

MARCOS JASMINOY

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

*SCIO ME VIVERE*  
RAÍCES AGUSTINIANAS DE LA  
FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA  
DE MICHEL HENRY

\*El presente artículo fue seleccionado entre otros enviados por alumnos a lo largo del año.

*Recibido:* Septiembre 2011

*Admitido:* Octubre 2011

RESUMEN

El presente trabajo rastrea algunos aspectos de la fenomenología de la vida de Michel Henry en la doctrina de san Agustín. Recorre distintos caminos: de la *scientia* agustiniana al aparecer/saber, del *verbum* a la palabra, del *cogitare* al pensamiento, de la *notitia amata* a la auto-afección. En la conclusión, retoma la distinción del Obispo de Hipona entre *scientia* y *sapientia* como punto de partida para una reflexión sobre la posibilidad de la metafísica.

PALABRAS CLAVE

San Agustín. Michel Henry. Scientia. Aparecer. Verbum. Palabra. Cogitare. Pensamiento. Notitia amata. Auto-afección. Sapientia. Metafísica.

RESUMO

Este trabalho traça alguns aspectos da fenomenologia da vida de Michel Henry na doutrina de Santo Agostinho, através de caminhos diferentes: da *scientia* de Agostinho ao aparecer/saber, do *verbum* à palavra, do *cogitare* ao pensamento, da *notitia amata* à auto-afetividade. Na conclusão volta à distinção feita pelo Bispo de Hipona entre *scientia* y *sapientia*, ponto de partida para uma reflexão sobre a possibilidade da metafísica.

PALAVRAS-CHAVE

Santo Agostinho. Michel Henry. Scientia. Aparecer. Verbum. Palavra. Cogitare. Pensamiento. Amata Notitia. Auto-afetividade. Sapientia. Metafísica.

## INTRODUCCIÓN

La ciencia (entendida como la entiende la tradición, como *conocimiento*, como *saber*) no se reduce nunca al pensar, ni al conocimiento sensorial. Olvidarlo es olvidar la propia vida, dado que ella se expresa propiamente como tal sólo en un conocimiento anterior a todo pensamiento y distinto de toda percepción sensorial. Lo intuyó San Agustín en los albores del siglo V, en el marco de una filosofía de corte platónico que se encontraba con la profundidad del cristianismo. Lo intuyó también Michel Henry quince siglos más tarde, en el contexto de una filosofía fenomenológica que rompió sus prejuicios fundacionales y se encontró con la riqueza de la tradición cristiana. No son dos puntos aislados: entre ellos hay una línea sinuosa que pasa, entre otros, por Descartes y Husserl (pero también por Kierkegaard y Heidegger), algunos de cuyos conceptos servirán de mediación entre el obispo de Hipona y el fenomenólogo francés. El presente es un testimonio de sus palabras puestas en comunión.

Del lado del Doctor de la Gracia, nos basaremos más que nada en el libro XV del *De Trinitate*, aunque también en otros libros de la misma obra y ocasionalmente remitiremos a otras obras. Con respecto a Henry, oscilaremos por algunas de sus diferentes grandes publicaciones.

Antes de comenzar a escuchar a estos grandes maestros, una precisión metodológica. Citaremos a San Agustín en latín, dado que la riqueza de retórica se pierde en cualquier traducción. Más preocupante es el que no haya traducción alguna que logre atrapar los significados precisos y – a la vez– las ambigüedades de los términos centrales con los que discurre. Por ello en nuestro propio discurso no traduciremos palabras como: *scio*, *cogito*, *nosco*, *percipio*, *verbum*, *locutio*, *visio*, *vox*, *lingua*, y sus derivados. De cualquier manera, por dificultades obvias de un retórico del talante de San Agustín, nos ayudará la traducción de Luis Arias, *osa*<sup>1</sup>; se seguirá en general la notación clásica. No hace falta decir que no será necesario ese procedimiento para las lenguas modernas.

## 1. DE LA SCIENTIA AL APARECER/SABER

En el libro XV del *De trinitate*, San Agustín define a la *scientia* como aquello por lo cual *noscamus* todo lo verdadero: “in qua nobis *nota* sunt quaecumque *sunt nota*: quae utique *vera* sunt, alioquin *nota* non *essent*”.<sup>2</sup> Es decir, la *scientia* tiene por condición necesaria el ser verdadera,

y ello sin importar que sus contenidos sean efectiva y explícitamente *cogitati* (pensados).

¿Pero qué concepto de verdad maneja San Agustín acá? En un pasaje de ribetes poéticos del libro VIII, menciona que la *veritas* es aquella que brilla en nuestro interior al momento inmediato en que escuchamos o leemos o recordamos la palabra “veritas”. Porque en seguida se nos recubre este sentido de imágenes corporales, de cosas que vemos “verdaderas” y con esto el sentido original de verdad queda velado (*perturbatum*). Baumgartner, a propósito de esto, declara que “sólo en sí mismo, en el pensamiento puro y exento de experiencia, en la contemplación inmediata, libre de todo error, concibe el espíritu las verdades eternas e inmutables”.<sup>3</sup>

En el capítulo XII del mismo libro XV, San Agustín realiza una interesante crítica al escepticismo de los académicos, en la cual sostiene que hay cosas que podemos afirmar con certeza. Allí menciona que es una *intima scientia* aquella por la cual *scimus* que nosotros vivimos. Es de hecho, la más íntima, dado que coincide en cierta manera con la vida misma. El que vive, y sabe por ello que vive, puede decir: “Scio me vivere”. Esta afirmación siempre es cierta: no puede fallar nunca ni ser mentira, pues el que falla aún vive. Incluso en el sueño o en la locura es cierta, porque no se afirma saber que se está despierto o cuerdo, sino vivir. Se trata entonces de un *scire* absoluto. San Agustín también nota algo parecido en las certezas de la voluntad.

