matar el novillo cebado y celebrar un festín en honor del arrepentido, ahí tenemos la inexplicable, la injusta, la misteriosa fiesta mayor del Perdón" (P, 207)

Y esa casa en la que el hijo pródigo es ahora hogareño, **resplandece un "no sé qué"**.

## Epílogo I

### LO IMPERDONABLE

Es evidente que para Jankélévitch era imposible perdonar el crimen "insondable" contra la humanidad del hombre, pues aquel crimen había negado la única posibilidad para recrear el amor y la gracia del perdón; el perdón como el amor, reconocen a cada ser humano como persona, por eso Jankélévitch decía: "El perdón murió en los campos de la muerte" <sup>21</sup>. "El perdón supone la palabra, y les quisieron negar para siempre la palabra". Para el filósofo del perdón, era imposible perdonar los exterminios masivos, porque el perdón es una relación con otro; para restaurar el orden social existe la ley, el amor que es un don dista mucho de ser equitativo. Que tantos hombres hayan conocido el horror y la desesperación, que ellos no hayan sido otra cosa que "seres para la muerte", y que se les haya negado la dignidad de morir, es imperdonable. "No es necesario ser sublime, basta con ser fiel y serio" (P, 212)

La reflexión sobre el perdón concluye: "El perdón no pregunta si el crimen es digno de ser perdonado, si la expiación ha sido suficiente, si el rencor ha durado bastante...Lo cual equivale a decir: existe un inexcusable, pero no existe imperdonable"(P, 209). Parecería haber aquí una contradicción, si no existe lo imperdonable, ¿por qué para nuestro autor es imposible perdonar a sus contemporáneos alemanes <sup>22</sup>? El perdón es

---

<sup>21</sup> Cf. L'imprescriptible. p.50

<sup>22</sup> En 1995, diez años después de la muerte del autor, aparecen en Le magazine littéraire (nº333 junio 1995) una correspondencia inédita que data de 1980, entre Jankélévitch y Wiard Raveling, un joven alemán quien había escrito al filósofo después de oír una emisión de radio en la que el filósofo decía "Mataron seis millones de judíos, pero duermen bien, comen bien y el marco se porta bien", el joven alemán le responde con una carta en el que expresa su sufrimiento por Alemania "Soy completamente inocente de los crímenes nazis, pero eso no me consuela...Tengo una mala conciencia y experimento una cierta mezcla de vergüenza, piedad, resignación, tristeza, incredulidad y rebeldía. No siempre duermo bien" .Jankélévitch responde con otra carta en la que dice "Esperé esta carta durante treinta y cinco años. Quiero decir una carta en la cual la abominación es plenamente asumida por alguien que no tuvo nada que ver...Es usted, el

un don gratuito del ofendido al ofensor. Hemos hablado de las condiciones que Jankélévitch nombra para que se de el verdadero perdón. Pero nos falta la más elemental. A los que le preguntaban a Vladimir Jankélévitch porqué no había perdonado a los verdugos, él respondía: "¿Nos han pedido alguna vez perdón?", la primera condición del perdón y sin la cual él carecería de todo sentido nos dice es: "el desamparo y el insomnio y la derelicción del culpable". El ofendido puede perdonar, pero no puede arrepentirse por el otro. "¿A qué la gracia, si el "desesperado" tiene buena conciencia y buena cara?"(P, 210).

Y al igual que Jankélévitch, Primo Levi, quien habría tenido mucho que perdonar respondía:

No, no he perdonado a ninguno de los culpables, ni estoy dispuesto ahora ni nunca a perdonar a ninguno, a menos que haya demostrado (en los hechos: no de palabra, y no demasiado tarde) haber cobrado conciencia de las culpas y los errores del fascismo nuestro y extranjero, y que esté dedicado a condenarlos, a erradicarlos de su conciencia y de la conciencia de los demás. En tal caso sí, un no cristiano como yo, está dispuesto a seguir el precepto judío y cristiano de perdonar a mi enemigo; pero un enemigo que se rectifica ha dejado de ser enemigo.<sup>23</sup>

A nosotros no nos queda ya ni siquiera la posibilidad de plantear un perdón, no podemos perdonar la historia porque el perdón es una relación personal; no podemos perdonar por las víctimas: "Si quieren, que se levanten los muertos y perdonen". Para nosotros está el deber de memoria. Así como el perdón inaugura una nueva era, aquel crimen que era impensable, incomprensible, inimaginable y que sin embargo fue, inauguró otra en sentido negativo. Hacer en el fondo como si aquello que fue no hubiese sido; como si no bastase la barbarie, como si sólo los verdugos y no nuestro

---

primero y sin duda el último que encontró las palabras necesarias fuera de correcciones políticas (rabortages) y de piadosas fórmulas ya hechas. Es raro que la generosidad, la espontaneidad, que una viva sensibilidad no encuentren su lenguaje en las palabras que utilizamos. Y este es su caso, eso no engaña. Gracias" En abril de 1981 Jankélévitch lo recibe en su departamento de París.

