

“Porque sólo somos la corteza y la hoja...” Acerca de *La Mort* de Vladimir Jankélévitch

“*Because we are only the Bark and the Leaf...*”. On Vladimir Jankélévitch’s *La Mort*

Enrica LISCIANI PETRINI
Università di Salerno

Recibido: 31/07/2010
Aceptado: 28/09/2011

Resumen

El ensayo analiza el trabajo de Vladimir Jankélévitch acerca de la “muerte” subrayando, en el interior de la amplia reflexión decimonónica sobre el tema, su aportación original y agudamente problemática. Si en general la muerte ha sido vista como el ‘perímetro’ que otorga sentido y autenticidad a la vida (Heidegger, Lévinas), o más tradicionalmente como el umbral que introduce a un más allá salvífico, Jankélévitch desmantela ante todo cualquier estrategia aseguradora o apropiadora, y subraya la inasibilidad de la misma muerte, su constituir un “orden del todo otro” que escapa a toda categoría humana. De modo que si, por una parte, el filósofo muestra cómo toda vida tiene una “propia muerte” que vuelve cada vida del todo irrepetible, por otra parte pone de relieve de qué manera la inasibilidad de la muerte entrega la vida, toda vida, a una impropiedad insoslayable, que desfonda su dimensión individual y personal.

Palabras clave: muerte “orden del todo otro”, persona/impersonal

Abstract

This essay analyzes Vladimir Jankélévitch’s work on death pointing out, in the vast thought of the twentieth century, its original and sharply problematic contribu-

tion. If death is generally seen as the perimeter that provides life with sense and authenticity (Heidegger, Lévinas), or more traditionally as the threshold that leads to a salvific other world, Jankélévitch first of all dismantles any reassuring strategy and underlines the elusiveness of death itself, its constituting a "totally other order" that escapes every human category. As a consequence, if on the one hand the philosopher shows how every life has an "own death" that makes every life totally unique, on the other hand he highlights how the elusiveness of death delivers life, any life, to an unavoidable impropriety, which breaks through its individual and personal dimension.

Keywords: death, totally other order, person/impersonal

Porque sólo somos la corteza y la hoja./ Y la gran muerte que cada uno lleva en sí / es el fruto alrededor del cual todo gravita.

R. M. Rilke

Mi padre no está en el cementerio, donde está enterrado, sino más bien en su mesa de trabajo y en los libros que me dejó, en el pensamiento que me ha transmitido. Está en estas cosas, no en el cementerio. En el cementerio, no hay nada.

V. Jankélévitch

1. "La gran muerte" en el siglo XX

Cuando, en 1966, se publicó el "desconcertante libro sobre la muerte de Vladimir Jankélévitch" lleno de "profundas observaciones", como tuvo ocasión de decir unos años más tarde Levinas¹, en el trasfondo se perfilaba ya más de medio siglo de inquietas reflexiones sobre este tema, sucesivamente aumentadas en el surco abierto por las dos guerras mundiales y por el exterminio judío. Nada casualmente –por fijar la mirada sobre algún punto sobresaliente de este amplio horizonte temático – precisamente a comienzos del siglo XX se sitúan los versos de Rilke contenidos en el tercer *Stunden-Buch*, que lleva el título, harto sintomático: *El libro de la pobreza y de la muerte* (del que he extraído los tres versos del exergo)². Y "vom Tode" ("desde la muerte") es el significativo incipit de la *Estrella de la redención* de Rosenzweig, de 1921³. Por no hablar de los célebres parágrafos de *Ser y*

¹ Levinas, E.: *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, fata morgana, 1972, p. 15.

² Rilke, R. M.: *Das Stunden-Buch, drittes Buch: Das Buch von der Armt und vom Tode* (1903), in *Werke*, 6 Bd., Frankfurt a. M., Insel, 1987⁶, I; la cit. del exergo está en la p. 347.

³ Rosenzweig, F.: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M., Kaufmann, 1921 (reed.: The Hague, indi Nijhoff, 1981).

tiempo (1927) de Heidegger, dedicados al *Sein-zum-Tode* (el *ser-para-la-muerte*) entendido como posibilidad o el “poder-ser más propio incondicionado e insoslayable” de ser existente⁴ – que han constituido un auténtico “horizonte trascendental” del pensamiento filosófico de este siglo. A ellos no se puede no añadir las anteriores *Consideraciones intempestivas sobre la guerra y la muerte* (1915) y sobre todo el “pensamiento extremadamente radical” contenido en *Más allá del principio del placer* (1920) de Freud⁵. Éste, de hecho, había subrayado enseguida cómo la guerra hacía emerger nuevamente en los hombres –más allá de las sedimentaciones y convenciones producidas por la civilización, encaminadas a ignorar la anulación intrínseca de la muerte – un fondo pulsional arcaico inconsciente, cuya “meta es la muerte”⁶, contra el cual sólo se yergue la vida, hasta el punto de llegar a pronunciar la frase: “Si quieres soportar la vida, prepárate a aceptar la muerte. *Si vis vitam, para mortem*”⁷. Sobre esto tendremos ocasión de volver más adelante. Pero mientras tanto podemos decir que este incremento y esta aceleración de la reflexión constituían el inequívoco resultado de una general toma de conciencia: jamás como en esa primera mitad del siglo XX la vida había estado tan dominada, atravesada, y al fin desgarrada y devastada por la muerte.

No es que la muerte no haya sido, desde la más remota Antigüedad –y esto es incluso una obviedad – el objeto o el ámbito principal de la experiencia humana. Es bien conocido que el hombre es tal (es decir, ese animal que se distingue de las otras especies vivientes por estar dotado de cultura y técnica) desde que ha empezado a sepultar a sus semejantes en vez de abandonarlos a la afrenta de la corrupción. Un ritual surgido, además de para protegerse contra el contagio de una materia en descomposición, sobre todo porque en un determinado momento, en el otro ser, el hombre ha empezado a reconocer un “sí mismo”. Pero no sólo. A partir de la Antigüedad y durante muchos siglos, la muerte había sido objeto de una refinada y diversificada “farmacología”, mediante una “*melete thanatou*”, esto es, una “cura”, o una “meditación sobre la muerte” dirigida a crear un hábito moral o bien de “serenidad”, cuya icástica efigie está desde siempre esculpida en la imagen del “Sócrates muriente” del *Fedón* platónico; o bien de “indiferencia”, que encuentra en la lapidaria frase epicúrea “*ouden pros heme*” (“nada mío”, esto es, “no me concierne”) su inoxidable símbolo; o bien, de “espera” más o menos angustiada de una salvación resur-

⁴ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927. Se trata de los §§ 46-53, dedicados al tema de la muerte. Como es de sobra conocido, a estas páginas hay que acompañar la meditación sucesiva de Heidegger sobre el tema de los “mortales”, en particular en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954 (y en concreto en los dos ensayos “Bauen Wohnen Denken” y “Das Ding”).

⁵ Freud, S.: *Zeitgemässes über Krieg und Tod y Jenseits des Lustprinzips* en *Gesammelte Werke*, 18 Bd., Frankfurt a. M., Fischer, 1940-1950.

⁶ Id.: *Jenseits des Lustprinzips*, cit., XIII, p. 265 (La afirmación de Freud, sobre el “desarrollo de un pensamiento extremadamente radical”, está contenida en la nota 2).

⁷ Id.: *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, cit., IV, p. 179.

gente en un mundo superior, de la que la religión cristiana ha constituido uno de los más poderosos aparatos doctrinales y persuasores morales. Por otra parte, la muerte a lo largo de los siglos pasados no podía no constituir el aspecto de la existencia más cotidiano, común y “familiar”, en primer lugar por las recurrentes e incontables devastaciones producidas por epidemias, hambrunas y otros muy dispares factores ambientales o sociales, pero sobre todo a causa de la duración misma de la vida individual, relativamente corta y sobremanera vulnerable. Estando continuamente rodeados por la muerte y ante ella, los hombres intentaban por lo tanto “domesticar” su presencia, tanto confiriéndole significados simbólicos o tópicos que iban desde el erotismo y el sacrificio hasta la donación testamentaria, como adornándola con rituales suntuosos y prolongados que acentuaban su papel altamente simbolizado⁸. Aunque, ciertamente, no por ello menos trágico. La misma tradición del “doble” –o, en su versión mágica y nocturna, que llega hasta lo “macabro” representado en la negra imagen del esqueleto armado con la hoz; o también en su versión religiosa o mística y luminosa, que llega hasta la salvación encarnada en el fúlgido icono del Ángel acompañante⁹ – está inscrita en este cuadro que hace de la proximidad de la muerte el indeleble reverso de la existencia.

Ahora bien, nada de esto se corresponde ya – sino en la superficie polvorienta de una historia que a menudo mantiene con vida los escombros, esto es, los usos, las costumbres y los esquemas mentales rotos e inutilizables – con la experiencia de la muerte que los hombres empiezan a tener hacia la mitad del siglo XIX. Es entonces cuando se crea un auténtico alud en el marco categorial tradicional, con la aparición de la biología ya a finales del siglo anterior, que comporta la explosión-expansión de los factores vitales a todos los niveles y – en una conexión contrastante – la irrupción violenta (y ya no “familiar”) de la muerte en el tejido cultural y existencial de la época.

