

Arquitectura temporal para una episteme de la intuición del presente: el “Yo-no-sé-qué” y el “Casi-nada” de Vladimir Jankélévitch.

*Senda Sferco**

Resumen ¿Cómo conceptualizar la temporalidad? ¿Qué analítica puede inteligir su carácter inefable? ¿Dónde reside la potencia heurística capaz de dar cuenta de la experimentación de su multiplicidad? Este artículo intentará poner en valor las herramientas elaboradas por la filosofía modal de V. Jankélévitch, a fines de contribuir a la tarea de arquitecturar una “episteme de la intuición” del tiempo presente. Si antes de Bergson la experiencia del tiempo había quedado ligada a la fijación de un concepto, Jankélévitch, proseguirá el trabajo de su maestro, poniendo en foco el dominio disímil de “las maneras” en las que el tiempo se vivencia subjetivamente y se experimenta con otros. Para ello, creará nociones capaces de indagar cualitativamente un dominio complejo, fugaz e irreversible, surcado por experiencias diversas, singulares, intransferibles. Así, la sutil elaboración efectuada por Jankélévitch en las nociones del “Yo-no-sé-qué” y el “Casi-nada”, devendrá aquí la puerta de entrada a este mundo en movimiento, constituido por saberes que se producen siempre de modo fragmentario, “semi-gnosis” como caracterizará Jankélévitch, visto que atienden a una intelección “intuitiva” de la temporalidad, cuya capacidad heurística sobre nuestros modos de producción de la subjetividad sin duda puede sumar un aporte a las perspectivas de la filosofía contemporánea.

Palabras clave: temporalidad, experiencia, Vladimir Jankélévitch, episteme de la intuición, filosofía modal.

Summary: How to conceptualize temporality? Which analytics can understand its ineffable character? Where does the heuristic strength capable of accounting an experimentation of its multiplicity lie? The aim of this article is to bring in value the

* Investigadora Asistente del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires. Doctora en Filosofía (Paris VIII) y Doctora en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Quilmes), Licenciada en Antropología (Universidad Nacional de Rosario) y post-titulada en Estudios culturales y artísticos en la STSI-ISI (Bali, Indonesia). Autora de numerosos artículos académicos y del libro *Foucault y kairós : los tiempos discontinuos de la acción política*, Ed. Sociales UNQ, 2015. Dirección electrónica : senda.sferco@gmail.com

tools developed by the modal philosophy of V. Jankélévitch, in order to contribute to the task of building an architecture for an “episteme of intuition” of present time. If before Bergson the experience of time had been linked to the setting of a concept, Jankélévitch will continue the work of his master, putting in focus the dissimilar domain of “ways” in which the time is subjectively lived and experienced with-others. To affront this challenge, he will propose notions capable to qualitatively inquire a complex domain, fugacious and irreversible, marked by diverse experiences, unique, non-transferable ones. Thus, the subtle elaboration made by Jankélévitch on the notions of “I-don't-know-what” and the “Almost-nothing”, will become here the entrance gate to this moving world, constituted by a production of knowledge that always occurs in a fragmentary way, “semi-gnosis” as Jankélévitch’s would characterize, as it serves to an “intuitive” intellection of temporality, whose heuristic capability on our modes of production of subjectivity can definitely contribute to the perspectives of the contemporary philosophy.

Key words: temporality, experience, Vladimir Jankélévitch, episteme of intuition, modal philosophy

¿Es posible una analítica de las paradojas del tiempo?

El tiempo, que había sido conceptualizado por Aristóteles como el número del movimiento, excede los límites confortables de la gnosis cuando ésta enfrenta la tarea de hacer inteligible la experiencia. En el momento en que se instala la pregunta por la producción de subjetividad, esto es, por la dinámica relacional entre tiempo y saber, la temporalidad ya no puede ser abordada por fuera de una articulación concretamente situada con aquello que es vivido, con el tiempo encarnado en nuestras singularidades humanas, con las prácticas mediante las cuales vamos creando, discontinua y sostenidamente, una experiencia. Si asumimos que la subjetividad resulta de una experiencia temporal que siempre va produciendo una diferencia respecto de lo que ya viene dado para sí misma, nos encontramos frente a una dificultad importante en términos analíticos: ¿cómo podríamos *dar cuenta* de esta singularidad? ¿cómo podríamos inteligir lo irrepitable?

Haciendo eco de una herencia filosófica en la que, con diversos matices, hallaríamos las contribuciones de Henri Bergson, Edmund Husserl y Martin Heidegger, el filósofo italiano Giacomo Marramao nos recuerda que toda experiencia del tiempo se debate entre la *subjetividad* de su “vivencia” y la

objetividad requerida por su “representación”. Así, “nuestra experiencia del tiempo estaría surcada por una profunda e invisible herida, por la oposición entre un tiempo propio, auténtico pero incomunicable, que expresa la sensación subjetiva e interior de la duración, y un tiempo impropio, inauténtico pero mensurable, que se manifiesta en su representación objetiva y espacializada”.¹ Es entonces entre el tiempo de la vivencia y el de la experiencia comunicable, entre la sensación subjetiva y la representación objetivable, que *va ocurriendo* esta dinámica productiva entre tiempo y saber que nos interesa recabar.

Cabe aclarar que subjetividad y objetividad, autenticidad e inautenticidad, interioridad y comunicabilidad, duración y medida, no constituyen aquí las contrapartes de pares antitéticos. La experiencia de la temporalidad no podría homologarse ni tampoco exponerse en (falsas) oposiciones binarias. Por el contrario, y de un modo mucho más *difícil* para la sistematicidad del pensamiento filosófico, esta experiencia reclama ser asida en las paradojas que le son constitutivas. ¿Cómo inteligir, entonces, esta experiencia singular? Tal como anticipamos, la elaboración de una “analítica aporética del tiempo” no podría armarse de conceptos dados por fuera de un vínculo contingente con la experiencia, tampoco de nociones que reúnan la multiplicidad de la experiencia en una lectura unívoca. Por ello, ¿qué nociones, conceptuales, estéticas, se mostrarán capaces de asir la diferencialidad *a la vez* que la movilidad de la experiencia?

En este sentido, es preciso recordar que, ya en el Antiguo Testamento, el Eclesiastés nos enseñaba que la temporalidad no era una sola sino que se trataba de una potencia resultante de mezclas y superposiciones, aporías cuyo movimiento resultaba inaplicable en los límites de un concepto:

Hay un tiempo señalado para todo, y hay un tiempo para cada suceso bajo el cielo:

tiempo de nacer, y tiempo de morir; tiempo de plantar, y tiempo de arrancar lo plantado;

tiempo de matar, y tiempo de curar; tiempo de derribar, y tiempo de edificar; tiempo de llorar, y tiempo de reír; tiempo de lamentarse, y tiempo de bailar;

¹Marramao, Giacomo, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 27.

tiempo de lanzar piedras, y tiempo de recoger piedras; tiempo de abrazar, y tiempo de rechazar el abrazo;
tiempo de buscar, y tiempo de dar por perdido; tiempo de guardar, y tiempo de desechar;
tiempo de rasgar, y tiempo de coser; tiempo de callar, y tiempo de hablar;
tiempo de amar, y tiempo de odiar; tiempo de guerra, y tiempo de paz.²

También San Agustín, reabriendo esta cuestión, no halló más que tensiones insalvables en el plano del saber. “¿Qué es el tiempo? –preguntaba en el libro XI de sus *Confesiones*–...Si nadie me lo pregunta, lo sé; si debo explicarlo a quien me pregunta, no lo sé”.³

Este no-saber, sin embargo, recupera al tiempo en una tensión constitutiva por la que se lo reconoce inefable y productivo a la vez. En su imposibilidad, asume las limitaciones heurísticas de toda voluntad de objetivación y medida. El tiempo aparece inevitablemente como lo que se sustrae del poder de dar cuenta de lo que “es”: el tiempo pasado ya no es, el tiempo futuro no es todavía y el presente no perdura.