Agustín diferencia luego dos tipos de *scientia*. El primero es el de las cosas que son percibidas por los sentidos, el de las *perceptiones per sensus corporis*. El segundo es el de las cosas que el alma adquiere por sí, es decir, el de las *perceptiones per se ipsum*. Menciona un tercer tipo de *scientia*, secundario y subsidiario de los otros, que es la adquirida por testimonio ajeno.

Pero acá hay que tener siempre presente lo siguiente: en sentido estrecho, *scientia* se dice de las cosas conocidas que pertenezcan a la acción (pues el sentido contemplativo es reservado para la *sapientia*; profundizaremos en esto luego<sup>4</sup>). Es decir, hay que tener en cuenta que se está pensando en un saber práctico. Por eso, al tratar la semejanza con el *Verbum* divino San Agustín sostiene que el *verbum cordis* también es principio de acción, así como se dice que por el *Verbum* divino todo fue hecho.<sup>5</sup>

\*\*\*

La fenomenología radical que propone Michel Henry se apoya no ya sobre la idea de *scientia* sino sobre la noción fenomenológica de *aparecer*. En su obra *Encarnación*, el aparecer se define, como en Agustín la *scientia*, sobre el concepto de verdad. Hay un sentido derivado en el que entendemos la “verdad”, que es el de la “cosa verdadera”: es verdad(ero) que el cielo se cubre y quizá llueva; es verdad(ero) que  $2+3=5$ . “Pero lo que es verdad de esta forma –el estado del cielo o la proposición aritmética- debe primeramente mostrásemme. Nos es verdad sino en un sentido segundo y presupone una verdad originaria, una manifestación primera y pura”.<sup>6</sup> Esta verdad originaria, que es condición de posibilidad de la otra verdad, es “el puro acto de aparecer”.<sup>7</sup>

Henry acusa a la fenomenología histórica (la de Husserl y Heidegger), y en general a toda la historia de la filosofía occidental, a reducir el aparecer: “el aparecer no se limita de ningún modo a hacer aparecer lo que aparece en él, él mismo debe aparecer en calidad de aparecer puro”.<sup>8</sup> En otras palabras, para que algo aparezca en un aparecer, tiene que aparecer primero ese aparecer; para que algo sea verdadero, tiene que haber primero una verdad originaria.

Lo que denuncia Henry es que la pregunta por el aparecer (la fenomenicidad, la revelación, la manifestación) tiene, para la fenomenología histórica, dos respuesta distintas, pero igualmente insatisfactorias. En un primer momento, se mantiene una indeterminación sobre la materia de ese aparecer, sobre *qué* sea efectivamente ese aparecer, y se lo considera sólo formalmente como aquello en lo que aparecen los fenómenos. En un segundo momento, “el concepto formal y todavía indeterminado del aparecer cede subrepticamente su lugar a un concepto totalmente diferente, esta vez perfectamente determinado”.<sup>9</sup> Se trata de la *intencionalidad*, en la cual se nos dan los fenómenos del mundo. Pero al identificar la intencionalidad con la fenomenicidad, todo fenómeno queda reducido a fenómeno *del mundo*.

El problema es que la intencionalidad se desborda hacia los fenómenos, los “pone delante”:

“La intencionalidad es ese hacer ver que revela un objeto. *La revelación es aquí la revelación del objeto, el aparecer es el aparecer del objeto. Y ello en un doble sentido: en el sentido de que lo que aparece es el objeto y, a su vez, en el sentido de que lo que aparece en calidad de objeto, el modo de aparecer implicado en este aparecimiento que es el objeto, es el modo de aparecer*

*propio de objeto y que lo hace posible: esta puesta a distancia en la que surge la visibilidad de todo lo que es susceptible de devenir visible para nosotros”.*<sup>10</sup>

Ahora bien, la intencionalidad se muestra insuficiente cuando nos preguntamos por el modo de manifestación de ella misma. Es que, de hecho, la intencionalidad (que Husserl pretendía que revelara toda cosa) no se revela a sí misma. En el caso de Heidegger, que intenta profundizar el legado de Husserl, el aparecer del mundo no tiene la forma de la intencionalidad sino de la *temporalidad*. Pero con ella sigue sucediendo lo mismo: el objeto conocido es arrojado fuera de sí; la temporalidad es también “la forma en que la exteriorización se exterioriza originariamente”.<sup>11</sup>

De esta manera, Henry identifica tres rasgos distintivos del aparecer del mundo. Primero, que “todo lo que se muestra en él se muestra afuera: como exterior, como otro, como diferente”;<sup>12</sup> se establece una distancia, una Diferencia, que hace categóricamente diferente a todo lo que aparece según ella. Segundo, que no sólo le resulta *diferente*, sino que le es en principio *indiferente* todo lo que aparece en el mundo: hay una neutralidad según la cual todo lo que aparece en el mundo, aparece de la misma manera. Tercero, que “no sólo le resulta indiferente todo lo que desvela, es incapaz de conferirle la existencia”,<sup>13</sup> es decir, resulta *impotente*.

