

Para más allá de la muerte: *V. Jankélévitch*

«IN MEMORIAM»

La muerte de Vladimir Jankélévitch (1903-1985), ocurrida el pasado 6 de junio, nos permite volver a releer con satisfacción una filosofía a *contracorriente*, casi nos atreveríamos a decir que inactual, donde el pensar limita con la sensibilidad literaria y musical. V. Jankélévitch había nacido en Bourges (Francia) en la confluencia de la doble «nostalgia» de una referencia rusa y judía. Ambas referencias van a otorgar a su pensamiento esa profunda originalidad que invade toda su obra. Bergsoniano hasta la médula, su búsqueda filosófica es una descripción de la lucha tensa de la conciencia por captar la pluralidad de lo real. Si no fuera por lo esquemático que resulta toda definición, podríamos calificar su modo de pensar nuestra condición diciendo que «no hay suficiente realidad para todo lo posible, ni poseemos bastante poder para todo nuestro querer».

A medio camino entre la filosofía y la retórica musical, Jankélévitch ha desarrollado un pensamiento potente y sugeridor, donde *lo humano* —lo in-actual del hombre que está ahí— se va reinventando constantemente. La fidelidad a esta búsqueda ha sido una constante en su dilatada vida. Hijo de un médico, introductor en Francia de las obras de S. Freud y Hegel, Jankélévitch descubre tempranamente, desde su entrada en la Escuela Normal Superior (1922) esta obsesión por lo real, por lo que dura y se va construyendo, por lo móvil, i.e., por un cierto irracionalismo.

Obtenida la agregación en 1926, enseña en el Instituto Francés de Praga y en los liceos de Caen y Lyon. En 1933 presenta su tesis doctoral sobre la obra de Shelling, en quien descubre ese temple de conciencia capaz de encontrar siempre «agujeros» nuevos de reflexión.

Movilizado y herido en la contienda europea, es revocado en sus funciones por el gobierno de Vichy (1939). Posteriormente vive la resistencia en la esperanza de una liberación que celebra jubilosamente. Se había terminado una pesadilla que dejaría, de por vida, una huella imborrable. Finalizada la guerra en 1945, es encargado por el gobierno de la organización de programas musicales en la radiodifusión de la región de Toulouse-Pyrénées, hasta que en 1947 vuelve a su puesto en la universidad de Lille.

Con la publicación de su obra *Traité des Vertus* (1949), que es el punto medio de una veintena de publicaciones, se afirma la vertiente ética de su pensamiento que ya nunca abandonará. Titular de la cátedra de Filosofía Moral en la Sorbona entre 1951 y 1978, pasa los últimos años de su vida consagrado a su obra filosófica y musical. Su profundo conocimiento del mundo clásico, en una línea que va de Platón, pasando por Plotino, hasta Agustín, así como su referencia a la tradición filosófica cristiana y romántica, sin olvidar a Gracián, y los grandes místicos eslavos, le permite construir un *modo* de reflexión brillante, donde lo que se ventila no es el sistema, sino la puesta en escena de la pluralidad del ser en el «ir haciéndose». Con infinitos matices que recuerdan la versatilidad de la música, entre lo inefable y lo posible, piensa con una indudable hondura la obra de Debussy, Mussorgski, Ravel, Albéniz, Liszt... En su obra, la música es el don que se ofrece a la sensibilidad, en donde la comunicación que se genera por la emoción preludia la simpatía de las conciencias despertadas a la gratuidad.

Esa finura estética y ética de su análisis, sin cesar hecho y rehecho de infinitos matices, es el exponente de un pensamiento brillante, sin duda no convencional, pero con una potencia de sugerencia extraordinaria. Su empeño por construir-

se un mundo en el mundo, está hecho de tesón y constancia en «sacar a la luz» lo que está por pensar; aquello que la filosofía había desechado o al menos minusvalorado. Esta es, ya tenemos que decir fue, su obra.

Remitimos al final de este artículo para una bibliografía sobre el autor.

Adentrarse en el pensamiento de Vladimir Jankélévitch no deja de producir una sensación de inquietud, casi de vértigo, que emerge de la fundada sospecha de «no tocar el fondo» de la reflexión de quien se ha comprometido, no obstante, a pensar hasta el fondo *lo humano*.