<sup>23</sup> LEVI, Primo. *Si esto es un hombre*, Raices, Argentina, 1988. (la cita proviene del Apéndice de 1976) p.185-6.

silencio fuesen responsables de que el resultado del horror sea que el mundo siga su curso hacia lo anónimo; hay un deber de memoria y de conciencia en cada hombre porque como nos dice nuestro autor: "Auschwitz no es una opinión"<sup>24</sup>

Nuestro momento político nos enfrenta hoy con otra problemática, pues al parecer, es la memoria la que se ha vuelto prescriptible, sesenta años después, Auschwitz pasa contradictoriamente al museo y al cine comercial, es decir, a la memoria pública a modo de monumento, y a la vez, es una memoria cuestionada, como si las barbaries que la preceden en el siglo XX, no confirmaran la alergia por el otro hombre sino que la situaran como un más entre otras matanzas, es por ello que la reflexión de Jankélévitch nos parece de una gran envergadura, pues el perdón inaugura una nueva era en donde la ofensa no tendrá lugar, el deber de memoria es un deber político de cara al porvenir. Si la filosofía de Jankélévitch parece ahistórica, si la reflexión sobre las virtudes, la ironía, la mala conciencia, está cortada de todo *hic et nunc*, es porque como escribe Alain Finkielkraut:

Jankélévitch porta el duelo. No es un metafísico ingenuo sino un metafísico obsesionado...Es un momento de la historia el que le confiere el derecho y hasta el deber de no pensarse a sí mismo como un momento de la historia.<sup>25</sup>

La bondad, la fidelidad, la inocencia, la mala conciencia, la mentira, nos devuelven a la moral y nos señalan como responsables, lo que nos impide manipular los actos y subsumirlos en las leyes de la historia o de la sociología, como escribe Finkielkraut más adelante: "En el mundo en donde Auschwitz tuvo lugar, la historia no puede aparecer como la epopeya del sentido, la verdad en acto, el cumplimiento del espíritu"<sup>26</sup>, para Jankélévitch el mal es una mala voluntad, lo que lo mantiene a distancia de toda

---

<sup>24</sup> Cf. *L'Imprescriptible*. p.34

<sup>25</sup> Cf. *Une voix vient de l'autre rive*. P.15

<sup>26</sup> Op. cit. P.16

teodicea, es porque así como hay una mala voluntad y un odio crónico, hay una buena voluntad, una memoria fiel, el ideal de una inocencia inalcanzable pero infinitamente deseable, y la posibilidad de una conciencia intranquila.

No sin desconsuelo, el libro del Perdón termina con la frase:

"El amor es más fuerte que el mal y el mal es más fuerte que el amor, ¿son más fuertes el uno que el otro!...El espíritu humano no podría llegar más allá...Por ello el perdón es fuerte como la maldad; pero no más fuerte que ella"(P, 219-20).

El amor lo puede todo; sí, lo puede todo menos con el mal. "No se puede reconciliar la irracionalidad del mal con el todo-poder del amor"<sup>27</sup>, hay un desgarramiento entre la libertad de perdonar, la ley del amor y la decisión de llevar el mal como destrucción hasta sus últimos límites. El amor no es tan fuerte para impedir al mal, el sí es creador pero no puede acallar un no; y, sin embargo, el mal tampoco impide que el amor se despliegue en su absoluta dimensión.

Hannah Arendt escribe en el prólogo a la edición norteamericana de los *"Orígenes del Totalitarismo"*: "...es cierto que sin el totalitarismo podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal"<sup>28</sup>. Ya no podemos decir que el mal es ignorancia, ausencia de bien. Lo imperdonable es banalizar el mal, hacerlo ideología, pensarlo y efectuarlo.

Esta es la única verdad que nos legó el siglo XX, el límite de lo imposible que rebasamos y del cual somos para siempre responsables: **el mal radical encarnó.**

---

<sup>27</sup> *L'imprescriptible* p. 15.

<sup>28</sup> ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, España, 1999.p.11



## Epílogo II

El Mal radical encarnó. Sin embargo, Primo Levi, un hombre que vive el horror, el infierno, ahí donde querían que los hombres dejaran de ser hombres, escribió *Si esto es un hombre*, y nos regaló el testimonio que es dejar hablar a través de sí al otro para comprender que ni aún en la peor de las infamias perdía el hombre su dignidad y su entereza. Se crearon máquinas masivas de muerte y, sin embargo, Vladimir Jankélévitch habla del perdón y nos enseña el Todo-Otro-Orden del amor, Emmanuel Lévinas escribe sobre la trascendencia del otro y, Paul Celan hace poesía después de Auschwitz, Hannah Arendt concluye su reflexión sobre el totalitarismo con una promesa, un nuevo comienzo para la historia: "Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre"<sup>29</sup>

Ellos nos enseñaron que la única manera de que el hombre se asemeje a Dios es en el acto de la creación, y la creación promueve y santifica lo creado. Sólo el amor y el respeto al hombre, a la humanidad del hombre, infinito que devela cada rostro, nos impiden el constante retorno a la destrucción.