Por eso, tras un análisis del lenguaje y de la impresionalidad en el cual no adentraremos más adelante, Henry descubre que el fenómeno de la vida escapa al aparecer del mundo, y conforma un *aparecer*, que es también un *saber*, totalmente distinto. La vida se revela originariamente a sí misma, por lo que “todo viviente sabe de la vida y de sí mismo por mor de un saber absoluto –el saber de la vida”.<sup>14</sup> Como en Agustín, uno vive y *sabe* que vive de un modo que escapa a toda refutación racional posible. “Esta propiedad extraordinaria de experimentarse a sí mismo es un saber, y sin duda el saber en su forma más profunda”,<sup>15</sup> de modo tal que la vida es la condición interna tanto del pensamiento como de su objeto correspondiente. Es por esto que el pensamiento no debe tomarse a sí mismo como principio de todo conocimiento. El saber del pensamiento –racional– es tan sólo una modalidad de esta vida que viene a sí en auto-donación, y a ella está referido siempre. El saber de la vida, como en Agustín, se confunde con el poder (práctico): así, por ejemplo, el *saber-mover-las-manos*, el *saber-volver-los-ojos*. Nos acercamos entonces a la subjetividad más profunda, que excluye de esta manera toda objetividad.

Es así que nos encontramos, en un paralelismo claro de la dos *scientiae* de Agustín, con dos modos irreductibles de aparecer/saber: el del mundo y el de la vida, y cada uno conduce a una vía de investigación radicalmente diferente.

## 2. DEL VERBUM A LA PALABRA

Para San Agustín, todas las cosas que *scimus*, las conservamos en la *memoria*. De ellas nace el *verbum cordis*, no proferido ni proferible, cuando hablamos de lo que *scimus*. Es en el párrafo 19 del famoso libro XV cuando comienza a utilizar el término “verbum”. El *verbum* puede ser *intellectum* (comprendido) antes de que suene, e incluso antes de que en *cogitationes* (pensamientos) se imagine el sonido. Dice que nace de la *scientia* atesorada en la memoria y que comparte la naturaleza con ella;<sup>16</sup> no pertenece a ninguna lengua: *verbum* es aquello que *in corde dicimus*. El *verbum* es siempre un “verbum quod mente gerimus”,<sup>17</sup> es decir, un verbo mental. Puede, sin embargo, *assumitur* (adoptarse) algún *signum* para hacerlo llegar a la *cogitatio* de los otros. Esto se expresa con una analogía según la cual las *voces* son a las *cogitationes* lo que la escritura es a las *voces*: unas son *signa* de las otras.

En el capítulo XI, Agustín tratará la semejanza de nuestro *verbum* interior con el *Verbum* divino. Comienza diciendo que el “verbum quod foris sonat” es signo del “verbi quod intus lucet”.<sup>18</sup> El que resuena afuera, el que se profiere, es la *vox*. El *verbum* se hace *vocem* sin por ello *mutatur in vocem*, es decir, sin dejar de ser lo que es; de la misma manera, el *Verbum* divino se hizo carne.

Pero no hay que buscar semejanza con el *Verbum* divino en los *verba linguarum*, es decir, en las palabras de los idiomas, que se pueden *cogitare* en silencio, o bien *proferatur* como *voces*. A ellos se oponen los *verba cordis* (o *verba hominis*, como también los llama aquí), que no pertenecen a lengua alguna, y no son ni proferidos (estos serían las *voces*), ni proferibles (las *cogitata*): los *verba cordis* posibilitan los *verba linguarum*. De hecho, son anteriores a todos los signos que los significan, y son engendrados por la *scientia* que permanece *in animo*, cuando ella misma, tal cual es, habla en su interior. De manera semejante, el Verbo divino es Dios y en Él permanece.

Michel Henry saca a colación el lenguaje, en *Encarnación*, al buscar un caso que presente la exclusión recíproca del ser y el aparecer. Allí declara que el gran descubrimiento de la fenomenología en materia de lenguaje “consiste en haber subordinado el análisis de éste último a un fundamento sin el cual no está en condiciones de poder funcionar. (...) consiste en la subordinación de los fenómenos del lenguaje a la fenomenicidad pura”.<sup>19</sup> Henry llama sugestivamente a esta fenomenicidad con el nombre de “Logos”. El Logos resulta la palabra originaria de la cual deriva toda la palabra: es, como el *verbum* agustiniano, el fundamento de todo lenguaje posible.

Lo que sucede es que “pertenece como propio a todo lenguaje que se refiere a un referente externo el no poder conferirle a éste una realidad que no sea ilusoria”.<sup>20</sup> A esta nota hay que sumarle las otras notas decisivas del aparecer del mundo: la palabra del mundo “habla necesariamente de algo otro que ella, exterior a ella, diferente de ella, que le es totalmente indiferente...”.<sup>21</sup> Por el carácter referencial del lenguaje, resulta que la palabra no es la realidad que ella designa.

Pero este lenguaje del mundo no es el único. Su fundamento, el Logos, es a su vez una palabra: es una palabra de Vida. Como tal, responde a los caracteres propios de la Vida, que se oponen a los del mundo. En primer lugar, la palabra de Vida es siempre verdadera, incapaz de mentir, pues no tiene que recurrir a ningún medio, sino que la Vida habla de sí misma, en sí misma; no hay representación, ni signo, ni significación, sino sólo una modalidad de la vida que habla en sí misma. Este es el caso del sufrimiento y de cualquier otra disposición anímica. Esto nos lleva al segundo punto, que es que mientras la palabra del mundo era indiferente, neutral, la palabra por la que la Vida habla de sí misma sin salir de sí, “habla en un sentimiento, en ese sentimiento en que cada vez se experimenta, por tanto, de forma patética”.<sup>22</sup> Finalmente, en tercer lugar, si esta palabra no habla sino de sí misma, lo que hace es acrecentar la vida, recrearla y definir cada vez la vida que la vive.