Existen tres aspectos de esta conexión contrastante que chocan a primera vista, ante una mirada sinóptica, y que fluyen a lo largo de esta horquilla histórica llegando incluso casi hasta nuestros días. Son aspectos sobre los que siguen insuperados los análisis de Foucault, que fue el primero¹⁰ – a través de una atenta arqueología

⁸ Sobre este tema son de gran utilidad por la cantidad de noticias y documentos históricos: Ariès, Ph.: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975; Vovelle, M.: *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983. Véase también Baudrillard, J.: *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

⁹ Sobre este punto siguen constituyendo un excelente apoyo teórico e iconográfico los textos de Tenenti, A.: *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Paris, 1952 así como *Il senso della morte e l'amore per la vita nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1957.

¹⁰ Foucault, M.: *Naissance de la clinique, Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963, reed. 1972 (véase en este texto en particular el cap. VIII con el título, ciertamente sintomático, “Abrid algunos cadáveres”); “Droit de mort et pouvoir sur la vie”, en *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard, 1976.

del saber médico que, en un determinado momento, se desarrolló precisamente y *pour cause* a partir del estudio de los cadáveres – en hacer evidentes las agudas contradicciones ínsitas en un “saber” que se apropiaba, cada vez más, de la vida y de los cuerpos humanos. En efecto, exactamente la creciente preponderancia de la biología, esto es, el estudio de la vida incluso dentro de sus elementos infinitesimales, por una parte produce la imprevista emergencia del “objeto biológico” como nunca antes se había visto en la elaboración teórica. De tal manera que el “vitalismo” entra progresivamente y a buen ritmo no sólo en la ciencia, sino también en algunas de las principales articulaciones de la filosofía (baste con pensar en Nietzsche y Bergson, por limitarnos a dos nombres), así como de la producción artística (el futurismo hace notoriamente del “élan vital” bergsonian y del dinamismo vital los núcleos de su propia inspiración programática), hasta penetrar masivamente en la política y los nuevos procedimientos legislativos e institucionales (se multiplican los hospitales y las estrategias relativas a la “salud pública”). Pero, por otra parte, precisamente todo esto, es decir, la atención concentrada y creciente sobre la vida, obliga colateralmente a mirar directamente hacia la muerte, vista no sólo ya como su inseparable opuesto, sino incluso como aquello sólo a partir de lo cual puede explicarse la vida misma. Como demuestra la afirmación de Bichat, quien había inaugurado a finales del siglo XVIII esta revolución epistemológica: “la vida es el conjunto de fuerzas que se oponen a la muerte”¹¹. Una afirmación vinculada, más de un siglo más tarde, al descubrimiento freudiano de la pulsión de muerte al que aludíamos al principio. Y así, por seguir, todo el trabajo de Bataille, del que *El erotismo* – con su “aprobación de la vida aun dentro de la muerte”, pues “sólo la muerte asegura sin cesar una renovación, en ausencia de la cual la vida declinaría” – constituye la síntesis más completa¹².

Aquí se injerta, sin embargo, el segundo aspecto que salta a la vista, como un ulterior y aparentemente paradójico correlato de esta mayor atención hacia la vida. De hecho, precisamente en la fase histórica en que la vida se vuelve objeto de un

¹¹ Bichat, X.: *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), Paris, Delahays, 1855. Como se sabe, precisamente a partir del trabajo de Bichat arrancan los análisis foucaultianos, así como los de su maestro Georges Canguilhem (cfr. *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965). Esto es digno de mención porque el propio Jankélévitch hace referencia a Bichat, no sólo en *La Mort* en la p. 93, sino también, y es significativo, en el libro-entrevista (que constituye una suerte de epítome de todo su pensamiento) *Quelque part dans l'inachevé* (Paris, Gallimard, 1978, pp. 162-181 – de ahora en adelante cit. como QI), en páginas sobre las que volveremos más adelante. No está de más quizá recordar que Jankélévitch estaba unido por una relación de amistad con Canguilhem (1904-1996), prestigioso historiador y filósofo de la ciencia, así como gran admirador de la *Evolution créatrice* de Bergson; lleva su firma un epígrafe, en el Anfiteatro de la Universidad de Toulouse (dedicado a Jankélévitch), en el que entre otras cosas se puede leer: “[...] Vladimir Jankélévitch, bergsonian convencu, vivait dans le mouvant”.

¹² Bataille, G.: *L'érotisme*, en *Œuvres complètes*, 12 vols., Paris, Gallimard, 1970 y sigs., X, pp. 165-169.

vasto y minucioso saber como nunca antes se había visto en el pasado, en el momento en que, por consiguiente, se vuelve máxima la expansión de la vida y su defensa, hasta su incremento y su ilimitada producción, precisamente en esta fase, como decíamos al comienzo, la vida es sometida a una devastación y a una amenaza sin precedentes, de las que el exterminio judío, por una parte¹³, y la entrada en el escenario de la historia de la bomba atómica como el instrumento más mortífero jamás utilizado (o preparado) por las manos del hombre, por otra parte, son los resultados últimos. Es como si, cuanto más se potencia la vida, tanto más las fuerzas especulares y contrarias a ella, las de la muerte, se erigieran en su furia devastadora y homicida, al menos en determinadas condiciones y en el marco de peculiares dinámicas políticas y socio-culturales. Ello ha producido gradual e insensiblemente en los hombres de nuestro tiempo un creciente horror hacia la muerte y por ende una fuga tenaz ante los mismos ritos y símbolos funerarios, sustituidos por prácticas cada vez más impersonales y producidas "en serie". Horror y fuga denunciados por muchos en el último medio siglo, hasta inspirar la invocación de Rilke: "Oh Señor, da a cada uno su muerte, / un morir que brote verdaderamente de esta vida, / donde encontró amor, sentido y angustia"¹⁴. Y sin embargo estas actitudes esconden otra cosa bien distinta, esto es, la presencia amenazante y monstruosa de una muerte presentida más que nunca y más "innombrable" aún. Por otra parte, no hace falta mucho para entender que esta fuga aparentemente despreocupada o descuidada ante la muerte esconde un mortífero juego especular. Dado que el flujo neurótico e ilimitado del deseo de vivir, potenciado por esa fuga y no "forcluido", por utilizar el léxico lacaniano, por nada (menos aún, por lo tanto, por el pensamiento de la muerte), en realidad invierte la vida misma en una carrera inadvertida hacia la muerte.

Pero todo esto ocurre, precisamente porque –y con ello llegamos al punto neurálgico de los problemas de nuestro tiempo y al tercer aspecto relevante de toda esta

¹³ El riesgo de inversión en el racismo y en la "tanatopolítica" por parte de una cultura fundada sobre la 'vida', esto es, sobre la "inmediatez del ser" –ya manifestado por E. Levinas en el breve aunque agudo escrito *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme; le Mal élémental* (1952) – ha sido lúcidamente subrayado por Foucault.

¹⁴ La denuncia desencajada, ante el "ya se muere en serie" y ante una muerte completamente expropiada, es expresada por Rilke, además de en los versos (archicitados) recogidos más arriba (cfr. el *Libro de las horas*, cit., en el que preceden inmediatamente el terceto del exergo; v. nota 2), en el *Malte* (cfr. *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, en *op. cit.*, VI, pp. 713-4). La misma denuncia, con una motivación y una entonación diferentes, ha sido pronunciada además por una nutrida serie de autores. Desde los que ya se ha mencionado antes, esto es, Ariès, Vovelle y Baudrillard, hasta otros como J. Zigler (*Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975); T. Nagel (*Mortal Questions*, Cambridge, University Press, 1979); N. Elias (*Ueber die Einsamkeit der Sternbenden in unserem Tagen*, Frankfurt. a. M., Suhrkamp, 1982); H. Jonas (*Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a. M., Insel, 1985); Z. Bauman (*Mortality, Immortality and Other Strategies*, Cambridge, Polity Press, 1992).

cuestión – nunca antes la vida, y con ella la muerte, había sido sometida a tal “poder” discrecional de manipulación, exaltación, promoción, exploración, apropiación o incluso violación por parte del hombre¹⁵. Por lo tanto, el núcleo de la cuestión es este: la muerte teje con la vida, y hoy en día de manera aguda, un nudo irresuelto y más que nunca problemático, sobre el que el pensamiento debe volver, por ello, a detenerse. Para interrogarlo y para interrogarse. Es lo que hace –y nos ayuda a hacer– Jankélévitch.