¡Las puertas de Kitiège siguen abiertas, la llave es el espíritu!

En este mundo donde lo mejor es callar, ellos nos hablaron del horror y también de todo aquello que se fugó del infierno trasnochado, para que vivir en la rectitud y la gracia de vivir con otros sea más fuerte que la muerte. Sus palabras hacen que la palabra no sea el grito de la nada

---

<sup>29</sup> Cf. *Los orígenes del totalitarismo*, p.580.

*El Perdón* de Jankélévitch funda una nueva era, pues la tangencia entre la conciencia crónica de lo imperdonable y el milagro de la conversión cordial – la posibilidad por instantánea que sea de palpar con otro- hacen que la filosofía sea sabiduría del amor.

La muerte no puede nada con el hecho de haber sido, si cada nacimiento es una promesa y un milagro, estamos eternamente comprometidos con la fuerza que demostraron para recordarnos que si bien el hombre había sido capaz de las peores atrocidades, también es capaz de gozar un mundo compartido, donde vivir con nobleza y morir con dignidad sea posible. "Para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre"<sup>30</sup>, este comienzo somos cada uno de nosotros como duración creadora, y la creación es la posibilidad de que el porvenir no esté condenado a suceder al presente, sino que sea una imprevisible novedad, otra manera de relacionarse los hombres entre sí y con el mundo. Si decimos que el mal radical encarnó, eso habría marcado al tiempo en sentido negativo y sin embargo, eso no impediría que el bien se desplegara en su absoluta dimensión, y para crear no hay que tener miedo.

Ellos nos recuerdan y confirman, con sus vidas y sus obras que **el bien es intocable**.

---

<sup>30</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, libro 12, cap.20.

**CONCLUSIÓN**  
**-LA PARADOJA DE LA MORAL Y EL TODO-OTRO-ORDEN**  
**DEL AMOR-**

*Somos dos seres que se encontrarán  
cara a cara en el infinito*

Dostoievski, Los demonios.

*L'homme n'est ni ange ni bête,  
et le malheur fait que  
qui veut faire l'ange fait la bête*

Pascal, Pensées

La filosofía de Vladimir Jankélévitch es un elogio a la mala conciencia, ella que es tan rara, tan precaria, tan inútil. Para él la filosofía no es hija del asombro sino del escrúpulo, y su nacimiento es una crisis de conciencia; la mala conciencia es una conciencia intranquila, límite metaempírico en la apenas tangencia de un instante interrumpido por la complacencia de la buena conciencia. Toda conciencia sufre de esta ambigüedad, es buena-mala, la buena conciencia es inconsciente, al sentirse buena es en el fondo mala y ruin; la buena conciencia duerme bien, está satisfecha, y no se arrepiente en nada de su mezquindad, su no respuesta es una respuesta calculada que tiene como motor el egoísmo ¡y para colmo se siente buena! En cambio la mala conciencia se hace responsable de sus intenciones, ella es una toma de conciencia, es la conciencia consciente, y ¡en todo se hace responsable de la buena conciencia! "Pese a su carácter ambiguo, la mala conciencia, conciencia avergonzada de sí misma, es una exaltación de la conciencia en general" ( MC<sup>1</sup>, p.41). La vergüenza es una

---

<sup>1</sup> Existe una traducción al español de la obra. *La mala conciencia*, FCE, trad. Juan José Urtilla, México D.F. 1987.

flexión, es el descubrimiento de sí como desnudez, vulnerabilidad extrema del desdoblamiento en el mirarse desposeída.

¿Y no es paradójico y hasta contradictorio que la mala conciencia no se vuelva buena cuando se sabe mala, y que ella que es en todo dolorosa encuentre la alegría? Jankélévitch se atreve a pensar la filosofía desde la paradoja: pues la existencia no es menos paradójica, curva, compleja, dinámica, contradictoria. La vida moral sabe que ella es siempre un comienzo, un esfuerzo continuo, una conciencia intranquila. Entre el original y su copia, problema que preocupaba a Platón en demasía<sup>2</sup>, hay una diferencia infinita, pero sólo si logramos distinguir entre uno y el otro: entre el filósofo y el sofista, entre un amor desinteresado y un amor interesado, entre una buena voluntad y su contraria; y si bien al nombrarlos nos parecen inconfundibles, en la realidad sus diferencias parecen a veces tan impalpables como el instante mínimo de silencio que antecede al sonido. "Los buscadores de oro -decía Heráclito - cavan mucho y encuentran poco"<sup>3</sup>; entre todas las formas de complacencia y egoísmo, de amor propio y de buena conciencia, encontrar un gramo de mala conciencia, de buena voluntad, de amor puro, de aventura libre de previsiones y seguridades, de fe: un gramo que no es un gramo sino la tangencia del instante.