Su «inesperada» desaparición —toda muerte no es sino *la propia* muerte— nos da la posibilidad de poner de relieve una vez más una manera de pensar que, sostenida en la tríada de la fundamentación de la filosofía, la moral y la música, adquiere una virtualidad, o mejor quizá un virtuosismo, en el que se va desgranando una sensibilidad humana impresionante. Tal vez por ello merezca la pena dejar hablar al texto, por más que implique ejercer ya una primera violencia, de quien pensaba que el acto filosófico ni era el reagrupamiento de conceptos ya conocidos, ni una especie de *ars combinatoria* que dispone los elementos antiguos en un orden nuevo.

Para Jankélévitch, pensar es optar por *decir sí* a la vida y al Ser¹ en la sinceridad de una búsqueda cargada de resortes humanos. Sólo así, una filosofía de la libertad, i. e., de la posibilidad, es ya ella misma una filosofía de la liberación² que urge la conversión al Bien con toda el alma³.

En la sinceridad con que los prisioneros de la caverna de Platón deben volverse hacia el Bien con todo el cuerpo y con toda su alma, y no sólo con una pequeña parcela de su alma, se convierte el filósofo a la verdad. O dicho de otra manera, cuando la búsqueda filosófica se significa por esta sed de lo

1. V. JANKELEVITCH, *Henri Bergson*, París 1959, 293.

2. Cfr., *Id.*, 295.

3. Cfr., *PLATÓN, Rep.*, VII, 518 e.

inmediato, se pone de manifiesto que «la verdad es dada para que se la aplique y no para que se la proclame desde una cátedra de profesor⁴, o desde cualquier otra parte.

Este talante vital bergsoniano, tan cercano a él, es quien le conduce en esa búsqueda apasionada de la verdad —¿existe otra manera de llevarla a cabo?— en el convencimiento de que «nada se hace sin una gran convicción apasionada»⁵ que nos sitúa justo en los límites de lo humano; pues la paradoja de las paradojas no es que sea *irracional en sí misma* esta búsqueda de la verdad o la verdad misma, *sino que estemos dispuestos a asumirla de por vida*⁶. Esta, y no otra, es la paradoja de la moral de la que hablaremos más adelante.

V. Jankélévitch, «formado» en la confluencia de la filosofía antigua, de la tradición filosófica cristiana, de la cultura occidental moderna y del misticismo eslavo, «ha devenido una especie de Schelling francés, romántico, contestatario del racionalismo para encontrar mejor a la razón»⁷. Era quizá, sin exageración laudatoria, el prototipo de humanista de cuerpo entero que trató de sacar a flote, con una finura extraordinaria, directa y original, aquellos pliegues de la interioridad humana donde la verdad se hace carne, y donde «lo mediano» —que no lo mediocre— pone de relieve «lo más humano», lo que hace al hombre ser hombre, sin caer en el angelismo ni en la maldad total. La ironía, la nostalgia, el tedio, la maldad, el perdón, el casi-nada, la muerte... son las variantes «expresivas» de lo interior, que como en la rapsodia, ponen de relieve ese contenido huidizo hecho de claroscuros, de presencia y ausencia, de creación y de repetición... que en su encuentro con el tiempo producen *la magia de lo humano*. Decididamente, la verdad no es sinfónica, sino polifónica⁸.

4. V. JANKELEVITCH, *Sources. Recueil*, París 1984, 18. En adelante, mientras no citemos al autor, se supondrá que la obra a la que se refiere la nota pertenece a Vladimir Jankélévitch.

5. V. JANKELEVITCH, *id.*, 132.

6. Cfr., *id.*, 18.

7. J. LACROIX, "V. Jankélévitch, psychologue et Moraliste" en: *Panorama de la Philosophie française contemporaine*, París 19682, 174.

8. Cfr., *id.*, 174.

1. UN TIEMPO PARA LA CREACION

Paradójicamente, a pesar de su reciente desaparición, creo que tenemos que decir que Jankélévitch es un «filósofo de la vida»⁹ que hace su reflexión al borde de lo real, en el trajín de la vida misma a la que trata de orientar —des-orientar. Bergsoniano confeso, asiste asiduamente en la «rue des Mathurins»¹⁰ a las reuniones de filósofos, entre los que predominan los racionalistas (X. Léon, L. Brunschvicg su maestro, E. Halévy, A. Lalande y tantos otros) en el contexto de una época «que fue bella, que hizo la escuela laica y la moral laica, que se puede resumir en una filosofía de la Razón, del Deber y de la Justicia, que hace la unión de los hombres para la Verdad y para la Reciprocidad»¹¹.

Militante en la «resistencia», la Liberación (1944) no le pilló desprevenido. Previamente sus escritos sobre «la mentira» o sobre «el mal» eran difundidos clandestinamente por sus alumnos.