### 3. DEL COGITARE AL PENSAMIENTO

La *scientia* tiene por condición necesaria el ser verdadera, y ello sin importar que sus contenidos sean efectiva y explícitamente *cogitati* (pensados). San Agustín llama a las *cogitationes* (pensamientos) con el nombre de *locutiones cordis* o *locutiones interiores*.

Para ahondar en esta cuestión, San Agustín compara las *locutiones* con las *visiones*. Dice que *foris*, al exterior, “aliud est locutio, aliud est visio”,<sup>23</sup> pero *intus*, cuando *cogitamus*, son una y la misma cosa. En nuestro interior nadie puede escuchar la *locutio*, pero tanto uno mismo como Jesús (como narra el Evangelio en numerosas ocasiones) pueden ver estas *locutiones interiores*, las *cogitationes*. Esto nos da una pauta de que en el Obispo de Hipona no hay distinción entre lo que hoy llamamos teoría del conocimiento y filosofía del lenguaje, sino que ambas van de la mano dada la profundidad que se le asigna al lenguaje.<sup>24</sup>

Con ello ya hay elementos para distinguir el *scire* del *cogitare*. Pues mientras la *visio scientiae* permanece tal cual es al decirse (*dicitur*), la *visio cogitationis* no se dice (*dicitur*) tal como es cuando se dice con un signo corpóreo. Poco más adelante, al comenzar el capítulo XII, precisará que la *scientia* es formada por la *cogitatio*, recibe su forma de ella.

Tenemos entonces dos formas de *videre* y sus correlativas luces, que recorren todo el *De trinitate*, y se edifican sobre la primera distinción entre los tipos de *scientia*. En el libro XII, al refutar la teoría de las reminiscencias de Platón, lo expresa de manera muy clara. El intelecto, a través de una *lucem sui generis incorpoream*, puede *videre* las *rebus intelligibilibus*, así como el *oculus carnis*, a través de la *corpoream lucem*, *videre* los objetos que están a su alrededor.<sup>25</sup> Si bien no en este pasaje, en general Agustín reserva el término “lux” para la luz material y el término “lumen” para la inteligible. No hay dudas a la hora de definir cuál de las dos visiones es la originaria: “contemplamos la claridad, la luz de los inteligibles, la sabiduría inspiradora de todas las bellezas creadas; pero estas perfecciones las percibimos en el reverbero centelleante del alma”.<sup>26</sup>

El libro VIII nos revela este juego entre las dos visiones con un nuevo vocabulario, el del sentir, y al mismo tiempo nos conduce a la esencia del alma misma: “Quid enim tam intime scitur, seque ipsum esse sentit, quam id quo etiam cetera sentiuntur, id est ipse animus?”.<sup>27</sup>

El capítulo XIII del libro XV el obispo de Hipona compara la *scientia* y la *sapientia* divinas a las nuestras. Sobre las diferencias entre *scientia* y *sapientia* trataremos en la conclusión; por ahora tómense como equivalentes, en un sentido amplio. En Dios, su *Scientia* es su *Sapientia*, y ella es su esencia, con lo cual en Dios, saber y ser, *sapere et esse*, se identifican. En nosotros, eso no sucede; de hecho, podemos existir sin *noscere* que lo hacemos, y no siempre *sapiamus* lo que una vez aprendimos.

El capítulo XIV trata de la relación entre *scientia* y *verbum* en Dios: el Padre engendra al Hijo y es igual a Él, la *Scientia Dei* engendra al *Verbum Dei* y es igual a Él. Este *Verbum* es la Verdad, y no cabe en Él la falsedad, pues “*immutabiliter sic se habet, ut se habet de quo est*”.<sup>28</sup> El Padre *novit* todo en Sí mismo como Él mismo y en el Hijo; todo lo ve simultáneamente “*quorum nullum est quod non semper videt*”.<sup>29</sup>

Es sugestiva también la imagen de símbolo niceno que utiliza Agustín a veces:<sup>30</sup> *lumen de lumine*. En el libro IV, prefiere la expresión “*lux de luce*”, y afirma: “*Nam quod dictum est: Candor est enim lucis aeternae; quid aliud dictum est, quam Lux est lucis aeternae? Candor quippe lucis, quid nisi lux est? Et ideo coaeterna luci, de qua lux est*”.<sup>31</sup> Es decir, el esplendor de la luz es luz también, pero no es exactamente igual. Análogamente, el Hijo es *sapientia de sapientia*.<sup>32</sup> El *verbum* se halla fundado en la *scientia* o *sapientia* como el Hijo en el Padre, como el *Verbum* divino en el Padre-Ciencia o Padre-Sabiduría. Explícitamente Agustín transforma la expresión “*de Patris scientia, de Patris sapientia*” (ciencia del Padre, sabiduría del Padre) en “*de Patre scientia, de Patre sapientia*” (Padre-ciencia, Padre-sabiduría), para indicar con ello la analogía entre Padre/Hijo y Ciencia/Verbo (o Sabiduría/Verbo).

En el capítulo XV se encarga de matizar las semejanzas y desemejanzas entre el *Verbum Dei* y el nuestro. Precisa en primer lugar que nuestro *verbum cordis* es *verbum* “*eius rei quam videndo intus dicimus*”,<sup>33</sup> es decir, de lo que decimos o significamos al ver en nuestro interior. ¿Pero nace acaso nuestro *verbum* de nuestra sola *scientia*? Parecería que no, porque muchas veces erramos o mentimos. Debe ser *verum* para ser *verbum*. ¿Y no podemos decir acaso que sea *scientia de scientia, visio de visione*, con lo que se solucionaría el problema? En principio no, porque *esse* y *nosse*, ser y conocer, no se identifican.

