



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n178.74265>

EL HACER EN LA PERSPECTIVA DE
VLADIMIR JANKÉLÉVITCH
INDICIOS PARA UN NUEVO
PENSAMIENTO DE LA INMANENCIA



THE DOING ON THE PERSPECTIVE OF VLADIMIR
JANKÉLÉVITCH
CLUES FOR A NEW THINKING OF IMMANENCE

SENDA INÉS SFERCO*
Universidad de Buenos Aires–Buenos Aires–Argentina /
Conicet–Buenos Aires–Argentina

.....
Artículo recibido: 21 de agosto del 2018; aceptado: 11 de septiembre del 2019.

* senda.sferco@gmail.com / ORCID: 0000-0001-9482-5801

Cómo citar este artículo:

MLA: Sferco, S. “El Hacer en la perspectiva de Vladimir Jankélévitch. Indicios para un nuevo pensamiento de la inmanencia.” *Ideas y Valores* 70.178 (2022): 77-96.

APA: Sferco, S (2022). El Hacer en la perspectiva de Vladimir Jankélévitch. Indicios para un nuevo pensamiento de la inmanencia. *Ideas y Valores*, 70 (178), 77-96.

CHICAGO: Sferco, S. “El Hacer en la perspectiva de Vladimir Jankélévitch. Indicios para un nuevo pensamiento de la inmanencia.” *Ideas y Valores* 70, n.º 178 (2022): 77-96.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Resumen

Este estudio aborda la problemática del “Hacer” en la filosofía de Vladimir Jankélévitch a partir del análisis de su perspectiva “metafísica no ontológica”. Mediante un examen pormenorizado de sus escritos más tempranos, se indaga el estatuto que el autor confiere al Hacer como instancia intuitiva, activa y siempre temporalizada de la empiria. Este recorrido permitirá considerar la potencialidad y factibilidad de esta conceptualización para un renovado pensamiento de la inmanencia.

Palabras clave: Hacer, inmanencia, intuición, temporalidad, Vladimir Jankélévitch.

Abstract

This study concerns the problem of “Doing” in Vladimir Jankélévitch’s philosophy from the analysis of his “non-ontological metaphysical” perspective. Through a detailed examination of his earliest writings, the status that the author confers on Making as an intuitive, active and always temporalized instance of empiricism is investigated. This tour will allow to consider the potentiality and feasibility of this conceptualization for a renewed thought of immanence.

Keywords: Doing, immanence, intuition, temporality, Vladimir Jankélévitch.

Introducción

Las interpretaciones contemporáneas de la obra de Vladimir Jankélévitch confluyen en inscribir su perspectiva en la línea de una filosofía del “Hacer” (cf. Hansel 2012; Lethierry; Montmollin; Schwab 2010). En efecto, sus reflexiones acerca del estatuto activo de la temporalidad, herederas de las tesis bergsonianas sobre la movilidad creadora del tiempo, posicionan a Jankélévitch como uno de los pensadores que más hondamente ha radicalizado la crítica de una filosofía del ser que pretenda teorizar desde una ontología unívoca y estable la heteróclita diferencialidad de los asuntos humanos. Abocado a la tarea de edificar una moral práctica, el autor situará su foco de análisis a nivel empírico y experiencial, buscando inteligir las modalidades de su “emergencia efectiva” (cf. Jankélévitch 1954 22); es decir, la dinámica a través de la cual el *ser va siendo* temporalmente. En función de esta tarea, Jankélévitch abrirá la indagación filosófica al ámbito cualitativo del “cómo”, esto es, al complejo e intrincado campo de problematización de las “maneras” con las cuales el ser *va produciéndose* en el tiempo. Desde esta nueva visión, la empiria se conforma como un campo de análisis complejo que, sin ahorrarnos el amplio espectro de sus cualidades, nos permite entrever que sus dinámicas creadoras no siguen una sola forma ni podrían ser aprehendidas desde una misma conceptualización temporal. Cada una de sus instancias, al contrario, se asevera única e irrepitable. Por eso, tal como veremos, desde la perspectiva de este autor será posible acceder a la particularidad de cada uno de estos procesos, poniendo en valor –antes que una remisión explicativa o interpretativa en función de un sustrato ontológico– el saber “intuitivo”¹ de su singularidad “primera”. Una reflexión filosófica tal, decidida a aprehender el “hacer” como producción surgiente, debe estar a la altura de dar cuenta tanto del carácter único e irrepitable de los procesos de creación como del modo fragmentario, siempre precario, de nuestras posibilidades de conocerlo. En efecto, la misma “intuición” de lo singular permite esta asunción de un “saber a medias” (cf. Jankélévitch 1954 151). No habría otra instancia de cognición capaz de aprehender este “hacer” en su efectividad empírica e inicial –que, tal como veremos, no solo “está”, sino que se halla también, virtualmente, siempre por venir–.

En este artículo se pondrán en valor los aportes teóricos elaborados por el autor a la hora de pensar la dinámica de este “hacer” en relación con el problema que suscita su “inicio”. Estos desarrollos, complejos y

1 Ya en la escritura temprana de su *Philosophie première. Introduction à une philosophie du «Presque»*, Jankélévitch sigue los pasos de su maestro, H. Bergson, planteando que la “intuición” es el “acto humano” capaz de permanecer lo más fiel posible a una relación “primaria” con la realidad (cf. Jankélévitch 1954 74).

extendidos a lo largo de su vasta obra, han sido objeto de una elaboración específica en algunos de sus textos más tempranos, como *Philosophie première. Introduction à une philosophie du «presque»* (1953) y en la trilogía intitulada *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* (1957).² Estos textos conforman el corpus de fuentes primarias principalmente trabajadas en este estudio. Esta no es una selección azarosa, sino una problematización específica de la obra del autor que nos permite indagar el propósito puntual de este estudio y, asimismo, seguir poniendo a prueba una de las hipótesis de lectura ya planteadas respecto de sus trabajos, conforme a lo cual proponemos caracterizar en términos de una “episteme paradójal” (cf. Sferco) la arquitectura conceptual movilizada por Jankélévitch para reflexionar las posibilidades actuantes de la temporalidad. Como anticipamos, el autor franco-ruso tiene frente a sí una tarea de elaboración conceptual inédita, dado que, para no hacer recurso a la ontología tradicional, ha de forjar una analítica innovadora, capaz de aprehender las diversas modalidades del “Hacer”. Tal como veremos a lo largo del desarrollo del artículo, su escritura se armará de palabras compuestas y complicadas –“*Je-ne-sais-quoi*”, “*Presque-rien*”, “*semelfactif*”, “*fiat*”, “*hápax*”, etc.– para intentar afrontar esta necesidad heurística. Así, la problematización del “inicio” cobra importancia creciente porque brinda una instancia de reflexión profunda acerca del rol de la intuición y del “hacer” en el campo de la acción y de la decisión. Este punto, que para Jankélévitch será fundante de la tarea ético-moral hacia la cual direccionará su filosofía, para nosotros contiene en germen la posibilidad de un nuevo pensamiento de la inmanencia (cf. Lisciani-Petrini) que puede ser rearticulado desde la potencia pluridimensional de este Hacer. Esta idea conforma la hipótesis de lectura que guía, implícitamente, el recorrido heurístico de este artículo.