Empedernido defensor de *la dignidad humana*, lucha al pie de calle, allá donde la ve amenazada: él está al lado de los estudiantes en mayo del 68¹².

9. No deja de ser significativo que uno de sus primeros artículos que publicó en 1925 en la *Revue de Métaphysique et de Morale* fuera "Georg Simmel, philosophe de la vie" (Cfr., *Sources...* o. c., 125).

10. Estos datos están tomados de la nota biográfica que aparece publicada en: *Dictionnaire des Philosophes*, PUF, Paris 1984, 1335.

11. Cfr. "Souvenirs" en: *Sources...* o. c., 129. La temprana opción de Jankélévitch por Bergson se manifiesta ya en 1923 al hacer un estudio sobre el concepto de la temporalidad en la obra de Bergson "Essai sur les donnés immédiats de la conscience". Dicho estudio pone de relieve un cierto irracionalismo, fuertemente criticado por Brunschvicg, que le reprocha su "romanticismo en la oscura noche de la ocupación" (12 de mayo de 1942). La acusación de V. Delbos de que el pangermanismo ya estaba, aunque discretamente camuflado, en el idealismo alemán, es contestada acremente por el propio Jankélévitch. Más tarde, en 1969, haciendo su propia autocrítica, se pregunta "si no habría una gran parte de verdad en este reproche dirigido a los jóvenes, que éramos nosotros, y que tenían la desgracia de sucumbir a las tentaciones del idealismo mágico, del amor embrujado y de la filosofía nocturna" (*Sources...* o. c., 138). Tal vez esto explique, si las opciones personales —¿manías?— tienen explicación, el antigermanismo de quien descubriéndose admirador y seguidor de Schelling, termine exigiendo para asistir a su seminario haber leído a Bergson y no saber alemán.

12. "Souvenirs" en: *Sources...* o. c., 131 mayúsculas del autor.

Sirvan estos apuntes sobre su trayectoria vital para poner de relieve que es la existencia humana la que está en el corazón de su filosofía. Por eso «filosofar» no es adoptar el punto de vista del espectador inmóvil que espera sentado ver pasar el cadáver de las instancias reales (sus enemigos), sino ser actor. Ser filósofo de lo real es aceptar lo transitorio y móvil, lo que fluye en el tiempo, en el corazón del «misterio» de la degradación y de la regeneración que es el acto de crear.

La tersura de la «durée» marca el tiempo del acontecer que es incapaz de ser englobado por la conciencia que siempre llega demasiado tarde. Pensar es, así, dar cuenta de *lo que se está haciendo o está por hacer*; percibir la manera de ser, no el ser; pensar los acontecimientos que se dan en el tiempo porque «en el devenir *en train* de llegar a ser, hay siempre una dimensión de inacabamiento que se nos escapa... un principio de apertura infinita en virtud del cual el devenir engloba a la conciencia sin dejarse englobar por ella»¹³.

Se percibe así que el problema no es «el descenso a los infiernos del conocimiento de sí», que decía Kant, para tratar de conocer «imparcialmente» los acontecimientos, sino que se trataría de captar «el instante» de la acción.

El quehacer de Jankélévitch será, precisamente, intentar decir ese presente como instante vivido, para cuya explicación el pensamiento de la conciencia siempre llega demasiado tarde; y decirlo con lo que ello conlleva de subjetivo, afectivo e irracional. Pues bien, ¿cómo percibir esto si no es a través de la «mala conciencia» del no haber llegado a tiempo, de no ser capaz de reducir la distancia que media entre el yo y ese objeto tan próximo, y a la vez tan lejano, del contenido de conciencia de ese yo?¹⁴.

Caer en la cuenta de esta realidad es tener ya la «mala conciencia» de la *ineficacia* del conocimiento que no sirve para situar el yo y el objeto en «su lugar», como pretendía la conciencia especulativa. Infinitamente inquieta e inquietante, esta

13. *L'irréversible et la nostalgie*, París 1974, 22.

14. Cfr., *La mauvaise conscience*, París 19812, 34.

«mala conciencia» somete a crítica no sólo la veracidad teórica de nuestras sensaciones, sino también *la bondad de nuestros actos*. En referencia a ella, cuestiones tales como el perdón, el remordimiento, el compromiso con el otro... no remiten a algo abstracto; en los susodichos movimientos de la conciencia se deja oír lo que «es verdaderamente la voz de la sangre»¹⁵. Querer «pensarlos» es imposible. A lo más que podemos llegar es a tener conciencia de mi propio no-saber, como decía Alcibíades en el *Banquete* mirando a Sócrates, en un contexto en el que *la sinceridad* convierte dicha conciencia en *conciencia moral*. «Sostener la mirada» en tales circunstancias es ya una cuestión de moralidad.