Lo interesante de esta negatividad es que el desfasaje temporal que la pregunta instaura, paradójicamente, *a través del tiempo*, deja en el centro de la escena a la temporalidad experiencial que aquí nos interesa: aquélla del instante de tiempo-ahora, el *presente* que no podemos asir y sin embargo vivimos, que no podemos retener y sin embargo nos marca subjetiva y experiencialmente. Tal como nos muestra la paradoja agustiniana y tal como nos enseña Bergson, la *experiencia en presente* siempre ha sido leída, interpelada, calculada, desde nociones que no alcanzan a aprehenderla. Hay un presente del pasado que es la memoria; a la vez hay un presente del futuro que es la espera o su anticipación; de la experiencia del presente *en tiempo presente* pareciera que sólo puede quedarnos una “percepción” subjetiva y la recobrada imposibilidad de poder decirlo. ¿Cómo *dar voz*, entonces, a este *inefable sentimiento del tiempo*? ¿Cómo salir de las delimitaciones que sólo pueden situar a la experiencia entre

² *Eclesiastés* 3:1-15.

³ San Agustín, *Confesiones*, XI, 14.17: “*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me querat, scio; si querenti explicare velim, nescio*”.

los binarismos de una temporalidad sin movimiento? ¿Cómo desasirnos de esta opción sin alternativas para habilitar su paradoja?

Vladimir Jankélévitch, o una episteme de la intuición

Uno de los pensadores que más productivamente ha trabajado las tensiones constitutivas de la experiencia de la temporalidad es Vladimir Jankélévitch. Filósofo de la temporalidad, su obra se propuso el desafío epistémico de asir al tiempo en su devenir, en la pluralidad propia de su “polifonía”. Filósofo y también músico, el problema de cómo dotar de “decibilidad” a una vivencia sensorial del tiempo sin aplacar por ello la intensidad matizada de su devenir ha conformado el nudo central de sus reflexiones. Así, atento a una temporalidad que pareciera poder “asirse más de cerca” desde esta experiencia de “escucha” que desde las categorías que nos lega un saber filosófico o una lectura de la historia, Jankélévitch elaborará una arquitectura conceptual capaz de resonar con esta singularidad. Su escritura se producirá en continuidad y en torsión con las modalidades bergsonianas *siempre creadoras* del tiempo. A diferencia de la afirmatividad de su maestro, Jankélévitch entiende que el tiempo es devenir de una temporalidad ciertamente imparable y encantadora, pero *también* es un flujo negativo. Su presente no podría esconder esta negatividad. El tiempo adviene irreversible, nostálgico, momento lleno de muerte, que hereda la Europa de post-guerra.

Este punto es importante, ya que la inquietud que busca anclar las modalidades temporales del presente no plantea, para Jankélévitch, un asunto vano ni abstracto. Se trata de restituir al instante la complejidad de su espesor. Se trata, también, de una escritura obstinada contra el desasosiego de no haber podido hallar un tiempo intersticial donde ubicarse para reflexionar aquello que su propio tiempo todavía no puede pensar. Jankélévitch ha sido testigo y víctima de los restos que las atroces guerras del siglo XX han dejado tras de sí, y esta experiencia, que ha sido codificada de diversas maneras a nivel de los órdenes discursivos de la sociedad y de la cultura, comporta, a nivel de la

singularidad y de la subjetividad, un tiempo interior pleno de irreversibilidades y de pérdidas indecibles en su presente.⁴

A ello se refiere el filósofo contemporáneo Frédéric Worms cuando acuña el término “instante de exclamación” para nominar el “momento filosófico” de la Segunda Guerra Mundial, en el que V. Jankélévitch, pero también G. Bachelard, y F. Wahl, serían reconocidos como sus actores preponderantes. Frente al derrumbe *efectivo* de los grandes relatos de una filosofía de la historia, este “momento”, explica Worms, estaría marcado por la tracción acontecimental de una temporalidad en ruptura con las lógicas dadas por vigentes. Esta ruptura refuerza una discontinuidad que ya no puede preformar otra forma más que la del “instante”, como si la experiencia subjetiva de lo fracturado sólo pudiese ser recuperada en algunos “puntos” o “puntas de unidad” de un todo ya para siempre incompleto.

Desde esta figura del “instante de exclamación”, y a diferencia de la mirada bergsoniana para quien, como destacamos previamente, el instante estaba marcado por el *élan* de un movimiento creador y afirmativamente positivo, Worms reconoce en Jankélévitch un tratamiento más complejo y

⁴ Hacia el final del libro intitulado *Le pardon* (1967), escrito dedicado a las implicancias éticas y morales de esta figura, Jankélévitch argumenta: “L’oublieuse nature, à ce qu’on dit, et sans rancune, mais son insouciance n’a aucune signification morale (...). L’innocent printemps brille pour les méchants comme pour les bons. Chaque année, les arbres fleurissent à Auschwitz comme ils fleurissent partout, et l’herbe n’est pas dégoûtée de pousser dans ces lieux d’inexprimable horreur : le printemps ne distingue pas entre nos jardins et la pleine maudite où périrent par le fer et le feu quatre millions d’offensés”. (Jankélévitch, [1967] 1998, p. 1030). La desazón que su tiempo le produce no le impide pensar que desde una misma posibilidad del tiempo como la primavera pueda re-florecer entre las ruinas. Obstinándose contra el olvido, la temporalidad que busca aprehender las oportunidades, intuir las, vivenciarlas, puede recuperar, más acá de la nostalgia, la fuerza de un “estallido de la voz”, de la eficacia de una decibilidad que, aun intersticial, pueda seguir afirmando la posibilidad crear un tiempo con experiencias diferentes. La apuesta ética es aquí *un modo de transitar el mundo*. La responsabilidad del “ser” no es otra sino la del “deber” –moral–, de producir una acción –ética–, una transformación que, sin *telos* que le asegure la consecución de su recorrido se inscribe como experiencia de “marcha hacia el otro” (*marche vers l’autre*) que todo individuo debe emprender. Nostalgia, muerte, primavera, estas experiencias irreversibles no conciernen sino a “todas” nuestras actividades creadoras.