Jankélévitch se abocará a identificar en el nivel empírico los diversos clivajes temporales en los que acontece la dinámica creadora para explicitar la existencia de instancias iniciadoras de la acción, instantes oportunos y decisivos, cuyos efectos –aún si se cifran como inefables (cf. Jankélévitch 1983a 88-89)– son ética y moralmente direccionadores de nuestras subjetividades. Ciertamente, la atención portada por el autor hacia este registro *efectivo*, instantáneo e irreplicable de la experiencia, tanto en función de describir e identificar, como de proponer lineamientos para una veridicción virtuosa de nuestros actos, nos invita a adentrarnos en una búsqueda intelectual e intuitiva muy especial que marca la originalidad de su obra. Su apuesta singular lo lleva a exceder

2 Las citas del texto de la *Philosophie première* corresponden a la segunda edición, de 1954, y de *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, a la reposición en tres volúmenes de las Éditions du Seuil, de 1980.

el mero campo de la filosofía, animándose a dialogar con otros saberes –entre los cuales la música no solo se destacará como temática afín al corazón de su biografía, sino como una suerte de modelo metodológico de acceso a lo moviente (cf. Lisciani-Petrini 186)–. Así, “componiendo” un punto de vista propio, Jankélévitch nos invita a prestar atención a las complejidades y ambivalencias de una empiria en la que, *efectivamente*, entremezclamos la experiencia creativa, ético-moral y afectiva del vivir juntos.

Una filosofía del Hacer

El problema del ser, o de la realidad una, inmutable y eterna, subyacente a la diversidad de los seres y de las cosas, ha dominado la metafísica occidental desde un inicio. Desde Aristóteles (Metafísica A 1076a10; B 1 995b14; 2 997a34), la pregunta acerca de si existe o no una esencia inmóvil y separada de las cosas sensibles, asignó una doble tarea a la metafísica: por un lado, establecer la existencia de tal esencia; por el otro, conocer su “quiddidad” o lo que ella es. La tradición filosófica occidental, en consecuencia, se ha ocupado de dar fundamento a una ontología³ explicativa de lo existente, a partir de una definición de la quiddidad del Ser, abordable desde sus diversas categorías (calidad, cantidad, relación). Jankélévitch, en cambio, concentrará su atención en el puro hecho de la existencia del ser, buscando dotar de primacía a la interrogación por su quoddidad,⁴ es decir, por su “efectividad”. Ya en uno de sus escritos más tempranos, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du “presque”* (1954), el autor posiciona los lineamientos de su peculiar punto de vista, insistiendo en la necesidad de separarse de la larga tradición filosófica que había postulado en la pregunta por

-
- 3 Aún si existe una revitalización de la ontología en el siglo xx de la mano de Heidegger, que en Francia tendrá ecos diferentes en Lévinas y en Lavelle, por ejemplo, Jankélévitch no forma parte de la renovación ontológica que marca la actualidad filosófica de posguerra en Francia. Al contrario, siguiendo a Bergson, el autor cuestionará la necesidad misma de situar la interrogación filosófica con relación a un ser, que, en cambio, aparece como un dato de hecho (cf. Hansel 2006).
 - 4 Hansel nos recuerda que la filosofía de Schelling se encuentra en el origen de la distinción entre quiddidad y quoddidad que hace al nudo de la metafísica y la moral de Jankélévitch. Para Schelling, una cosa es que algo sea “Dass” (quod), y otra qué sea “Was” (quid) ese algo. En varios pasajes de su tesis doctoral, *L’Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Jankélévitch se sirve de ellos para postular la primacía de la existencia sobre el conocimiento o el pensamiento. En efecto, “Schelling tuvo una sensibilidad metafísica particularmente aguda, y, si se nos permite decir, experimental, respecto de la Existencia; es su don especial. Este sentido de la Existencia o, como él dice, de la Efectividad [*Thatsächlichkeit*] domina su profunda distinción del Dass y del Was, que es el descubrimiento más original de la filosofía positiva” (cf. Jankélévitch 1933 171, traducción propia).

un “ser”, unívoco y aislado de sus condiciones de experiencia, el sustrato ontológico de lo existente. Haciendo suya la crítica bergsoniana de que en la pregunta por el Ser radica el falso problema de la metafísica,⁵ Jankélévitch abordará el Ser como Hecho y no como interrogante. Según sus propias palabras, tan solo bastaría con preguntarse: “¿ser no es en todo momento lo ya-dado, y lo más banal, lo más fácil, lo más natural a todos, visto que el instinto de su conservación no aparece más que frente al extremo peligro de muerte?” (cf. Jankélévitch 1954 253).

Frente a esta positividad de “hecho”, la interrogación por el “ser” no tendría caso y debería ser nulificada: “la pregunta: qué es el ser en general es una pregunta absurda que no remite más que a perogrulladas del tipo el ser es lo que es” (cf. Jankélévitch 1954 253). En consecuencia, si, para esta perspectiva, ¿qué es el ser? se ha vuelto “una pregunta sin sentido”, puesto que “el hecho sensible no ‘significa’ otra cosa que lo que ‘es’” (id. 22), es preciso hacer frente a la interrogación acarreada por esta afirmación: ¿qué es, entonces, lo que podemos conocer? De un modo ciertamente interesante, Jankélévitch nos muestra que el hecho sensible es la única realidad dispuesta a nuestro conocimiento, y se halla en constante movimiento. Será necesario, en consecuencia, dar cuenta de ella, acercándose tanto como sea posible a su manifestación.

Siguiendo la herencia bergsoniana, Jankélévitch sitúa en la “intuición” el “acto humano” capaz de permanecer lo más fiel posible a una relación “primaria” con la realidad. Recordemos que para Bergson (1983 513) la intuición implicaba siempre el acto de aprehender globalmente un objeto sin subsumirlo por ello al estatuto de “cosa”, desmaterializando toda intermediariedad conceptual, valorizando la “simplicidad” y la “proximidad” espaciotemporal que habilita este acto de cognición, acortando lo más posible la distancia entre el sujeto y el objeto.⁶ Así,

5 En efecto, una de las lecciones fundamentales del libro de H. Bergson, *La pensée et le mouvant* (1969), hace foco en el planteo metafísico tradicional alrededor de la pregunta ¿por qué el ser y no la nada? Para Bergson se trataría de una interrogación infértil, puesto que, de acuerdo con los términos de esta indagación, una nada precedería al ser, o existiría como su sustracción o como ser disminuido, de la cual, empero, emanaría la creación de ser. El análisis de Bergson demuestra que la “nada” no tiene realidad positiva y que solo el ser es perceptible; ya que no puede ser rastreada en su *quoddidad*, la nada no es más que una idea negativa que no da cuenta que ha de incluir al ser en su totalidad antes que buscar negarlo lógicamente.