La mayor parte de la obra de Jankélévitch está dedicada al problema de la moral y sólo dos obras a la metafísica: *Filosofía primera* (1954) y *La muerte* (1966), que hemos abordado en los primeros dos capítulos del presente trabajo; tanto *La mala conciencia*(1933) como el *Tratado de las Virtudes* (1949) son anteriores a las obras de metafísica, y no obstante las dos tendrán reediciones – es decir una reescritura- la

---

<sup>2</sup> PLATÓN, *Sofista*. 239c-249d.

<sup>3</sup> *Fragmento 22*.

primera en 1966 y la segunda en 1968. *El perdón* es de 1967. La última obra publicada en vida del autor es *La paradoja de la moral* (1981). Hemos decidido hacer un énfasis en las dos obras metafísicas puesto que la moral en Jankélévitch está dolorosamente ligada al tiempo y a la muerte: la duración, contraria al tiempo bruto, es mortal. La moral es pensada desde lo irreversible y lo irrevocable, pero sobre todo, desde el acto creador que en un instante hace que estos últimos tengan sentido en un tiempo positivo.

Al pensar el problema de la moral desde la duración, Jankélévitch rompe con la tradición de la filosofía moral como una administración del placer o una tecnología social sobre la utilidad del egoísmo racionado. La refutación de evidencias y certezas es la especialidad de la filosofía, el placer es la evidencia que refuta la filosofía moral. El placer no se reduce a la pura naturaleza, el hombre es un ser espiritual y su naturaleza es siempre sobrenatural, en este caso, el dato es ya moral en sí mismo; la reflexión hedonista así como la crítica al placer vuelven a él, se ejercen en el interés mismo del placer. No obstante, todo placer, por muy inmediato que sea, conlleva una espera, nuestros deseos no son inmediatamente satisfechos, este tiempo de espera o incumplimiento como frustración son la otra cara del dato; para acortar la espera el individuo va a maquinarse en lo posible una abreviación entre el deseo y la realidad, la inteligencia es precisamente la encargada:

...el margen que se establece entre el deseo y la realidad solicita nuestro esfuerzo: para anular esta separación tenemos un cerebro que nos permite temporizar y "hacer venir", una inteligencia que anda a tientas, pero infinitamente astuta y previsora en sus cálculos. Se organiza así, madurado por la memoria y por las lecciones de la experiencia, un "arte de la dicha" cuya procedencia elogian todos los moralistas, y que reposa ya sobre una economía (MC, p. 11).

Esta economía es el cálculo de las condiciones por las cuales se realizará la mayor cantidad de placer y la menor cantidad de frustración, pero eso requiere una cierta dieta, imponer una censura, es necesario ser razonables. El interés de los utilitaristas

está fundado en esta economía, en un placer postergado, que a fuerza de buscar los instrumentos y las condiciones, aplaza el placer hasta olvidarlo. No solamente el utilitarista hace un escamoteo del placer en vistas a una mayor cantidad de felicidad futura, sino que lo eleva a condición altruista, conforme a la mayoría, el mayor placer para el mayor número de personas. El maximalista y el utilitarista no sólo hacen un sacrificio de su placer sino que ven por el prójimo, esto parecería una imitación de la virtud, pero como nos dice Jankélévitch: " ¡sólo le falta lo esencial! Falta el amor que es el alma de la inspiración virtuosa..."(MC, p. 12). En el fondo lo que economizan es la felicidad, pues se pueden hacer muchas cosas útiles sin ser jamás feliz, o mejor dicho, se puede llegar a una "felicidad" acomodada y despreocupada sin conocer jamás la alegría y el goce. No sin ironía, nos dice nuestro autor:

¿Quién hubiese soñado con una armonía más milagrosa entre mi conveniencia y el deber? El interés es en realidad el ascetismo que se vuelve atractivo, la santidad al alcance de todos; estamos interesados en el sacrificio, y la moral aparece, en suma, como un feliz acontecimiento. (MC, p. 12).

Y en realidad, esta moral no es un feliz acontecimiento, sino una lógica aparentemente desapasionada pero altamente violenta, que esconde en la cantidad el desafecto, y quien nos dice que "la mayor cantidad de placer en conveniencia de todos" no conlleva "una mayor esclavitud" de los otros en pos del mejor mundo posible, ¿para todos? O para todos desde el punto de vista del yo.

