

El imperativo moral en la filosofía de Vladimir Jankélévitch

Abstract. *This article analyses the ethics in the philosophical work of the French thinker Vladimir Jankélévitch. We focus on his study of the moral imperative. For this philosopher, the moral imperative consists in a transition into a completely different order. It's a transition into the order of pure intention of good and love. His affirmation of liberty supports his ethics, which opens the sphere of his axiology.*

Resumen. *Este artículo analiza la ética en la obra filosófica del pensador francés Vladimir Jankélévitch. Toma como eje central su estudio del imperativo moral. Para este filósofo, el imperativo moral consiste en el pasaje a un orden totalmente diferente. Es el pasaje al orden de la intención pura del bien y del amor. Su afirmación de la libertad sustenta su ética, la cual abre el ámbito de su axiología.*

Introducción

Jankélévitch, profundamente influenciado por su maestro y amigo Henri Bergson, desarrolla una amplia fundamentación filosófica de la existencia y de las características de la libertad humana. Así como Bergson deriva sus reflexiones sobre la libertad humana de su concepto de duración, así Jankélévitch hace depender su concepto de libertad de sus ideas acerca del tiempo y del instante. Y, en un segundo momento, Jankélévitch hace derivar de su concepto de libertad, toda su reflexión sobre la ética. Sus reflexiones fi-

losóficas sobre la ética están presentes en todos sus libros, a menudo en íntima relación con sus reflexiones acerca de los valores y de las virtudes. Pero no solo vincula Jankélévitch su ética con su axiología, sino que, como es característico de su estilo, su ética, al igual que todos los temas que forman el núcleo central de su itinerario intelectual, se entremezclan permanentemente. De modo que su ética está presente en todas sus obras. Sin embargo, la encontramos fundamentalmente en: *Tratado sobre las virtudes (Traité des vertus*, 3 volúmenes) y *La paradoja de la moral (Le paradoxe de la morale)*¹.

¿En qué orden y en qué plano se sitúa el imperativo moral? Para intentar una respuesta a esta pregunta, es necesario precisar primero que el imperativo moral no es del orden ni del instinto, ni del orden de la afirmación del carácter positivo de la existencia.

El instinto exige la satisfacción de una necesidad en general, sin precisar con qué específicamente podrá ser satisfecha. En este sentido, el instinto es imperioso, pero no es lúcido. En cambio, como lo veremos más en detalle, el imperativo moral puede llevarnos incluso a la negación de nuestra propia existencia. Tal es el caso de Sócrates o de Cristo. El imperativo moral es del orden de la ley del Bien (es decir, del amor), la cual plantea la existencia de un deber que cumplir en general, pero además, precisa al mismo tiempo lo que hay que hacer concretamente. La ley del Bien es a la vez selectiva e imperativa. Dice lo que hay que hacer, dice que hay que hacerlo, dice que hay que hacerlo ya, y me dice que yo tengo que hacerlo².

I. El quod y el quid

El imperativo moral es un imperativo que primero manda en general, ordena, en general, que *hay* que hacer –hacer el bien– antes de ordenar específicamente qué es en concreto lo que hay que hacer. El imperativo moral parte primero de que hay un deber por hacer, antes de mandar lo que hay que hacer en cada caso. Pero estos dos aspectos no se dan uno primero y otro después en el tiempo. El imperativo moral exige al mismo tiempo el *quod* –el deber en general, como imperativo fundante de todo mandato moral– y el *quid*, el qué debo hacer en cada circunstancia, la norma concreta. Conviene, por esto, que nos preguntemos cómo podemos conocerlos. Pero en este campo el concepto de conocer no se aplica como en la ciencia. El acto moral no es una gnosis, no es un conocimiento puramente racional y deductivo. Más que una gnosis, el acto moral es como una clarividencia. Y esto se debe a que, como ya lo señalamos, la ley del Bien es del orden del amor. El imperativo moral ordena el cumplimiento de un deber en general, y al mismo tiempo especifica qué es lo que hay que hacer y de qué manera hay que hacerlo. Exige al mismo tiempo el *quod* y el *quid*. Por esto es que el lenguaje no puede expresar el *quod*. El *quid* se puede conocer y definir, pero el *quod* elude el discurso y la narración, es indescriptible. El *quod* impone un silencio místico³. El único discurso susceptible de acercarse al *quod* sería un lenguaje semejante al de la teología negativa, que escapa al logos explicativo y conoce más por intuición. En cambio, el *quid* sí es del orden del discurso. El saber tiene acceso a él. Nos dice qué es lo que hay que hacer, mientras que el *quod* designa el hecho puro e impalpable del deber hacer. El imperativo moral no se presta a interpretaciones diluidas o difusas, ni a la aplicación casuística. Por ser del orden del amor, es ante todo una inspiración instantánea. En cambio, el *quid* acepta las definiciones y las categorías, en la medida en que es la explicación empírica de todas las categorías. Ciertamente, la virtud del amor implica la continuidad, y es por esto que el imperativo moral exige a la vez a ambos. Ni de uno ni del otro se puede hacer un oficio, no se pueden ni aprender profesionalmente,