menos optimista de los efectos de la temporalidad. Su pensamiento es capaz de aprehender una posibilidad ambivalente de la experiencia, que no viene dada por ninguna esencia sino que va adquiriendo su modalidad en el mismo acontecer del que forma parte, “[e]l instante, como encuentro entre el espíritu y una realidad que se impone a él, que lo sorprende, de manera determinada, cualificada, para maravillarlo o, una vez más, para indignarlo.”⁵

Sin dudas, en el sentido ya subrayado por Worms, la compleja genialidad de Jankélévitch radica en incrustar una posibilidad de pensamiento en este punto paradójico: el instante tiene la materialidad de un soplo –“souffle” –, que es respiración, pero también, ahogo. Poniendo de relieve esta tensión Worms propone que llamemos a ésta una filosofía ‘de la exclamación’, es decir, una filosofía de la existencia cuyo punto de partida radica en la aprehensión de una “realidad primera” que sólo es tal en tanto viene a desestabilizar e interpelar nuestros modos de conocer. Ahora bien, aceptar esta figura supone a la vez no desconocer lo que Jankélévitch nos enseña en su *Traité des vertus* de 1947: esta realidad se encuentra surcada tanto por el “realismo del misterio”, que adviene para todos sin más, como por la “ipseidad” subjetiva de la existencia de quien no puede hacerle frente sino de modo irreductiblemente individual. Es en el momento de encuentro entre realidad e ipseidad condensado en el instante donde Jankélévitch buscará asir las tensiones constitutivas de la experiencia temporal bifurcando las posibilidades móviles de sus efectos, atento a no contribuir a una resolución conceptual que se quiera binaria y contradictoria. Reconociendo no sólo la fuerza metodológica sino los efectos de esta labor heurística, Worms subraya dos gestos de esta práctica de exclamación: el “maravillamiento”, propio de la producción estética, y la “indignación”, que reclama un dominio de la acción como ética y política singular.

En este punto cabe aclarar que la dupla maravillamiento/indignación que introduce Worms para sistematizar los juegos de Jankélévitch es meramente ilustrativa y debe ser tomada con cierto reparo. O, al menos, según

⁵ Worms, Frédéric, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Gallimard, Paris, 2009, p. 398. “L’instant, comme rencontre entre l’esprit et une réalité qui s’impose à lui, qui le surprend, de manière déterminée, qualifiée, pour l’émerveiller ou, encore une fois, pour l’indigner.” Traducción propia.

nuestro punto de vista, exigiría una disquisición de método, visto que esta contraposición de términos podría confundirse con una formulación de pares antitéticos dialectizables que Jankélévitch no propone. El tratamiento de las tensiones constitutivas de la temporalidad, en este sentido, es siempre paradójico en Jankélévitch. A través de su escritura, no se espera que la indignación sea superada por la maravilla ni que se logre algún día abolir el tiempo de la muerte. Jankélévitch no busca resolver algo que no tiene solución. Su apuesta se inscribe en el reconocimiento de una dinámica polar, tensional, que exige al pensamiento habitar el vínculo tiempo/realidad, probablemente a través de estos dos gestos que conducen, de manera siempre imprevisible, a “lo que” nos maravilla y a “aquello” que nos indigna. De esta manera, junto a Worms y tomando distancia de las interpretaciones que puedan ligar este binarismo a una lógica de resoluciones, asentimos en recuperar la fuerza de interpelación de estas figuras, visto que “[l]a exclamación, maravillamiento o indignación, en los dos casos da cuenta de una realidad que perfora el discurso, pero que también lo impulsa, y lo obliga, de alguna manera, a meditar su condición”.⁶

El tiempo tomado por esta metafísica de lo singular, urde definitivamente la trama a través de la cual Jankélévitch enhebrará los matices inenarrables de una experiencia propia y también la apuesta política por una práctica ético-moral reflexiva, que parece jugarse siempre en el fino borde de lo indecible frente al otro y de lo incomponible en términos de historia. Worms comenta que en Jankélévitch ocurre un desplazamiento, *desde el misterio del ser al milagro de la acción*, buscando dar cuenta de las consecuencias éticas de su

⁶ *Ibid.*, p. 400. “L’exclamation, émerveillement ou indignation, atteste dans les deux cas d’une réalité qui trouble le discours, mais aussi le relance, et l’oblige, en quelque sorte, à en méditer la condition”. El análisis de Worms prosigue en la dirección arriba delineada: “C’est donc bien à une relation tendue avec le bergsonisme que l’on est renvoyé. D’un côté, la surprise continuelle qui définit la durée chez Bergson demeure, résiste: elle reste même, comme chez Bergson, un critère du réel, de ce qui dépasse notre pensée. Mais, d’un autre côté, elle est en quelque sorte menacée, fragilisée, en apparence du moins. Sans être abolie, sans cesser peut-être d’être absolue, elle se resserre ou se concentre en quelque sorte, d’une façon énigmatique qu’il faudra approfondir.” Traducción propia.

preocupación metafísica.⁷ De esta manera, y tal como irá sistematizando a lo largo de su obra, la muerte, la libertad, el perdón, el amor, la nostalgia, la ocasión, etc., serán no sólo los temas ejemplares para el tratamiento de este desplazamiento metafísico/ético, sino los acontecimientos de algún modo siempre irreversibles y por tanto totales, que servirán de umbral para indagar el núcleo más profundo, intrasmisible y complejo de la experiencialidad *del tiempo*. Tal como veremos en lo que sigue, su producción conceptual no se asienta en una remanida o melancólica recuperación de nociones temporales ya disponibles en el léxico de la historia, o de la filosofía vitalista de la que fue discípulo, o del lenguaje musical, del que hace culto. De un modo que podríamos denominar si se quiere ‘más interdisciplinario’, Jankélévitch, se abocará, mejor, a indagar “las maneras” en las que se pueden nombrar y calificar las intensidades de la experiencia: estas percepciones *casi* intransmisibles, estas vivencias de un presente en algún punto insoportable, incapaz de inscribir su fuerza en las reducidas nominaciones de su propio tiempo.

¿Cómo “decir” la inefable experiencia del tiempo?

“C’est une écriture où les mots se poussent pour faire place à l’indicible”⁸.

Como veníamos desarrollando, la mirada de Jankélévitch, crítica frente a la pesantez de una lectura lineal y continuista del tiempo y de la historia, lo conduce a hacer de lo aparentemente fútil y mínimo la materia de un labrado discontinuo y potente. Su pensamiento se caracteriza por una sensibilidad sutil que se dispone a asir la realidad en su complejidad más esquivada suspendiendo

⁷ *Ibid.*, p. 406.