Sin embargo, esto no significa postular una especie de genealogía o reconstrucción de la conciencia especulativa que se convierte en conciencia moral a través de sucesivas purificaciones. En la conciencia moral el yo es, a la vez, acusador y acusado, abogado y juez. Dicho de otra manera, en la conciencia moral, el yo y el (lo) otro se manifiestan juntos, no como deducciones de un discurso especulativo, sino como «datos de conciencia» que emergen en un ámbito coloreado por «una especie de sensibilidad o de susceptibilidad, como un percibir especial que hace al alma capaz de captar ciertas relaciones desconocidas de otras almas»¹⁶. En esta aproximación, la «mala conciencia» no es, ni la *conciencia desgraciada* de Hegel, ni la *conciencia cómplice* de Sartre; es una conciencia víctima del remordimiento y del arrepentimiento en su apertura a «la finura ética» de lo humano. Únicamente una conciencia así es capaz de tener esa «calidad» que permite hacer *caso de conciencia* de cosas que para muchos pasan desapercibidas. Por eso es «mala conciencia», porque siempre existe la posibilidad de una dimensión nueva; siempre existen posibilidades de profundizar lo humano. De ahí que también sea una conciencia que nos dice que «no todo puede hacerse»¹⁷.

15. *Id.*, 41.

16. *Id.*, 46.

17. Cfr., *Ibidem*, subrayado nuestro.

Pero la conciencia moral siempre llega tarde. Viene a juzgar más que a legislar. Es una víctima del tiempo que no nos dice lo que hay que hacer, sino lo que debería haber sido hecho. Esta es su paradoja, tener que hacer sin *saber* qué hacer. Cuando la conciencia se apercibe de esto, i.e., cuando hace crisis, entonces aparece la moralidad.

2. VIVIR PARA HACER: LA PARADOJA DE LA MORAL

Si la dialéctica entre «tener un tiempo» y hacer en dicho tiempo se saldaba con la aparición de la «mala conciencia» entendida como *inquietud interior*, frente a una conciencia fijada en la estéril dicotomía de sujeto-objeto, la alternativa¹⁸ no podía ser otra que construir el tiempo como duración y la vida como voluntad fecunda de acción. En esta tesitura, tal como veíamos antes, pensar es ya hacer apasionadamente, o también, pensar apasionadamente es ya hacer.

Se percibe, pues, que existir como temporalidad viviente es alternar los instantes de la acción, que la conciencia es incapaz de reducir, con los intervalos, entendidos como momentos de esa conciencia, que sólo como «por detrás» es capaz de captar lo real. Dicha alternancia es posible gracias a *la elección* que pone de relieve el componente moral de lo que en el esquema, no me atrevo a decir sistema, de Jankélévitch es denominado *momento creador*. En el acto de elegir se pone de relieve la tersura de un contenido vital que es «sacado a flote» creativa y recreativamente. Rescatado de ese «bullicio vital» por la elección, el hacer humano supone ya un punto de iluminación que cualifica hasta las entrañas ese mismo acto. Sólo así se puede comprender que existir es ya vivir moralmente, i.e., vivir comprometidamente la reflexión sobre lo real. Si no lo entendiéramos demasiado superficialmente, diríamos que pensar lo real es «improvisar».

18. Toda la temática de su libro: *L'Alternative*, París 1938 gira en torno a esta doble perspectiva.

Ahora bien, la creación, con toda la carga de originalidad y profundidad que hemos apuntado, no es, como en Sartre, una libertad para nada. Hacer, en el esquema de Jankélévitch, es obrar moralmente, i.e., *con sentido*, pues según descubriremos en nuestra investigación sobre la conciencia «no todo se puede hacer».

Si esto es así, ¿qué sentido tiene describir la profundidad de la creación como libertad? ¿Qué opción proponer para que la creatividad (libertad) no quede anegada en un mundo reificado?