Pero he aquí que hay cosas que se saben (*sciuntur*) de tal forma que no es posible olvidarlas, por estar siempre presentes y pertenecer al alma, sin que por ello pensemos (*cogitemus*) siempre en ellas. En definitiva, aquí se halla la distinción entre “*scio*” y “*cogito*”, siendo el primero posibilidad del segundo. San Agustín sostiene que podemos decir que el vivir del alma es eterno, y así mismo el “*scire quod vivit*”,<sup>34</sup> que se expresaba en aquella proposición ya citada: “*scio me vivere*”. En cambio, no es eterno el “*cogitare vitam suam*”, porque cuando *cogito* algo, dejo de *cogitare* otras cosas. En otras palabras, la *scientia* se identifica con el ser mismo de la vida, mientras

que las *cogitationes* resultan ser más superficiales. Como su etimología lo indica, “cogitare” significa “recoger”: recoger la *scientia* desde la memoria y traerla al presente.

“Sed quomodo est verbum, quod nondum in cogitationis visione formatum est? Quomodo erit simile scientiae de qua nascitur, si eius non habet formam, et ideo iam vocatur verbum quia potest habere? Tale est enim ac si dicatur, ideo iam vocandum esse verbum quia potest esse verbum”.<sup>35</sup>

Así llegamos al fondo de la cuestión: la *scientia*, el *verbum scientiae*, es la misma posibilidad del *cogitare*, es lo “formabile”. Esta materia es penetrada por una forma, la *cogitatio*, resultando así lo *formatum*, que no es más que el *verbum cogitatum*, del cual podemos predicar la verdad. Puede verse inmediatamente la abismal diferencia con Dios: en Él no hay *formabile* ni hay formación de lo informe a lo formado, pues es siempre *pura forma*; no puede llamársele, por tanto, “Dei Cogitatio”.

\*\*\*

En Henry, la vida (y su saber originario) se distingue claramente del pensamiento o la conciencia, al acto específico del entendimiento. Y separa más aun la ciencia (la ciencia como la entiende la racionalidad moderna), que sólo resulta ser una *modalidad de la modalidad* que es la conciencia.

Para Henry, como para el Doctor de la Trinidad, “existe una relación esencial entre la palabra y el aparecer”, pues “una palabra sólo puede hablar de aquello que de algún modo se le manifiesta”.<sup>36</sup> Por eso, aquí también, los límites entre teoría del conocimiento y filosofía del lenguaje se diluyen.

En el lenguaje cartesiano que utiliza Henry en *Genealogía del psicoanálisis*, las *cogitationes* no son los pensamientos en este sentido estrecho, sino todo acto de la subjetividad, de la conciencia en sentido amplio, de la vida, y así incluye los actos volitivos, afectivos, imaginativos, también los intelectivos... Nos hallamos *más acá* del conocimiento de la conciencia (en sentido estrecho) y de la ciencia (moderna), que es objetivante, que *pone delante* a la realidad, que ob-jetiva. El saber de la vida, en cambio, no es objetivo de ninguna manera, no tiene relación alguna con algún objeto; no revela nada diferente de sí. Es en la Vida misma, fundamento de toda *cogitatio*, donde se halla el Comienzo, en esta Vida que es auto-revelación, auto-afección, auto-donación; Vida a la cual no puede

oponerse ninguna de sus modalidades, por cuanto esto comporta una crisis que la afecta toda y que se manifiesta esencialmente en la cultura.<sup>37</sup>

El pensamiento, que toma su estructura del aparecer del mundo, se cumple en un *ver*. “Ver consiste en mirar hacia y alcanzar lo que se tiene ante la mirada, de tal modo que sólo debido a la ob-jetualización de lo que de este modo es arrojado y puesto delante, resulta esto último, a una e idénticamente, visto y mirado”.<sup>38</sup> El puro acto de ver, la visión, presupone un horizonte puro de visibilidad: es el aparecer del mundo que Descartes llama “luz natural”. Pero la vida escapa a esta visión: la vida es, en este sentido, invisible, pues “confiado a su ver, el pensamiento no ve nada de todo ello: su saber se ha convertido en una ciencia de objetos que ignora al hombre. El ver del pensamiento, la visibilidad del horizonte en el que se despliega su ver, es la inteligibilidad de la que dispone”.<sup>39</sup> ¿Pero entonces hay que abandonar toda tentativa de desarrollar una filosofía de la vida? No, porque la vida, las *cogitationes* (en sentido cartesiano, no agustiniano) tienen una luz diferente, se *ven* de manera diferente. Es lo que Henry llama la Archi-inteligibilidad.