⁸ Jerphagnon, L., palabras expresadas en las conclusiones del Coloquio “Vladimir Jankélévitch: Actuel inactuel”, organisé par Jean-Marc Rouvière (Association V. Jankélévitch), Françoise Schwab et Frédéric Worms, École Normale Supérieure, Paris, 16 et 17 déc. 2005. (“Es una escritura donde las palabras se empujan para hacer lugar a lo indecible”). Traducción propia.

las explicaciones brindadas por los paradigmas tradicionales y universalistas que, a su entender, simplifican el carácter *paradójico e inasible* de cierta experiencia temporalizada de las cosas. Atento a esta perspectiva, Jankélévitch modela una filosofía moviente que tiene *siempre* como objeto una aporía: “entrever” la realidad en la fugacidad misma de su devenir. Esta apuesta le exige realizar un trabajo constante sobre las figuras del tiempo con las cuales la realidad puede ser asida en su modo “más primario”, entendiendo que no es sino por una “percepción intuitiva” que podemos dar cuenta del carácter múltiple y mezclado de los acontecimientos singulares que afectan nuestra subjetividad. Estos actos, estos hechos, que tienen lugar en la realidad, se presentan al *mismo tiempo* frente a nosotros y *en* nosotros, *polifónicamente*, de modo similar al de la experiencia de escucha de los acordes y las melodías entreveradas de una sinfonía musical.

Cabe aclarar que este no es sólo un juego metafórico: la episteme intuitiva de Jankélévitch se conformará efectivamente en el cruce de diversos lenguajes —de la filosofía a la música, de la antropología a la ética—, manteniendo la exigencia de sostener un método fiel a captar los *hechos* en su complejidad constitutiva. Para poner en palabras este desafío, Jankélévitch se equipará de fuentes diversas, entre las que veremos desfilar a San Juan de la Cruz, Baltasar Gracián, Plotino, Platón, Debussy, Camus, Diderot, Aristóteles, Fauré, Nietzsche, Stravinsky, etc. Tal como anticipamos, las temáticas múltiples en las que posicionará esta voluntad de captura (la muerte, la libertad, la intención, la intuición, el acto, el amor, etc.), serán abordadas a través de sus tensiones constitutivas, procurando siempre asir, *del modo más cercano*, al instante en su “irreversible” fuga.

Pensar el tiempo en su propia instantaneidad es una tarea complicada: implica el esfuerzo de aprehender al tiempo en el mismo devenir de su acontecer, sorprendiéndolo “sur le *fait*”, *ipso facto*, como si fuese posible metaforizar su devenir con la imagen del punteo fino y parpadeante de sus instantes. Sin duda, las imágenes y las metáforas serán fundamentales para este pensamiento. Ya que, ¿con qué otras medialidades podría ser dicho “el instante”? El desafío jankélévitcheano es capturar la temporalidad en la inmediatez del presente que está ahí, *haciéndose*. Porque algo de auténtico e

irrepetible se juega en esa *aparición-dispariciante* nos cuenta,⁹ y entendemos que es en este dominio de elementos faltantes y evanescentes donde se arquitecturarán las construcciones metalógicas que convocan la reflexión de este artículo. Ya que, tal como nos advierte su delicada escritura, poniendo en valor la potencialidad de este momento de inmediatez, “algo del ser” *puede* ser “calado” en la movilidad vital de su capacidad intuitiva, y no sólo en el reposo taciturno de sus conceptualizaciones lógicas.

Arquitecturar una episteme de la intuición

En uno de sus libros más tempranos, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du “Presque”* (1954), Jankélévitch nos brinda pistas para emprender esta práctica de captura acrobática del instante. Siguiendo la herencia bergsoniana, también aquí la “intuición” es el “acto humano” que puede permanecer fiel a una relación “primaria” con la realidad. No es sino a través de este acto “inmediato” en el tiempo y extremadamente “cercano” en el espacio, que podemos aventurarnos a pensar el instante mientras está aconteciendo –“*sur le fait*”/en el acto mismo dirá, en un mismo tono que su maestro, Vladimir Jankélévitch.

Ahora bien, esta operación de vinculación “primaria” con la realidad trae consigo implicaciones epistemológicas que precisan una explicitación particular, tanto a nivel de su método como de su expresión categorial. De la sistematización de esta tarea se ocupan las páginas de su *Philosophie première*, donde Jankélévitch nos brinda una suerte de hoja de ruta o guía práctica de elementos para una “episteme de la intuición”.

Primeramente, nos recuerda que la intuición 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

⁹ Jankélévitch, Vladimir. *L'irréversible et la nostalgie*. Flammarion, Paris, 1974. El núcleo de este libro es dar lugar al tratamiento de la temporalidad como “*apparition-disparaisante*”, según la expresión en francés utilizada por el autor.

conceptual que imponga una forma, cualquiera 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”. La simplicidad y la proximidad son necesarias para que el acto de intuición ocurra. También serán necesarias para que su intelección sea un acto lo más directo posible. Por ello, es preciso simplificar al máximo la distancia –cualquiera ella sea–, que pueda experimentarse frente al acto que sucede. De esto se sigue que lo propio de este acto de cognición se sortea en el modo en que logra acortar lo más posible la distancia entre el sujeto y el objeto, haciendo de la intuición la ocurrencia de un acto sin intermediarios, “*sur le fait et dans le fait*”.

En una tercera instancia, y conforme al legado bergsoniano de Jankélévitch, es necesario entender que la inmediatez no sólo requiere la supresión de una distancia espacial, sino también la desactivación de nociones que supongan un desfase temporal: “...ya que la nihilización del trayecto implica por este mismo hecho la nihilización de la duración necesaria para recorrerlo...”¹⁰ La instantaneidad de la intuición necesita entonces de esta suerte de “simplificación súbita”, capaz de sintetizar en un solo punto, *todo el espacio y todo el tiempo*.

Finalmente, por su mismo carácter instantáneo el intervalo temporal queda reducido a una pura “presencia” que termina de invalidar toda función y utilidad cronológica: el “pasado”, deviene así una temporalidad que no es posible reconstituir más que a través de la nostalgia de su *presencia*, y el “futuro”, aun si sueña con los resultados de sus previsiones, sólo puede ser formulado en tanto tal desde la experiencia *presente* que escritura sus profecías.

¹⁰ Jankélévitch, Vladimir. *Philosophie Première. Introduction à une philosophie du “Presque”*. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p. 161. “...car la nihilisation du trajet implique par le fait même celle de la durée nécessaire pour le parcourir...” Traducción propia.

Sumergido en la magnitud del tiempo presente bergsonian, la relevancia que adquiere el “presente como instante” en la obra de Jankélévitch permite producir una suerte de arquitectura epistémica de la intuición para poner en relieve la productividad de sus efectos subjetivantes. El instante adviene, en este sentido, como una unidad de doble pertenencia: es creado, a la vez, por un “todo” y por un “poco” de tiempo; tiene el *espesor justo* para hacer de la intuición un acto “apareciente/dispareciente” –tal como reclama la ambivalente “materialidad irrepresentable” del tiempo: “Ya que el instante pertenece a « todo otro ordenamiento » que el de los principios de la razón y de la alternativa! Su aire anfibólico hace de él una existencia inexistente y una inaprehensible efectividad”.¹¹

Parafraseando la cita que plasmamos más arriba, podemos decir que, por pertenecer a “...todo otro orden que el de la razón y la alternativa...”, el instante no puede ser representado; tampoco el acontecer del tiempo podría *explicar* su diferencia.