Una buena parte de la filosofía moral está encerrada en esta paradoja: ¿Cómo hacer coincidir mi placer con el bien común? Al parecer esta paradoja acaba donde empieza, porque ese bien común como sacrificio de mi placer acaba siendo la aceptación del placer como interés y el ascetismo no es en nada desgraciado, la buena conciencia conlleva la complacencia.

Frente a esta tendencia, surge una filosofía de lo inmoral que decide terminar con el ascetismo, hace de esa realidad que se interpone entre el placer y el yo un espectáculo, una libertad viril basada en la fuerza y que aniquila todo lo que se interpone al placer en pos de una libertad ilimitada, intercambia los roles, transmuta los valores, lo que era malo ahora es bueno – y sin embargo, deja intacta la dicotomía- .Jankélévitch escribe: “Intercambiar los roles, no es transformar intrínsecamente el sentido de los valores: invertir los carceleros en prisioneros, no es abolir los carceleros y las cárceles, ni suprimir el principio mismo de lo que hoy llamamos “universo carcelario” (PM, p.27) Para suprimir el universo carcelario no hace falta una inversión del orden sino crear un todo-otro-orden, en donde la paga no sea el encierro y las penas dejen de ser cobradas, en donde no haya culpables ni pecadores, sino hombres responsables, en donde la libertad no sea el derecho del más fuerte sino la de aquel que se sabe el más vulnerable.

Volvemos a la pregunta con la que comienza el primer capítulo, si para Jankélévitch sólo el hombre libre es ético y la ética es una responsabilidad infinita, ¿cómo entender esta unión de libertad y responsabilidad? La moral clásica se desvive en esta paradoja, pues piensa a la responsabilidad como un límite y la libertad como un hacer sin límites, y entonces o se resuelve por un pragmatismo que hace un balance, busca el justo medio y coloca los límites en pos de una mayor comodidad para todos los agentes y entonces limita la responsabilidad a ciertos deberes y cancela la libertad en opciones a elegir, siendo ellas mismas ya elegidas; o se resuelve ya sea por una u otra: o una libertad libertina, que se defiende como instinto, y tiene a la inconsciencia como estandarte; o en un ascetismo que se vuelve impuro, pues la complacencia en la miseria – miseria como cancelación de las posibilidades creadoras, miseria de quien no se atreve a vivir- es inmoral, porque la pureza que se jacta de sí

misma hace mucho que dejó de ser pura. Parecería que llegamos a la alternativa: o bien la libertad, o bien la responsabilidad; o bien vivir por otro, o bien la aventura apasionada; pero en realidad las posturas antes mencionadas no ponen la alternativa que se resolvería en una conjunción de contradictorios, el *o bien...o bien* es doblemente afirmativo, y lleva la huella de la posibilidad-posible, la falsa alternativa dice *ni...ni* y mantiene un solo principio: el placer del yo.

La paradoja de la moral que nace de la inteligencia se pregunta :¿Cómo amar al prójimo si él se me revela como un límite, como un enemigo? La paradoja en la lógica es un problema mal planteado o aún no resuelto, la lógica reza:

Una paradoja surge cuando dos supuestos igualmente evidentes conducen a resultados en apariencia incompatibles. Por lo tanto una paradoja es racionalmente intolerable. Ninguna persona racional puede aceptar resultados incompatibles; de ahí que ninguna persona racional pueda aceptar la paradoja<sup>4</sup>.

La paradoja en la moral no es una falla, es inherente a ella, ya que la evidencia moral es la intención, siendo ella siempre equívoca, los resultados en apariencia incompatibles son su espíritu, y éstos no pueden ser resueltos desde un pensamiento binario, pues como escribe Jankélévitch: "Hay entre el *deber* y el *poder* una desproporción que el *querer* busca compensar: la existencia moral, en virtud misma de esta disparidad infinita, será siempre controversial" (PM, 59) Y qué puede ser más paradójico que el perdón y lo imperdonable, cuando un hombre como Jankélévitch dice "perdono" es tan evidente y comprensible como cuando dice "no perdono", es comprensible que no hay nada que comprender en el perdón y la paradoja puede ser sostenida y aún defendida por un ser racional, esta paradoja fue lo que lo inquietó durante toda su vida. No obstante, nuestro autor encuentra que la paradoja de la moral

---

<sup>4</sup> CORNMAN, PAPPAS, LEHRER. *Problemas y argumentos filosóficos*, UNAM, 1990, México D.F..



puede trascenderse en un instante, así como basta un segundo de complacencia y un gramo de egoísmo para que la buena voluntad se vuelva mala, basta un instante para que la aparición dispariciante de la mala conciencia, asuma la mala voluntad; para que la intuición y el acto – del perdón- acontezcan.