En lenguaje cartesiano: no es lo mismo el ver del *videre* que el del *videor* en la famosa fórmula “at certe videre videor”. Aquí, en el meollo del pensamiento cartesiano, encuentra Henry la clave para desarrollar una filosofía radical, primera. En ella se trata de encontrar el Comienzo. El comienzo no estriba, como se pudiera suponer, ni en el método cartesiano ni en la pretensión de Descartes de deshacerse de la tradición y de todo conocimiento anterior; ni siquiera se halla en el ser. Lo que radicalmente está allí antes de toda cosa es el *aparecer*: “el aparecer es inicial en el sentido más original, en la medida en que aparece en primer lugar él mismo y en sí mismo”.<sup>40</sup>

Este Comienzo es el *cogito* cartesiano que encuentra su mejor formulación, para Henry, en la fórmula *videre videor*, “me parece que veo”. Aquí observamos “la clara diferencia entre lo que aparece y el aparecer como tal, de tal modo que, poniendo entre paréntesis de forma provisoria al primero, libera al segundo y lo propone como el fundamento”.<sup>41</sup> “Videre” hace referencia a los actos de la conciencia por los que aparecen las cosas; “videor”, al *aparecer* de este *aparecer*. De estos dos modos fundamentales de la fenomenicidad, es en el aparecer del aparecer donde encontramos el Comienzo.

El camino del pensamiento, orientado por el ideal de ciencia galileano, no siendo más que una modalidad entre otras de la vida, se había

alejado de ella hasta extremos impensados. “El genio de Descartes fue presentir que este saber no es autosuficiente, que supone otro, de otro tipo”.<sup>42</sup> En la gran intuición cartesiana hallamos una salida que nos reconduce a la vida misma.

La vida se revela sí misma, se descubre, y encuentra en sí misma las condiciones para todo conocimiento. Más aun: es ella misma saber, un saber más originario que cualquier otro, que, por otra parte, se funda en él. “Existe, pues, un sentirse-a-sí-mismo de la visión que permanece, que es «verdadero» absolutamente, incluso cuando el ver de esta visión y todo lo que viera fuese visto”.<sup>43</sup> En el aparecer de la vida, en el saber de la vida, en la palabra de la vida, en la vida misma (pues todo esto se identifica) está la verdad.

#### 4. DE LA NOTITIA AMATA A LA AUTO-AFECCIÓN

San Agustín dice algo más del *verbum cordis*: se identifica con la *notitia*<sup>44</sup> y es engendrado por el amor.<sup>45</sup> Utiliza una bella imagen para describir esto: “*verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur, quasi medius amor coniungit, seque cum eis tertium complexu incorporeo, sine ulla confusione constringit*”.<sup>46</sup> En otras palabras: entre *mentem* y *verbum*, la relación fundamental es una relación afectiva.

En el párrafo 15 del libro IX, Agustín expone con claridad tres acepciones del término “*verbum*”. La primera es la articulación espacio-temporal que es *proferida* (como *vox*) o *proferible* (como *cogitatio*). La segunda y la tercera acepción nos muestran una *verbum* que es todo lo *impressum* en el *animo*, mientras more en la *memoria*. La diferencia entre estas últimas acepciones consiste en que nos desagrada o agrada; pero en definitiva no es una separación sino de grado: lo esencial es que al considerar el carácter impresional del *verbum* nos topamos al mismo tiempo con un carácter afectivo. ¿Pero qué es la impresionalidad del *verbum*? No se trata de *phantasmata* como los estoicos, que vendrían a quedar grabados en nuestra *mens*. Más bien, “afirma Agustín la impresión de ciertas nociones en nuestro pensamiento por la luz divina (...). La *notio ipsius boni impressa* trasciende lo empírico y se hace inteligible por la iluminación”.<sup>47</sup> De hecho, si bien pareciera que el lugar propio de la impresión es la memoria, y que en alguna medida “impresión” es sinónimo de “recuerdo” (recuerdo que nunca es ajeno a la intelección y al amor que de él tenemos), todo indicaría que estas impresiones comparte su “sustancia” con la memoria misma, con el alma misma.<sup>48</sup> Por eso afirma también que aun las imágenes percibidas de las

cosas corporales las aprobamos o rechazamos según normas superiores a nuestra propia alma.<sup>49</sup> El “fulgor de la verdad” se halla en el corazón de todos y cada uno, no sólo en el sabio, “non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur”.<sup>50</sup>

Pero sigamos elucidando la esencia afectiva del *verbum*:

“Verbum est igitur, quod nunc discernere ac insinuare volumus, cum amore notitia. Cum itaque se mens novit et amat, iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente”.<sup>51</sup>

Por eso puede decir el Doctor de la Gracia que la *mens* y su *notitia* y su *amor* se identifican, a imagen de la Trinidad Divina. De esta manera, la *mens*, cuando se conoce a sí misma, se ama a sí misma, y así pone en evidencia que su conocimiento y su amor se hallan esencialmente unidos a sí misma. Por eso pregunta Agustín: “Quid est autem amare se, nisi sibi praesto esse velle ad fruendum se?”.<sup>52</sup> En la presencia de uno a sí mismo, lo que está en juego es la afectividad, y sobre todo el gozo. Y aquí radica el conocimiento –conocimiento total, en este sentido– que tiene el alma de sí: “mens non ex parte, sed tota se cognoscat”.<sup>53</sup>

La afectividad es para Agustín esencial a la humanidad misma, y por eso concluye el capítulo IX del libro XIV de su obra *De civitate Dei* de la siguiente manera:

“Et si nonnisi tanto inmaniore, quanto rariore uanitate hoc in se ipsis admauerint, ut nullo prorsus erigantur et excitentur, nullo flectantur atque inclinentur affectu: humanitatem totam potius amittunt, quam ueram adsequuntur tranquillitatem. Non enim quia durum aliquid, ideo rectum, aut quia stupidum est, ideo sanum”.

\*\*\*

Así como en Agustín el *verbum mentis* resulta ser una *notitia amata*, la palabra de la vida de Henry es esencialmente una auto-afección, pues habla en el sentimiento en que se experimenta de forma patética. Nos hallamos en el plano de una afectividad primigenia que llega a ser immanencia, en el plano de una palabra que habla de sí, de una vida que habla de sí.