Partir de una visión dinámica de lo real, permite a Jankélévitch «rellenar» la *durée* de valor; ocupar el tiempo en el don de sí y en el amor, en la tensión por superar los límites de lo humano. Por eso ya nunca se podrá pensar el ser sin *apostar por la dignidad del otro*. Se comprende así el hecho de que la creatividad no emerge en un mundo sin guía. Lo propio del ser humano como proyecto vital, es vivir de valores en una labor de creación y recreación que no tiene término. A partir de ahora es coherente decir que *pensar, hacer y obrar* significan lo mismo.

Sin embargo, aunque la actitud moral apunte hacia la opuesta por el otro y todo aparezca mediado por ese especial «tinte moral», no es menos cierto que necesitamos un acicate que nos saque de esta circularidad mágica, con visos de vacío y formalidad. De ello se encarga *la intención*.

Poner por obra la actitud moral es posible gracias a la *intención*. El hombre de intención, a despecho del hombre del deseo y del hombre de la esperanza, es el que lo quiere todo: quiere a la vez el fin y los medios. No persigue el Bien para hacerse virtuoso, pues no existe el Bien en abstracto, sino que es la intención, convertida ya en buena intención, la que pone el Bien perdiéndose en el otro como lo absoluto de un instante. De esta «avaricia» de ser todo nace la ética, pues sólo la intención es quien puede tomar en consideración la totalidad de la existencia¹⁹. Perderse en el Bien; volverse hacia

19. J. LACROIX, *Panorama... o. c.*, 178. Toda esta temática de la intención que surge de un *querer* purificado del placer y del instinto, se halla desarro-

el Bien con toda el alma, que decía Platón, apostando por el otro, es tener *buena intención*, i.e., amar.

Frente a la «avaricia de Ser» que es el egoísmo, el amor, a modo de virtud de virtudes, postula el *coraje* como virtud del inicio, la *fidelidad* como virtud de la continuación y el *sacrificio* como la virtud del fin. Sólo así, la intención *bien-faisante* reivindica la inocencia del amor, que no es ingenuidad, reconquistada en cada instante de la impureza de la conciencia egoísta.

En una tesitura así, ni la coartada del cinismo, ni el nihilismo, como movimientos devaluadores de la vida, tienen sentido. «Cuando está en juego un valor, la divisa es: *¡nunca demasiado! ¡nunca bastante!*»²⁰.

Pero entonces podríamos preguntarnos: ¿hacia dónde remite este planteamiento? ¿De dónde saca sus fuerzas esa *buena intención* para llevar a cabo una acción moral? Tenemos que contestar que el remitente final es la VOLUNTAD, cuyo lema «todo está por hacer y nada está hecho del todo», proclama la tarea interminable de ahondar en lo humano.

La purificación radical del querer, que había echado por la borda el instinto y el placer como componentes inadecuados para saber «lo-que-tenemos-que-hacer», somete también a crítica y a revisión la «buena» conciencia, la conciencia bienpensante. En el querer-hacer es donde se va a ventilar el secreto de la existencia moral. «Ir haciéndose», en esta perspectiva, entraña la paradoja de compaginar el olvido interior de sí mismo y la apertura infinita al otro.

En la peripecia que es vivir, amar, querer y crear son «los obstáculos en el camino que acaban siendo mi camino»²¹, por-

alada en su obra: *Traité des Vertus*, París 1949. La segunda edición, revisada y aumentada, data de 1968-1970 para los dos primeros tomos: T. I, *Le Sérieux de l'intention*; T. II, *Les Ventres et l'Amour*; y 1972 para el tercer tomo *L'Innocence et la Méchanceté*.

20. *La paradoja de la moral*, Barcelona 1983, 24.

21. *L'ironie*, París 1972: trad. es.: *La ironía*, Madrid 1982, 43.

que «todo comienza y acaba en el obrar, única fuente de una existencia propiamente humana, es decir, divina»²².

He aquí la paradoja. Frente a los devaluadores sistemáticos de la condición humana, y frente a quienes contemplan la moral como si fuera algo teórico, «la paradoja de la moral es, sin duda, una contradicción, un desafío a las condiciones de la vida social e incluso a las leyes de la fisiología y de la biología —y, más aún, un desafío al sentido común y a la razón»²³. Es inútil buscar «un sentido moral» como referente clave de la moralidad. Si existe dicho referente, dirá Jankélévitch, «el sentido moral... es a la sensibilidad moral, lo que la justicia preventiva es a la represiva»²⁴. Se podrá decir que existe un cierto sentido *anticipatorio* moral, pero éste tiene que ser referido «a una especie de “conciencia intelectual práctica” que no es más que una reflexión sobre el placer»²⁵.

