

# ¿Manifestación de Dios o afirmación de su existencia? Henri de Lubac y Michel Henry, lectores de la prueba anselmiana

Andreas Gonçalves Lind

*Traducción del francés de J.H. Marcelo*

## §1. Introducción

**S**EGÚN PARECE, HENRI DE LUBAC Y MICHEL HENRY NUNCA SE CONOCIERON. LA RESPUESTA dada por Michel Henry a Jean-Louis Souletie durante un debate en el Instituto Católico de París en 2001 sugiere que no conocía los escritos de Henri de Lubac. También parece que la pregunta formulada al filósofo puso de relieve la dificultad de conciliar la fenomenología de Michel Henry con los presupuestos teológicos del jesuita, en particular en lo que se refiere a la encarnación. Mientras que el fenomenólogo concibe una carne antes de que se sitúe en el mundo, el teólogo juzga que la encarnación es necesariamente histórica, es decir, se da en el mundo<sup>1</sup>.

A pesar de la independencia de sus pensamientos entre sí, y aunque pueda haber contradicciones e incompatibilidades entre ellos, sus comentarios sobre el *Proslogion* revelan una preocupación común –fundamental para decir “Dios” en el contexto de la posmodernidad–. Se trata de asegurar que la afirmación de la existencia de una entidad divina no puede justificarse mediante pruebas puramente racionales. Además, esta afirmación debe ir acompañada de un *pathos*, es decir, de una prueba afectiva.

<sup>1</sup> Michel Henry, «Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse», en *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, ed. P. Capelle (Paris: Éditions du Cerf, 2004), 186.

A. Gonçalves Lind (✉)  
Pontificia Università Gregoriana, Italia  
e-mail: a.lind@unigre.it

Disputatio. Philosophical Research Bulletin  
Vol. 13, No. 27, March. 2024, pp. 15–29  
ISSN: 2254–0601 | [ES] | **ARTÍCULO**

## § 2. Una lectura unilateral de la fenomenalidad

La crítica a la prueba anselmiana, conocida como “argumento ontológico” desde la interpretación kantiana, recorre los distintos periodos de la obra de Michel Henry y adquiere siempre el mismo sentido. Según Michel Henry, esta prueba racional de la existencia de Dios es una lectura unilateral de la fenomenalidad.

En su tesis que le hizo famoso, *La esencia de la manifestación*, el fenomenólogo solo hace dos referencias explícitas al “argumento ontológico”, sin mencionar nunca a un autor concreto. Toma el *argumento* en general, abarcando implícitamente todas sus posibles formulaciones. De hecho, lo hace ya en el primer párrafo de la sección inicial del libro (§ 8) y en el § 10, que trata del *monismo ontológico*.

En el § 8, cuando Michel Henry intenta dilucidar qué es un fenómeno, muestra cómo la filosofía de la conciencia impone que la cosa –o el ser mismo– solo se manifiesta a una conciencia intencional:

El sentido absoluto de la fenomenología se basa, por tanto, en la presencia de la cosa, es decir, en su apariencia. Cuando la fenomenología se interpreta en términos de una filosofía de la conciencia, este sentido absoluto se traduce en un dogmatismo de la intencionalidad que, por llegar hasta el ser mismo, es capaz de dotar al "argumento ontológico" de un fundamento real<sup>2</sup>.

Por un lado, la presencia del ser, así como de cualquier ente, consiste en su acto de manifestarse. Pero la manifestación se realiza mediante una conciencia intencional, es decir, una conciencia que se orienta hacia la presencia de otro ser exterior a ella.

Por otra parte, la presuposición de una conciencia intencional justifica el argumento ontológico en la medida en que el sujeto es siempre *consciente de algo*, de un ser, de una realidad, que se manifiesta. En otras palabras, sobre la base del *dogma* de la filosofía de la conciencia, el de la intencionalidad, la idea de Dios solo se justifica en términos de la existencia de su ser.

De este modo, Michel Henry muestra que el argumento ontológico apenas se limita a la afirmación de la existencia de Dios. Interpretada en el ámbito de la filosofía de la conciencia, esta prueba impone una “lectura de la condición fenoménica del ser”.

Esto significa que el argumento racional a favor de la existencia de Dios –que, a diferencia de los argumentos cosmológicos, pretende ser *a priori* en relación con el mundo– establece un modo exclusivo de manifestación, precisamente el modo de manifestación *en* un mundo.

El ser debe existir, existe necesariamente. El argumento ontológico no es una prueba en el sentido ordinario de la palabra, consiste en la lectura de la condición fenoménica del ser. Esta

<sup>2</sup> Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (Paris: Presses Universitaires de France, 2014), 62.

condición fenoménica es precisamente la existencia del ser, es, como ser fuera de su ser mismo de ser.

La existencia que hace así el ser mismo del ser no se superpone al ser puro y simple (...) está en relación con él en la exterioridad absoluta y, habiéndose retirado de él en esta exterioridad (...) La existencia no es nada en sí misma<sup>3</sup>.