En este sentido, en la trilogía que posteriormente se ocupará del desarrollo minucioso de estos temas *Le-Je-ne-sais-quoi* et *le Presque-rien* (1980), Jankélévitch advertirá que “el pensamiento en sí mismo es pensamiento de un ser pensante”; y que no somos sino nosotros, seres finitos, la materia creadora del inexpresable “hay” (“il y a”) del que nadie podría tener certeza. Es por eso que en el instante de la intuición, la afirmación “hay” todavía no se ubica como un objeto pre-existente por fuera del devenir que lo hace *advenir* y *sobrevenir* en tanto “acontecimiento”. Cada “hay” *es* el alcance de su efecto implicado – siempre y cada vez–, en un contexto relacional, subjetivo. El tiempo no hace más que “venir”, y así, súbitamente, se vuelve una “evidencia” –explica Jankélévitch –, pero una “evidencia que se desvanece en cuanto fijamos en ella nuestra mirada”.¹²

Ciertamente, podríamos constatar que la dinámica creadora del acontecimiento del tiempo, *en* el tiempo, *diferirá* siempre de las objetivaciones

¹¹ *Ibid.*, p. 160. “Car l’instant est d’un « tout autre ordre » que les principes de la raison et de l’alternative! C’est son allure amphibologique qui fait de lui une existence inexistante et une insaisissable effectivité”. Traducción propia.

¹² V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. La manière et l’occasion*. Vol I., Paris, Ed. du Seuil, 1980, p. 77. Traducción propia.

con las que pretendamos identificarlo. Similar a los movimientos *insoportables* de un alma “tentada”¹³ (que se distancia de su “soporte” y no puede por tanto reposar en los criterios de una armonización), este tiempo no es tangible ni remite al cálculo de su contenido. Las creaciones de este *tempo* existen – e insisten – a pesar de su nominación; más acá de sus categorías mismas; no precisan revestirse de un estatuto que los transforme en una “cosa”, ni que busque “objetivarlos” como *locus* plausible de realizar la auscultación y previsión de sus efectos. “...El ser sin dudas se opone al parecer, pero no hay ser fuera de la apariencia, no existe el ser por fuera de esta emergencia continua de algo donde se explicita un infinito poder de realización que es preciso, de una vez por todas, llamar el « Tiempo »”.¹⁴

El instante es, entonces, ese poco de realidad absolutamente irreductible a la vez que evanescente. Claramente, estamos aquí frente a una “retórica de la paradoja”, expresión con la que describe Worms la perspectiva de Jankélévitch: *hay un absoluto, pero es un absoluto que desaparece ni bien aparecido*.¹⁵

En este marco epistémico, es preciso comprender que, tal como Jankélévitch advierte en su *Philosophie première*, y como veremos en lo que sigue, los intentos heurísticos que concentran nociones tales como las del “*Yo-no-sé-qué*” y el “*Casi-nada*”, no vienen a indicar la presencia de ciertas marcas o aspectos entre otros, ni el acaecer de acontecimientos diseminados en otros acontecimientos, sino que vienen a captar, de un modo mucho más absoluto, y al ritmo del fragmento, la “totalidad” de nuestra existencia. Únicamente así,

¹³ Tal como anticipamos, Jankélévitch es receptor de la obra de Baltasar Gracián y de San Juan de la Cruz, donde figuras similares a éstas se ocupan de tematizar los “movimientos” del alma.

¹⁴ Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, ed. cit. p. 35. Traducción propia.

¹⁵ Al igual que las “mónadas” de Leibniz y la idea de *organon* en Bergson, reencontramos aquí un pensamiento de la “totalidad”. Igualmente, es preciso entender que se trata de una totalidad no suturada. En este sentido, recordemos que Henri Bergson caracterizaba al discurso –ese *imposible-necesario*– a la manera de un “órgano-obstáculo”, remarcando el carácter contenedor de su “organicidad” a la vez que los impedimentos que nunca podrá suturar. El discurso, desglose temporal del desfasaje constante entre lo representable y lo irrepresentable jugará siempre en la dinámica aparicente/disparicente, de encuentro/desencuentro de sus efectos.

la retórica de la paradoja podrá sostener que “Casi-nada” ya es algo, o mejor aún, que ese “algo” es lo único que tenemos, es lo único que somos.¹⁶

La metalógica del “Yo-no-sé-qué” y el “Casi-nada”

El pensamiento prolífico de Jankélévitch ha sabido reservar, para lo que él denomina “le fait de l’instant” (“el hecho del instante”) varios vocablos que le servirán como referencia. Haciendo uso de las palabras como quien hace uso de hilos para bordar un canevás, hilvanando con punta fina diversos trozos de realidad en sus imágenes, intercalando matices y énfasis distintos, Jankélévitch produce el montaje una nominación posible para “contornear” el instante. Es preciso crear el gesto delicado que permita asir un fenómeno complejo prescindiendo de la violencia identificatoria del concepto. Sabe que esta singularidad, recreada en el *cada vez* de su aparición-disparicente, resiste, impugna, toda identificación gnoseológica a un solo término o a una única referencia. Consciente de la complejidad de este desafío analítico, Jankélévitch intenta y alterna sucesivamente una intelección donde el instante aparece nombrado, a veces, como “ocasión”, otras como “fosforescencia”, “parpadeo”, “*kairós*”, “instante fugitivo”, “charme”, el “Yo-no-sé-qué”, el “Casi-nada”, etc. La serialidad improbable de esta galería de sustantivos tan diversos como metafóricos, se expone como repertorio de nociones capaces de nombrar tan sólo alguna característica de la temporalidad, algún fragmento de experiencia, alguna intensidad intuitiva. De ninguna manera podrían pretender, cada una de ellas, dar cuenta de otra totalidad que la de su singular y subjetivante captura.

Ahora bien, llegados hasta aquí y habiendo circunscripto el campo de su intuición, ¿cómo podríamos asir *conceptualmente* esta cercanía del tiempo? ¿Es posible traslocar la intuición a un concepto no identificatorio?

En el desarrollo que sigue, a través de una analítica de las nociones del “Yo-no-sé-qué” y del “Casi-nada”, trataremos de explicitar los aspectos cualitativos del examen del tiempo realizado por el filósofo, reconociendo tanto las particularidades específicas de las nociones que toma prestadas de

¹⁶ Worms, *La philosophie en France au XXe siècle*, ed. cit., pág. 402.

otros autores y de diversas tradiciones disciplinarias, como las construcciones “metalógicas” que elabora en su propia caja de herramientas. No se trata, empero, de recorrer un terreno especulativo que pueda permitirnos asegurar un andar calculado y siempre consciente frente al tiempo que pasa, sino más bien, de revitalizar una dinámica menos solemne y más sutil que pueda ir “calando” a través de los matices del flujo del tiempo la forma borrosa y auténtica de sus juegos singulares.