2. Un inquieto preguntar

Este es, por lo tanto, el complejo y apremiante trasfondo histórico y teórico – aquí esbozado en sus trazos esenciales – que Jankélévitch tenía detrás de sí cuando durante dos años, entre 1957 y 1959, impartió en la Sorbona un concurrido “curso público”, transmitido por radio, sobre el tema de la muerte, que diez años después, en 1966, habría de ser publicado por Flammarion como un libro titulado *La Mort*¹⁶. También a este origen peculiar, a mitad camino entre la clase universitaria y la conferencia pública, se deben por lo tanto el tono y el estilo muy particulares del texto. Estilo y tono que, como en otros trabajos de Jankélévitch, reflejan o reproducen la típica y ya célebre manera de hablar del filósofo: no sólo rápido y casi apremiado por la urgencia de un pensamiento que es ofrecido “se faisant”, esto es, en el momento mismo de su articulación, y por lo tanto también por ello no organizado “clásicamente”, según una sistemática secuencia de deducciones analíticamente distribuidas; pero sobre todo dispersas en múltiples hilos y envites argumentativos que parecen sucederse y conectarse casi como si quisieran repetidamente aferrar, para a continuación perderlo enseguida, el objeto sobre el que se interrogan. Según una práctica de la filosofía que quiere ser, como en la mejor tradición, “erótica” e “irónica”: viva y satisfecha por el inexhausto deseo de saber y por ende por el acto mismo del preguntar¹⁷. Por ello mismo distante o fustigante con respecto a toda cer-

¹⁵ Que la gestión de la vida a todos los niveles –la que a partir de Foucault se suele llamar comúnmente “biopolítica”– se invierte casi inevitablemente, como el mismo estudioso francés había sido el primero en ver (v. nota 13), en una “tanatopolítica” o en todo caso en una peligrosa dominación (sobre o de) ella, constituye el punto del que hoy en día parte todo pensamiento político y/o filosófico que quiera medirse con las grandes cuestiones de nuestro tiempo. Sobre este punto, por ej., véase Esposito, R.: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2006.

¹⁶ La edición empleada aquí es la de 1977 (cit. en el texto como M). Para las informaciones recogidas cfr. QI, 167. Sin embargo, hay que tener presente también que el núcleo originario de este curso está constituido por un ciclo de lecciones impartidas en Toulouse *durante la guerra* en el Café des Arcades, place du Capitoul (cfr. Schwab, F.: “Penser la mort”, *Magazine littéraire*, n. especial, junio 1995, p. 42; véase también Jankélévitch, V.: *Une vie en toutes lettres*, edición de F. Schwab, L. Levi, Paris, 1995).

¹⁷ El mismo Jankélévitch, y en más de una ocasión, ha explicado que, según él, la filosofía es “una aventura” que no va a ninguna parte, “eternamente de camino”; y que la única manera de hacer filo-

teza a menudo "megalómana" de poseer cualquier verdad. Una actitud que con frecuencia ha parecido irritante o insatisfactoria para oídos acostumbrados a las más tradicionales escansiones silogístico-deductivas, cuya impaciencia es puesta duramente a prueba por un proceder que no se placa en el cómodo descanso de una respuesta, sino que impone acaso no acelerarla, dejarla en suspenso o preferir la interrupción y la pausa del preguntar. Una inconclusión buscada que explica también, por otra parte, el neto distanciamiento con respecto a cualquier explícito "engagement", por parte de Jankélévitch – que nunca, ciertamente, se ha sustraído a un 'compromiso' político¹⁸. Pero evidentemente este filósofo –contrariamente a las apariencias, con las que muchos han intentado dar razón de un cierto desinterés, o incluso rechazo, hacia él¹⁹ – demanda y nos pide precisamente un mayor esfuerzo y una vigilancia más atenta. En conclusión: un estilo de pensamiento que, en realidad, constituye ya de por sí una lección de gran seriedad. Y ello sobre todo en un clima histórico como el actual, cada vez más atronado no por la velocidad (que es una virtud) sino por la prisa (que es un vicio) y por la pretensión de tener las respuestas necesarias, todas y enseguida, como la mercancía de consumo inmediato, sin abandonarse ya –ni siquiera sobre problemas como la vida o la muerte, que en verdad demandarían un "debate infinito"²⁰ – a la demora del desnudo del pensamiento. Por lo tanto, aunque sólo fuera por este espíritu que podríamos denominar

sofía es por ello la que adopta una actitud "más humilde y más inquieta", pero también "irónica" y "humorística", que sustituye la pretensión de conocimiento por "la duda sobre las verdades hechas y derechas y sobre sí mismo", sabiendo bien que la verdad "no se presta a una toma directa" (cfr. QI, 154-161). De ahí su autodefinirse como "apátrida filosófico" sin "etiquetas encima" (QI, 115).

¹⁸ Es preciso recordar que Jankélévitch en 1934 entró a formar parte del "Front commun" (o "populaire") – grupo político de izquierdas surgido como oposición a los nacientes movimientos nacionalistas y fascistas – y además que, en cuanto judío de origen ruso, fue sometido en el mes de septiembre de 1940 a las así llamadas "leyes excepcionales para los hijos de extranjeros", en realidad leyes raciales camufladas, promulgadas por el gobierno de Vichy, y por las que fue apartado de su puesto público de profesor universitario y entró a formar parte de la Resistencia. Acabada la guerra y reintegrado en la función pública, nunca dejó de luchar por la causa judía – pero no desde posiciones sionistas, que siempre rechazó – y defendió constantemente a las minorías de todo tipo.

¹⁹ Una atención particularmente fecunda le ha sido en cambio dedicada al filósofo francés en Italia. De ella es expresión –además de una serie de traducciones, monografías y números monográficos de revistas (por ej. *aut aut*, n. 270, ed. de Enrica Lisciani Petrini) – también el reciente volumen *In dialogo con /En dialogue avec Vladimir Jankélévitch* (ed. de E. Lisciani Petrini), Milano/Paris, Mimesis/Vrin, 2009.

²⁰ "Hubo un tiempo –decía todavía el filósofo en la entrevista de 1978 y siempre con ese tono irónico, pero al mismo tiempo cáustico, que lo caracterizaba – en el que se me pedía que formulara predicciones oraculares sobre la 'crisis de la moral'. En estas circunstancias se debería saber decir las palabras que los oyentes se esperan. Porque les decepcionamos si les explicamos que [...] las pequeñas casuísticas cotidianas sobre la higiene de la vida y el equilibrio de la felicidad tienen obviamente una importancia extrema, pero sólo cobran sentido en relación con la moral que las engloba y las supera [...] por lo que no hay que confundirlas con ese debate infinito en el que cae todo auténtico problema moral" (QI, 21).

de "paciencia" o de no pretensión de respuestas, al que nos invita, Jankélévitch habría llevado a cabo ya una buena parte de su tarea.

Pero dicho esto – con el fin de poner en su sitio y hacer justicia a un filósofo que ha estado entre las figuras más severas e intransigentes del siglo XX – hay que añadir inmediatamente una matización. Estaríamos en efecto tergiversando si creyéramos que, en el caso de *La Mort*, esta modalidad de ejercicio de pensamiento y de expresión lingüística depende sólo del estilo personal de Jankélévitch. No es así, y la cuestión es mucho más profunda. Jamás como en este caso –esto es, tematizando la muerte – la escritura y la reflexión subyacente constituyen la expresión más patente de que el 'objeto' mismo acerca del que incesantemente se afanan, es decir, '*la cosa misma*', es en sí del todo *inasible e indecible*, hasta el punto de hacer fracasar, con sumo desaliento y escándalo de la razón, todo intento lógico, veritativo y apropiador. Todo el discurso de Jankélévitch, desde el principio al fin, es un trabajo incansable alrededor de esta certeza: "decir que sobre la muerte no hay nada que decir" – como tuvo ocasión de comentar el propio filósofo algunos años después. Añadiendo a continuación: "Pero para decir, para explicar que no hay nada que decir, hacen falta muchas palabras"²¹. Se trata de frases *prima facie* paradójicas e hiperbólicas –aunque sólo fuera por la voluminosa hazaña de casi 500 páginas a la que conduce esa certeza – pero que hay que tomar en toda su "inquietante" seriedad, como decía Levinas. Porque es preciso, como primer gesto, desmontar una por una, retorciéndolas desde cada lado y abriéndolas en cada pliegue interno, todas las pretensiones veritativas y tranquilizadoras sobre la muerte producidas a lo largo de siglos de "meditación" y "análisis" sobre ella. De ahí las "muchas palabras", el imponente trabajo, precisamente, que es necesario para deshacerse de tantos prejuicios o tantas presunciones cognitivas acerca de este *problema insoslayable e inasimilable para la razón humana* –que hay que asumir *en cuanto tal*. Un trabajo corrosivo que nos deja completamente desarmados, sin ninguna protección o estrategia de recuperación. De tal forma que la tarea siguiente será la de entender a qué posición *completamente otra*, con respecto a las tradicionales y vigentes, demasiado seguras de sí mismas, a qué posición capaz de hacerse cargo de la "*imposibilidad*" de semejante pensamiento de la muerte, habrá que acceder.