6 En su *Philosophie première*, Jankélévitch nos brinda una suerte de hoja de ruta o guía práctica de elementos para una “episteme de la intuición”. Primero, nos recuerda que esta implica siempre el acto de aprehender globalmente un objeto sin subsumirlo por ello al estatuto de “cosa”. Así, a nivel óntico, trátense de entes, seres, situaciones, pensamientos o emociones, la intuición exige la desmaterialización de la “cosa”. De esto se sigue que, para “comprender” sea necesario, primero, “volatilizar la cosa pluridimensional”, desarmando cuanto sea posible todo intermediario conceptual que imponga una forma,

aprehendiendo el acontecer de un acto sin intermediarios, “*sur le fait et dans le fait*” (“*sobre el hecho y en el hecho*”) (cf. Jankélévitch 1954 161), según su expresión, la intuición no produce un saber del ser, tampoco del no ser. Más acá, es un acto “inmediato” en el tiempo y extremadamente “cercano” en el espacio, que busca asir el hacer *mientras* está aconteciendo, dirá, en un mismo tono que su maestro, Vladimir Jankélévitch.

No tendría caso, en consecuencia, plantear la tarea de una “filosofía primera” veridiccionada desde la pregunta acerca de una sustancia primordial o un motor del movimiento. En este sentido, a diferencia de la interpretación clásica de los postulados aristotélicos, la metafísica no es aquí considerada una física superior o un saber privilegiado cuyo objeto pudiera sustentar su inteligibilidad con independencia de lo sensible. No podemos tener acceso directo a ella, puesto que justamente “designa lo que está fuera de toda experiencia posible: ya que, si lo ultrasensible es lo que excede, de hecho, el alcance de nuestros sentidos, lo suprasensible es lo que no puede ser percibido” (cf. Jankélévitch 1954 4). Sin embargo, la problemática metafísica tampoco será erradicada completamente del orden cognoscible. Tal como veremos, será torsionada por Jankélévitch hacia el nivel empírico, planteando que solamente desde allí podríamos tener algún acceso a ella: “la empiria testimonia o abona a favor del más allá por su efectividad y su totalidad, es decir, si se nos permite esta palabra, por su *Quoddidad* radical” (1954 29).

Ahora bien, tal como analizaremos a lo largo de este artículo, esta perspectiva tensional y compleja no ha de confundirse con voluntad alguna de dicotomización o de jerarquización dialéctica entre los órdenes con los que las epistemes filosóficas han buscado nominar la realidad. Aún si el uso de mayúsculas denotará la potencia de un “Hacer” como Alteridad radical (cf. Jankélévitch 1954 5) que la intuición es capaz de activar a nivel empírico, Jankélévitch permanece atento al registro de un “hacer” menor, material y fútil de la realidad tal como ocurre efectivamente en y frente a nosotros. Tal como anticipamos, su propuesta no radica en sistematizar estos objetos a fin de dotarlos de una definición

.....

cualquiera que ella sea, para el objeto. La tesis bergsoniana que solicitaba una actitud de simplicidad como requisito clave de la intuición es revalorizada fuertemente en este contexto, ya que cierto despojo es necesario para que ocurra una comprensión sin que se interpongan interpretaciones secundarias. A este propósito de simplicidad sigue un segundo, que es el requisito de “proximidad”, ya que es preciso acortar al máximo la distancia, cualquiera que sea, que podamos experimentar frente al acto que sucede. Así, lo propio de este acto de cognición se sortea en el modo en que logra atenuar lo más posible la distancia entre el sujeto y el objeto, haciendo de la intuición la ocurrencia de un acto sin intermediarios. La instantaneidad de la intuición necesita entonces de esta suerte de “simplificación súbica”, capaz de sintetizar en un solo punto, *todo el espacio y todo el tiempo* (cf. Jankélévitch 1954 62-79; 174-238).

ideal o sustancialista; su tentativa, ciertamente paradójica, es un poco más compleja: no solo celebra, *ontofánicamente*,⁷ una realidad que lo conmociona desde su ebullición creadora, sino que también busca inteligir las modalidades temporales por medio de las cuales se va “haciendo” esta vitalidad. Se hace así manifiesto que, aún si esta preocupación es ciertamente metafísica, la pregunta por lo existente se sitúa *desplazando* toda remisión ontológica, para posicionarse, mejor, en medio de las paradojas ambivalentes e inestables de lo *efectivamente* surgiente. En suma, “una filosofía verdaderamente positiva de la empiria es la condición misma de una filosofía primera igual y verdaderamente positiva. El dato sensible no (ha de significar) otra cosa que lo que él es” (cf. Jankélévitch 1954 22). Es decir, la misión de la filosofía primera tendrá como tarea “positiva” el abordaje de los modos de “hacer” de la empiria. La fuerza de la afirmación suscita una pregunta: ¿cómo se define el campo del Hacer para la analítica de esta perspectiva filosófica? Jankélévitch ya deja planteada su posición en la *Philosophie première*, con una frase que será objeto de análisis en los párrafos que siguen.

“Entre el ser y la nada, está el Hacer, que no es ni ser ni no-ser”⁸

A continuación estudiaremos las complejas implicancias contenidas en esta breve y potente afirmación.

I

Primero, Jankélévitch afirma que “hay” = *il y a*⁹ Hacer (1954 22). Esta constatación de realidad está ciertamente ligada a la importancia que el autor otorga al nivel empírico y que ahora, tal como veremos, pondrá en valor desde una analítica de su efectividad. “Hay hacer”, es, está, ya existe; no es otra la enunciación que legitima la afirmación de la positividad como punto de partida para recabar filosóficamente las vicisitudes de su emergencia. Tal como nos explicaba en el contexto de *Philosophie première*: “hay” viene a constatar la existencia de una

7 Nos permitimos incluir este término propio de la influencia musical presente en escritura del autor para hacer referencia a cierto carácter, a la vez, epifánico y polifónico, de la realidad.

8 “[...] entre l’être et le néant, *il y a le Faire*, qui n’est ni être ni non-être” (cf. Jankélévitch 1954 179).