El “Casi-nada”

“Casi-nada” (“Presque-rien”) es el modo en que la realidad se nos presenta, explica Jankélévitch (1990). Esta idea implica admitir que nunca tendremos una aprehensión total de aquello que sucede frente a nosotros, *en* nosotros. Despidiéndose del sueño universalista de que la realidad constituya una presencia estable, o al menos, estabilizable merced el orden del concepto, para Jankélévitch, en cambio, la realidad se presenta y se vivencia siempre como una “aparición-dispariente”, o mejor, a la manera de una “entre-visión”. No hay estabilidad en una experiencia de la realidad, tampoco de la mirada. Ambas son los términos de una intermediariedad, de una oscilación, del temblor de un tiempo que, sin *telos* ni final, es siempre llevado por un equilibrio inestable. Expuesta en su singularidad, la dinámica de experiencia de esta “intermediariedad” tiene la fuerza del impulso *un poco mecánico y un poco creado* del tiempo del instante parpadeante. De modo similar a la producción del instante (*Augenblick*) en el contexto de la obra kierkegaardiana, el “parpadeo” deviene aquí la figura del movimiento del *tempo* que habita este mundo del “casi”. El carácter de ‘porción’ del “Casi-nada” hace de ella una noción que no viene sino a marcar la importancia de la temporalidad de un instante cuya intensidad es sin dudas significativa pero que “no es todavía algo”; y, porque esta relación significativa *todavía no ha sido explicada*, aún mantiene un valor “otro” que es capaz de dejar un trazo, una marca, una diferencia. Carácter inasible pero productivo del tiempo, excedencia de un poder que lo inviste como “nada que hace efecto”: “...hay algo que no es nada. (...) 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”.¹⁷

El “tiempo”, así, tópicamente de “lo inexplicable” por excelencia, confirma su estatuto misterioso. Sin embargo, este misterio 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. De esta manera, sustrayéndose de toda sustantividad causal, la temporalidad irrepresentable deviene terreno de una creatividad incesante que no puede hacer más que la experiencia vivencial, subjetiva, de sus efectos.

De esta manera, “[y] aún si el casi-nada del misterio no puede ser entrevisto más que en la casi-nada de un relampagueo, la entrevisión se retoma siempre; lo que no puede ser « continuado » debe continuamente ser « recommencado »”.¹⁸

Podemos decir, entonces, que la figura del “Casi-nada” emplaza su fuerza en la prueba obstinada de que *algo sucede* en el orden empírico de un modo mucho más primario que el de la unificación estable y sin aparentes ambigüedades propias del decurso de un *sentido unívoco de las cosas*. Así, el esquema del “Casi-nada” habilita un “espacio-tiempo” al interior mismo de la “cosa”, mezclando algo de no-ser y algo de alteridad. Una yuxtaposición que insiste en sustraerse a toda pregunta por el significado para mantener la posibilidad de plegar y abrigar una *existencia inexistente*. Un borde fino que designa –insistentemente– una “falta” insalvable pero creadora: “El casi-nada es lo que falta cuando, al menos en apariencia, no falta nada : es la inexplicable,

¹⁷ V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Vol. I, pág. 71. “...il y a quelque chose qui n’est rien. (...) La prédication contradictoire qui fait du rien l’attribut de quelque chose prend un sens grâce à l’impersonnel « Il y a » : tandis que « s’autopose » l’effectivité de la pure présence, s’évanouit soudain la réité de la chose posée ; ce quelque chose qui de près n’est plus rien et donc un presque-rien.” Traducción propia.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 59. “Et pourtant le presque-rien du mystère n’étant qu’entrevu dans le presque-rien d’un éclair, l’entrevisión est toujours à reprendre ; ce qui ne peut pas être « continué » doit être continuellement « recommencé »”. Traducción propia.

irritante, irónica insuficiencia de una totalidad completa a la cual nada podemos reprochar y que curiosamente nos deja insatisfechos y perplejos”.¹⁹

El “Casi-nada”, definitivamente, es la marca de esta “irónica insuficiencia”: no falta aparentemente “nada” en la escena y sin embargo no podemos colmarnos. Su modo de operar interpone la radiografía de una insatisfacción constante, nos recuerda Jankélévitch, o el retrato dulce del que a través de los tiempos han hecho eco las literarias (y no tanto) contrariedades del amor: “Melisande es feliz pero está triste”. Aquí, el amor es la figura de una posibilidad total a la vez que la referencia a una ambivalente polaridad: sucede *bellamente*, nunca sin angustia. “Casi-nada”, no viene a designar más que la experiencia de este oscilar de las más indecibles experiencias humanas “... el espíritu galopando y el alma jocosa... Hay un yo-no-sé-qué que mi corazón arde por obtener...”²⁰

Esta aparente futilidad está cargada de potencia. Pareciera no haber mejor motor para el movimiento creativo que hacer pie en *algo* de esta inquietud. Así, el “Casi-nada” irá dando paso a la producción subjetiva del “Yo-no-sé-qué”²¹. No ha de sorprendernos, entonces, que en “ese” justo medio, entre la duda y el equívoco, Jankélévitch posicione al objeto por excelencia de la tarea filosófica: “En la medida en que lo inexistente-apariente es por excelencia la cosa de la filosofía, ¿no podríamos considerar a la filosofía como el saber acrobático del Yo-no-sé-qué?”²²

¹⁹ *Ibid.*, p. 74. “Le presque-rien est ce qui manque lorsque, au moins en apparence, il ne manque rien : c’est l’inexplicable, irritante, ironique insuffisance d’une totalité complète à laquelle on ne peut rien reprocher et qui nous laisse curieusement insatisfaits et perplexes”. Traducción propia.

²⁰ *Ibid.* “...l’esprit battant et l’âme joyeuse... Il est un je-ne-sais-quoi que mon cœur brûle d’obtenir...”. Traducción propia.

²¹ El “Je-ne-sais-quoi”, que había sido anunciado tempranamente en una de sus primeras obras *La philosophie première* (1954), articulará junto a la idea de “Presque-rien”, el eje de análisis de la opaca escritura de los tres volúmenes que conforman *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* y que llevan por subtítulos *La manière et l’occasion* (Vol I, 1980); *La méconnaissance et le malentendu*. (Vol. II, 1981), y *La volonté de vouloir* (Vol III, 1986).

²² Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Vol. I, p. 43. “Dans la mesure où l’inexistant-apparaissant est par excellence la chose de la philosophie, ne peut-on

La filosofía modal del “Yo-no-sé-qué”

Como eco de la aporía que hemos descrito más arriba, respecto de la imposible definición del tiempo en su presente, el legado de los estudios bergsonianos ha permitido considerar que toda pretensión de aprehender el instante en sí mismo se situará indefectiblemente *un poco antes y un poco después* del hecho mismo. Sobre esta constatación empírica, e influenciado por las lecturas de San Juan de la Cruz²³, de quien tomará prestada la expresión original –“no sé qué”–, Jankélévitch emprenderá la construcción metalógica del “Yo-no-sé-qué” (“Je-ne-sais-quoi”), pieza capital de su planteo teórico y de la metodología de captación subjetiva del tiempo.

Para San Juan de la Cruz, poeta del Siglo de Oro español cuya lectura, tal como anticipamos, apasiona al filósofo francés, el “Yo-no-sé-qué” constituía un modo de nombrar el tiempo de una inminencia que precede siempre al acto de pecado, el “momento” propio del amor, o mejor, propio de la “tentación”. “Yo-no-sé-qué”, refiere al instante en el que el alma bascula, encontrándose llevada hacia adelante por algo que la tienta, a la vez que permanece retenida hacia atrás por el peso de una moral judicativa. La expresión, entonces, busca designar *el espacio y el tiempo* de este tormento exquisito; trata de asir el momento en su tensión irresoluble.