“Ella [la afectividad primitiva] nos habla a su vez, de la forma en que lo hace, en su sufrimiento o su alegría, únicamente porque a su vez cada una de

nuestras tonalidades afectivas está dada a sí misma en la auto-revelación patética de la Vida, porque la palabra de la Vida habla con ella”.<sup>54</sup>

Así, entre palabra, auto-revelación y afectividad se cumple la identificación agustiniana de *mens*, *notitia* y *amor*. La vida es su saber de sí, “su sentirse-a-sí-misma y su experimentarse-a-sí-misma-en-cada-punto-de-su-ser”.<sup>55</sup>

El camino del fenomenólogo francés también recorre los senderos de la impresionalidad. Antes de que las cosas se me den según la intencionalidad, hay una primera donación “misteriosa” que se trata de “una cierta donación y un cierto algo dado, de tal modo que, aquí, lo dado es el modo de donación mismo: la afectividad es a una y de manera idéntica tanto el modo de donación de la impresión como su contenido impresional”.<sup>56</sup> Esta doble donación recuerda a lo que se vio en el apartado 3 sobre lo *formabile* y la *forma* que lo informa.

La materia –las impresiones que luego serán informadas– es más esencial que la forma, en realidad, si se trata no ya de considerar al objeto en una supuesta condición objetiva sino en su ser concreto, propio. En lo material o impresional debe apercibirse “la Archi-donación que, como auto-donación y como auto-impresión, como Afectividad trascendental, ha hecho justamente de él algo impresional”.<sup>57</sup> Los datos hyléticos en los que se da el mundo han de *darse* ellos mismos.

Nada adviene al ser sino como impresión, y por eso ella “siempre está ahí”; nada adviene “sino en el lugar donde el ser se abraza primero a sí en el pathos de su Parusía [=Presencia] orginal”.<sup>58</sup> Hay algo que permanece a través de las modificaciones temporales como lo no-modificado absoluto, como lo siempre Presente. No es la forma del flujo que le gustaba describir a Husserl, que está vacía y sólo se repite. Es, en cambio, aquello que hace de las impresiones una Impresión; es, con otro nombre, “la misma Vida, la misma experiencia de sí que no cesa de experimentarse a sí misma, de ser absolutamente la misma, uno y mismo Sí mismo”.<sup>59</sup>

En esta autoafección radical, cada nueva impresión no es más que una modalización. No hay huida fuera de sí a cada instante, sino un advenimiento que se acrecienta cada vez.

En la pasividad de la impresión originaria, nada de lo que pertenece a la producción es producido, sino que más bien sucede un “abrazo en el que no hay Distanciamiento alguno”, porque el cómo de la auto-donación de la

vida “no es ni el *Ék-stasis* ni su producción sin fin, sino justamente esa pasividad que le es fundamentalmente ajena, el sufrir en cuanto el sufrirse a sí misma de la vida en cada punto de su ser”<sup>60</sup> y, dado su carácter *pulsional*, una fuerza que aspira a autotransformarse, pasando de un *sufirse* a un *gozar de sí*.

## CONCLUSIÓN

Hay más elementos de la doctrina agustiniana que pueden distinguirse en un análisis de la obra de Michel Henry. El papel que juega en *Encarnación* la angustia, basado en reflexiones kierkegaardianas, tiene resonancias agustinianas. Por otro lado, al tocar el tema de la *carne*, Henry se apoya fundamentalmente sobre Tertuliano y San Ireneo, pero en Agustín se encuentran elementos muy similares, sobre todo en su tratamiento del corazón. El misterio del tiempo se vuelve central también en ambos autores, y hay varios puntos de encuentro. Estos y otros temas los hemos dejado de lado para centrarnos en cuestiones más bien sobre el conocimiento, aunque bien podrían seguir profundizándose en investigaciones posteriores.

La distinción entre *scientia* y *sapientia* no ha sido aún precisada. La primera tiene que ver con el conocimiento racional de las cosas temporales; la segunda, con el conocimiento intelectual de las realidades eternas.<sup>61</sup> La *scientia* es necesaria para esta vida, y es buena en sí, siempre que no se deslice hacia la actitud de poner el fin en los bienes terrenos.<sup>62</sup> Si seguimos la indicación de Agustín que ya hemos precisado más arriba, según la cual la *scientia* es primordialmente práctica, resulta que la *scientia* del alma *per se ipsum*, es decir, el saber (que es también poder) de la vida misma, lo que tenemos en esta distinción es un precepto ético: nuestras acciones no deben considerarse como fines en sí mismos sino como medios para alcanzar la contemplación de la Vida Divina. En palabras de Agustín, hay que buscar asirse siempre a ella, mientras transitamos por las realidades temporales.<sup>63</sup>

Esta dinámica es también la de la metafísica. Agustín la sigue; Henry pareciera quedarse un paso atrás. Su fenomenología radical de la vida concluye en una ontología de la vida en la cual no tiene miedo de tocar objetos teológicos. Pero es una ontología no metafísica, porque una metafísica sería debe tener dos condiciones *sine qua non*: buscar en el exceso de lo que aparece el fundamento de la realidad, pero hacerlo a través de la misma realidad. Henry no cesa de buscar el fundamento, y lo encuentra en la Vida Eterna que adviene en cada una de nuestras carnes, conformándonos

como vivientes individuales y singularísimos, que son como fuentes o pozos que abrevan de la misma napa subterránea, del mismo Fondo.<sup>64</sup> Agustín recuerda en *De genesi contra Manicheos* una imagen bíblica similar a esa: cuando aún no existía la lluvia, “una fuente brotaba de la tierra y regaba toda la superficie de ella”.<sup>65</sup> Henry olvida que la tierra, el mundo, ha sido regada con la misma agua de vida que constituye la esencia del hombre; olvida que el prefijo *meta-* antes que “más allá” significa “a través”, y así descarta al mundo de manera demasiado apresurada.