En §10, Michel Henry muestra lo que determina el argumento ontológico: no solo la existencia de Dios, sino sobre todo una interpretación unilateral de la existencia fenoménica como situada fuera de su propia esencia. Esto es lo que Michel Henry llama “monismo ontológico”, en la medida en que solo es inteligible, concebible, un modo de darse, de manifestarse, para el ser en general y para las cosas en particular: el ser debe exteriorizarse en relación con su esencia, para situarse en un horizonte de visibilidad, es decir, en el mundo, para que una conciencia intencional capte su manifestación. Solo así es inteligible la existencia fenoménica de cualquier ser.

En este marco filosófico, el modo de manifestación, es decir, la *forma en que se fenomenalizan* los seres, la existencia fenoménica de las cosas e incluso la de Dios, implican una “distancia”, incluso un “dualismo”, entre el ser (lo manifestado) y su manifestación.

Esta comprensión de la fenomenalidad permite conciliar dos afirmaciones aparentemente incompatibles: 1) por una parte, la razón afirma la existencia, incluso la presencia necesaria de Dios; 2) por otra parte, la razón reconoce que el ser de Dios no se hace presente ni en un concepto ni en un fenómeno al que la conciencia tenga acceso.

### § 3. Los nombres formales de un Dios abstracto

Para el fenomenólogo francés, el *quid* del problema del argumento ontológico reside en la imposición de un único modo de acceso a las cosas –incluido el acceso a Dios– por parte de la conciencia intencional que nunca capta el ser en sí, sino solo su manifestación como autodiferenciación. En consecuencia, “el ser de Dios no sería más que el *Urgrund*, no solo el más oscuro, sino también el más abstracto”<sup>4</sup>.

Tomadas aisladamente del conjunto del *Proslogion* de Anselmo, las tres designaciones de Dios que allí se presentan –los “Nombres” de Dios o sus

<sup>3</sup> Henry, 82.

<sup>4</sup> Henry, 83.

“denominaciones formales”<sup>5</sup>– revelan la comprensión de la fenomenalidad que Michel Henry acaba de denunciar.

La primera denominación, en el capítulo II, es: *id quo majus cogitari nequit* o “algo mayor que lo cual nada puede pensarse”<sup>6</sup>. A partir de esta denominación por negación, el pensamiento no es capaz ni de alcanzar un concepto que capte plenamente el ente divino, ni de pensar su inexistencia.

Más adelante, en el capítulo V del *Proslogion*, aparece el segundo Nombre: *id quod summum omnium* o “superior a todas las cosas”<sup>7</sup>. Este nombre, junto con el superlativo, permitirá plantear designaciones positivas de la esencia de Dios, como *summum bonus*, es decir, el “sumo bien”.

Sin embargo, esta designación, ligada a la noción de *melius* –lo “mejor” –, es solo aparentemente una designación positiva. Puesto que únicamente afirma la irreductibilidad del concepto de Dios a un concepto relativo a algo plenamente conocido por la conciencia. En otras palabras, la designación de Dios como *summum bonus* o *melius* difícilmente constituye un concepto capaz de agotar la esencia de Dios, por lo que el segundo Nombre respeta plenamente la primera designación.

Este es el mismo sentido en el que se produce la “duplicación de la negación por la trascendencia”<sup>8</sup> en el capítulo XV, en el que entra en juego el tercer Nombre, que corrobora la ausencia del ser de Dios en el concepto que Anselmo capta en su intelecto: *quiddam majus quam cogitari possit* o “algo mayor que lo que puede pensarse”<sup>9</sup>.

Con este nombre, Dios se sitúa absolutamente más allá del pensamiento, más allá de cualquier representación posible para la conciencia humana. En efecto, mientras que en los dos primeros Nombres Anselmo no afirma todavía la imposibilidad de concebir la esencia divina –sino solo la imposibilidad de concebir un ser superior a ella–, esta imposibilidad se hace explícita en el tercer Nombre. Como dice Corbin, Dios es “*más grande que lo más grande que pueda pensarse*”<sup>10</sup>.

Lo que resume la *cogitatio* de Anselmo sobre el ser de Dios es el neutro *quod majus* –el *más grande*–. De este modo, al establecer la realidad de Dios más allá de todo pensamiento posible para el hombre, la afirmación de su existencia no está exenta de cierta ambigüedad.

<sup>5</sup> Michel Corbin, «Proslogion», en *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry. Vol. I. Monologion-Proslogion* (Paris: Éditions du Cerf, 1986), 220.

<sup>6</sup> Anselmo de Canterbury, *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo* (Madrid: Tecnos, 2009), 79.

<sup>7</sup> Anselmo de Canterbury, 81.

<sup>8</sup> Corbin, «Proslogion», 220.

<sup>9</sup> Anselmo de Canterbury, *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, 91.

<sup>10</sup> Corbin, «Proslogion», 220.