ni capitalizarse. Puede haber mucha ascesis, mucho trabajo, mucho esfuerzo, pero nada de eso podrá dar por sí solo como fruto el amor. Se necesita la conjugación de la inspiración y del esfuerzo. El esfuerzo no da la inspiración, y la inspiración sin laboriosidad se queda estéril:

Ahí donde el quod tiene la iniciativa, el quid es la continuación; lo que el quod concentra en el instante, el quid lo diluye en la extensión del intervalo; lo que el quod hace brotar en la pureza de la gracia, el quid lo degrada en el ‘ámbito’ de la alternativa.⁴

Esa inspiración, que es como una súbita ascensión, se da en un instante especial. La laboriosidad que surge de esa inspiración se da a lo largo del tiempo, en lo que Jankélévitch llama el intervalo.

... hacer el bien compromete necesariamente los dos niveles de nuestra naturaleza, de esta famosa mixtura que somos de instante y de intervalo. Todo acto moral será necesariamente un hacer ser, y, por consiguiente, una mezcla de instante y de intervalo, es decir, una mezcla de decisión y de inserción, de iniciativa y de continuidad, de imperatividad categórica y normatividad hipotética, de valentía y de fidelidad, etc..., y así según los diferentes cortes que hagamos a la ética.⁵

Por consiguiente, el mandamiento moral no es una cuestión ni de formato, ni de labor, y mucho menos de apariencia. Desgraciadamente, el hombre moderno está más que todo instalado en el mundo del parecer y de las apariencias⁶. El *quid*, en su aspecto más rutinario y negativo, es inflación de apariencia, volumen, *bluff*, vanidad, ostentación, exhibición, ya que se ha convertido en “eso que se extiende en el espacio y se continúa en el tiempo”⁷. El *quod*, en cambio, no es solamente un orden totalmente diferente, sino que es ante todo el pasaje a ese otro orden, que es el orden del amor. Es la exigencia de ese pasaje, puesto que es normativo. Y esta exigencia consiste en la obligatoriedad de *hacer ser*, es decir, de amar. En cuanto pasaje al orden de la intención amorosa, el *quod* es como una aparición fugaz, no nos alumbra con una luz constante. Este pasaje al otro orden es súbito y radical, justamente porque la vida moral pertenece a un orden radicalmente otro.

El núcleo central del *quod* es la *intención*. Es el momento del comienzo, el instante de la intención moral, ahí donde surge la acción. Y es, igualmente, el instante donde la efectividad del evento culmina. El *quod* es la concentración del evento en el instante que la gestó, el comienzo y el clímax a la vez. Es por esto que la intención moral es clara en sí misma pero luego se hace ambigua. Y es por esto que las obras morales no tienen la consistencia de las cosas fabricadas, sino que, por el contrario, son acciones que hay que hacer y volver a hacer sin cesar.