La inteligencia permanece en la disociación – o libertad infinita o responsabilidad infinita, o perdón o imperdonable - porque no tiene como la intuición esa posibilidad de intervenir en el orden, de crear otro orden; lo que hay en la filosofía de Jankélévitch es un cambio de óptica: si las previsiones y anticipaciones siempre están del lado de mi conveniencia, ¿puede ser la aventura libre de previsiones lo que sobrepase al yo como búsqueda de placer y lo convierta en una entrega desmesurada? Si la responsabilidad pone en cuestión la espontaneidad del agente, ¿No pondría la espontaneidad en cuestión al yo? ¿Y si yo sólo soy por la respuesta? ¿Y si ese límite a mi espontaneidad, cual órgano-obstáculo, es el que apasiona mi existencia y la sustrae del anonimato de la cómoda felicidad? La respuesta de Jankélévitch es un sí en todo afirmativo, inédito, sí como primera vez. Respuesta, a pesar de la muerte y por la muerte, por la sin-respuesta que es su (tu) muerte.

La muerte del prójimo, él que nos hacía ser esa respuesta que somos, y a su vez, responder, pese a la propia muerte, es el umbral desde donde nuestro autor intuye la metafísica como ética. El instante mortal, ahí donde la respuesta queda suspendida, donde se desvanece la distancia entre sujeto y objeto, aun entre sujeto y sujeto – la que haría a la conciencia filosófica- impide ese lugar, como distancia, del saber o del espectáculo, o del saber como espectáculo. Y sin embargo, ese instante no es la neutralidad de la nada, es la inversión del todo o nada. Y es esa inversión la que hace a la intuición y a la vida: la vida es un parpadeo y, en un instante, se vuelve destino; lo irrevocable del acto hace eco de lo irreversible de la muerte. Hay consolación de la

buena conciencia para el antes y el después del instante mortal – si se pudiese hablar así, pues el instante mortal fractura al tiempo sincrónico, carece de todo punto referencial- el consuelo de la vida desapasionada por el lejano fin de la muerte, el consuelo de una vida después de la muerte – ¿igualmente desapasionada?, el consuelo de no ser responsable más que de mis posibles en el horizonte de mi muerte, de mi muerte absorbida en el sentido y, es por ello que Jankélévitch evoca al teatro del absurdo, para negar la posibilidad de que la propia muerte tenga sentido. Jankélévitch escribe: "Entre la finitud de un poder limitado por la muerte y la infinitud insondable del deber moral o del amor, la contradicción paradójica se agudiza hasta el paroxismo del absurdo y de lo insostenible" (PM, 59). Y es lo insostenible lo que lleva a la lógica a sostener la moral del placer y del ascetismo, que son indiferentes tanto a la finitud como a la infinitud, o a la aún más paradójica aparición de lo infinito en lo finito: del tiempo como deferencia, como anacronía; ellas son el colmo de la cronicidad sincrónica, donde no hay conciencia ni de la gratuidad de la existencia por el absurdo de la muerte ni de la infinitud del deber moral como amor; y justamente es el amor lo sin-medida, el exceso que le dice no a la muerte, que puede morir de amor y que es tan fuerte como ella.

Parecería poco serio hacer una filosofía del amor y sobre todo de la pasión, siendo la pasión el primer blanco de la moral racional y, sin embargo, Jankélévitch encuentra que el exceso de la pasión es el único que escapa a la hipocresía y a la mezquindad, a una moral que es una cuantificación y un comercio del deber, una formulación de la injusticia y del derecho del más fuerte; el amante apasionado es el más vulnerable, el más sincero, el más justo, y sólo él descubre la *quoddidad* del amor:

El amante apasionado, situado en el centro de este eterno presente *cuyo centro está en todos lados y la circunferencia en ninguna parte*, esperaría hasta el fin del mundo si lo debiera, y más allá del fin de los tiempos si lo pudiera. Infinita es su paciencia. No sabe

de retrasos. No mira el cronómetro, el amante apasionado. Amor no cuenta ni los céntimos ni los minutos; no escatima y no comercia" (PM, 57).

Uno podría pensar que la verdadera preocupación de Jankélévitch era la de sugerir que de la moral inteligente no surge más que un orden de injusticia, así como de la moral burguesa no surge más que un hombre desapasionado y temeroso, condenado al tedio, incapaz de vivir, de crear, de amar. Para eso había que pensar la moral fuera del orden de la causalidad, es decir, pensar más allá de esa búsqueda del placer que a través de la inteligencia calculadora y repetitiva, se hace esquema y estrategia, y a la vez, vivir de manera apasionada aquello que se intuye; la filosofía de Jankélévitch estaría alejada de toda concepción académica, de todo compendio de conceptos abstractos, si bien era un gran conocedor de la filosofía clásica, de los textos canónicos; él es un erudito que salió fallido, así como Sócrates es un sofista que salió fallido. Esa falla, es la pasión vertiginosa de los extremos, porque un amor a medias no es amor, una moral de la casi buena voluntad es una farsa, la moral de los medios es en el fondo mediocre, y sin embargo, su rigidez no era la de los fanáticos o mojigatos, sino la del hombre que vive en la rectitud y encuentra en lo infinito del deber la infinita gracia de vivir por otro.