A la luz de estas matizaciones resultan entonces menos desconcertantes los trazos con los que *La Mort* se presenta ante una mirada preliminar y que, en buena medida, pueden desorientar. El primero es el siguiente. No puede ser casual que Jankélévitch decidiese hacer objeto de un "curso público" transmitido por radio las clases – de las que deriva *La Mort* – impartidas, como recordábamos antes, en los años 1957-1959, esto es, tan sólo doce años después del final de la guerra, y de una guerra que había visto no sólo morir a cincuenta millones de hombres, sino en la

²¹ Para estas citaciones cfr. QI, 167.

que había acontecido también el literal salto histórico producido por el uso de la bomba atómica, junto con el genocidio de seis millones de judíos a cuya cultura Jankélévitch pertenecía de pleno derecho. Además, a una mirada retrospectiva tampoco le puede parecer casual el hecho de que fuera precisamente un filósofo judío el que las impartiera. Existía ciertamente "un determinado clima" de aguda atención ante los problemas que había que desentrañar y profundizar "inmediatamente después de la Liberación" – como ha observado una vez más Levinas –, de los que la voz de Jankélévitch constituía un vivo testimonio²². Y sin embargo, de este doble acontecimiento histórico entrelazado como en un nudo corredizo, entre los más desconcertantes que recuerda el hombre, no hay prácticamente rastro en el libro. Las referencias a él y al exterminio se reducen aquí a algunas alusiones precisas y perentorias, pero sin ningún análisis detallado. Lo que, en cambio, sin duda esperaríamos por parte de un filósofo que, por cierto, como Hannah Arendt y el propio Levinas, por citar sólo dos nombres, no ha dejado nunca de llamar la atención del pensamiento sobre esta "gran herida de su vida", de la que extraía la "obligación de prolongar [en sí mismo] los sufrimientos de los que [se] había librado"²³. No es suficiente. Existe otro aspecto aparentemente extraño e inexplicable. El contexto de principios del siglo XX que hemos recorrido más arriba rápidamente, así como las agudas reflexiones que, también a raíz de los traumáticos acontecimientos bélicos, habían sido elaboradas por Freud y Heidegger hasta Bataille, no parecen dejar ningún rastro en el discurso jankélévitchiano. ¿Despreocupación teñida de desprecio sobre todo hacia Heidegger, filósofo que había notoriamente y odiosamente hecho un guiño al nacionalsocialismo, según esa decisión, tomada por Jankélévitch después de la guerra, de cortar toda relación con la cultura alemana? Sin duda, pero no sólo. Para Jankélévitch, igual que para Levinas, por otra parte, se trata más bien – y volveremos sobre ello – de adoptar una perspectiva diferente: no ontológica y dirigida por lo tanto al problema del ser y de la nada (con la implícita pretensión de poder

²² Con estas palabras evoca nuevamente Levinas, al volver a publicar cuatro conferencias pronunciadas en 1946-47 en el Collège Philosophique, aquella fértil y vívida atmósfera: "de cierto clima [...] inmediatamente después de la Liberación [...] el Collège Philosophique de Jean Wahl era el reflejo y uno de los centros de irradiación. Allí retumbaba la sonoridad inimitable del decir sublime e inspirado de Vladimir Jankélévitch, que profería lo *inaudito* del mensaje bergsoniano y formulaba lo inefable, y llenaba hasta lo inverosímil la sala [...]. Era posible sin medias tintas [...], sustrayéndose a las consignas, dotarse de – y proponer a los otros – ideas por 'desentrañar', por 'profundizar' y por 'explorar'" (Levinas, E.: *Le Temps et l'Autre*, Montpellier, fata morgana, Paris, 1979, luego PUF, Paris, 1983, pp. 11-12). Hay que tener presente que Levinas vuelve repetidamente sobre *La Mort* de Jankélévitch también en *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1993.

²³ Hasta el punto de que a este imperativo categórico de no olvidar los "crímenes contra la humanidad", los "crímenes ontológicos" cometidos por los nazis, Jankélévitch ha dedicado alguno de sus escritos más intransigentes: "L'imprescriptible" (1956) y "Pardoner?" (1971), ahora reunidos en *L'imprescriptible*, Paris, Seuil, 1986, llegando a convertirlo en uno de los cruciales *Leitmotive* de toda su meditación.

aferrar el ser a partir de la nada, sino ética y metafísica (partiendo de la posición, diametralmente opuesta, de la inasibilidad del ser). Pero prosigamos: ¿y Freud? ¿Falta de atención hacia el padre del psicoanálisis? No. Hasta el punto de que el padre de Jankélévitch – Samuel, médico por otra parte – había sido el primer traductor al francés de Freud y, en 1927, había traducido las *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*²⁴ que citábamos antes. Pero aún hay más. Precisamente a estas *Consideraciones* vuelve el filósofo cuando, por ejemplo, en 1943, analiza la psicología del nazi hallando “el odio arcaico hacia lo semejante” a la base de su comportamiento²⁵. Por lo tanto, aquí también, al evitar el discurso del psicoanálisis cuando habla de la muerte, hay un implícito distanciamiento que hay que entender – en relación al propio Bataille. Volveremos también sobre esto. Finalmente, parecen merecer escasa atención los estudios científicos, principalmente en ámbito biológico, que también, como hemos visto, no sólo atravesaban toda la planimetría categorial de la época, sino que estaban además en estrecha relación con las cuestiones de la vida, de la sangre y de la raza, a las que Jankélévitch no podía ser indiferente. ¿Abandonaba quizá su reflexión esta importantísima cuestión e ignoraba en todo caso los progresos de la ciencia en este terreno? De ninguna manera. Al revés. No hay que olvidar que no sólo era un “bergsoniano”, atentísimo desde el principio a las cuestiones de la “vida”, sino que además era el hijo de un médico y en cuanto tal le interesaban, aunque no lo demostrara, las cuestiones científicas – como se percibe perfectamente en la misma *La Mort*. Hasta el punto de que, precisamente a propósito de este texto, hace comentarios que hay que citar, no sólo porque muestran su interés por eventuales indicaciones o hipótesis científicas acerca de la vida y la muerte, sino sobre todo porque nos abren un camino para entender hasta qué punto su postura proviene de una reflexión sobre la perspectiva biológica:

Mi padre, que era médico, ha mostrado mucho interés hacia el problema de la muerte [...] y mi libro sobre la muerte ha sido escrito en gran parte teniendo en cuenta las conversaciones con él sobre este tema. Él defendía la hipótesis de que el cáncer pudiera originarse en una célula que seguía siendo joven en un organismo adulto. [...] En mi incompetencia no pretendo expresar una opinión personal sobre ello. Pero asumo esta tesis: nos gustaría creer que el cáncer fuera de origen viral, y esto para descartar la muerte de entre las fuentes de la vida; la idea de que morimos porque hemos “cogido” la muerte, como se “coge” la escarlatina, es una idea reconfortante [...]. Ahora bien, el cáncer está escondido en lo infinitamente pequeño del núcleo de la célula [...]. *Es la vida misma, por lo tanto, la que lleva en sí su propia contradicción interna* [...] ese punto infinitesimal a partir del cual las fuerzas de la vida se invierten en fuerzas de

²⁴ En el editor Payot, igual que las otras traducciones de Freud, muchas de las cuales son obra de Samuel Jankélévitch (1869-1951).

²⁵ *Psicoanálisis del antisemitismo* (1943) [trad. it. “Psicoanalisi dell’antisemitismo”, *Micromega*, 5, 2003, pp. 141-6.]

muerte –y recíprocamente. [...] *Vivir es mantenerse en equilibrio inestable entre esas fuerzas contradictorias. La vida –decía Bichat – es el conjunto de fuerzas que resisten a la muerte. Pero habría que añadir, para que esto tuviera sentido: la vida resiste a algo que es ella misma. [...] A ello se añade que este saber o este consenso a las fuerzas contrarias de la vida y de la muerte, al escándalo de esta identidad contradictoria, no nos permite sustraernos subrepticamente [escamoter] al carácter doloroso de la paradoja: es precisamente como un extraño y viene desde fuera para golpearme mi propia-muerte, esta muerte que obra nada menos que en el interior de mi vida*²⁶.

En conclusión: Jankélévitch, sin duda atento conocedor de las diferentes posiciones acerca del tema de la muerte, fiel sin embargo a su rasgo filosófico de rehuir cualquier "captura" de la verdad y de demoler toda pretensión cognoscitiva, mantiene una distancia prudencial, por así decirlo, frente a toda tesis verificada o que puede llegar a convertirse en una nueva respuesta definitiva y "hecha y derecha". La razón de todos estos distanciamientos tiene un significado de fondo, que se debe no sólo a la estructura general del pensamiento de Jankélévitch sino también – y sobre todo – a la 'cosa misma'. Como ya hacíamos notar antes y veremos mejor enseguida.

3. Misterio indecible

Desde las primeras páginas de *La Mort*, Jankélévitch enfoca su discurso en el ya consolidado marco de su pensamiento. Un pensamiento nacido en el cauce bergsonian, nunca abandonado, y que hacia mitad de los años '30 había empezado a adquirir un perfil autónomo. En primer lugar con el *Traité des vertus*²⁷. Una vasta reflexión de carácter moral, articulada alrededor de la "entrevisión" de las imborrables paradojas o de los equívocos dentro de los que devienen lo real y el hombre. Y por lo tanto dirigida a afirmar un voluntarismo sostenido por la convicción de que las "acciones", con las que sólo lo humano se mide, han de ser guiadas por un sentido de "justicia" o "justeza" (más que por el "derecho") conquistado a través de una nueva y diferente "inocencia"; esto es, a través de una mirada liberada de todo prejuicio, y capaz de ver la inseparabilidad de bien y mal, y por lo tanto el dramático "carácter intermedio" en el que vive el hombre, llamado así a una manera de actuar aún más áspera e intransigente. Este primer trabajo (junto con otros sucesivos) traza

²⁶ QI, 178-180 (las dos primeras cursivas son mías; la última de Jankélévitch).