En efecto, la afirmación de la existencia de Dios mediante la prueba anselmiana se refiere a la existencia de una esencia tomada en sí misma, aún no fenomenalizada, y nunca a la existencia de su manifestación. En otras palabras, al afirmar la existencia de Dios sobre la base de los Nombres del *Proslogion*, la *cogitatio* contiene la noción de la existencia de una esencia divina a la que no tiene acceso.

De este modo, si afirmamos la *existencia necesaria* de la esencia divina, negamos, al mismo tiempo, la posibilidad de su *existencia fenoménica*. Por esta razón, el *Proslogion* termina añadiendo siempre a las diversas denominaciones de Dios el prefijo *in*, en términos de “negación”: “in-finito, in-comprensible”<sup>11</sup>.

#### § 4. La intensificación de la crítica de Anselmo en Michel Henry

Al concebirlo como inefable, indescriptible, inconcebible, incomprensible, absolutamente infinito, Dios corre el riesgo de convertirse en una realidad *fuera de la* concreción de la existencia humana, situada más allá de todo lo que podemos pensar y captar. Además, al afirmar, a través de la razón, la existencia de un Dios cuya esencia es inaccesible, tendemos a excluir la posibilidad de acceder a Dios a través de otra fenomenalidad, es decir, a través de otro modo de manifestación, de donación.

Este otro modo es el objetivo de Michel Henry en su crítica al argumento ontológico, una crítica que se intensifica cuando el filósofo francés mira al cristianismo como una religión que corrobora sus propias intuiciones, sostenidas en el marco de la fenomenología de la vida, es decir, más de dos décadas después de *La esencia de la manifestación*.

Como muestra su entrevista con Salazar-Ferrer, Michel Henry rechaza la noción de Dios implícita en el argumento del *Proslogion*, es decir, como superabundancia divina, como ser absolutamente trascendente, que es el significado de *mayor*.

Lo que trasciende al yo no es en absoluto una especie de trascendente, en el sentido de «mayor», que sería hipotético y habría que demostrar. Al contrario, lo que trasciende al yo es aquello que le precede y en lo que viene, que es por tanto más profundo que él y de lo que emerge a cada instante (...) Tuve que hablar de Dios en una conferencia en la que me pidieron que hablara de la prueba de San Anselmo. Tuve que decir que no era buena y oponer a su prueba otro enfoque (...) en el que explico que Dios no ha sido demostrado por medio de la inteligencia. (...) Esto solo es posible en el plano de la prueba, donde una Vida mayor que mi vida me da sentido a mí mismo<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Corbin, 221.

<sup>12</sup> Michel Henry, *Entretiens* (Arles: Sulliver, 2005), 68-69.

Este pasaje muestra que Michel Henry no rompía, sino que ampliaba sus intuiciones fundamentales ya presentes en su primera tesis de los años sesenta, al “poner en riesgo la cuestión de Dios”<sup>13</sup>, sobre todo a partir de los años noventa. De hecho, esta cuestión, sobre la que el autor de *La esencia de la manifestación* había guardado silencio, adquirió un rol fundamental en sus últimos escritos, en los que Michel Henry toma partido decididamente por Dios, afirmando su presencia indiscutible en medio de las pruebas de la vida.

Es interesante ver cómo el fenomenólogo francés prosigue y profundiza su crítica de la prueba de la existencia de Dios, precisamente, en el momento en que hace explícita su adhesión al cristianismo. Aunque el nombre de Anselmo está ausente en *La esencia de la manifestación*, Michel Henry no duda en mencionarlo cuando contempla una reconciliación entre su propia fenomenología y el cristianismo. Además, el nombre de Anselmo solo se menciona en un enfoque fuertemente crítico.

En la obra inaugural de su trilogía cristiana, *Soy yo la verdad*, Michel Henry vuelve sobre el problema de *demostrar* la existencia de Dios contrastando al *Dios cristiano* con el *Dios de San Anselmo*:

No es un Ser dotado de todos los atributos concebibles, llevado al poder absoluto, o el Ser infinito, un ser tal que «no puede concebirse otro mayor» y que por ello existe necesariamente. Si el Dios cristiano no tiene nada en común con el Ser infinitamente grande de San Anselmo, que se utilizará en todas las pruebas clásicas de la existencia de Dios (...) toda prueba de su existencia es absurda en principio. Y es que probar es «hacer ver», hacer ver en (...) ese horizonte de visibilidad (...) en el que la vida nunca se muestra<sup>14</sup>.

Se trata de la misma perspectiva que la afirmada en *La esencia de la manifestación*. Las pruebas racionales de la existencia de Dios implican una reducción de la fenomenalidad a la visibilidad propia del mundo. Tanto las “cosas” como las “ideas” de las representaciones presuponen la “ek-stasis de la exterioridad”<sup>15</sup>. La demostración de Dios tiene lugar dentro de esta esfera de representación.