Otro aspecto central que Jankélévitch profundiza con detalle es el hecho de que la intención moral es siempre buena. La intención moral que surge sin reflexión, sin cálculos, que surge súbitamente es buena, sin necesidad de referirse a valores de los cuales tomaría su valor. Al contrario, es la intención moral la que da valor a las virtudes y a los valores mismos. Es ella la que hace valiosos los valores, y virtuosas las virtudes. Y esto porque “no hay nada ahí donde el corazón no está”⁸. Dicho de otro modo, el “contenido”, si pudiéramos hablar así, de la intención moral es la exigencia de amar la peculiaridad (*ipseitas*) personal de alguien en particular, su unicidad. La intención brota buena, pero inmediatamente puede enturbiarse bajo el influjo de la satisfacción que pueda generar. Por lo que la mala intención no es una segunda intención, es la misma buena intención, pero deteriorada desde adentro por la conciencia satisfecha de sí misma. La mala intención es, pues, la buena intención satisfecha de sí misma. La buena intención, que es ante todo voluntad de hacer el bien, de hacer, de construir el ser del otro, cuando se satisface de sí misma, cuando cree poder cuantificar lo “hecho” y al medirlo cree que ha hecho mucho, se transforma en mala intención. Por esto es que Jankélévitch afirma que la intención es a la vez órgano y obstáculo: órgano, por cuanto surge buena y su aparición permite el acto moral, el valor, la virtud y el amor; obstáculo, porque al tomar conciencia de su bondad se corrompe y degenera. La buena intención, ese *quod* de la intención moral es ante todo el mandamiento categórico de hacer el bien, y en esto consisten la virtud y el amor.

El evento intencional, al igual que el instante, marca la heterogeneidad en la continuidad temporal. Es como una fractura, como un desgarrar infinitesimal en la continuidad de la duración, como “un relámpago en la noche”⁹. Dado que la intención es instantánea, no hay ni transición, ni evolución, ni pasaje de una virtud a otra o de un sentimiento a otro. Por ejemplo, no se pasa de la estima al amor.

...todo sentimiento es un mundo aparte, que es vivido por sí mismo y en el que me encuentro enteramente presente en cierta medida. Hay tanta diferencia entre dos emociones como entre el silencio y el sonido, como entre la oscuridad y la luz, o entre dos tonalidades musicales.¹⁰

Solo el alma que se abre de un solo golpe experimenta la transfiguración efectiva de todo su ser, como el “hombre nuevo” del que nos habla San Pablo. El punto de perfección de la intención moral es inaprehensible e inaccesible. Este punto es la cima de una eminencia fugaz, y la dificultad es aún más grande dentro de una óptica cronológica ya que el instante de la buena intención es una ocasión fugitiva. Hay que atrapar al vuelo ese momento, porque no podemos ni coexistir con él, solamente coincidir con esta aparición de la intención que desaparece inmediatamente y que marca, no el pasado de la cosa hecha, ni el futuro de la cosa por hacer, sino el haciéndose mientras se hace, que es evento y advenimiento, que es un “hacer ser” siempre por rehacerse.

II. El órgano-obstáculo

Jankélévitch establece, en casi todos los temas que estudia (el instante, el tiempo, el amor, la virtud, la moral, la muerte, etc.), un parangón entre lo que posibilita algo —el órgano— y aquello que a la vez lo obstaculiza —el obstáculo. En todos los casos, el órgano y el obstáculo no son dos instancias ni dos momentos separados. Lo que este autor subraya es que aquello que hace posible, justamente por hacer posible y en la medida en que hace posible, por ser el órgano, es simultáneamente el obstáculo. Quizás el ejemplo más sencillo sea el

visual: vemos gracias a nuestra vista, y justamente porque ella nos permite ver, nos impide al mismo tiempo ver más allá de lo que ella permite.

Lo mismo ocurre en el plano moral. El *quod* y el *quid* no son solo órgano-obstáculo el uno para el otro; cada uno es en sí mismo órgano-obstáculo de la virtud, así como el instante y el intervalo son cada uno órgano-obstáculo en sí mismos y no solamente entre sí. La intención hace posible que nos dirijamos hacia el bien, pero al tomar conciencia de su “bondad” se transforma en mala fe, en mala intención. El bien “hecho” nos prepara para hacer mejor, pero a la vez nos puede hacer creer que el deber ha sido cumplido.