²⁷ Empezado en 1936, el *Traité des vertus* fue publicado por Bordas en 1949, acabada la guerra, para ser después retomado y ampliado en tres volúmenes (I vol. *Le Sérieux de l'intention*, 1968; II vol. *Les Vertus de l'Amour*, 1970; III vol. *L'Innocence et la Mechanceté*, 1972). Esta obra contiene toda la 'summa' de la meditación jankélévitchiana, que es esencialmente, como la de Levinas, una "filosofía moral".

un amplio marco de pensamiento, en el que se inserta, en 1953, *Philosophie première. Une philosophie du "Presque"*: "mi metafísica" como el propio Jankélévitch tuvo ocasión de definirlo²⁸. En el arco de estos trabajos se completa así una perspectiva filosófica guiada por una neta dislocación de la mirada con respecto a la tradición, que es sin embargo retomada, pero profundamente repensada y transformada por Jankélévitch. Su urdimbre histórico-conceptual abarca en efecto – por destacar algunos elementos tópicos, que operan en la propia *La Mort* – desde la Grecia de Platón hasta la contemporaneidad, pasando por el estoicismo y el epicureísmo, Plotino, los Libros testamentarios, la patrología y la mística cristiana hasta la teología apofática de Angelus Silesius, Böhme, Juan de la Cruz y a la meditación de Pascal, pasando por Schelling para llegar a Kierkegaard y a Nietzsche, y siempre manteniendo en el fondo, como se decía, a Bergson. En este imponente marco cultural Jankélévitch fija por lo tanto sus propias trayectorias móviles, que se oponen punto por punto a los que él llama "clichés convencionales". Desde el principio parte de la perspectiva (de derivación bergsoniana) de que el concepto de Ser como trama eterna de ideas fijas e incorruptibles, visible y transparente a la razón humana, puesto como fundamento de la razón filosófica, o al menos de la canónica, es fruto de una actitud "supersticiosa" y no exenta de "megalomanía". Nosotros no podemos contestar nunca –objeta– a la pregunta primera de la filosofía: '¿qué es el ser de lo real?'; esto es, '¿de dónde procede la realidad efectiva dentro de la que existimos?' Porque "la efectividad es un espectáculo al que nunca se llega a tiempo, justamente cuando se abre el telón; independientemente del momento en el que llegamos, la función ya ha empezado" (PhP, 176). Tener la pretensión de ver y decir lo que es 'antes' o 'más acá (o allá)' del mundo y de la existencia es una *hybris*, una presunción destinada a fracasar en su intento. Del mundo y de su espectáculo sólo podemos decir – sostiene Jankélévitch, volviendo a Schelling – "lo que es" (el *quid*, la quiddidad), y no "el *qué*" (el *quod*, la quodidad) por el que existen. El "qué", el *quod*, es del todo "inefable", se sustrae a toda palabra. Es lo "Absolutamente otro". Al máximo, con un léxico contradictorio que afirma negando – y que no casualmente es usado por la gran mística apofática desde Plotino hasta Angelus Silesius, Böhme y Juan de la Cruz, en cierta medida llegando hasta Pascal – se puede nombrarlo como "no-sé-qué". Por otra parte, sea dicho de pasada, aunque constituya un punto esencial para entender a Jankélévitch, es *ésta* la *única* razón por la que él frecuenta a estos autores y a la mística: una razón que podría definirse deconstructiva, destinada a mostrar la absoluta carencia de fundamento del *plano de la efectividad* (y precisamente por ello la mayor vigilancia que éste demanda); y ciertamente no para reinstaurar una nueva ontología o una teología de signo invertido, abstraída del plano de la efectividad y basada en una "hipostatización de la nada" (según él,

²⁸ *Philosophie première. Une philosophie du "Presque"*, Paris, PUF, 1953 (de ahora en adelante PhP). Así se expresa Jankélévitch en una carta al amigo Beauduc (cfr. *Une vie en toutes lettres*, cit., p. 325).

siguiendo a Bergson, un ulterior dogmatismo fundado en un mero paralogismo). Por lo tanto, con un movimiento (o, si se quiere, un matiz) completamente diferente y que no debe confundirse con una forma de "nihilismo", Jankélévitch sostiene: la "quodidad" es propiamente "no ser" (*me on*) – y no ese Ser que la razón humana pretende poner como transparente "objeto" de pensamiento. "Nada" en el sentido más radical de la palabra. En el sentido de que, cada vez, una "efectividad" de mundo, una existencia, una criatura vive en cuanto suspendida sólo ante sí misma. Vive por tanto porque su propio existir está constantemente desequilibrado y en "equilibrio inestable" sobre la nada-de-sí, la muerte, a la que está siempre "casi" próximo. Visto desde esta perspectiva "de claroscuro" todo ser viviente aparece entonces como una "casi-nada" ("*presque-rien*"): ya desde siempre al borde de la finitud que lo amenaza desde todos los flancos, existente en la punta o el margen de un confin de vida²⁹. Esta es la primera gran paradoja, fuente de todas las demás paradojas por las que el ser humano está perennemente demediado en sí mismo: vivir estando en una realidad de la que no puede de ninguna manera separarse, que es su condición "más propia", pero sin saber ni el Cómo (el *Quia*) ni el Por qué (el *Quod*), ni el Cuándo de su existencia y de su temporalidad. He aquí el "*Misterio indecible*", absolutamente "inasible", que afecta de raíz a todo ser viviente, poniéndolo al mismo tiempo "fuera y dentro" de sí mismo: apropiado y a la vez radicalmente expropiado de sí mismo.

Todo esto explica por qué el tiempo y la muerte sean los temas jankélévitchianos por excelencia: su entrelazamiento circunscribe exactamente la dimensión de esa continua "alteración", oscilante entre la vida y la muerte, que para el filósofo es "la efectividad" misma del hombre y de las cosas. Explica además por qué *La Mort* se abre con un 'exordio' que, como en una pieza musical, ofrece de inmediato la tonalidad específica sobre la que está orquestado todo el texto; una explícita referencia al célebre cuento de Tolstoj, *La muerte de Iván Il'ic*, al que se unen dos menciones crípticas a la poesía de Baudelaire *L'Horloge* y a la novela de Rilke *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*. El sentido de este 'exordio' es claro. En todas estas obras se evocan, en forma literaria y de imágenes, pero precisamente por ello más eficaz, las vías a lo largo de las que se prolonga, extendiéndose después en numerosas direcciones argumentativas, el discurso de Jankélévitch. Aquéllas, de hecho, desmontan en primer lugar con una crudeza sin precedentes toda visión de la muerte en clave racionalista, salvífica y reconfortante, arrancándola de ese planteamiento universalista pero abstracto sobre el que se estructuran muchas de las "meditaciones" y de las "convenciones" del pasado; además, y por consiguiente, devuelven la muerte a su realidad "doméstica", cotidiana, "familiar y a la par extra-

²⁹ "No-sé-qué" y "Casi-nada" – junto con "*charme*", "misterio" e "inefable" – son, por así decirlo, las "marcas de la casa" del pensamiento jankélévitchiano, los términos que han vuelto inconfundible su tonalidad y su léxico filosófico.

ña", de brutal aniquilación cada vez de *un* individuo de carne y hueso. Exactamente como puede ocurrirnos a todos nosotros – este es el mensaje de las pocas pero centelleantes páginas de los dos escritos literarios de Tolstoj y Rilke – el funcionario Il'ic y el chambelán Brigge descubren que la muerte "habita" dentro de ellos (M, 47). Frente a esta verdad chocante se derrumba de inmediato todo "morirse" disfrazado normalmente por las formas "educadas de las personas de pro" y por esa frenética actividad ritual que comienza a prepararse ya incluso alrededor de la cama del moribundo³⁰. Es precisamente ese inoxidable silogismo "todos los hombres son mortales, X es un hombre, luego X es mortal", con el que desde la más remota Antigüedad se divierten las mentes humanas para decirse a sí mismas "sí, sí, claro, morir, pero por el momento yo no", esto es, para aceptar la muerte, pero en realidad alejándola y exorcizándola, es precisamente ese sello universal –que en cuanto concierne lógicamente y abstractamente a todos no parece tocar realmente a nadie en lo más vivo de la carne – que es completamente derrumbado cuando X se vuelve "yo, Iván, con el recuerdo de mi madre, de mis juguetes, con mi vida...": yo, en primera persona. "Abandonados toda pretensión didáctica" y todo "progreso dialéctico" no resta, como resuenan los versos baudelaireanos, sino "el estremecedor bajo continuo" de la desesperación, "la obsesión letal" de la angustia frente al negro silencio (M, 42).

Aquí comienza el lento e inflexible trabajo corrosivo que el filósofo emprende a lo largo de todas las páginas del libro –y constituye el primer eje argumentativo– con innumerables vueltas y repeticiones, casi como si este preliminar trabajo de limpieza fuera el primer gesto serio y saludable que habría que hacer acerca del pensamiento de la muerte. Un trabajo de desmontaje del que no se libra ninguna convicción o convención tradicional aún vigente, incluso las más antiguas y acreditadas, tanto en el plano religioso como en el más exquisitamente filosófico, y en su propio entrelazamiento.