Para lograr dar el paso de la fenomenología radical de Henry a una metafísica, haya quizá que introducir lo que Paul Ricoeur gustaba de llamar “injerto hermenéutico”. Agustín estuvo más cerca, gracias a la figura del testimonio –que Henry en cambio no tematiza–, al mencionar, junto a los dos tipos de *scientia*, un tercero, *aparentemente* menos importante: la *scientia* adquirida por testimonio ajeno. Si se quiere alcanzar una verdadera diferencia, allí hay que poner el acento, fuera de sí, pues en el decir de Marie-France Begué, “cuanto más se despoje la conciencia de sus propias pretensiones, mejor estará en condiciones de rendir homenaje a aquello que la funda y mejor se afirmará ella misma en ese acto de reconocimiento discreto y silencioso que orientará su posterior actividad”.<sup>66</sup>

---

<sup>1</sup> SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en *Obras de San Agustín*, tomo V, trad., introducción y notas de ARIAS, L., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

<sup>2</sup> SANCTUS AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, liber XV, X, 17. De aquí en adelante: *DT*.

<sup>3</sup> BAUMGARTNER, *Los grandes pensadores: San Agustín*, Madrid, trad. Revista de Occidente, 1925, p.21; citado por ARIAS, L., en una nota del *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, 503.

<sup>4</sup> Cfr. *DT*, XV, X, 17.

<sup>5</sup> *Ibid.*, XV, XI, 20.

<sup>6</sup> HENRY, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, 37. De aquí en adelante: *E*.

<sup>7</sup> *Idem*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 125.

<sup>15</sup> HENRY, M., *La barbarie*, Madrid, Caparrós Editores, 1996, 21. De aquí en adelante: *B*.

<sup>16</sup> Recordemos el carácter fundamental que tiene la memoria para la filosofía agustiniana. Es un concepto amplio que incluye el recuerdo, pero también los hábitos, la temporalidad y el

carácter de una persona. En su división tripartita del alma, inspirada en la Trinidad, la memoria resulta imagen de Dios Padre, y es análoga también al ser.

<sup>17</sup> *DT*, XV, X, 19.

<sup>18</sup> *Ibid.*, XI, 20.

<sup>19</sup> *E*, 59.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>21</sup> HENRY, M., *Palabras de Cristo*, Salamanca, Sígueme, 2004, 106. De aquí en adelante: *PdC*.

<sup>22</sup> *E*, 113.

<sup>23</sup> *DT*, XV, X, 18.

<sup>24</sup> Esta afirmación no implica que no se desarrolle una teoría del lenguaje como signo, en otros lugares de la obra de San Agustín, de ribetes más *lógicos* (o *semióticos* si se quiere) y menos filosóficos en sentido profundo.

<sup>25</sup> Cfr. *DT*, XII, 15, 24.

<sup>26</sup> Introducción de ARIAS, L., al *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, 97.

<sup>27</sup> *DT*, VIII, VI, 9.

<sup>28</sup> *Ibid.*, XIV, 23.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Sin ir más lejos, en las primeras líneas del capítulo XIV del libro XV.

<sup>31</sup> *Ibid.*, IV, XX, 27.

<sup>32</sup> *Ibid.*, XV, VI, 9.

<sup>33</sup> *Ibid.*, XV, 24.

<sup>34</sup> *Ibid.*, XV, 25.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *PdC*, 108.

<sup>37</sup> Recordemos que para Henry, la cultura “es una acción que la vida ejerce sobre sí misma y por la que se transforma a sí misma en cuanto que es ella misma la que transforma y lo que es transformado”. *B*, 19.

<sup>38</sup> HENRY, M., *Genealogía del psicoanálisis*, Madrid, Editorial Síntesis, 2002, 39. De aquí en adelante: *GdP*.

<sup>39</sup> *E*, 115.

<sup>40</sup> *GdP*, 33.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Cfr. *DT*, IX, VII, 12.

<sup>45</sup> *Ibid.*, IX, VIII, 13.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Nota al pie de ARIAS, L., al *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, 505.

<sup>48</sup> Cfr. nota al pie de ARIAS, L., al *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, 589.

<sup>49</sup> Cfr. *DT*, IX, VI, 10.

<sup>50</sup> *DT*, XIV, XV, 21.

<sup>51</sup> *Ibid.*, IX, X, 15.

<sup>52</sup> *Ibid.*, IX, II, 2.

<sup>53</sup> *Ibid.*, X, IV, 6.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *B*, 29.

---

<sup>56</sup> HENRY, M., *Fenomenología material*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009, 57. De aquí en adelante: *FM*.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ib.*, 83.

<sup>59</sup> *Ib.*, 89.

<sup>60</sup> *Ib.*, 93.

<sup>61</sup> Cfr. *DT*, XII, XV, 25.

<sup>62</sup> Cfr. *ibid.*, XII, XIII, 21.

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>64</sup> Cfr. *FM*, 231.

<sup>65</sup> Libro II, cap., V.

<sup>66</sup> BEGUÉ, M.-F., *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2002, 317.