9 Es evidente la lectura jankélevitchiana del libro publicado algunos años antes de E. Lévinas, *De l’existence à l’existant*, en el que este autor había hecho del “il y a” una pieza de resistencia. De hecho, en la página citada, Jankélévitch remite explícitamente en una nota al pie a este tema, citando el artículo titulado “il y a” que Lévinas, antes de incluirlo en su libro, había publicado por primera vez en la revista *Deucalion*, en 1946 (cf. Hansel 2006 107-118; Schwab 2011).

realidad que simplemente “está”, pero ese “hay” no implica decir que “hay algo”. Al contrario, de un modo inmediato, simple y despojado, tal como requiere el ejercicio de la intuición, se trata de un “hay” que no implica transitividad. En efecto, “es declaración de presencia en general y de presencia efectiva, sin relación atributiva de predicado a sujeto” (*id.* 145). No tendría caso, entonces, tal como anticipamos, abordar la modalidad surgiente del “Hacer” desde conceptualizaciones sustancialistas que busquen prefijar desde un orden sustancial el *locus sin tempo* de su posibilidad de acontecer; tampoco, desde instancias que busquen predestinar este movimiento ubicándolo en el marco de un solo lugar o un único tiempo. Dicho de otra manera, el “Hacer” no podría adecuarse al par *dynamis-energeia* legado por la herencia aristotélica como clave de fundamentación de lo moviente, tampoco a una instancia destinal teleológica o idealista, sin que su creatividad se viera reducida. Definitivamente, el “Hacer” solo puede afirmarse en una dinámica de inventiva que comporta la visión de un espacio-tiempo ambivalente y paradójico. En consecuencia, esta perspectiva habrá de permanecer alerta a producir una conceptualización mediante la cual estas tensiones puedan ser relevadas sin quedar “resueltas” en una alternatividad –falsamente–¹⁰ contradictoria.

Recordemos, asimismo, que en la cita mencionada más arriba, Jankélévitch definía el “Hacer” explicitando que “no es ser ni no-ser”. Esta posición disruptiva caracteriza su modo de abordaje de la empiria y, en repetidas oportunidades a lo largo de su obra, su escritura embiste contra la monumental herencia filosófica que, desde Parménides en adelante, buscó contener las posibilidades de nuestro pensamiento en los términos de una división binarizada “ser-no ser”, a fin de disolver la difícil pregunta por su movimiento. Justamente, ya en *Philosophie Première*, el autor reclamaba una posición “tercera” capaz de dotar de visibilidad al ámbito del hacer, puesto que su movilidad no podría quedar asentada en las –falsas– opciones de un binarismo:

To be or not to be? Es fácil de comprender que este dilema de la desolación moderna está favorecido, en gran medida, por la ligazón de la conciencia a la filosofía de la cosa, es decir, al dogmatismo del sentido común que nos propone la alternativa divisoria de lo lleno y lo vacío, de la presencia y de la ausencia. ¡Es a tomar o a dejar! Si Hamlet hubiera estado menos obsesionado con la mitología de la Cosa, tal vez habría descubierto este tercer principio al cual el activismo del siglo xix, por la boca de Fausto, encontrará su verdadero nombre: ¡la acción! (Cf. Jankélévitch 1954 179)

.....
 10 Puesto que en la realidad efectiva estas contrariedades se dan así y al mismo tiempo.

Esta cita sin duda refiere a un contexto moderno en el que la acción se liga a una intencionalidad de la conciencia y de la libertad que será motivo de una profunda reflexión por parte del autor;¹¹ si bien no desarrollaremos aquí dicha temática, sus palabras nos permiten ilustrar el efecto “fijante” o “estabilizante” de binarismos categoriales impedidos de pensar la acción y el movimiento. Buscando desandar las consecuencias de esta encerrona, el autor plantea: ¿cómo podríamos pensar un “hacer” sin asentar sus tensiones en una u otra de las falsas alternativas del binomio “ser-no ser”, o de dicotomizaciones similares, tales como las que, según señala, han ordenado nuestra tradición de pensamiento: “presencia-ausencia”, “plenitud-vacío”? ¿Por qué vías podría tensionarse este “tercer principio”? Si es cierto que las categorías ontológicas no alcanzan ni apuntan a dar cuenta de la heterogeneidad moviente y efectiva del *ser siendo*, abierto aquí por la problematización de la dimensión del “Hacer”, ¿cuáles serían las formas conceptuales dotadas de una especificidad lo suficientemente singular como para probarse capaces de inteligir las dificultades y ambivalencias de este nivel fáctico?

Como ya mencionamos, Jankélévitch pondrá en valor el ejercicio de la intuición como modo de intelección –que no se atiene ni a una ontología del ser ni al nihilismo del no ser–, para aproximarse a la dinámica de esta productividad. Tal como veremos a continuación, este ejercicio perceptivo deberá enfrentar el increíble desafío de nombrar su experiencia, y Jankélévitch lo asumirá completamente. Abocado a esta empresa, en *Le-Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, dos conceptualizaciones que ya había presentado cuatro años antes, en su *Philosophie première*, harán frente al binomio categorial ser-no ser: ellas son el “yo-no-sé-qué” y el “casi-nada”. Pondremos en valor esta elaboración conceptual en nuestro segundo arco de análisis.

II

El segundo momento de análisis de la definición citada más arriba, intenta problematizar el espacio-tiempo donde Jankélévitch posiciona el movimiento del “Hacer”. Recordemos que, según su expresión, el Hacer se halla situado “entre” el ser y la nada (cf. Jankélévitch 1954 179). No asignable a una sustanciación del ser, tampoco a una nihilización de la nada,¹² Jankélévitch nos muestra, en cambio, que el campo

11 Ligada a la noción de “ipseidad” por la cual el autor comprenderá las preocupaciones de un hombre volcado hacia la inquietud de sí mismo, la libertad es la facultad que permite la acción y que lo incita a “resistir”. Respecto del uso político de esta idea en la teoría y biografía de Jankélévitch (cf. Schwab 2010 263-273).

12 Es necesario entender el enfoque metafísico y místico –influenciado por las fuentes rusas– desde el cual Jankélévitch considera la “nada” como “casi-nada” que da cuenta de una experiencia tangencial. En efecto, la nada no es un absurdo existencial, sino

específico del Hacer *es algo-de-ser y casi-nada*, puro espacio-tiempo de intermediariedad. Es la marca de una instancia creativa entre mundos; un “hacer ser sin ser”, tal como analiza la investigadora contemporánea Lisciani-Petrini (183). De esta manera, una vez asumida la singularidad de su acaecimiento como problema filosófico, lo que ya no puede venir preformado por categorías meramente espaciales, reclama una visibilidad específica y cualitativa de las temporalidades de su acontecer.

En efecto, tal como anticipamos, el planteo acerca del “hay” que atraviesa la *Philosophie première*, es retomado cuatro años más tarde por Jankélévitch en *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, para ligar definitivamente, en este marco, la interrogación por la *quoddidad* a una indagación acerca del tiempo. Haciendo suyas las enseñanzas bergsonianas, Jankélévitch afirma que “el ser es en un todo deviniente, y temporal de principio a fin” (1980 34). La lección fundamental de esta obra tematiza al tiempo, al hecho de devenir, como “el yo-no-sé-qué por excelencia”, o, lo que es lo mismo, como “la forma continuada del hay”, una “evidencia que se desvanece cuando fijamos en ella la mirada” (*id.* 77). Así, el tiempo es un “hay” del que podemos adivinar su *quod* –el hecho de que *sea*–, sin saber su *quid* –lo que él *es*–.