En efecto, el primer blanco es la "muerte fedoniana", la muerte de Sócrates esculpida por Platón en el célebre diálogo *Fedón*: la primera estrategia que exorciza y elude la muerte, no sin una cierta "burla", según Jankélévitch, en el origen de toda esa *melete thanatou* ("meditación o cura de la muerte") que desde la Antigüedad abarca varios siglos. Oponer a la muerte la actitud de la "serenidad" dirigida a la espera de los "Campos Elíseos", que aguardan al sabio, en cuanto éste ha vivido una vida "recta", y le garantizan así la "supervivencia" en el más allá, constituye según Jankélévitch la primera y más poderosa falsificación consoladora o disfraz de la muerte. Y ello, además, ha dado comienzo – a través de la posterior reconfiguración cristiana – a todos esos "tráficos" moralistas, a todos esos ritos "economicistas" con la finalidad de "ganar" el Paraíso "regateando" con una serie

³⁰ Sobre este punto, relativamente a Rilke, vd. *supra* nota 14.

de prácticas dirigidas a capitalizar los propios presuntos méritos, adquiridos en vida precisamente con ese fin. Las religiones, todas, desde este punto de vista, constituyen poderosas farmacologías, estructuradas por una máquina de intercambios profundamente deshonestos (aunque sólo fuera porque la "buena" acción se hace únicamente con el fin de una salvación egoísta y narcisista). Por no hablar de que, evidentemente, una muerte que prepara o anticipa una "supervivencia" es todo menos muerte o un "orden totalmente otro", por lo que el "mundo del más allá", si se mira bien, no es, todavía y siempre, sino un "mundo" fruto de una mera "fantasía antropomórfica" (M, 376), como en los cuentos. Aquí la farmacología moral y sentimental se tiñe de un contrasentido lógico patente y elemental, que se explica sólo mediante el incurable "infantilismo" del hombre, incluso el más adulto y viril, frente a la cesación de la vida, ¡reducida así a un "simple cambio de residencia"! (M, 245). En conclusión, todas estas modalidades de "pensamiento *sobre* la muerte, acerca de la muerte, a propósito de la muerte", convirtiéndola en "objeto" de "saber" o un "lugar" hipostasiado, invertido con respecto a la vida y separado de ésta como por un cristal transparente, no son sino una manera de "ahogar el problema en el océano de las generalidades inofensivas" (M, 41). De esta desacralización se deriva, por lo tanto, la inevitable crítica a toda idea de "inmortalidad del alma". El alma – sostiene decidido Jankélévitch – "no es una sustancia" de la que se pueda o se deba demostrar "la conservación y la persistencia"; el alma sólo es en "simbiosis indivisa" con el cuerpo (hasta el punto de que el mismo término "simbiosis" es imperfecto), de tal manera que el alma sin el cuerpo no pierde su morada, sino que "pierde su propio ser" (M, 399-401). He aquí por qué la muerte es, sin medias tintas, una auténtica "aniquilación".

Pero este lance crítico sólo es el principio y una parte del discurso. En su diagnóstico despiadado Jankélévitch no deja de tomar en consideración también esa actitud, compartida por el epicureísmo y el estoicismo, que hace de la muerte algo que no nos concierne, dado que ocurre cuando de hecho nosotros ya no estaremos, según la conocida fórmula del estoico Epicteto *ouden pros hemas*, ("no es nuestro", precisamente: "no nos atañe"); o algo que entra dentro del ciclo material de las cosas y por lo tanto en la "reconfortante legalidad física de la disolución [...] natural, exactamente como la ley de la gravedad", de lo que el *De rerum natura* del epicúreo Lucrecio constituye el impecable compendio. Una vez más, según Jankélévitch, nos encontramos ante una "indiferencia" hacia la muerte, que en realidad sólo es otra estrategia de completa elusión de la "tragedia insoslayable" y del misterio indecible que son intrínsecos a ella. Una estrategia contraria y especular a la anterior, dado que rechaza toda realidad trascendente, permaneciendo en la "plenitud de la finitud". Y ello a pesar de que tanto una (por decirlo esquemáticamente, la platónico-cristiana) como la otra (la estoico-epicúrea) se emparejan al constituir dos formas inversas y complementarias de un idéntico proceder simplificador, uni-

lateral (una completamente inclinada hacia el más allá, la otra completamente aplastada en el más acá) e incluso optimista por desconocer el problema en su profunda "paradoxología". Una elusión que, pasados los siglos, el filósofo vuelve a encontrar en el "transformacionismo", negador de la muerte, en particular de Leibniz (M, 386), que se vuelve así, junto con Platón, el auténtico y constante blanco polémico a lo largo de toda *La Mort*.

Ciertamente, la segunda estrategia (estoico-epicúrea) parece más sobria y realista, y por lo tanto carente de esas pesadas superestructuras ideológico-religiosas y ritualistas que acompañan a las otras perspectivas. De hecho, en ella es posible encontrar la primera, lejana matriz de ese "biologismo" que aparentemente puede parecer el producto más maduro del pensamiento moderno, pero del que no hay que pasar en silencio las consecuencias problemáticas. Y con este ulterior y extremo "giro" analítico de su incesante trabajo deconstructivo, Jankélévitch se mide con las teorías científicas de su época – para entendernos, las que hemos recordado al comienzo, bien conocidas para él, que, partiendo desde Bichat, pasando por Bergson y Nietzsche, llegan hasta Freud y Bataille. Más adelante se enfrenta a sus propias raíces teóricas. En efecto, Jankélévitch, "bergsonian convaincu" como decía el amigo Canguilhem, sabía bien que un discurso sobre la muerte no puede no partir de la vida, hasta incluso retorcerse sobre la vida misma. Como él mismo demostrará – lo veremos enseguida – resumiendo y reconvirtiendo en clave filosófica la lección biológica de Bichat. Pero no se le escapa que esta perspectiva puede reducirse a un mero "panbiotismo" – como le había ocurrido a Bergson en la *Evolution créatrice* cuando había negado la muerte en función de un "vitalismo" capaz de reabsorber en su interior las pequeñas muertes individuales (este es el único punto de distanciamiento con respecto a la duradera enseñanza bergsoniana). Lo que equivale a otra forma de "anestesia" frente a la muerte. Porque "la vida de la que habla el panbiotismo atraviesa a los individuos y conecta las generaciones entre sí", como una fuerza "ciegamente inmanente a la naturaleza" que "engloba y enajena doblemente" a los propios individuos, tanto en vida como muertos (M, 442), volviéndolos meras partes de una "corriente vital" que cual torbellino debe tragarse las múltiples muertes individuales para regenerarse en continuación. A contraluz de estas afirmaciones se entrevén por lo tanto las tesis de Freud –cuyos tentáculos llegan hasta Bataille – acerca de la "pulsión de muerte" como esa "fuerza" ante todo orgánica que actúa en nosotros haciéndonos desear una vuelta a la pulpa panbiótica de la que procedemos y que constituiría la "pérdida energética" de la que la vida se sirve. Pero en esas afirmaciones se entrevé también la crítica clara hacia todas las exaltaciones y apologías de la vida autorreferenciales.

Ahora entendemos por qué Jankélévitch se desmarca y nos ayuda a desmarcarnos de estas posiciones. Aquí reside – no está de más subrayarlo – su sorprendente actualidad. De hecho, es como si nos dijera: la vida no puede ser reducida a su mera

base biológica. Tanto si esto significa la tranquila aceptación del hecho de que cada vida individual es reabsorbida en el puro fluir material, en el que se disuelve – lo que puede conducir hasta las aberraciones de la tanatología nazi, como si, al revés, significa la conservación encarnizada e ilimitada, la ‘sacralización’ de todo mínimo fragmento o cáscara de vida – que, si se mira bien, a su vez constituye una forma de necrofilia al revés, de gusto macabro (hipócritamente apiadado), de asistir a la ininterrumpida “muerte manos a la obra”. En ambos casos lo que se ha perdido es la inseparable conmistión de vida y muerte: en el primero porque la vida es negada y reducida a la muerte; en el segundo porque la muerte es aferrada y aparentemente negada en la vida. Esa conmistión en virtud de la cual, en cambio, una vida es *una “forma de vida”* – y no una vida desnuda y deshilachada, indiscerniblemente desparramada dentro de los procesos bióticos –, un perímetro inconfundible demarcando la propia finitud, dentro de los propios límites o márgenes. Pero, precisamente, *esta forma de vida* y no mera vida desnuda precisamente gracias a la muerte: gracias al confín y al fin (límite) que ésta representa y dentro del cual tiene y sostiene la vida.