Una conciencia así, que calcula, interpreta, prevee..., ¿cómo podría ser pillada en falta? ¿Cómo podría dar cuenta de la dignidad del otro, si no es para instrumentalizarla? En el cara-a-cara, no caben medias tintas ni las componendas, sino un compromiso a fondo perdido con/por el otro. Por eso, «la filosofía moral se presenta como el colmo de la ambigüedad y de lo inasible... (y sin embargo), la filosofía moral es, efectivamente, el primer problema de la filosofía»²⁶.

3. PENSAR MAS-ALLA DEL SER: LA ETICA

¿Podemos decir algo más? ¿No será, finalmente, la existencia moral una realidad no sólo paradójica, sino también «paralógica», en el permanente temor del parecer irracional?

22. *Dictionnaire des Philosophes*, o. c.; 1337. Una referencia a este carácter comprometido de la voluntad, consistente en “perderse” en y por los demás, en el marco de la posibilidad frente a la necesidad, puede verse en los estudios de X. RUBER DE VENTOS, “La moral como perdición” en: *Moral y nueva cultura*, Madrid 1971, cap. V y de F. SAVATER, *Invitación a la ética*, Barcelona 1982, especialmente los capítulos II, III y IV.

23. *La paradoja...* o. c., 249.

24. *La mauvaise conscience*, o. c., 55.

25. *Ibidem*, comillas autor.

26. *La paradoja...* o. c., 9.

Pero ¡ahí está! ; *faktum* kantiano, hecho vida moral, la moralidad, no se cansa de aparecer. Nos descorazona y desconcierta, nos angustia... pero es ahí donde se muestra, en la sencillez, sin premura, disolviendo en la evidencia, la ambigüedad y la inquietud. Para saber en qué consiste la moralidad, haría falta «ver las cosas desde lo bastante arriba y desde lo bastante lejos; no entre las brumas de lo aproximadamente, sino en la sana aproximación del buen sentido»²⁷.

Pensar el ser, en este contexto, es reivindicar la potencia del querer como *fuerza posibilitadora* hasta el infinito de una imposibilidad jamás imposible²⁸. Pues de la misma manera que para poder hay que tener limitación, así también, aunque la vocación moral del hombre es amar, en el orden elemental que llamamos *mínimo óntico*, el amor ni puede ser siempre absoluto, ni puramente amante, ya que contiene un elemento opaco que es la carne. Es este dilema insoluble el que «bloquea para siempre toda respuesta»²⁹, pero no paraliza la acción que es recreada sin cesar mediante la intención *bien-faisante*.

La filosofía de Jankélévitch retoma esta indigencia de «lo humano» para poner de relieve los límites, porque entiende que una filosofía que no se pregunta por *el mal* está al margen de la cuestión. «El racionalismo es superficial porque no da cuenta de una cierta “incoherencia metafísica”, (al olvidar que) el absoluto... es un hecho plural. Cada valor es un abso-

27. *Id.*, 251.

28. *Id.*, 250.

29. *Id.*, 253. Así como en Jankélévitch el pensar más de lo que se puede pensar i. e., la paradoja, se supera “sencillamente” en la intención que identifica pensar y obrar moralmente, o mejor, obrar y pensar, en otras reflexiones más alejadas del “positivismo” de lo inmediato, no es tan claro el paso, aunque sí se sienta la urgencia de “dar razón” de lo moral. La referencia a un próximo libro: “Desde la perplejidad” de J. Muguerza, podría ser el exponente de otra manera de pensar la tensión entre “dar razón” de nuestros actos de alguna manera y su relación con lo que deberíamos hacer. Nos quedaría, al menos, “la desesperanzada, pero no menos esforzada resistencia frente al mundo que conocemos y denodadamente nos negamos a aceptar como ‘el mejor de los mundos’”. J. MUGUERZA, “Entre el liberalismo y el libertarismo (Reflexiones desde la ética)” en: Zona Abierta 30 (1984) 62 comillas del autor.

luto que no se armoniza siempre con los otros... por eso el deber-ser no coincide con el ser y (por eso también) el "hecho ral" es menos conforme que contrario a la naturaleza»³⁰. Decir esto es la tarea inacabable de la filosofía; y aunque «el lenguaje represente un peor es nada»³¹, siempre se puede argüir que «sólo el geómetra dice lo que dice: el poeta no dice lo que dice, a veces más, a veces menos, en todo caso siempre otra cosa»³². La poesía, según expresión de Nietzsche, sale con velo, como la mujer egipcia, envuelta en un arcano cuyo poder «no reside tanto en el mutismo que impone, como en la complicidad que establece entre sus depositarios»³³; el silencio del que se rodea, *lo dice todo*.