Se trata del problema de descubrir la existencia de Dios *in re* a partir de un “contenido de la inteligencia (*in intellectu*)”. Este tipo de procedimiento implica una “contradicción masiva”, entendida “en el plano fenomenológico”, que consiste en probar la existencia de un ser, adoptando los presupuestos del horizonte de visibilidad de la conciencia intencional, para concluir al final que este mismo ser, que existe necesariamente, no puede ser visto<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Henry, 69.

<sup>14</sup> Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Paris: Éditions du Seuil, 1996), 72-73.

<sup>15</sup> Henry, 197.

<sup>16</sup> Henry, 196-98.

Michel Henry se complace en Anselmo, ya que fue el primero en iniciar este tipo de planteamiento filosófico, que pretende afirmar a Dios estableciendo una especie de relación entre Dios y el sujeto humano.

Fue San Anselmo el primero que llevó a cabo lo que solo puede describirse como una desnaturalización de la cuestión de Dios, la transformación de una fusión emocional con la vida divina en una mediación racional<sup>17</sup>.

## § 5. La distinción henryana entre *prueba* y *evidencia*

Mientras que en *La esencia de la manifestación* la crítica del argumento ontológico se limita a denunciar la unilateralidad de la fenomenalidad de la representación implicada, la referencia explícita a Anselmo en la Trilogía va más allá. La crítica de la *prueba* pretende mostrar también la posibilidad de acceder a Dios –no solo de afirmar su existencia– desde la “evidencia de la vida”. Esta es la “otra vía” que evoca Michel Henry en su entrevista con Salazar-Ferrer.

La crítica henryana a la *prueba* no se sitúa, por tanto, en el ámbito de la racionalidad estricta, capaz de juzgar la validez lógica de la afirmación de la existencia de la *res divina*. La originalidad de Michel Henry consiste en desplazar el debate de la aprehensión racional de la idea de Dios a su acceso fenomenológico.

En el marco de la fenomenología de la vida, las pruebas racionales de la existencia de Dios implican el olvido de la afectividad originaria que caracteriza al yo. El sujeto se experimenta a sí mismo antes de relacionarse con las cosas *en* el mundo, siempre según el binomio vidente-visto o tocante-tocado. En lugar de percibir una cosa externa, el sujeto experimenta su propia vida en su ipseidad originaria.

En consecuencia, las pruebas racionales de la existencia de Dios comprometen paradójicamente el acceso a Él<sup>18</sup>. Al concebir la existencia fenoménica de manera unívoca, Dios no es accesible ni desde la vida interior del sujeto ni desde su conciencia intencional. El *quid* del problema reside precisamente en esta ambigüedad de una línea de razonamiento capaz de afirmar la existencia de un ser.

Michel Henry expresa esta ambigüedad mediante la oposición de *prueba* (*preuve*) y *evidencia* (*épreuve*). Se trata de un juego de palabras, posible en lengua francesa, que permite pasar del plano estrictamente racional de la “prueba del ser” al dominio fenomenológico de la “evidencia de la vida”<sup>19</sup>. Propia de una fenomenología en la que

<sup>17</sup> Henry, 194.

<sup>18</sup> Henry, 4.

<sup>19</sup> Cf. Michel Henry, «Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou l'épreuve de la vie», en *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion* (Paris: Presses Universitaires de France, 2004), 67-80.

la afectividad se convierte en instancia originaria, la evidencia permite al filósofo centrarse en el *acceso* a Dios, en detrimento de la secuencia lógica de las premisas silogísticas.

Aunque Michel Henry atribuye a Anselmo el “mérito” de haber planteado la cuestión de “la posibilidad de nuestro acceso a Dios”<sup>20</sup>, este *acceso* se logra ahora a través de una conciencia afectiva de la “pasividad radical” del ego, el *cogito* originario, olvidado por el *argumentum*.

El yo que soy se evidencia originariamente a sí mismo, lo que implica autoafección acósmica. Sin embargo, esta autoafección debe entenderse en su “sentido débil”. Puesto que el ego no es autoengendrado ni autodonado, sino que ha recibido y nunca deja de recibir pasivamente su vida y su autoidentidad<sup>21</sup>.

Me evidencio a mí mismo y, constantemente, en la medida en que el hecho de evidenciarme a mí mismo constituye mi Ser. Pero yo no me he llevado a esta condición de evidenciarme (...) Yo me doy a mí mismo sin que este don sea en modo alguno mío<sup>22</sup>.

De este modo, en la medida en que el ego del yo no se explica por sí mismo, es necesario presuponer una ipseidad más originaria –el Archi-Sí-mismo, el Primer Viviente– a la que es aplicable el sentido “fuerte” del “concepto de auto-afección. Este Archi-Sí-mismo es la condición de posibilidad de la inteligibilidad del Yo que soy.

En efecto, el fenómeno originario es el de una Vida que se experimenta a sí misma: la autoafección. Sin embargo, para que esta Vida pueda evidenciarse a sí misma, es necesario suponer la presencia de una Ipseidad autogeneradora. La Ipseidad se convierte así en la condición de posibilidad de la autoafección de la Vida. En consecuencia, se legitiman filosóficamente –fenomenológicamente– los conceptos de “autoengendramiento” de la Ipseidad, de “nacimiento” del Yo y de “autodonación” de los contenidos de la Vida. Pero este sentido “fuerte” de la autoafección no es aplicable al yo al que originalmente tengo acceso. En otras palabras, el ego que soy sabe que no es el primero, que no es el *Archi-Sí-mismo*.