Podemos ahora, por lo tanto, entender que Jankélévitch se distancia de aquellas posiciones porque contienen en su opinión dos macroscópicos errores fundamentales. En primer lugar el de constituir otra forma de presunto “saber” acerca de la muerte, que se limita a invertir en clave inmanente y empirista la visión trascendental y metafísica de los otros planteamientos. La muerte, en cuanto vórtice vital que arrastra a todos los seres vivientes, por fin se sabe con certeza lo que es – ¡es aún y siempre vida! A los ojos del filósofo: ulterior presunción cognoscitiva. Pero además, sobre todo, esas perspectivas tienen el defecto inconmensurable de anular o minimizar *la unicidad irrepetible* – el carácter “semelfactivo”, como él mismo lo define con un latinismo acuñado por él – de la persona que muere. Que no es “X”, el “él” o el “se” muere de la “tercera persona” universal y abstracta del silogismo lógico – como señala Tolstoj –, sino siempre un “yo”, que vive “en primera persona” una sola vez (*semel*) no repetible jamás. Y como tal, en su unicidad, se ofrece a otro “yo”, a una “segunda persona”. Porque sólo por ella puede ser vivida verdaderamente – y sólo a ella puede ser “ofrecida” – la muerte, cada vez, de un “yo”. En *este* sentido, para esta *semelfactividad indeleble* de todo individuo, nos dirá Jankélévitch – y aquí resultan evidentes los ecos de la inmensa hecatombe nazi, cuya “herida” abierta llevó el filósofo dentro de sí toda su vida –, toda muerte es un “homicidio” y ninguna muerte puede ser redimida o reabsorbida en un mecanismo universalista, metafísico y trascendental o bien biológico e inmanente.

4. "Porque sólo somos la corteza y la hoja ..."

Con estos pasajes que ponen de relieve el tema de la persona – pero, como estamos a punto de ver, en una forma que aunque no en la letra, sí en el espíritu del discurso jankélévitchiano termina por vaciar desde dentro todo personalismo – se abre el texto. Y a partir de ellas se empieza enseguida a entrever la diferente entonación imprimida por Jankélévitch a su propio discurso. Hasta el punto de constituir un contrapunto paralelo al registro deconstructivo y de delinear una perspectiva que conjuga originalmente – y para nosotros, hoy, fecundamente – los resultados de la ciencia con ciertas exigencias morales insoslayables. Obligándonos a un pensamiento no fácil, pero precisamente por ello más urgente, y haciéndonos ver en su luz cegadora toda la irresoluble complejidad del binomio vida-muerte: su íntima equívocidad, que no hay que volver unívoca – como bien advierte el filósofo.

El punto de arranque del discurso procede, obviamente, del cuadro de conjunto teórico que hemos recorrido rápidamente antes: todo ser vive a partir del hecho de "que es", de una "quodidad", de la que nunca se podrá dar cuenta. Porque alguien nace – y por lo tanto porque muere – es lo "totalmente otro" que se nos sustrae a cada palabra y en cada conocimiento. No reconocer esta "efectividad" significa disfrazar y cubrir con una pantalla artificiosa nuestra propia vida, impidiéndonos radicalmente conocerla de verdad. Cuando se ha asumido esto, entonces y sólo entonces puede entenderse lo que es una (la) vida – y una (la) muerte. Es su interna, insoslayable "paradoxología".

Cada individuo nace y muere con una "propia vida" y una "propia muerte". Se podría llegar a decir – como lo hace Rilke – que cada uno, en cuanto nace, nace como desdoblado en dos: adquiere *conjuntamente* una vida y la muerte de esta misma vida, *ya pre-contenida* en ella. Recibir el don de una vida, significa simultáneamente recibir una muerte. Incluso, más aún, la muerte está tan vinculada a esta nuestra vida, que ella nos pertenece *aún más que la propia vida*: el nacimiento puede ser casual, la muerte es segura. En este sentido, la muerte es siempre la "*propia-muerte*" y no es algo que nos espera al final de la vida, sino lo que acompaña siempre la vida misma, aquello de lo que somos contemporáneos. Así como no dejamos nunca de vivir nuestra vida, tampoco dejamos de morir nuestra muerte. Porque la muerte, otorgándonos (siendo) la incesante certeza de nuestro fin, constituye – como ya decíamos en el apartado anterior – el margen que circunscribe el perímetro, el círculo de delimitación de nuestra propia vida, lo que la sella y hace que sea esa "única vez" (*semel*). Por lo tanto, de este vínculo inseparable entre mi vida y mi muerte (mi finitud, mi límite), de ésta que aparece como mi absoluta 'propiedad', deriva esa absoluta "semelfectividad" que hace de mí una persona irrepetible: una específica e inconfundible *forma de vida*, que ha tomado cuerpo en mí y sólo en mí. Pero en efecto: no simple vida desnuda, vida y sólo vida; antes bien: forma de vida.

Y una forma dada a la vida por la muerte: una forma que es tal sólo en la conexión indestructible de vida-y-muerte. Por lo tanto –y esta es la primera paradoja– una forma que precisamente sin muerte, contrariamente a lo que podría pensarse, se vuelve informe. He aquí por qué una vida que no existe junto con (o a la que se le quite) la propia-muerte, entendida como el límite con el que conscientemente vivimos, se desliza inexorablemente hacia la condición de un mero conjunto de procesos bióticos.

Y, sin embargo, precisamente en este punto arranca la siguiente torsión "paradoxológica" inmediatamente individuada por Jankélévitch, que acaba con toda declinación en sentido exclusivamente apropiador y personalista. De tal manera que se podría decir del discurso jankélévitchiano lo que Blanchot tuvo ocasión de comentar acerca de Rilke, esto es, hasta qué punto "la fuerza de [su] experiencia lo ha conducido, casi sin saberlo, desde la búsqueda de una muerte personal [...] hasta una exigencia completamente diferente" por la que "ya no puede hablarse de una muerte personal"³¹. En efecto, precisamente esta "propiedad mía", esto es, el *hecho de que* yo soy, vivo, existo y muero, esta efectividad "mía", siendo aquello de lo que no puedo nunca dar cuenta y que no depende de ninguna manera de mí, pues es en cambio lo "absolutamente otro" de mí, exactamente lo más inasible y "no propio", no apropiable, está en mí y me constituye en mi persona misma. Así que la muerte, lejos de ser esa "posibilidad" que me es "más propia", que arrastra y empuja mi existir hacia delante, hacia el futuro, "temporalizándolo", es el sinsentido, lo "extraño", que desde dentro "habita", como un "agujero negro", mi efectividad, encerrándola y sellándola en sí misma. Hasta el punto de que –como repite continuamente Jankélévitch (y es la misma observación que realiza Blanchot) – no morimos de enfermedad, sino de la 'propia' muerte, esto es, de algo que, aun estando dentro de nuestra vida, es completamente extraño a ella y (nos) acaece de la manera más accidental e imprevisible posible: ello como confirmación de su absoluta inasibilidad. He aquí por lo tanto cómo la perspectiva de Jankélévitch, incluso más allá del distanciamiento reactivo de Heidegger del que hablábamos en el segundo apartado, se vuelve inasimilable a la postura de éste último. Para Heidegger, en efecto, el carácter "apropiador" (el ser siempre mío) de la muerte la convierte en el vehículo preferente y "más auténtico" para alcanzar una verdadera comprensión o conocimiento del ser mismo³². Es exactamente al revés para Jankélévitch, que nada casualmente no utiliza nunca el léxico de la autenticidad – del que, en cambio, fue uno de los primeros en desenmascarar la mala fe intrínseca y la potencial peligrosidad. La muerte no es para nada lo que me "apropia" al ser y a su "temporalidad" a través del vector conceptual de la "nada", asegurándome de esta forma un conocimiento

³¹ Estas y otras agudas observaciones de M. Blanchot se encuentran en "Rilke et l'exigence de la mort" (en *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, en particular, para las citas, las pp. 205, 195).

³² Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, i §§ cit. *supra* en la nota 4.

ontológico más profundo. La muerte "no es el cristal transparente" del ser "o la cara oculta de nuestro destino, sino más bien el espejo que remite a nuestro aquí-abajo su propia imagen" (M, 368). Es un espejo opaco que interrumpe toda visión o tendencia hacia lo "absolutamente otro", una lámina indistinta por la que estoy separado como por una barrera. En este sentido el discurso de Jankélévitch, aunque muy próximo y consonante al de Levinas, aunque sólo fuera por la decidida impronta ética que se sitúa en el más acá y contra toda ontología, no puede ser asimilado tampoco al de este último. De hecho, mientras que para Levinas la muerte, aunque no me ofrece un conocimiento ontológico del ser, me abre sin embargo a la trascendencia de lo "absolutamente otro" que reconozco en el "rostro del otro", para Jankélévitch la muerte no abre ninguna trascendencia real –pues lo "absolutamente otro" es y sigue siendo inaccesible. Más bien me retuerce, como ya decíamos, dentro de la efectividad: la única dimensión en la que me es dado vivir. En consecuencia, la "segunda persona" es también para Jankélévitch la única que acoge y vive verdaderamente la muerte de una "primera persona", de un "yo", pero en la absoluta y anónima cotidianeidad de un existir efectivo y sin ninguna apertura hacia un "más allá" –precisamente como el siervo Gerasim de Iván Il'ic, que ante los sufrimientos mortales de su amo actúa de manera justa para aliviarlo y rescatarlo del dolor, sin ningún motivo en particular, ni religioso ni sentimental: "¡porque no debería hacer lo que hago – todos moriremos!"³³.