Jankélévitch reitera en su ética una idea eje de todo su pensamiento, cual es la de que la creatividad y la novedad se dan en el instante, y que el resto del tiempo, lo que él llama el intervalo, es pesada repetición de lo que se dio en el instante. El evento intencional instantáneo se desprende de un trasfondo de consistencia espesa, de existencia existente, constituida por la monotonía del intervalo. Ese fondo lento y pesado constituye para la filosofía moral un obstáculo al conocimiento del instante crítico del movimiento intencional: el centelleo de la intención moral, en medio de esta bruma, es como un relámpago fugaz en la noche. La consistencia de ese fondo se debe no solo al intervalo, sino a un triple espesor: espesor del cuerpo, espesor de la conciencia y espesor del intervalo crónico. Este triple espesor es el órgano-obstáculo de la intención moral. Primero obstáculo, porque estos tres espesores forman una masa que se opone al movimiento de la buena intención. Pero también órgano porque esta misma limitación hace posible el acto moral en la medida en que la ética requiere de la estrechez para existir.

Pero ante todo, el obstáculo al deber y al amor es, paradójicamente, el ser. Y esta contradicción es la condición misma de la vocación moral y el garante de su dignidad. El ser es la “enfermedad” que matará a todos los que son. La fundamental paradoja de la moral consiste justamente en que es necesario ser para amar, pero al mismo tiempo el ser es el principal obstáculo para amar¹¹. El obstáculo del ser se manifiesta a través de los tres espesores señalados. Veamos.

En primer lugar, la corporeidad obstaculiza el movimiento moral. La existencia corporal, masiva y psicossomática impide la vida moral y, justamente en la medida que lo impide, lo condiciona y lo hace posible al mismo tiempo. Este espesor afila y agudiza la intención, la concentra y la reduce a algo así como a un rayo. Es “la degradación adiposa del ego que ahoga la intención en la grasa”¹². Este órgano-obstáculo somático no es tanto el cuerpo con sus debilidades (fragilidad, enfermedad, por ejemplo), sino ante todo el egoísmo, la afirmación de nuestro propio ser, el tipo de intenciones “egotrópicas”, la vanidad depositada en el cuerpo. La persona moral es frenada por el peso de egoísmo, pero, justamente por eso, es aspirado hacia lo alto.

La conciencia forma también parte del espesor que limita la intención, y su acción asfixiante es aún más compleja y paradójica que la de la somaticidad, aunque es difícil comprender cómo la conciencia, que es condición indispensable de la acción reflexiva, puede ser obstáculo, cómo la toma de conciencia puede reforzar la parte de obstáculo dentro del órgano-obstáculo. La conciencia, en lo que concierne a la ética, es siempre mala conciencia. Es más, toda conciencia es semiconciencia, dividida entre una acción sobre sí misma y una objetivación parcial. La conciencia, así escindida, testimonia del carácter mixto e intermedio del ser humano. Pero es justamente en esa fisura de la conciencia que se incentiva el logro ético, porque la conciencia moral también puede asumir positivamente este absurdo, puede asumir la contradicción entre conciencia e inocencia.

La conciencia enturbia la inocencia. El obstáculo no es el ego inocente, sino el egoísmo consciente, es decir, “la voluntad expresa de no ser más que sí mismo”¹³, que es justamente la mala voluntad. En otras palabras, la conciencia, que es siempre mala conciencia, es también mala voluntad. La toma de conciencia deteriora la buena intención desde el interior y la transforma en mala intención. Esto hace del obstáculo algo aún más complejo, porque el obstáculo a la buena intención es la buena intención misma, cuando ella se percató de su bondad. Para ser más precisos, la buena intención es una virtualidad permanente de mala intención. Cuando se reconoce

buena, es mala. Es ahí cuando la buena conciencia de sí mismo se pone a hacer espuma y volumen, a hinchar la vanidad. Como las apariencias, es una inflación de carácter espiritual y particularmente pérfido, es la trampa de creer que se ha llegado a la perfección, el triunfalismo de la virtud gloriosa, que favoriza el “tumor” de la complacencia y rompe la inocencia.