En el fenómeno de pasividad radical en el que el yo se encuentra en relación con la Vida que evidencia, es posible, no percibir o aprehender, sino sentir o experimentar un vínculo con la Vida absoluta originaria que las religiones llaman Dios. Para Michel Henry, por tanto, es la pasividad radical y su reconocimiento lo que permite establecer un acceso real a Dios.

<sup>20</sup> Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, 194.

<sup>21</sup> Henry, 135-36.

<sup>22</sup> Henry, 136.

## § 6. El problema del *Proslogion* según Henri de Lubac

Henri de Lubac también comentó el *Proslogion* de Anselmo, aunque, como en el caso de Michel Henry, no ocupó un lugar tan destacado en el desarrollo de su obra. Se trata de uno de los “tres estudios” publicados en 1979 bajo el título *Recherches dans la foi*<sup>23</sup>.

A diferencia del fenomenólogo francés, Henri de Lubac no limita su análisis a las definiciones conceptuales del *Proslogion* que se encuentran en los capítulos II, V y XV. Por el contrario, trata de comprender el texto de Anselmo en su “totalidad”.

Al analizar todos los capítulos y su indeleble unidad, Henri de Lubac no aborda las vehementes críticas que encontramos en Michel Henry. Toma en consideración, no el argumento del capítulo II aisladamente, sino el *Proslogion* en su conjunto. Al hacerlo, revela en el curso del *Proslogion* un “movimiento” que pretende alcanzar la plena Alegría de Dios. En una carta a su compañero jesuita con ocasión de la publicación de sus “tres estudios”, P. Solignac escribía:

Me parece que el *Proslogion* es un movimiento que hay que tomar en su totalidad si queremos comprenderlo, y eso es lo que usted demuestra convincentemente. Anselmo querría permanecer «dentro» del divorcio entre teología-filosofía y espiritualidad y, sin embargo, ya está contribuyendo a provocar este divorcio, en la medida en que las lecturas (...) se detendrán a reflexionar sobre el «argumento ontológico», descuidando la búsqueda de Dios «en el misterio» inaugurada por los últimos capítulos<sup>24</sup>.

Tomado “en su conjunto”, el *Proslogion* no excluye la espiritualidad –o la afectividad, en la terminología henryana– de la filosofía. Fueron sus lectores y comentaristas, y no el propio Anselmo, quienes más tarde establecerían este “divorcio”, que también se presuponía en la crítica henryana.

Tanto Michel Henry como Henri de Lubac observan que el capítulo II conduce a un Dios más allá de toda representación posible. Sin embargo, mientras el filósofo admite que a esta conclusión se llega olvidando la fenomenalidad más originaria (la afectividad), el teólogo juzga que es, precisamente, a partir de esta conclusión como se inaugura otra manera de encontrar a Dios, distinta de la pura intelección. Por esta razón, resulta interesante comparar los dos comentarios, escritos más o menos en la misma época.

<sup>23</sup> Henri de Lubac, *Recherches dans la Foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne* (Paris: Beauchesne, 1979).

<sup>24</sup> Extracto de una carta encontrada en los Archivos Henri de Lubac en Namur/Bélgica (CAÉCHL 13225 Aimé Solignac-Henri de Lubac 11-07-1979).

Esta evolución del *Proslogion* hacia la posibilidad de encontrar a Dios por medios distintos de la pura racionalidad solo se encuentra en los capítulos finales, que nunca se mencionan en los comentarios de Michel Henry.

Además, hay que señalar que Henri de Lubac, de manera muy similar a la de Michel Henry, invoca la “totalidad” del *Proslogion* para refutar a Barth, para quien “la objetividad de la Palabra” se impone en detrimento de su “interiorización”. En otras palabras, el “tormento anselmiano”, que el teólogo suizo tiende a absolutizar y que solo está presente en las primeras secciones del texto anselmiano, deja paso, en los capítulos finales, a la “Alegría del Señor”.

Lo que nos ha parecido excesivo o incluso inexacto en el análisis de Barth sobre el «tormento» de Anselmo no procede únicamente de la tendencia antimística habitual en los teólogos reformados, que para salvar la objetividad de la Palabra rechazan (...) toda interiorización de esta. Se explica también por el hecho de que Barth se limitó (...) solo a los primeros capítulos (...) Se trata, por lo demás, de un fenómeno común (...) Puesto que no es, en última instancia, por la vía de la inteligencia como se encuentra a Dios, sino por la vía del amor<sup>25</sup>.