Pero todo esto entonces significa que en relación con la vida y la muerte, en vez de intentar volver unívocas las perspectivas –trascendental o inmanentista, metafísica o biologicista, de parte de la muerte o de la vida, personal o impersonal – debemos adoptar una doble mirada y contemplar el problema en su paradójica e irresoluble "equivocidad". Porque la vida-y-la-muerte³⁴ no sólo están unidas en único nudo corredizo, el que hace que gracias a mi propia-muerte yo sea la forma de vida única e irrepetible que soy, una "primera persona", un "yo" que muere: al mismo tiempo la vida y la muerte están unidas en un vínculo *impersonal*, por el que yo, precisamente yo no muero nunca verdaderamente y la muerte que me acaece es algo tan fuera de mí que no me pertenece para nada, hasta el punto de ser más bien un "morirse" anónimo. Que no es, –cuidado– el "se muere" de la tercera persona universal y abstracta de la lógica, justamente rechazado por Tolstoj y Rilke, así como por Jankélévitch. Y tampoco hay que reducirlo al simple "morirse" que ya fuera de los estoicos y luego del biologicismo de la mera vida material, igualmente rechazado por ellos. En cambio, es el "morirse" entendido como *evento impersonal* – lo "totalmente otro", precisamente –que acaece sin que *nadie* pueda gobernarlo o deci-

³³ Tolstoj, L. N.: *La muerte de Iván Il'ic*, § 7.

³⁴ A esta inherencia quiasmática alude también J. Derrida, en un análisis ejemplar de *Más allá del principio del placer* de Freud, a través del sintagma "*la vie la mort*", en *Speculer – sur "Freud"*, Paris, Flammarion, 1980.

dir sobre él, sin que nadie incluso se percate de él y pueda verdaderamente captarlo en el "instante" exacto de su acaecer. Evento del todo impersonal al que, por ello mismo, mi vida está totalmente entregada y *ha de ser* totalmente abandonada³⁵.

Y he aquí entonces cómo por este lado vuelve y es recuperada en el discurso de Jankélévitch la más antigua y jamás olvidada enseñanza de Bergson, junto con las conversaciones que había tenido con su padre, médico y científico.

En efecto, si la muerte es el muro opaco que sella la existencia y precisamente por ello nos retuerce "retroactivamente" hacia ella, o mejor aún, si es el agujero negro alrededor del cual se desarrolla la existencia —el hueso inmenso y desconocido de un fruto del que "nosotros sólo somos la cáscara y la hoja", como decía Rilke—, entonces se puede reincorporar dentro de este discurso y entender, en sentido no exclusivamente biologicista, la verdad contenida en la frase de Bichat: "la vida es el conjunto de fuerzas que se oponen a la muerte". Porque la muerte, desde este punto de vista, aparece como el "órgano-obstáculo" de la vida misma —argumenta Jankélévitch en un capítulo enteramente dedicado a este tema y continuamente retomado hasta el final, adoptando una expresión sintomática de la *Evolution créatrice* de Bergson. La muerte, como se ha dicho repetidamente, hace que toda vida sea esa "única vez", esa única vida o forma de vida que ella es. Y no sólo. Precisamente por esta razón, aunque la persona muera, el hecho único e irrepetible de que haya existido, la quodidad inexplicable de este evento, es algo que nadie podrá borrar nunca, precisamente porque no está y no ha estado nunca en posesión de nadie. Hasta el punto de que es ésta, según Jankélévitch, la única —no eternidad— sino "inmortalidad", la única "sobrenaturalidad" concedida al hombre: no la de una presunta "supervivencia" eterna en un mítico "más allá", sino la que se realiza "más acá", por "el hecho mismo de haber vivido", que concierne a toda vida, incluso a la más pequeña, ínfima existencia, a la más anónima y cotidiana. Los ecos desgarradores del genocidio vuelven a escucharse, en la quinta y última impalpable referencia a él, y junto con ella también la defensa-memoria de toda vida individual, anónima, destruida por causa de aquél: "Este haber-sido ha sido como el fantasma de una chiquilla desconocida, torturada y aniquilada en Auschwitz: un mundo en el que el breve paso de esta niña sobre la tierra ha tenido lugar es ya irreductiblemente y para siempre diferente de un mundo en el que este paso no haya acontecido nunca" (M, 465). Y esto porque: "Quien ha sido, no puede ya no haber-sido: este hecho misterioso y profundamente oscuro de haber vivido es ya su viático para la eternidad"³⁶.

³⁵ A la absoluta inasibilidad del "instante mortal" —que vuelve aún más evidente y aguda la inapropiabilidad de la muerte por parte de nadie — Jankélévitch ha dedicado páginas decisivas en la II Parte de *La Mort*. Sobre el "se anónimo" hacia el que nos arrastra la muerte, además de las extraordinarias consideraciones de Blanchot, ya recordadas aquí (en *L'espace littéraire*, cit.), véase el sugerente texto teatral de Don DeLillo, *Love-Lies-Bleeding* (© DeLillo 2005).

³⁶ *L'Irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, p. 275. Es preciso subrayar que esta frase ha sido escrita en una lápida conmemorativa, por deseo de los parientes y los amigos del filósofo, colo-

Pero, de nuevo: es la muerte la que, habiendo sellado esta vida, la entrega a su irreductible unicidad –lograda en *esta* única vida. Y es la muerte la que vuelve *esta* vida el terreno del actuar al que somos llamados “aquí-abajo” –y sólo “aquí-abajo”. Intentando realizar aquí, en *esta única vida* que nos ha sido dado vivir, las “acciones justas” que hay que hacer. Y precisamente porque de aquella no podemos apropiarnos y constituye, podría decirse con esa anfibología que alimentaba el léxico y el pensamiento de Jankélévitch, nuestra más ‘propia impropiedad’. De tal manera que “no sólo la muerte muestra y sella el significado histórico de una biografía ya cumplida, sino que además ayuda a tomar conciencia de la gratuidad y de la extraneidad profunda de la vida – extraneidad y gratuidad que quizá pasarían inobservados para el sentido común ... si no estuviera, precisamente, la muerte” (M, 454). En efecto: *porque sólo somos la corteza y la hoja...*

Traducción de Valerio Rocco Lozano

Bibliografía

- ARIÈS, Ph.: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975.
- BATAILLE, G.: *L'érotisme*, en *Œuvres complètes*, 12 vols., Paris, Gallimard, 1970 y sigs.
- BAUDRILLARD, J.: *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.
- BAUMAN, Z.: *Mortality, Immortality and Other Strategies*, Cambridge, Polity Press, 1992.
- BICHAT, X.: *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), Paris, Delahays, 1855.
- CANGUILHEM, G.: *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965.
- DERRIDA, J.: *Speculer – sur “Freud”*, Paris, Flammarion, 1980.
- ELIAS, N.: *Ueber die Einsamkeit der Sternbenden in unserem Tagen*, Frankfurt. a. M., Suhrkamp, 1982.
- ESPOSITO, R.: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2006.
- FOUCAULT, M.: *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, M.: *Naissance de la clinique, Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963, reed. 1972.
- FREUD, S.: *Zeitgemässes über Krieg und Tod y Jenseits des Lustprinzips* en *Gesammelte Werke*, 18 Bd., Frankfurt a. M., Fischer, 1940-1950.

cada en la fachada del edificio de París en el número 1 de Quai aux fleurs, donde desde 1939 hasta la muerte (excluyendo la época transcurrida en Toulouse) vivió Vladimir Jankélévitch.

- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927.
- JANKÉLÉVITCH, V.: "Psicoanalisi dell'antisemitismo", *Micromega*, 5, 2003, pp. 141-6.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *L'imprescriptible*, Paris, Seuil, 1986.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *L'Irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *Philosophie première. Une philosophie du "Presque"*, Paris, PUF, 1953. Blanchot, M.: *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 1978
- JANKÉLÉVITCH, V.: *Une vie en toutes lettres*, Paris, 1995.
- JONAS, H.: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a. M., Insel, 1985.
- LEVINAS, E.: *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1993.
- LEVINAS, E.: *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, fata morgana, 1972.
- LEVINAS, E.: *Le Temps et l'Autre*, Montpellier, fata morgana, Paris, 1979, luego PUF, Paris, 1983.
- LISCIANI PETRINI, E. (ed.): *In dialogo con /En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano/Paris, Mimesis/Vrin, 2009.
- NAGEL, T.: *Mortal Questions*, Cambridge, University Press, 1979.
- RILKE, R. M.: *Das Stunden-Buch, drittes Buch: Das Buch von der Armt und vom Tode* (1903), in *Werke*, 6 Bd, Frankfurt a. M., Insel, 1987⁶, I.
- ROSENZWEIG, F.: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M., Kaufmann, 1921.
- SCHWAB, F.: "Penser la mort", *Magazine littéraire*, n. especial, junio 1995.
- TENENTI, A.: *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Paris, A. Colin, 1952.
- TENENTI, A.: *Il senso della morte e l'amore per la vita nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1957.
- VOVELLE, M.: *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.
- ZIGLER, J.: *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975.

Enrica Lisciani Petrini
 Dipartimento di Scienze Umane,
 Filosofiche e della Formazione (DISUFF)
 Facoltà di Scienze della Formazione
 Università di Salerno
 eliscian@unisa.it