Únicamente desde aquí se puede ver cómo la alternativa de las contradicciones en las que se debate la moralidad se supera en un instante, de un momento a otro, al calor de un movimiento vital. En el corazón de cada instante palpita la tensión con que Heráclito describía el oráculo de Delfos que «ni dice ni oculta, sino que sugiere... No habla, *da a entender*, susurra al oído de nuestra alma las verdades ocultas»³⁴.

La potencia de ese susurro saca, no obstante, a la filosofía de «sus casillas», pues por encima de cualquier sistema³⁵, por encima de los derechos humanos que representan ese depósito virtual que sería el mínimo ético, la paradoja moral me fuerza a profesar, contra toda evidencia y contra mi propia convicción, «que todo el mundo tiene derechos excepto yo»³⁶. Se propone así, no un sacrificio oferente, sino *un sacrilegio*, que rompe cualquier referencia a los valores normativos y es un atentado contra la verdad y el principio de identidad.

30. J. LACROIX, *Panorama...* o. c., 181.

31. *La ironía*, o. c., 43.

32. *Id.*, 44. La cita de F. Nietzsche está tomada de *El viajero y su sombra*, II, afor. 105, citado por Jankélévitch.

33. *Id.*, 45.

34. *La paradoja...* o. c., 33.

35. Ya dice Wellman que un filósofo es aquel que "no quedará satisfecho con nada por debajo de su sistema ético": C. WELLMAN, *Morales y éticas*. Madrid 1982, 437.

36. *La paradoja...* o. c., 255.

Decir «lo moral» es, así, decir el más-allá del ser, allí donde ni el sistema, ni lo establecido son capaces de anegar el terreno de la posibilidad. Pensar «lo moral» es, por eso, pensar para más-allá de la muerte, allí donde la condición primera de toda moralidad efectiva y concreta es el *no-consentimiento*, la *transgresión*, pensar lo imposible (¿imaginar?).

Para un ser abocado a la muerte y que no sabe si «ella es un acto terminal o liminal, el deber no es ni desesperar, ni consentir, sino hacer y crear»³⁷. La última paradoja, sin embargo, es que reivindicando el imperativo herético, para decirlo con palabras de Berger, del *no tengo derecho a nada*, «recibiré en definitiva lo que me corresponde, sin que me sea debido. Lo recibiré a condición de no reclamarlo, de ni siquiera haber pensado en ello; lo recibiré con toda humildad y con toda inocencia. Lo recibiré... pero ¡chitón!, no lo repitan... Que nadie se entere»³⁸. Esta es la tarea y el enigma. Descifrarlo es el compromiso que todo hombre asume en la reflexión. La trayectoria vital de Jankélévitch da fe de este compromiso que merecería la pena verse continuado y ampliado. Su desaparición nos recuerda la urgencia de seguir pensando «lo humano» como lo que está siempre por hacer, porque como ya sugería Gracián, «todo está ya en su punto, y el ser persona, en el mayor»³⁹.

4. BIBLIOGRAFIA

La bibliografía que ofrecemos, pretende ser, si no exhaustiva, sí lo más completa posible sobre la obra de V. Jankélévitch. Hemos respetado el orden cronológico de la aparición de sus obras, para posibilitar así una mejor comprensión de su pensamiento. Las sucesivas reediciones de algunas de sus obras, nos

37. J. LACROIX, *Panorama...* o. c., 181.

38. *La paradoja...* o. c., 257.

39. No es casual terminar citando a Gracián. Su referencia en la obra de Jankélévitch es constante. La cita está de la obra de F. SAVATER, *Invitación a la ética*. Barcelona 1982, 11.

ha llevado a señalar la fecha de aparición de las mismas, junto con la fecha de la última edición, para facilitar mejor el acceso a ellas. La opción de presentar lo más ampliamente su obra, nos ha llevado a no hacer distinciones entre los ensayos más propiamente filosóficos y sus estudios sobre la música.

Finalmente incluimos algunos artículos y libros en torno a la obra de V. Jankélévitch, que pueden resultar útiles para la comprensión de su pensamiento y para introducirse en la gama de matices de su filosofía.