## § 7. El “pathos” anselmiano

A través de esta lectura del *Proslogion*, Henri de Lubac nos invita a poner en debate al propio Anselmo con Michel Henry, en la medida en que nos muestra la presencia de la dimensión de la prueba en el movimiento interno del texto del doctor medieval. La búsqueda de la alegría y su desenlace dan testimonio de ello.

El teólogo se ve así llevado a distinguir un “doble carácter” en Anselmo: a pesar de la “extrema racionalidad” que permite al sujeto afirmar la existencia de Dios, experimenta una “extrema insatisfacción”; esto legitima la expresión “pathos anselmiano” utilizada por el jesuita<sup>26</sup>. Inspirándose en Vignaux, Henri de Lubac insiste en que, aunque el argumento sea “tan formal”, procede de un “sentimiento”<sup>27</sup>.

El capítulo inaugural del *Proslogion* es, por tanto, fundamental, porque nos muestra que el comienzo de la búsqueda de Anselmo no se encuentra en una intuición propia de una conciencia estrictamente racional.

Te suplico, Señor, hambriento he comenzado a buscarte, no desista ayuno de ti.

Famélico me he acercado, que no me retire falto de alimento. (...) Te buscaré deseándote, para desearte, buscándote<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> De Lubac, *Recherches dans la Foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, 111-13.

<sup>26</sup> De Lubac, 108.

<sup>27</sup> De Lubac, 82.

<sup>28</sup> Anselmo de Canterbury, *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, 77-78.

Además, como también señala Henri de Lubac, el sujeto que ha razonado según el *argumentum* del capítulo II permanece en “tinieblas”. Este estado interior de la mente, al que Michel Henry no hace referencia, establece un movimiento de afecto que va a la par con el movimiento de lógica silogística propio de la prueba racional.

Si el proceso comienza con el deseo de encontrar a Dios, la demostración de la existencia divina termina, más precisamente en el capítulo XIV, con una “crisis”. Esta crisis, bien identificada por Henri de Lubac, consiste en la constatación de la “oscuridad” y de las “tinieblas” que envuelven al sujeto del *Proslogion*, a pesar de la certeza intelectual de la existencia de Dios.

Señor Dios mío (...), di a mi alma deseosa qué otra cosa eres distinta de lo que ha visto, para que claramente vea lo que desea. Se esfuerza para ver más, y nada sino tinieblas ve más allá de esto que ha visto (...) ¿Por qué esto? Señor, ¿por qué esto?<sup>29</sup>

A diferencia de Michel Henry, así como de los filósofos postkantianos, Henri de Lubac insiste en los estados de ánimo del sujeto que pronuncia el *Proslogion*, un sujeto cuya alma está siempre en diálogo con el Dios ya presente. Este procedimiento permite dar unidad a todo el texto, a partir de un movimiento afectivo que comienza con el deseo, pasa por una profunda “decepción” y termina finalmente en la alegría, que es el objeto deseado desde el principio.

## § 8. La distinción entre *probar* y *encontrar* según Henri de Lubac

Este movimiento, que acabamos de describir, se sitúa evidentemente en el plano fenomenológico de la evidencia, hacia el cual Michel Henry quiere *volver* la filosofía. En el curso de este movimiento, la “unidad de impulso” inicial se “rompe” por la oscuridad y la decepción que se hacen sentir después de haber asegurado la certeza de la existencia de Dios<sup>30</sup>.

La pregunta que el alma hace a Dios en el momento de la amargura interior revela algo fundamental. El asombro de “¿Por qué es esto?” significa básicamente la contradicción entre lo que se piensa y lo que se experimenta. En efecto, ¿cómo es posible que la oscuridad se evidencia simultáneamente con la comprensión de la prueba que asegura la certeza de la existencia de Dios?

Esta aparente contradicción, revelada en el plano fenomenológico de la evidencia, ilustra la distinción entre *probar* y *encontrar* en el propio Anselmo. Así,

<sup>29</sup> Anselmo de Canterbury, 90.

<sup>30</sup> Cf. De Lubac, *Recherches dans la Foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, 82-83.

mientras Michel Henry insiste en la distinción entre *prueba* y *evidencia* para cuestionar la corrección de la prueba anselmiana, Henri de Lubac identifica la misma distinción en el propio *Proslogion*, aunque utilizando una terminología diferente. En efecto, en un momento dado Anselmo se pregunta:

¿Has encontrado, alma mía, lo que buscabas? Buscabas a Dios, y has encontrado que él es algo superior a todas las cosas, mejor que lo cual nada puede pensarse; y que ese algo es la vida misma (...) y que es en todas partes y siempre (...) ¿cómo es él esto que has encontrado y que has entendido con verdad tan cierta y con certeza tan verdadera? Pero si le has encontrado, ¿por qué es que no sientes lo que has encontrado?<sup>31</sup>

Este pasaje muestra la “paradoja” en la que insiste Henri de Lubac: “Anselmo encuentra a Dios en el mismo momento en que declara” su carácter “inaccesible”<sup>32</sup>. Dios es así “encontrado” y, sin embargo, el sujeto anselmiano siente que aún no lo ha “encontrado”<sup>33</sup>.