Este “espesor” de la conciencia y el espesor de la rutina, de la continuación crónica, corren parejas. Si, desde el primer instante, la buena intención surge conjuntamente con la posibilidad de una conciencia satisfecha de sí misma, es en la cronicidad del intervalo que esta se desarrolla. El automatismo del hábito, la inercia de la rutina, producen la degeneración del instante infinitesimal de la intención pura. La buena intención surge una sola vez, irrepitable, y luego la rutina no hace más que reiterar las manifestaciones exteriores de ese momento privilegiado y, en el mejor de los casos, solo logra ser una resonancia lejana de ese momento. No hace más que volver difusa y lejana la fuerza de la intención inicial. Y no se trata de un deterioro progresivo, sino de una caída brutal e inmediata. Jamás la virtud deviene una manera crónica de ser, es un fugaz instante de luz, que solo logra conservar algo de su esplendor con el esfuerzo continuo que representan algunas virtudes, tales como la fidelidad.

III. Lo que está hecho queda por hacerse

El tiempo es absolutamente irreversible, y Jankélévitch insiste siempre en esto. Esta característica del tiempo hace que no podamos nunca borrar el hecho de haber hecho. Pero tampoco podemos, en el plano moral, acumular, atesorar. Por ser irreversible, el tiempo es la posibilidad permanentemente abierta de que aquello que aún no está presente se haga presente, y de que aquello que ya está presente pueda ser aún esperado.

En su obra metafísica más importante, *Philosophie Première*, Jankélévitch desarrolla con profundidad un concepto del ser que solo esbozaremos aquí. Es la idea de que el ser no es estable y definitivo, sino que, por el contrario, lo único “esencial” es el “hacer-ser”, que “el ab-

solutivo” es “hacer-ser sin ser”, que es aquello que da sin tener, acto supremo del Amor. Esta concepción se torna particularmente rica y central en el campo de la ética, en el que las nociones de progreso escalonado, de acumulación o de meta alcanzada no tienen ningún sentido. Esto implicaría que cada progreso ético pudiera ser algo adquirido definitivamente, suposición que no solo niega la libertad humana en tanto capacidad de escoger en todo momento entre una infinita gama de posibilidades que van desde la mejor hasta la peor, sino que además la historia desmiente esta posibilidad. Una simple mirada retrospectiva en la historia basta para mostrar que nosotros, seres humanos de este siglo, somos, en muchos sentidos, caníbales si nos comparamos con Epicteto.¹⁴

En este sentido, la ética difiere radicalmente de la ciencia y de la técnica. En ellas, lo que está hecho está hecho y sirve de base para progresar, para hacer más y mejor. Existe un atesoramiento temporal del bagaje científico-tecnológico. Esto origina la creencia en el progreso y el perfeccionamiento, en la idea utópica que admite un término del deber, que supone que la cosa hecha se puede restar de lo por hacer, y que considera que lo que hay que hacer es algo así como un conjunto de cosas que deben cumplirse. Así, entre más hace uno, menos quedaría por hacerse, hasta llegar al día en que ya no habría nada más que hacer. Pero la vida moral es de un orden totalmente diferente, y no puede medirse con categorías cuantitativas:

Lo que está hecho no está para nada hecho. ¡Lo que ya está hecho aún no está hecho! La cosa hecha se deshace paulatinamente. Ella es, pues, un haciéndose que es a la vez un deshaciéndose. ¡Irritante paradoja! Entre más se hace, más queda por hacer...

Cuestionado sin cesar, el deber cumplido es una labor que se reconstituye al infinito.¹⁵

En moral, los principios lógicos de identidad y de no contradicción no funcionan de la misma manera. En este campo, lo hecho aún hay que hacerlo, y rehacerlo una y otra vez, porque no se trata de sustraer de un total que se construiría a partir de elementos. Por esto, el abismo entre el progreso de nuestra civilización técnica y nuestro estancamiento moral aumenta cada vez