Jankélévitch hará eco de estas imágenes, respecto de las cuales intentará producir, a su vez, un cierto distanciamiento: el “Yo-no-sé-qué” devendrá, para su propia elaboración, una noción compleja cuyo enlace de términos le permite postular una suerte de horizonte categorial capaz de abordar el campo contradictorio que este pensamiento del instante quiere preservar. Se trata una vez más de sostener una aprehensión del tiempo que no desande unilíneamente la paradoja que le es constitutiva. Así, en la dinámica de un juego doble, oposicional, y hasta contradictorio, Jankélévitch introduce una partícula negativa que lo habilita a postular la necesidad lógica y ética de una totalidad

regarder la philosophie comme le savoir acrobatique du je-ne-sais-quoi ?” Traducción propia.

²³ Saint Jean de la Croix, *Oeuvres*, Paris, Bar-le-Duc, 1937. Véase especialmente IV, p. 336.

que englobe todas las cosas existentes, todos los tiempos posibles; un gran Tiempo común al orden cosmológico y a todos y cada uno de los instantes propios de las contrariedades humanas. Entiende que sólo desde esta mirada tensional, el instante, aun fútil, se ‘hace presente’ como lo que contiene en sí mismo todas las potencialidades posibles del tiempo, todas nuestras capacidades de acción; como una pequeña porción de este gran devenir frente al cual nuestras vivencias y nuestra capacidad comprensiva, permanecen, a pesar de todo, minúsculas y siempre parciales.

“Entender no entendiendo, saber no sabiendo”, decía San Juan de la Cruz, adhiriendo a la existencia de un “No sé qué” supremo que hace que *todo sea divino y que nada sea sobrenatural*. El alcance cualitativo de estas paradojas teñirá el uso de parejas oposicionales mediante las cuales Jankélévitch referirá una y otra vez al problema de dar cuenta de la inmaterialidad del tiempo.

El “sentimiento” de que “hay otra cosa”, este “*pathos* de incompletitud” parecieran animar una suerte de “filosofía negativa” que siempre estuvo al margen, o en verdad, mejor dicho, en el centro, de la filosofía exotérica. Este “residuo misterio”, entonces, confirma Jankélévitch²⁴, es la única cosa que vale la pena conocer y, sin embargo, emerge, por la fuerza de su exceso, incognoscible.

¿Cómo acceder a este residuo de misterio? Rehabilitando una filosofía del accidente, dirá Jankélévitch, una filosofía “modal”²⁵ que *se desinteresa del ser para considerar únicamente las maneras de ser de este ser*²⁶. De esta manera, invirtiendo

²⁴ Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Vol. I, p. 12.

²⁵ La referencia que opera de fondo aquí sin duda tiene como punto genealógico la ética cicerónica del decoro, pero mayormente se basa en la lectura que Jankélévitch ha efectuado de la obra de Baltasar Gracián. Éste, en su catorceava máxima del *Oráculo Manual* sintetiza un capítulo del *Discreto* donde opone la Circunstancia a la Sustancia y la Manera a la Cosa. Gracián homologa el “cómo” con “la manera” indicando que ésta debe ser concebida con una forma cualitativa y en relación con el elemento sensible. En este sentido, aun si la lectura de Gracián va a hacer desembocar esta diferencialidad del “cómo” en un orden de valoraciones sustanciales, es interesante tomar cuenta del carácter afirmativo que aquí acontece, en tanto como “arte de la prudencia” se reconoce la existencia de un mundo sensible matizado por el ritmado de la modalidad.

²⁶ Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Vol. I, p. 13.

cualquier lectura de tinte clásico platonista, aquí ya no hay diferencias ni jerarquías entre calidades primeras y calidades segundas; al contrario, en este espacio-tiempo se dan cita todas las cualidades sin excepción, en una misma proporción y en una misma cantidad.²⁷ Así, realizando una analogía con el campo de la producción estética, Jankélévitch describe este gesto a la manera de “...un impresionismo filosófico que reduce la sustancia a sus modos”²⁸.

Ahora bien, no es en la reformulación modal de una retórica o de una sofística que se impregna la *superficie* donde Jankélévitch quiere situar esta tarea epistémica, sino en la *profundidad* ontológica que asume que este *ser siendo* de las propiedades y de las modalidades del ser, que él denominará “Yo-no-sé-qué”, es, en sí mismo, radicalmente inexpresable e innombrable.

Dicho en otras palabras, si el “Yo-sé-qué” de alguna manera condensa la tradición especulativa de una filosofía de poco movimiento que ha buscado producir una constatación amalgamada entre el ser y las cosas remitiéndolas a un dominio de leyes generales y universales; el “Yo-no-sé-qué”, en cambio, es una noción hibridada de dubitaciones que busca más humilde y simplemente “acercarse a las cosas que son”, en su manifestación singular. Así, incrustado implícitamente en el *nescioquid* del ser, el “Yo-no-sé-qué” nos permitiría acceder al “hecho general de que una cosa exista”, realizando este movimiento a través de una entre-visión y no por recurso a dar cuenta de las condiciones de su confirmación. Es el *quod* y no el *quid* quien marca aquí el hecho de ser – nos recuerda Jankélévitch. Tal como nos explica en el primer tomo de su trilogía acerca de *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* (1980), “...el *nescioquid* es la verdadera quoddidad del *quid*; este impalpable, vacío de todo contenido asignable, no es

²⁷ *Ibid.*, p. 17. “Pour la philosophie modale, la circonférence est aussi centrale que le centre et la circonstance que la substance, la périphérie de l’être aussi importante que le noyau de l’être, l’aurole aussi essentielle que la source lumineuse, la lumière elle-même, enfin, et les couleurs aussi vraies que leur informe, incolore, invisible, ténébreux principe; il faut prendre au sérieux ce que le Gorgias, le Banquet et la République avaient renié: les irritations, les nuances et l’arc-en-ciel, le chatoiment des étoffes, les plus vaines « formalités » de la forme sensible.”. Traducción propia.

²⁸ *Ibid.*, p. 13. “...un impresionisme philosophique qui réduit sa substance à ses modes”. Traducción propia.

entonces nunca entrevisto más que en un relampagueo : como acontecimiento o aparición”.²⁹

La negatividad, insoslayable para esta perspectiva, marca la encrucijada irresoluble de una práctica de saber, de una ciencia que no puede considerarse más que *nesciente*; es decir, clara y oscura a la vez, ágil y astuta a la hora de *intuir* cuáles serían las oportunidades precisas para una acción y de disponer de elementos propios del ámbito del *conocimiento* y del *desconocimiento*. Ahora bien, afirmar, tal como lo estamos haciendo aquí desde la pluma de Jankélévitch, que la dinámica subjetiva del conocer puede dejarse presidir, justamente, por un “Yo-no-sé-qué” que nos sitúa siempre en el riesgoso umbral de comprender o de malentender, exige postular más que la existencia de un “hay algo” (“il y a quelque chose”, según la expresión del autor) que apunte a una localización, la presencia incontestable de un simple “hay” (“il y a”, también según la expresión del autor), capaz de asumir en su indeterminación una modalidad mucho más primaria y potente. Se trata de una presencia general, efectiva y *ausente* a la vez, que exclama en la experiencia del “Yo-no-sé-qué”.