La contradicción –la paradoja– se explica en términos de la “escisión” entre “*intellectus*” y “*cor*”<sup>34</sup>, que es precisamente el *quid* de la crítica de Michel Henry. En otras palabras, la existencia de Dios se establece por la prueba intelectual de la conciencia racional antes de que Él sea realmente encontrado por el alma en su corazón. Esta es la razón por la que la demostración afirma la existencia de Dios sin poder salvarle de una fuerte decepción cuando la evidencia racionalmente conquistada no es capaz de hacer a Dios realmente presente.

Aunque el fenomenólogo francés utiliza el término *acceso* (*accès*), mientras que el teólogo prefiere emplear el verbo *encontrar* (*trouver*), en el fondo comparten las mismas preocupaciones: disfrutar del contacto con la realidad divina en un nivel distinto al de la pura razón. Por tanto, como afirma siempre Henri de Lubac refiriéndose al texto de Anselmo, llegamos a concluir “la existencia de un Dios distinto de [el] pensamiento”<sup>35</sup>.

## § 9. Acceso a Dios y a su gracia sin *extremismos*

Comparando los comentarios de Michel Henry y del Henri de Lubac sobre el *Proslogion*, observamos, en primer lugar, que el filósofo fue menos riguroso en su análisis del texto que el teólogo. Mientras que el primero se centró únicamente en los nombres de Dios,

<sup>31</sup> Anselmo de Canterbury, *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, 90.

<sup>32</sup> De Lubac, *Recherches dans la Foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, 122.

<sup>33</sup> De Lubac, 83.

<sup>34</sup> De Lubac, 113.

<sup>35</sup> Henri De Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, vol. I, *Œuvres complètes du Cardinal Henri de Lubac* (Paris: Éditions du Cerf, 2006), 96.

el segundo toma la obra en su conjunto, poniendo de manifiesto la fuente afectiva que da unidad al movimiento.

En cualquier caso, aunque el fenomenólogo rechaza el *argumentum* mientras que el teólogo lo aprueba, hay un aspecto esencial en el que convergen los dos comentarios: Dios no puede reducirse a un concepto. La realidad que es Dios implica un “*modus quidam singularis* del que habla San Anselmo”<sup>36</sup>, distinto del *modus* de la conciencia racional abstracta.

Según su interpretación del *Proslogion* en su conjunto, Henri de Lubac reconduce el planteamiento anselmiano a la concepción de Dios como Ser “por encima de todo lo pensable”<sup>37</sup>. Michel Henry, en cambio, fiel a su fenomenología radical de la vida, no podía aceptar la terminología del *más grande, por encima de todo*. A pesar de ello, los dos autores se encuentran en un plano distinto de la pura racionalidad, un plano afectivo, donde es posible encontrar o acceder a Dios. Allí, la presencia de Dios está más allá del sujeto.

Partimos de la dificultad, planteada por Souletie, de conciliar la encarnación necesariamente histórica de Henri de Lubac y la encarnación acósmica de Michel Henry. Es cierto que en este punto existe una divergencia entre los dos autores, incluso entre sus concepciones del cristianismo. En efecto, Michel Henry, que “no partía del cristianismo sino de la fenomenología”, considera la definición anselmiana de “un ser por encima de todo pensamiento” desde el punto de vista de una filosofía agnóstica para la que Dios, aunque existiera, nunca sería accesible<sup>38</sup>. Henri de Lubac, por su parte, muestra que el médico medieval partía de su fe cristiana. De este modo, el *argumentum* anselmiano no se ocupa tanto de refutar el ateísmo como de desenmascarar la idolatría<sup>39</sup>.

Los comentarios al *Proslogion* que acabamos de describir convergen, por tanto, en un punto de capital importancia para ambos autores: el vínculo entre el hombre y Dios se realiza en el ámbito de la *interioridad*.

Para el teólogo de lo *sobrenatural*, no hay lugar para el *extrinsecismo* en la relación naturaleza-gracia. Lo mismo puede decirse de Michel Henry, para quien el acceso a Dios se produce a través de la prueba y no a través del horizonte de la

<sup>36</sup> De Lubac, I:151.

<sup>37</sup> De Lubac, *Recherches dans la Foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, 92. Lo que dice el P. de Lubac, en otra obra más importante, refiriéndose a los nombres divinos en Anselmo: “las negaciones” tienen “significados particulares (...), siguen siendo muy diversas, aunque todas conducen juntas al hecho olvidado de que Dios está siempre arriba”. Cf. De Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, I:150.

<sup>38</sup> Para el fenomenólogo francés, “el saber ver” es esencialmente “agnóstico”. Cf. Henry, *Entretiens*, 106, 153.

<sup>39</sup> Cf. De Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, I:151.

conciencia racional intencionadamente orientada hacia la exterioridad. La insistencia en el “pathos anselmiano” en detrimento del pensamiento puro, así como la oposición entre juicio y prueba, así lo atestiguan.