En este punto, resulta crucial la introducción de las elaboraciones conceptuales antes mencionadas. El “*Je-ne-sais-quoi*” (“Yo-no-sé-qué”), primeramente, es una noción clave para la arquitectura que permite a Jankélévitch escalar la *quoddidad* del ser. Acorde a la posición que venimos desarrollando, este concepto no está dirigido a dar cuenta del *quid* del ser, tampoco del hacer de un hombre racional guiado por la confirmación de su saber. Apunta, más precaria y complejamente, a subrayar la presencia de un “no sé” respecto de los rigores cartesianos y de un “no sé qué”, respecto de una definición de la naturaleza de las cosas. Sin asentarse en ninguna presunta estabilidad, este “yo-no-sé-qué” va *siendo* y, en este movimiento temporal, produce un *saber no sabiendo*. Actualizando una experiencia ambivalente, esta noción, que Jankélévitch retoma de las reflexiones de San Juan de la Cruz,¹³ viene

una suerte de fuente de libertad y de innovación. La lectura de Montmollin enfatiza la ligazón entre mutación y casi-nada como mecanismo creativo en la obra de Jankélévitch: “[u]n infinito viene a respirar allí. Si no hubiese en el fondo del ser esta cosa porosa que llamamos Nada, si no hubiese, en otros términos, más que la ‘necesidad’, ¿cómo podría, la novedad, efectivamente tornarse posible? Y sin embargo, ella es posible, cada uno puede experimentar... en la experiencia del instante, este casi-nada. Ahora bien, mutación y nada, son uno” (*cf.* Montmollin 148, traducción propia).

- 13 “Entender no entendiendo, saber no sabiendo”, son las expresiones de San Juan de la Cruz que adhieren a la existencia de un “No sé qué” supremo que hace que *todo sea divino y que nada sea sobrenatural*. Tal como lo restituye Jankélévitch: “es en estos términos que Juan de la Cruz habla de la *sciencia nesciente*, del conocimiento desconociente que es el

cargada de insuficiencia epistémica: de ahora en más toda pretensión cognoscible del ser deberá conformarse con una instancia “a medias” propiciada por la intuición como filosofía primera. No obedeciendo a ninguna regla predeterminada, el “yo-no-sé-qué” depende de los *modos de ser* en los que va surgiendo, del *hacer ser* que la activación intuitiva asume en su condición de saber de *semi-gnosis*. Incrustado así en el *nescioquid* del ser, el “yo-no-sé-qué” nos permitiría acceder al “hecho general de que una cosa exista” a través de una entre-visión: “el *nescioquid* es la verdadera *quoddidad* del *quid*; este impalpable, vacío de todo contenido asignable, nunca es entonces entrevisto más que en un relampagueo: como acontecimiento o aparición” (cf. Jankélévitch 1980 26).

Si, de acuerdo con las palabras citadas, lo que podemos conocer solo puede ser “entrevisto” como “*je-ne-sais-quoi*”, por su parte, el “*presque-rien*” (Casi-nada) es la noción que opera como par complementario de las tensiones que sufre la empiria una vez que asume estar tomada por el tiempo. El Casi-nada, en efecto, busca describir el modo inexistente/apariciente en el que la realidad se presenta a nosotros. *Algo sucede* en el orden empírico de un modo primario y ambiguo, y, libre ya de la pretensión ontológica que busca circunscribir el ser y el tiempo a la continuidad de una unidad sustancializada, el “Casi-nada” es la pieza que permite reafirmar la “nihilización de sus esencias” (cf. Jankélévitch 1954 63). Paradójicamente, cuando el movimiento súbito y azaroso de la intuición nos da la prueba de que hay algo que no es “nada”, por defecto, tal como lo argumenta Jankélévitch:

el predicado contradictorio que hace de la nada el atributo de algo, adquiere un sentido gracias al impersonal “Hay”: mientras que la efectividad de la pura presencia se “autoposa”, se desvanece de golpe la reicidad de la cosa posada; esta cosa que de cerca no es más nada es entonces un casi-nada. (Cf. Jankélévitch 1980 71, traducción propia)

Inexistente, puesto que no puede ser cabalmente aprehendida, aunque *apariciente*, porque la realidad no cesa de *hacerse*, el “casi-nada” también está al servicio del “entre” que marca la importancia creativa de la temporalidad para este pensamiento. Así, el Casi-nada irá dando paso *temporalmente* a la producción subjetiva propiciada por el “yo-no-sé-qué”, dando lugar a un ejercicio crítico-reflexivo en el que Jankélévitch situará la tarea de la filosofía¹⁴.

supremo ‘No sé qué’ [c’est en ces termes que Jean de la Croix parle de la science nesciente, de la connaissance méconnaissante qui est celle du suprême ‘No sé qué’]” (1954 152).

14 Así lo plantea el autor en *Le-je-ne-sais-quoi*: “[e]n la medida en que lo inexistente-apariciente deviene por excelencia la cosa de la filosofía, ¿no podemos mirar a la filosofía como el saber acrobático del yo-no-sé-qué?” (cf. Jankélévitch 1980 43, traducción propia).

El desarrollo de estas conceptualizaciones nos permite ahora caracterizar la concepción del tiempo que tiene Jankélévitch: ciertamente, no tiene sustancia, no es algo, pero tampoco es nada; es, más bien, una “nada que *hace efecto*” (cf. Jankélévitch 1980 71). Vive tanto bajo la forma del “acontecimiento” –puesto que “hay Hacer”–, como en la del “advenimiento” –reclamando la entrevisión de apertura del Casi-nada para la percepción de un “yo-no-sé-qué” cuya articulación es fundamental para los juegos del “Hacer”–. La realidad, en efecto, se presenta como “aparición-dispariente” (*id.* 77), en consecuencia, solo podemos tener la vivencia de su entrevisión.

Jankélévitch nos explica que el Hacer va *produciéndose*, surgiendo en y frente a nosotros, como un rayo, “a la manera de un haz de luz ontológico” (1980 74). De un modo azaroso y contingente, abre una hendidura o una ruptura que permite la emergencia de inicios siempre recomenzados. En este sentido, si bien es cierto que cierta fosforescencia ontológica¹⁵ “aparece” en Jankélévitch, esta instancia solo ocurre cuando se activa la dinámica de lo surgiente y este hacer emerge *efectivamente* frente a nosotros. La empiria es entonces resultado de la producción de esta intermediariedad, de esta “oscilación sin fin”; el producto instantáneo del equilibrio insondablemente inestable entre un *hacer ser* (una *dynamis*, que, de hecho, no tiene sustancia, sino que es pura virtualidad: es Casi-nada), y la efectividad concreta propulsada por este impulso –élan- inasible.