más. La idea del progresismo en ética es “una charlatanería y una impostura”¹⁶. En ética, no se trata de un contenido preciso y preestablecido que hay que llevar a cabo. No se trata de gradación cuantitativa, sino de una “muda cualitativa de las intenciones”¹⁷. Por consiguiente, la perfección moral no puede alcanzarse y Jankélévitch refuta la idea de una dialéctica progresiva, que considera como un mito fundado en el postulado de que los beneficios del progreso se capitalizan. El deber nunca está cumplido, la exigencia moral nunca se satisface. El deber es ante todo el deber de actuar, y lo importante no es que las cosas se hagan, lo importante es no faltar a nuestro deber. No se trata de hacer mucho, sino de querer apasionadamente. Y así como nuestro deber es infinito, nuestra voluntad es omnipotente, porque para Jankélévitch la voluntad es tan fuerte como el amor. Y como debemos hacer lo que podamos, querer es poder. Pero la buena voluntad no termina ahí, sino que puede ir hasta lo imposible, y esta fuerza enorme le viene de la inocencia, de la fuerza de la intención. Para el actor inocente, la única cosa que cuenta es lo ilimitado del deber.

Este deber está lanzado hacia el futuro. Toda la realidad va hacia el futuro, gracias al devenir. Pero la modalidad de ese futuro depende de nuestra voluntad, y es en ese sentido que nosotros fabricamos el futuro. Así, el porvenir depende de nuestra libertad, y es, más que todo, un por hacer.

El bien, en tanto que buena intención y en tanto eso que hay que hacer, es conjuntamente el *quod* y el *quid* de la acción moral. El nos pide que nos comprometamos con todo nuestro corazón. Esto concierne a nuestro ser todo entero. Jankélévitch pone tanto énfasis en este hecho moral de que me toca a mí hacerlo y tengo que hacerlo, que lo expresa de manera enfática y reiterativa, por ejemplo, cuando escribe:

... todo el tiempo, siempre de inmediato, siempre y en cualquier momento, y sobre todo en el instante mismo, en ese momento, en este mismo minuto en que lo decimos. Preguntar ¿cuándo? sería, pues, tan ridículo como preguntar ¿durante cuánto tiempo?¹⁸

El bien impone, al mismo tiempo, lo que Jankélévitch llama “la ley del todo o nada” y la “ley del ya o nunca”, que no son más que una so-

la y misma ley, porque la buena voluntad hace todo lo que puede y no deja para mañana lo que puede hacer ya. Este es el aspecto temporal de todo lo serio que es la intención: hay que cumplir el deber inmediatamente o nunca.

El bien es el fin objetivo de la acción. Es siempre algo que hay que hacer. El no “es”, sino que es “por hacer”, es de la naturaleza del *debiendo-ser*. Debemos hacer el bien, sin saber exactamente ni lo que es, ni en qué consiste. Solo sabemos que el bien es querer el bien del otro:

¡Es la *manera de hacer* y, en lo específico, una cierta manera de ‘bien’ hacer lo que constituye el Bien! ¿Hacer sin *saber qué*? Sí, en cierto sentido, sin saber qué: porque el verdadero bien-hacer consiste literalmente en crear el Bien al mismo tiempo que se actúa bien, a dar existencia a ese bien y de manera completa, gracias a un acto caritativo de nuestra bondad; hacer el bien, es hacer que él exista tanto en el otro como felicidad, como en nosotros mismos por la fuerza del amor. Es una cierta manera de actuar al mismo tiempo que la invención de una actividad caritativa. El bien es a la vez la ‘cosa’ por hacer (cosa que no se cosifica nunca, y el hecho espiritual de hacerla; esta ‘cosa’ no es, pues, algo vacío, ya que tiene por materia la forma misma del acto).¹⁹

El bien es, pues, una manera de hacer. Solo recibe contenido de la buena voluntad, que es la buena intención inocente. Y es una manera de hacer, así como el devenir es la manera de ser que tiene el ser. Esta es la razón por la que el bien hecho no puede deducirse del deber de hacer. Lo que es bueno, es la *manera* de hacer. Es algo vacío de todo contenido, ya que solo está lleno de amor. El movimiento intencional es el comienzo y el fin de todo. La virtud y el amor comienzan por ellos mismas, y, son, sin transición ni lapso, su propia plenitud.

Recapitulación

Jankélévitch sitúa el imperativo moral en el orden de la ley del Bien, la cual es la misma ley del amor. Esta ley plantea a la vez tanto un deber que cumplir en general, como lo que hay que hacer en concreto y en particular: el *quod* y el *quid*. Debemos conocer tanto el deber en general, como lo que debemos hacer en particular.