De este modo, tanto el planteamiento de Michel Henry como el de Henri de Lubac hacen inteligible una cierta continuidad entre el hombre y Dios, entre la naturaleza y la gracia, en el corazón mismo de la evidencia, de la experiencia concreta, de la vida. La gracia, el vínculo con Dios, no se añade a la naturaleza humana desde fuera, como si fuera algo extraño a esa naturaleza. Aunque llegan a juicios diferentes, los comentarios de nuestros dos autores sobre el *Proslogion* reflejan la misma preocupación por evitar los extremismos.

## REFERENCIAS

- ANSELMO de Canterbury. *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*. Madrid: Tecnos, 2009.
- CORBIN, Michel. «Proslogion». En *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry. Vol. I. Monologion-Proslogion*. Paris: Éditions du Cerf, 1986.
- DE LUBAC, Henri. *Recherches dans la Foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*. Paris: Beauchesne, 1979.
- DE LUBAC, Henri. *Sur les chemins de Dieu*. Vol. I. Œuvres complètes du Cardinal Henri de Lubac. Paris: Éditions du Cerf, 2006.
- HENRY, Michel. «Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou l'épreuve de la vie». En *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- HENRY, michel. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- HENRY, Michel. *Entretiens*. Arles: Sulliver, 2005.
- HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- HENRY, Michel. «Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse». En *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, editado por P. Capelle, 137-83. Paris: Éditions du Cerf, 2004.



### ¿Manifestación de Dios o afirmación de su existencia? Henri de Lubac y Michel Henry, lectores de la prueba anselmiana

Tanto Henri de Lubac como Michel Henry han comentado el *Proslogion* de San Anselmo. Mientras que el teólogo se pronuncia a favor del doctor medieval, el segundo critica con vehemencia su famoso *argumentum*. Sin embargo, sus dos comentarios tienen en común que sitúan el debate no en el ámbito de la pura racionalidad, sino en el plano de la afectividad. Ambos autores muestran cómo el acceso a Dios se realiza a través de una experiencia de sufrimiento en la que no hay lugar para la razón pura. Al hacerlo, ambos autores muestran cómo Dios está presente en el yo rechazando cualquier tipo de *extrinsicismo* que pudiera concebirse en la relación entre el hombre y Dios/naturaleza y gracia.

**Palabras Clave:** Michel Henry · Henri de Lubac · Hermenéutica · Prueba anselmiana.

### Manifestation of God or affirmation of his existence? Henri de Lubac and Michel Henry, readers of the Anselmian proof

Both Henri de Lubac and Michel Henry commented on the *Proslogion* of Saint Anselm. While the theologian decides in favor of the medieval doctor, the latter makes a vehement critique against Anselm's very well-known *argumentum*. However, both commentaries have in common the fact of positing the debate, not in the field of pure rationality, but rather in the affectivity of the self. Both authors show how access to God is realized through an experience of suffering wherein there is no place for pure reason. In so doing, both authors show how God is present to the self by rejecting any kind of *extrinsicism* that could be conceived in the relationship between man and God/ nature and grace.

**Keywords:** Michel Henry · Henri de Lubac · Hermeneutics · Anselmian proof.

---

**ANDREAS GONÇALVES LIND** es Asistente en la Pontificia Universidad Gregoriana y profesor invitado en las Facultades Loyola París. Con un grado en Economía de la Universidad Nova de Lisboa (2004), ha sido miembro de la Compañía de Jesús desde 2005. Fue ordenado sacerdote en 2016, después de graduarse en Filosofía y Teología en la Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Católica Portuguesa (2010), en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (2015) y en las Facultades Loyola París (2017). Maestro en Filosofía y Teología, obtuvo una beca doctoral de la FCT - Fundación para la Ciencia y la Tecnología, para realizar su doctorado en Filosofía en la Universidad de Namur (Bélgica). Después de obtener el grado doctoral en 2020, ha estado trabajando en el campo de la fenomenología y la teología fundamental: sus intereses de investigación se centran en la filosofía de la religión y en la interdisciplinariedad entre la fenomenología y las ciencias humanas. Autor de *Civiltà Cattolica*, es miembro de la Cátedra de Filosofía y Cristianismo en el Instituto de Investigación del Instituto Católico de Toulouse y del Centro de Estudios Globales de la Universidad Abierta (CEG-UAb). Recientemente publicó en 2023, "Dieu à l'épreuve" con Paroles et Silence, y próximamente lanzará la obra "La Fragilité épanouie" con Axioma Studies. **Contact:** Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4, 00187 Roma, Italia. e-mail (✉): a.lind@unigre.it · **iD:** <https://orcid.org/0000-0002-1915-5155>

---

#### HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 30–Nov–2023; Accepted: 30–Dic–2023; Published Online: 31–March–2024

#### COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Gonçalves Lind, A. (2024). «¿Manifestación de Dios o afirmación de su existencia? Henri de Lubac y Michel Henry, lectores de la prueba anselmiana». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 13, no. 27: pp. 15-29.  
© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2024