En este sentido, y anticipando el tercer arco de análisis de la cita que nos ocupa aquí, es necesario tener en cuenta algunos reparos de interpretación respecto del estatuto de la intermediariedad tematizada por este autor: cuando dice que esta temporalidad es tanto acontecimiento como advenimiento, y cuando intenta dar cuenta de cierta movilidad diagonal propia del Hacer, no establece por tanto una correlación entre los términos, ni traza puentes continuos o jerarquizados para zanjar dicha diferencia. Al respecto, es interesante recuperar la interpretación propuesta por Lisciani-Petrini (184), cuando advierte que se trata de una intermediariedad que escapa a toda síntesis dialéctica (es decir, no se dejará encerrar en una verdad finalmente conseguida) y también a todo abordaje hermenéutico (puesto que no hay nada a descubrir tras ella, o más allá de su significado manifiesto). Habíamos señalado que el valor específico de este pensamiento radicaba en su tentativa de pensar lo real por fuera del par metafísico *dynamis-energeia* cuyo ser deviene acto reductor de toda temporalidad y de todo movimiento. Junto

15 Los intérpretes contemporáneos de la obra de Jankélévitch han buscado caracterizar la peculiaridad de este abordaje metafísico no ontológico, a la manera de una “ontofanía” (cf. Montmollin 148) o de una “metaontología” (cf. Lisciani-Petrini 182).

a Lisciani-Petrini insistimos en que el punto de vista de Jankélévitch permite, además, pensar *por fuera* del “monismo del siglo xx” que solo parece capaz de tematizar una “finitud sin Infinito”, desprovista de misterio, como si lo real no fuese más que un plano, una combinatoria de apariencias o de lenguajes especulados sobre sí mismos. Notablemente, Jankélévitch, en cambio, propone un pensamiento singular de los comienzos, buscando recuperar la visión de las tensiones de sus ambivalencias y reflexionando

de un modo verdaderamente simultáneo Ser y Devenir, la realidad y aquello por lo cual ella difiere de sí misma; no se trata del Acto habitado en sí por la Potencia, por el movimiento, por lo ‘moviente’, por lo ‘posible’, sino de una Potencia, un movimiento, un moviente, un posible, entendidos de otro modo, como ‘virtuales’. (Cf. Lisciani-Petrini 182)

Pensar juntos ser y devenir, en cuanto posibilidades de una instancia virtual para la articulación de una acción creadora, esa es la lección bergsoniana de *La pensée et le mouvant* (1969) que Jankélévitch toma para sí.¹⁶ Retornemos con ella al tercer y último arco de análisis de la definición que nos sigue convocando.

III

En este tercer momento, remarcaremos la escritura en mayúsculas con la que se posiciona el Hacer en la frase citada –“entre el ser y la nada, está el hacer, que no es ni ser ni no-ser” (cf. Jankélévitch 1954 179)–. Este rasgo, a primera vista menor, nos permitirá subrayar brevemente cierto halo místico presente en la peculiar perspectiva metafísica del autor, sintetizado en la fuerza *virtual* que la letra capital impone.

En efecto, un Hacer escrito en mayúsculas aplica cierta jerarquía por sobre el registro óntico que habíamos descrito previamente en términos de un “hacer”, en minúsculas. En esta dimensión se cifrará el estatuto de “lo virtual” –que, ya veremos, es posibilidad de inmanencia siempre renovada– en el pensamiento de este autor. Ahora bien, ¿qué implica este pensamiento de un Hacer en sus posibilidades *virtuales*?

16 Jankélévitch toma el relevo de la crítica bergsoniana al funcionamiento causal de la lógica ontológica occidental. Recordemos que Bergson (1969) había demostrado que lo “posible” es una pura ficción retrospectiva de nuestro entendimiento y de su manía “viciosa” de encontrar causas precedentes para todas las cosas. En consecuencia, aquí la noción de “posible” tampoco es causal ni está ya “destinada” a lo real –no consuma la direccionalidad ontológica *dynamis-energeia*–; Jankélévitch, al posicionar lo “virtual” en una diferencia radical con lo posible, da lugar a una posición propia, que tal vez permita performar, como analiza Lisciani-Petrini, “la posibilidad de un pensamiento nuevo de la inmanencia [la possibilité d’une pensée nouvelle de l’immanence]” (183, traducción propia).

Convengamos, junto a Jankélévitch, que la empiria no es apariencia o manifestación de una eternidad inmóvil y sustancial, sino la única y verdadera realidad. Constatemos, al mismo tiempo, que, en su efectividad, esta realidad no puede dejar de diferir de sí misma gracias al “élan” interno que le permite expresarse, salirse de sí misma, *hacerse*. Asumamos que, tal como nos enseñaba Bergson, estos surgimientos del hacer no tienen fundamento ni podrían conocer previamente sus causas, sino que simplemente se hallan en grado de potenciar un “élan” que da emergencia a la realidad efectiva por la que, intuitiva y perceptivamente, intentamos aprehenderlos. Podríamos intuir, en consecuencia, que cierta “virtualidad” inherente a la empiria permite esta movilidad. Ahora bien, como ya advertimos reiteradamente, esta potencialidad no podría ser incitada por un motor inmóvil, tampoco resultaría de una sospecha hermenéutica. Es, más próximamente, una simple constatación de hecho: la realidad acontece y adviene a nosotros de modo completamente imprevisto, “virtual”, “sin razones”, dando cuenta de una ambigüedad constitutiva que da emergencia a una proliferación de inicios inusitados.

En su maravilloso libro *La Musique et l’Ineffable*, publicado en 1949, Jankélévitch celebra una realidad que se

sostiene enteramente en la actualidad superficial de la audición, dicho de otro modo, en la fenomenalidad de su apariencia sensible: en este [...] sentido no hay nada que buscar detrás de la fachada; ninguna conclusión a extraer, ninguna consecuencia a deducir. (Cf. Jankélévitch 1983a 88-89, traducción propia)

La realidad no tiene fundamento, ni reenvía a instancia otra que la de su propio acontecer, pero esto no quiere decir –como ponía en valor Lisciani-Petrini (186) respecto del pensamiento de lo infinito en lo finito en este autor– que se encuentre meramente aplanada sobre sí misma. Al contrario, en ella la vida irradia en todas sus formas la oscilación vibrante de sus irrepetibles pulsaciones, ritmos y cadencias, mostrándonos que lo real es ontofánico, tensional, diverso, virtual, “inefable” (cf. Jankélévitch 1983a 93). El autor nos confiesa que en esta realidad empírica hay una especie de “misterio” que depende de la dinámica del tiempo; está *presente* y, a la vez, *escondido*: “escondido en cuanto a su naturaleza, patente en cuanto a su ‘hay’” (id. 88-89, traducción propia). Este “residuo de misterio” (cf. Jankélévitch 1980 12) –según sus propias palabras–, una vez más, obedece a la dinámica apariciante/desapariciante de la realidad; es un entremedio que no se asienta en una inteligibilidad sustancial ni nihilista. Es un misterio dinámico “inherente al *hecho de la empiria* en general” (cf. Jankélévitch 1954 29, traducción propia), que no obedece a otra regla más que al simple hecho de existir. Es un

Presque-rien que podemos entrever como *Je-ne-sais-quoi* a través de los modos específicos de su ir haciendo realidad.