La filosofía de Jankélévitch se juega en tres coordenadas que aparecen descritas en el título de un capítulo del libro *La paradoja de la moral: El todo o nada (opción), del todo a todo (conversión), el todo por el todo (sacrificio). Con toda el alma*.

Como hemos visto, opción, conversión y sacrificio son realidades éticas que están más allá de la ciencia como explicación causal, de la moral como costumbres y de la justicia como normatividad. La ética de Jankélévitch sólo se puede entender como metafísica, que invita a un todo-otro-orden de pensamiento, en el que el perdón, el amor y la muerte cobran una dimensión de sacrificio, en la que el yo suspende su

egoísmo para recibir al otro. El todo por el todo; tiempo de justicia que sólo puede ser en ese cara a cara que se encuentra en el infinito, por la pasión extrema que ama con toda el alma.

## BIBLIOGRAFÍA:

### Obras de Vladimir Jankélévitch:

- (1953) *Philosophie première -Introduction à une philosophie du presque-*, PUF , Paris.
- (1975) *Bergson*, PUF, 2° ed. Paris.
- (1962) *Bergson*, traducción . Othon Arroniz, Universidad Veracruzana, Xalapa,
- (1977), *La mort*, Flammarion, Paris.
- (1964) *L'ironie*, Flammarion, Francia.
- (1974) *De la musique au silence*, Plon, Paris.
- (1980). *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, tome I, « La manière et l'occasion » , Editions du seuil, Paris.
- (1981) *Le paradoxe de la morale*, Editions du seuil, Paris.
- \*(1984) *Sources*, Seuil, Francia.
- (1986) *Traité des vertus*, tome II, « Les vertus et l'amour », Flammarion, 2°ed. Paris.
- (1986-2) *L'imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, Folio essais, Paris.
- (1988) *La musique et les heures*, Seuil, Paris.
- \*(1994) *Penser la mort ?*, Liana Levi, Paris.
- \*(1994 -2) *Premières et dernières pages* ; Seuil ; Paris.
- (1998) *Philosophie morale*, Flammarion, Paris. (Incluye las obras : *La mauvaise conscience* ; *Le Mal* ; *L'aventure, l'ennui, le sérieux* ; *Du mensonge* ; *Le pur et l'impur*, *Le Pardon*)

\*Edición establecida por F. Schwab

### Obras y artículos consagrados a Vladimir Jankélévitch:

LE GUYADER, Alain. "Le pardon selon Jankélévitch", in *Le magazine littéraire*, agosto, 1988.

"Sur L'imprescriptible", in *Le magazine littéraire*, junio 1995.

MONTMOLLIN, Isabelle de. *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, PUF, Paris, 2000.

**Bibliografía sumaria :**

Pseudo Dionisio El **AREOPAGITA**, (1990) *Obras Completas*, Madrid, BAC.

**SAN. AGUSTÍN**, (1999) *Confesiones*, traducción de Francisco Weissman, Lumen, Buenos Aires.

**ANDREIEV**, Leónidas. (1960) *Los siete ahorcados*, Libro Quincenal, México.

**ARENDT**, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, España, 1999.

*Eichmann en Jerusalén*, Lumen, España, 1999.

**ARISTÓTELES**, (1994), *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid.

**BACHELARD**, Gaston de. *L'intuition de l'instant*, Stock, Paris, 1992.

Basset, Bertheau, Clément, et al. *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Flammarion, Paris, 1978.

**BENJAMIN**, Walter. *Œuvres*, Gallimard, Paris, 2000.

**BERGSON**, Henri.

(1940 (1)) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 40 °ed. Paris.

(1999) *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca.

(1940 (2)) *L'énergie spirituelle*, PUF, 27° ed. Paris.

(1950) *La pensée et le mouvant*, PUF, 27° ed. Paris.

(1955) *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF ; 76°ed. Paris.

(1959) *Matière et mémoire*, PUF, 60° ed. Paris.