«Deux philosophies de la vie: Bergsson, Guyau» en: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 2 (1924) 402-449; «Les Thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine» en: *Mélanges*, publiés en l'honneur de Paul Boyer. Champion, Paris 1925, 333-361; *Henri Bergson*. 1931, 3.^a edic., PUF, Paris 1975, 300 p.; *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Alcan, Paris 1933, 375 p.; *La Mauvaise Conscience*. 1933, 4.^a edic., Aubier-Montaigne, Paris 1966, 218 p.; *L'ironie*. 1936, 2.^a edic., ampliada con el título: *L'ironie ou la bonne conscience*. 1952, 4.^a edic., L'ironie. Flammarion, Paris 1972, 200 p. (trad. es., *La ironía*. Taurus, Madrid 1982); *L'Alternative*. Alcan, Paris 1938, 220 p.; *Gabriel Fauré et ses mélodies*. 1938, 2.^a edic., rev.: *Gabriel Fauré, ses mélodies, son esthétique*. Plon, Paris 1951, 384 p.; *Ravel*. 1939, 4.^a edic., Le Seuil, Paris 1975, 200 p.; *Traité des Vertus*. 1949, 2.^a edic., *Traité des Vertus*. 3 vol. Bordas, Paris 1968, 1970 y 1972, 1.484 p.; *Debussy et le mystère*. 1949, 2.^a edic., Plon, Paris 1976, 316 p.; *Philosophie première. Introduction à une Philosophie du «presque»*. PUF, Paris 1954, 268 p.; *La rhapsodie, verve et improvisation musicale*. Flammarion, Paris 1955, 251 p.; *L'austerité et la vie morale*. Flammarion, Paris 1956, 251 p.; *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. 1957, 2.^a edic., Le Seuil, Paris 1980, 481 p.; *Le pur et l'impur*. 1960, 2.^a edic., Flammarion, Paris 1978, 314 p. (trad. es. de un fragmento, «Violencia y pureza» en: *Episteme* (Caracas) 3 (1959-1960) 65-82); *La musique et l'ineffable*. Armand Colin, Paris 1961, 198 p.; *L'aventure, l'ennui, le sérieux*. 1963, 2.^a edic., Aubier, Paris 1976, 223 p.; *La mort*. 1966, 3.^a edic., Flammarion, Paris 1977, 474 p.; *Le pardon*. Aubier, Paris 1967, 216 p.; *Par-*

donner?. Roger Marie édit., Paris 1971, 101 p.; *L'irréversible et la nostalgie*. Flammarion, Paris 1974, 319 p.; *Quelque part dans l'inachevé*. en collaboration avec Béatrice Berlowitz. Gallimard, Paris 1978, 265 p.; *Liszt et la rhapsodie: essai sur la virtuosité*. Plon, Paris 1979, 183 p.; *La paradoxe de la morale*. Le Seuil, Paris 1981, 188 p. (trad. es., *La paradoja de la moral*. Tusquets, Barcelona 1983); *Sources. Recueil*. Le Seuil, Paris 1984, 156 p.

En torno a la obra de V. Jankélévitch podríamos citar:

J. VAX, «Du bergsonisme à la philosophie première. V. Jankélévitch» en: *Critique* 92 (1955) 36-52; J. WAHL, «La philosophie première de V. Jankélévitch» en: *Revue de Métaphysique et de Morale* 60 (1955) 161-217; C. SMITH, «The Philosophy of V. Jankélévitch» en: *Philosophy* 32 (1957) 315-324; E. RIVERSO, «V. Jankélévitch o alle soglie dell'ineffabile» en: *Giornale di Metafisica* 60 (1959) 502-537; E. VERONDINI, «L'odissea morale nel pensiero di V. Jankélévitch» en: *Giornale di Metafisica* 16 (1961) 384-401; «Le presque-rien», debate en el que intervienen V. Jankélévitch, G. Bachelard, M. de Gandillac, J. Wahl et al. en: *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 1948 (1954) 65-93; J. LACROIX, *Panorama de la Philosophie française contemporaine*. PUF, Paris 1968, 174-181; L. JERPHAGON, *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. Seghers, Paris 1969; AA. VV., *Escrit pour Vladimir Jankélévitch*. Flammarion, Paris 1978; «Jankélévitch» (numéro special) en: *L'Arc* 75 (1979) 88 p.; J. FERRATER MORA, «Jankélévitch, V.» en: *Diccionario de Filosofía*. Alianza, Madrid 1982, vol. II, 1.783-1.784; «Jankélévitch Vladimir, 1903» en: *Dictionnaire des Philosophes*. PUF, Paris 1984, 1.335-1.337.

GRACIANO GONZALEZ R. ARNAIZ