La gnosis a medias de la episteme de la intuición

Llegados a este punto podemos afirmar que estas producciones de la intuición subjetiva, o intelecciones de la temporalidad experiencial, se tornarían estériles si se vieran apropiadas desde dicotomías categoriales que, para escindir un ámbito del conocimiento de otro que correspondería al desconocimiento, pretendieran distribuir las en espacios ausentes de movibilidades y ambivalencias. Por el contrario, “Yo-no-sé-qué” y “Casi-nada” emergen como elaboraciones categoriales móviles, tensionales, inacabadas, solicitando ser abordadas como “claves” para una “episteme de la intuición” capaz de asumir una pretensión inconcluyente. Son nociones que, en su propia conformación, habilitan al ejercicio de una suerte de “gnosis-a-medias” (“*demi-gnose*”, dirá el autor), implicando *a la vez*, *scio* y *nescio*, un “yo sé” que se afirma como “yo no sé” y un “hay” que asoma como “Casi-nada”.

²⁹ *Ibid.*, p. 26. “...le *nescioquid* est la vraie quoddité du *quid* ; cet impalpable, vide de tout contenu asignable, n’est donc jamais entr’aperçu que dans un éclair: comme événement ou apparition.” Traducción propia.

Al mismo tiempo, esa tensión propia del *saber no sabiendo* implica sostener un lenguaje predicado siempre por sus remisiones circunstanciales. En este sentido, el “Yo-no-sé-qué” es resultante de un vínculo siempre relacional; cada uno de los instantes que componen su inquietud incorporan lo subjetivo a un espacio en el que el tejido de las circunstancias va determinando las precisiones que es necesario ir sumando. Se genera así una dinámica epistémica singular cuya característica radicarán en su capacidad de mantener la atención focalizada en el dominio de las “maneras” – no en un sentido “manierista”, sino en tanto el “cómo” es la modalidad *siempre naciente* mediante la cual el tiempo es capaz de sostener su movilidad inventiva. “La manera de dar vale más que los dones; la manera de decir, dicción o lección, vale más que las palabras: pero la manera de las maneras vale más que todo, y excede la donación, la dicción y la operación tanto como éstas exceden al don, a la cosa dicha o a la obra”.³⁰

La intuición permite saber el *quod* sin conocer el *quid*, dirá Jankélévitch.³¹ El recurso a indicar esta oposicionalidad *quod/quid* de la cosa a la hora de hacer referencia a los objetos de conocimiento, reinscrita como tensión paradójica en la escritura de V. Jankélévitch, viene a subrayar la existencia inapagable de cierta “simpatía parpadeante”, según sus propias palabras, que vincula, tal como lo habilita la formulación del “Casi-nada”, la afirmación de un simple “hay” (“*il y a*”) minando el suelo cierto del “hay algo”, o, literalmente, del “hay alguna cosa” (“*il y a quelque chose*”), ya descrito precedentemente. La “*quoddidad*” de la cosa –acorde a su propia expresión– reenvía a la cuestión de la “totalidad”, a esta suerte de “organicidad” –que, según Bergson– es propia a todas las cosas del mundo, terreno donde la posibilidad del instante y de un saber intuitivo se plantea y se renueva constantemente. El *quid*, en cambio, intenta representar una suerte de momento posterior: es “la cosa” que circunscribo *ya haciendo* la experiencia misma de su conocimiento.

³⁰ *Ibid.*, p. 29. “La manière de donner vaut mieux que les dons ; la manière de dire, diction ou lection, vaut mieux que les mots: mais la manière de ces manières vaut mieux que tout, et elle dépasse la donation, la diction et l’opération autant que celles-ci dépassent le don, la chose dite ou l’œuvre.” Traducción propia.

³¹ Jankélévitch, Vladimir, “De l’ipseité”, en *Premières et dernières pages*, Paris, Ed. du Seuil, [1938] 1994.

Finalmente, la intuición tendrá lugar en el seno del *quod* del “Yo-no-sé-qué”, allí ocurrirá siempre como acto primero de una *gnosis-a-medias* que no podrá nunca ser totalmente completada. Esta pieza clave del pensamiento de Jankélévitch aparece siempre bajo un aspecto “transitivo”; no tiene materialidad por fuera de este tiempo. Es el dominio de lo intuitivo el que permite entonces asir esta contrariedad y esta completitud: tal como desarrollamos, es el acto que se da “inmediatamente”, *casi* sin distancia, *en* el instante mismo, a la vez que conserva siempre la “potencia” de una totalidad atmosférica, englobadora de todos los posibles.

Así, en una perspectiva que en cada acto (se) da cuenta de su propia incompletitud, tampoco hay vacío. Ni vacío de espacio ni tiempo vacío sino un “Casi nada” que el “Yo-no-se-qué” torna decible. Sin otra permanencia que la que les habilita el instante, se intercalan las partes de esta arquitectura metalingüística como elementos *siempre a medias* de una episteme de la intuición.

Justamente el Yo-no-sé-qué, sin situarse como tercero excluido, es un medio entre nada y algo, el Yo-no-sé-qué no es ni el no ser, negación del todo del ser, ni un ser menor, ser rarificado, vuelto película delgada y membrana tornasolada, ni el modo de ser, determinación de un ser finito por la negación regional del Ser infinito ; diremos que el Yo-no-sé-qué es Casi-nada.³²

Saber acrobático de un “Yo-no-sé-qué”, en un “Casi-nada”, producción cognoscente de “gnosis-a-medias”... Ciertamente, desde esta perspectiva, no habría interés en dar cuenta de la estabilidad de la “cosa” filosófica como si se tratase de un problema identificado a un *topos* o a un *tempo* exceptuados de inquietud o de movimiento. Por el contrario, la intuición del instante, que se ha instalado como nudo problemático del desarrollo que quisimos presentar hasta acá, parece, hacia el final de este escrito, animarse a reclamar (¿por qué no?) cierto estatuto epistémico, aun si éste no fuera más que el de la entre-

³² Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Vol. I, p. 28. “Justement le Je-ne-sais-quoi qui, en dépit du tiers exclu, est un milieu entre rien et quelque chose, le Je-ne-sais-quoi n’est ni le non être, négation du tout de l’être, ni moindre-être, être rarifié devenu mince pellicule et membrane diaprée, ni le mode d’être, détermination d’un être fini par la négation régionale de l’Être infini ; nous dirons que le Je-ne-sais-quoi est Presque-rien”. Traducción propia.

visión. Porque, en efecto, ¿cómo podrían, las modalidades de nuestra subjetividad, estar transidas por otras marcas que no sean las de la materialidad fútil y productiva de la temporalidad? E incluso más radicalmente, ¿qué otro objeto, más que el de un saber siempre a medias, más que el de un saber que sabe y no, siempre en transición, podría *acercar* la experiencia de exclamación primera a la que nos arroja, sin medialidades, la filosofía?

Recibido: 10/2016; *aceptado:* 12/2016.