**BLOCH**, Ernst. *El principio de esperanza*, trad. Felipe Gonzáles Vica, Aguilar, 1977, Madrid.

**CAMUS**, Albert. *L'homme revolté*, Gallimard, Francia, 1951.

**SAN JUAN DE LA CRUZ**, *Obra Completa*, Alianza editorial, Madrid, 1996.

- DELEUZE**, Gilles. *El Bergsonismo*, trad. Luis Ferrero Carracedo. Cátedra, col. Teorema, 2° ed. Madrid, 1996.
- DERRIDA**, Jacques. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, 1989.
- ¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Trotta, Madrid, 2001.
- Espectros de Marx*, ed. Trotta, Madrid, 3° ed. 1998.
- DOSTOIEVSKI**, *Obras Completas* – tomo I-, trad. Rafael Cansinos, ed. Aguilar, Madrid, 1968.
- FERRARIS**, Mauricio. *Luto y Autobiografía, de S. Agustín a Heidegger*, Taurus, col. La huella del otro, México D.F. 2001.
- FINKIELKRAUT**, Alain. *Une voix vient de l'autre rive*. Gallimard, Francia, 2000.
- La memoire vaine*, Folio essais, Francia, 1989.
- L'humanité perdue*, Points, Francia, 1996.
- GOETHE**, Johann Wolfgang von. *Fausto*, trad. José Roviralta Rei, México D.F. 1994
- GOROSTIZA**, José. *Muerte sin fin*, F.C.E., México D.F. 2000
- HEIDEGGER**, Martín. *El ser y el tiempo*, F.C.E., trad. José Gaos, México, 2° edición, 1997
- HERNÁNDEZ**, Miguel. *Poesía*, Presencia latinoamericana, México D.F. 1981
- HUGO**, Victor. *Le Dernier jour d'un condamné*, Gallimard, Paris, 1970.
- IONESCO**, Eugène . *Le roi se meurt*, Gallimard, 1963, Paris.
- KANT**, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, Porrúa, col. Sepan cuantos, México D.F; 1998.
- KIERKEGAARD**, Sören. *El concepto de la angustia*, Espasa- Calpe, Madrid, 1940.

**LEVI**, Primo. *Si esto es un hombre*, Raíces, Buenos Aires, 1988.

**LÉVINAS**, Emmanuel.

(1963) *De l'existence à l'existant*, Vrin, 2° ed. Paris.

(1971) *Totalité et infini*, Martinus Nijhof, Paris.

(1978) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhof, Paris. Traducción al español de Antonio Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1995

(1993) *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, Paris.

(1997) *Fuera del sujeto*, Caparrós editores, traducción de Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal, Madrid.

**MAGRIS**, Claudio. *Utopía y desencanto*, Anagrama, España, 2000.

**MANSFIELD**, Katherine. *Stories*, Vintage Books, Nueva York, 1956

**MONTAIGNE**, Michel de. *Ensayos*, trad. Dolores Picazo y Almudena Montojo, REI, México D. F. 1993

**MUSIL**, Robert. *L'homme sans qualités*, trad. Philippe Jaccottet, Editions du seuil, Paris, 1995.

**PASCAL**, Blas. *Pensées*, edición de Léon Brunschwig, Flammarion, Paris, 2000.

**PLATON**, *Diálogos*, « Fedón » tomo III, traducción de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1997.

**PLOTINO**, *Les Ennéades*, edición de Émile Bréhier, Les Belles Lettres, Paris.

**PROUST**, Marcel. *A la recherche du temps perdu*, Gallimard, Paris, 1990.

**ROSENZWEIG**, Franz. *El libro del sentido común sano y enfermo*. Trad. Alejandro del Río Hermann, Caparrós, Madrid, 2001.

**TOLSTOI**, León. *La muerte de Iván Ilich*, La nave de los locos, 5° edición, México, 1991.

**TRESMONTANT**, Claude. *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, (traducción del francés) Taurus, Madrid, 1962.



### **Nota biográfica:**

Vladimir Jankélévitch nace en Bourges, Francia en 1903. Hijo de Samuel Jankélévitch y Anna Ryss, ambos nacidos en Rusia. Su padre traduce al francés las obras de Freud, así como a Berdiaiev, Simmel, Schelling, entre otros. Durante la infancia se inicia en el piano, instrumento por el cual tendrá hasta el final una pasión incuestionable. Estudia letras en la Escuela Normal Superior donde tendrá como profesores a Bréhier y Brunshvicg (quien establece la edición de los *Pensamientos* de Pascal) A los veinte años descubre el pensamiento de Bergson, sobre quien escribirá varios artículos y con quien mantendrá correspondencia. En 1930 aparece su libro sobre el filósofo de la duración, libro apreciado por Bergson mismo. De 1927 a 1932 es profesor en el Instituto francés de Praga, regresa a Francia y enseña en varias universidades hasta que la guerra lo sorprende, se une a la Resistencia Francesa en Toulouse. De 1951 hasta su muerte, enseña en la Sorbona como titular de la cátedra de filosofía moral. Muere en París el 6 de junio de 1985.