Desde esta perspectiva, definitivamente, el “tiempo”, tópico de “lo inexplicable” por excelencia, confirma su estatuto misterioso, evidenciando, no solo la presencia de una torsión metafísica en la perspectiva de Jankélévitch, sino de cierto misticismo que sin dudas proviene de su lectura de las fuentes literarias y filosóficas rusas que lo marcaron desde su infancia.¹⁷ De hecho, el tiempo, que, como dijimos, se revela como “nada que hace efecto”, *no es* y sin embargo produce ser. No es ninguna cosa, pero reverbera efectos que transforman la realidad. Así, sustrayéndose de toda sustancialidad causal o teleológica, la temporalidad deviene terreno de una creatividad incesante que solo puede condensarse fugazmente en la experiencia vivencial, subjetiva, de su irrepresentable capacidad de efectos. “Por eso, aún si el casi-nada del misterio no puede ser entrevisto más que en el casi-nada de un relampagueo, la entrevisión ha de ser retomada siempre; lo que no puede ser ‘continuado’ debe ser continuamente ‘recomenzado’” (cf. Jankélévitch 1980 59, traducción propia).

Si el Hacer es la figura de esta tarea de recomienzo infinito, al plantear este “tercer principio” en su forma verbal infinitiva, Jankélévitch nos posiciona frente a las posibilidades activas de un Hacer que de algún modo *ya viene* habilitado por la fuerza de su virtualidad: *puede* performar un posible, un acto, cualquiera que sea, una acción aún por venir, puesto que no ha sido conjugada todavía. Notablemente, el pensamiento de este autor da cuenta de que solo la ontofanía de nuestro mundo *sostiene* la virtualidad de un Hacer siempre ya ahí en la posibilidad de ser activado.¹⁸

¿De qué maneras, entonces, se activa este Hacer? ¿Cómo se produce el pasaje de esta virtualidad al acto? Para responder a la pregunta por el comienzo de lo que comienza, Jankélévitch indaga nuevamente en la

17 En su escritura se hace presente la tradición rusa en un arco multidisciplinar muy vasto: al lado de filósofos tales como Khomiakov, Soloviev, Berdiaev y Chestov, se darán cita Tolstoï, Dostoievsky, Gogol, Stravinsky, etc. La impronta misteriosa llega a su punto máximo en la preocupación por la “muerte” que ocupará a Jankélévitch, marcando, también una posición peculiar, mística y materialista a la vez.

18 En este sentido, como remarca Lisciani-Petrini, es necesario comprender que no por actual e inefable esta virtualidad se vuelve inercial o recae en un mutismo desalentador de toda decibilidad. De modo opuesto, contra toda estabilidad, el Hacer es la instancia de la que es posible decir infinita e interminablemente, “justamente porque es este movimiento inicial y completamente ‘virtual’ que no accede nunca al lenguaje –pero que, por esta misma razón, abre la vía a palabras nuevas, a comienzos nuevos [justement parce qu’il est ce mouvement initial et complètement ‘virtuel’ qui n’accède jamais au langage –mais qui, pour cette raison même, ouvre la voie à des paroles neuves, à des commencements neufs]” (cf. Lisciani-Petrini 184, traducción propia).

textura de las acciones que el registro empírico permite entrever. Desde allí –o *aquí*–, intenta aproximarse a una intelección intuitiva de los inicios de este Hacer, buscando aprehender las instancias brevísimas en las cuales tiene lugar el surgimiento de lo real. Las pistas discontinuas de su acontecer le permiten asir el *tempo* azaroso del *misterio activo* de la empiria: sus focos de emergencia, sus momentos de inicio, las instancias acontecimentales de sus acciones. En efecto, si atendemos a esta mirada cuidadosa de sostener la realidad en la proliferación de su devenir heterogéneo, y nos entregamos a la gnosis a medias que nos permite el saber de la intuición, podremos “entrever” que la dinámica singular del inicio tiene la forma de un “puntillito”: hay comienzos, saltos, discontinuidades, mutaciones, etc.; no son otras las instancias que dan cuenta de haber activado la virtualidad potente del Hacer.

¿De qué materialidad están hechos entonces esos inicios? Como ya anticipamos, Jankélévitch dirá que se componen de tiempo, de un *casi* de ser, de saber y de misterio. Sin embargo –tomando una vez más algo de distancia respecto de su maestro–,¹⁹ Jankélévitch ya no concebirá el “élan” de la temporalidad en el marco de la continuidad de la duración bergsoniana, sino en la intermitencia del “instante”, piedra de toque de la modalidad surgiente del Hacer.

El inicio es un instante de inmanencia

Esta figura del no-tiempo, o mejor, de un “poco” de tiempo, es la pieza articuladora de los engranajes de la filosofía del “Hacer” que propone Vladimir Jankélévitch. Acorde con la perspectiva que venimos desarrollando aquí, el instante, es, asimismo, un indefinible que permite eludir la (falsa) alternativa entre el ser y el no ser: es un “Casi-nada” del tiempo y un “Yo-no-sé-qué” respecto de sus representaciones, que desafía toda pretensión cognoscente y estabilizante del tiempo y del espacio. La temporalidad del instante es así el tiempo específico del Hacer jankélévitchiano que, posicionado en un “entre”, tiene en el “rayo de su gnosis” (cf. Périgord 233), en la ocurrencia puntual, su posibilidad de emergencia.

De esta manera, el Hacer se inscribe en el advenimiento de un instante que ha de ser continuamente recommenzado. Es esta la pieza de una intuición que en su “yo-no-sé-qué” permite asir la emergencia del misterio de una Alteridad virtual, radical, creativa, sin duda impredecible en la escena de la filosofía primera. Así, como ya desarrollamos, en el

19 En efecto, siguiendo las tesis presentadas en *Matière et Mémoire* (1896) y en *L'évolution créatrice* (1983), H. Bergson había advertido que “nuestra duración no es un instante que reemplaza un instante: no habría entonces más que presente, ningún prolongamiento del pasado en lo actual, ninguna evolución, ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que muerde el futuro y se hincha a medida que avanza” (1983 4, traducción propia).

tiempo de un instante, el *hacer ser* adviene de repente, instantánea e imprevisiblemente creando acontecimiento. Es, en cada oportunidad, un “otro” que marca y subjetiva, pero en el que no podríamos instalarnos, en cuanto la inefabilidad de su mínima temporalidad repudia toda duración.