El conocimiento del bien en general no es cuantitativo, sino que es una intuición. El conocimiento del deber concreto de cada momento sí es explicable en términos de discurso; es aplicación empírica, y acepta las definiciones ni las categorías. El imperativo moral exige a ambos a la vez. Necesita la conjugación de la inspiración y del esfuerzo. El esfuerzo no da la inspiración, y la inspiración sin laboriosidad se queda estéril.

El imperativo moral no es cuestión ni de formato ni de labor, y mucho menos de apariencia. Es un orden totalmente diferente. Y no solo es un orden diferente, sino que es ante todo el pasaje a ese otro orden, que es el orden del amor. Es la exigencia de ese pasaje. Un pasaje radical al orden de la intención amorosa.

El núcleo central del imperativo moral es la intención, la cual es siempre buena en su surgir primigenio, y es ella la que da valor a los valores y a las virtudes. Pero esta buena intención se deteriora cuando toma conciencia de su bondad. El gran obstáculo que tiene la intención moral es el egoísmo. Y su mayor obstáculo es, paradójicamente, el ser. La necesidad de afirmar nuestro ser nos impide entregarnos por completo, amar plenamente. Es necesario ser para amar, pero al mismo tiempo el ser es el principal obstáculo del amor. Por eso, para Jankélévitch, el Absoluto es Amor sin ser, sin acumulación. De igual manera, el bien no "es", sino que es siempre algo por hacer.

Notas

1. *Traité des vertus*. París, Flammarion, 1968. *Le paradoxe de la morale*. París, Seuil, 1981.
2. cfr. *Traité des vertus*, vol. 1, p. 265.
3. *Ibid.*, p. 268.
4. Barthelemy, Madeleine, "Le Traité des Vertus de Vladimir Jankélévitch" (En: *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 56, n° 4, octubre-diciembre 1951, pp. 406-435), p. 407.
5. Jerphagnon, Lucien, *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. (París, Seghers, 1969) p. 50.
6. Jankelevitch, *Philosophie Première. Introduction à une philosophie du "presque"*, (París, Presses Universitaires de France, 1954) p. 26.

7. *Traité des vertus*, vol. 1, p. 266.
8. *Ibid.*, p. 213.
9. *Ibid.*, p. 31.
10. Jankelevitch, *Henri Bergson*. (París, Presses Universitaires de France, 2ª edición, 1975) p. 42.
11. cfr. Jankelevitch, *Le Paradoxe de la morale*, p. 126.
12. *Traité des vertus*, vo.1, p. 31.
13. *Ibid.*, p. 32.
14. Jankelevitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* (París, Seuil, 1980), vol 1, p. 128.
15. *Traité des vertus*, vol. 1, p. 128. Cfr. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, vol. 1, p. 34, *La Mort*, p. 336, *Philosophie Première*, p. 85, *Les vertus et l'amour*, vol 2, p. 319.
16. Cfr. *Philosophie Première*, pp. 84-85
17. *Ibid.*, p. 129. Muda, en el sentido en que las aves mudan su plumaje o en que otros animales cambian su piel, en el sentido de dejar totalmente una situación precedente y sustituirla por otra totalmente nueva.
18. *Traité des vertus*, p. 256.
19. *Ibid.*, p. 219.

Bibliografía

- Barthelemy, Madeleine, "Le Traité des Vertus de Vladimir Jankélévitch" En: *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 56, n° 4, octubre-diciembre 1951, pp. 406-435.
- Jankelevitch, Vladimir,
 ——— *Henri Bergson*. París, Presses Universitaires de France, 2ª edición, 1975.
 ——— *La mort*. 2ª edición. París, Flammarion, 1977.
 ——— *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. París, Seuil, 1980, vol 1.
 ——— *Le paradoxe de la morale*. París, Seuil, 1981.
Les vertus et l'amour. (Tratado de las virtudes, vol. 2). París, Flammarion, 1986.
 ——— *Philosophie Première. Introduction à une philosophie du "presque"*. París, Presses Universitaires de France, 1954.
 ——— *Traité des vertus*. París, Flammarion, 1968.
- Jerphagnon, Lucien, *Vladimir Jankélévitch, ou de l'Effectivité*. París, Seghers, 1969.