Consideraciones finales

La cuestión interesante de remarcar a los fines del análisis que nos ha convocado aquí, finalmente, es cómo para Jankélévitch este tiempo-sin tiempo del instante, este espacio radicalmente otro que nunca terminamos de habitar completamente, es sin embargo la instancia por la cual se encarna en el tiempo un Hacer virtualmente posible. Esto es válido, en consecuencia, para todos los actos creativos y para todas las decisiones humanas. En efecto, sus posibilidades actuantes radican en el instante en que adviene “este yo-no-sé-qué que no tiene volumen, ni duración, que es como nada y que sin embargo no es nada” (cf. Jankélévitch 1954 160, traducción propia). En su modalidad apariciante y acontecimental, el *hacer ser* del instante es el “rayo” y el “hecho” decisivo. Es la ocasión “káirica”²⁰ en la que ocurre una temporalidad efectivamente oportuna. En el pensamiento jankélévitchiano, la vida emerge así como lapso de una temporalidad que debe ser continuamente aprovechada, reposicionada, improvisada (cf. Périgord 241). Esta es la advertencia que Jankélévitch nos deja en su libro sobre *La Mort* (2017): entre las dos instancias del misterio de la alteridad de lo surgiente-evanescente, comprimida entre el nacimiento y la muerte, la vida también podría ser comparada al Casi-nada del instante (414). Es, en sí misma, una ocasión plena de ocasiones a ser asidas, un instante repleto de instancias únicas, un “*HápaX*” irremplazable, que reclama ser constantemente reinventado. La vida es temporalidad dispuesta para una acción constantemente improvisada, reposicionada. En ella, los instantes no tienen forma previa, es preciso aprovecharlos y convertirlos a través del Hacer. Así, el tiempo es fuerza que en cada momento ha de ser conquistada.

Podríamos pensar, si seguimos las inquietudes del autor, que a esta afirmación del tiempo como posibilidad latente y de la vida como improvisación constante (cf. Périgord 251) proseguiría lógicamente la pregunta acerca de “cómo” deviene efectivamente posible aprovechar y actuar el acervo creativo e inagotable de esta virtualidad propia del instante temporal. Aquí la pregunta por el Hacer se desplazaría al plano de la acción concreta. Sabido es que, en este punto, Jankélévitch preferirá

.....
 20 *Kairós* es convocado aquí según el nombre que recibe la cualidad del tiempo asido como “momento oportuno” en la antigua Grecia. Movilizado por la fuerza “aiónica” del tiempo y por una impronta justa, tiene la capacidad de irrumpir en el tiempo cronológico creando posibilidades inéditas.

direccionar la potencia de su planteo hacia las problematizaciones de una filosofía moral que restringirá el ámbito virtual del Hacer al campo finito de una acción virtuosa (cf. Jankélévitch 1983b; 1956), cantonando sus posibilidades. Aun si este modo de enfrentar el problema del pasaje del Hacer a la acción, lamentablemente, a nuestro parecer, limitará la fuerza creativa expuesta en sus propias tesis, ciertamente sus reflexiones respecto del Hacer y de la importancia de la intuición de su inicio, nos legan una propedéutica que podría delinear, como advierte Lisciani-Petrini, las bases para un nuevo pensamiento de la inmanencia (183).

Efectivamente, de acuerdo con la atención pormenorizada que hemos dirigido en este estudio a la problematización del Hacer en la perspectiva de Vladimir Jankélévitch, pudimos analizar que se trata de una instancia compuesta por diversas dimensiones que hacen, a la fuerza, una Alteridad conceptualizada como reserva de potencia de creación de realidad. Todos los actos, toda la realidad efectivamente emergente depende del aprovechamiento de esta vital inmanencia. El Hacer, sin más, es considerado como una instancia pluridimensional: fabricado por temporalidades virtuales, místico-mistéricas, activado por unidades instantáneas e inteligido por categorías semignósticas, la pluma de este autor reforma profundamente las posibilidades de su interioridad (cf. Hansel 2012 137). Contra todo nihilismo y pérdida de confianza en la capacidad virtual (y virtuosa) de un Hacer como Alteridad radical siempre aún por venir, estamos aquí frente a un pensamiento que apuesta a una constante amplificación de nuestras posibilidades actuantes e inventivas como modalidad del vivir juntos. En efecto, si tomáramos el relevo de la lección jankélévitchiana, sería preciso “seguir haciendo”, puesto que lo dado no tiene suficiencia –siempre tiene la forma del “casi”– y reclama ser constantemente reinventado. Definitivamente, Jankélévitch nos insta a mantenernos ontofánicamente despiertos, atentos a activar el acontecimiento, que, aún si ha de ocurrir en el tiempo breve de un instante, siempre es capaz de iniciar algo nuevo.

Probablemente alguna sospecha de la profundidad inédita de su mirada nuestro autor tenía cuando escribió a Louis Beauduc –en una carta del 17 de agosto de 1954 (cf. Schwab 1995 331)–, “*Je travaille pour le XXI^e siècle*” (“Trabajo para el siglo XXI”). A nosotros el desafío de aprovechar el legado, entonces, de un pensamiento que fue capaz de dar visibilidad heurística a la potencia infinita e inmanente del Hacer, haciendo frente a la difícil tarea de conceptualizar su virtualidad.

Bibliografía

Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

Bergson, H. *L'évolution créatrice*. Paris: Quadrige PUF, 1983.

- Bergson, H. *La Pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1969.
- Hansel, J. *Lévinas. De l'Être à l'Autre*. Paris: PUF, 2006.
- Hansel, J. *Jankélévitch. Une philosophie du charme*. Paris: Manucius, 2012.
- Jankélévitch, V. *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Paris: Alcan, 1933.
- Jankélévitch, V. *L'austérité et la vie morale*. Paris: Flammarion, 1956.
- Jankélévitch, V. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. t. I: *La manière et l'occasion*. Paris: Du Seuil, [1957] 1980.
- Jankélévitch, V. *La Musique et l'ineffable*. Paris: Du Seuil, 1983a.
- Jankélévitch, V. *Traité des vertus*. t. I. Paris: Flammarion, [1949] 1983b.
- Jankélévitch, V. *La Mort*. Paris: Flammarion, 2017.
- Lethierry, H. *Agir avec Jankélévitch: Colère et mensonges*. Lyon: Éditions Chronique Sociale, 2013.
- Levinas, E. *De l'existence à l'existant* [1947]. Paris: Vrin, 1986.
- Lisciani-Petrini, E. "Jankélévitch inactuel/actuel." *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le Charme et l'Occasion*. Éd. François Schwab. Paris: Beauchesne, 2010. 175-191.
- Montmollin, I. *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*. Paris: PUF, 2000.
- Périgord, M. "Vladimir Jankélévitch ou improvisation et 'Kaïros'." *Révue de Métaphysique et de Morale*. Armand Colin, 79.2 (1974): 232-252.
- Schwab, F. *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le Charme et l'Occasion*. Paris: Éditions Beauchesne, 2010.
- Schwab, F. "Levinas et Jankélévitch, professeurs de dénuement." *Lévinas autrement*. Louvain: Peeters, 2011.
- Schwab, F. *Une vie en toutes lettres. Lettres à Louis Beauduc (1923-1980)*. Paris: Lina Lévi, 1995.
- Sferco, S. "Arquitectura temporal para una episteme de la intuición del presente: el 'Yo-no-sé-qué' y el 'Casi-nada' de Vladimir Jankélévitch." *Tópicos* 32 (2016): 40-64.