

**LA CONCIENCIA RELIGIOSA. COMENTARIOS A LA OBRA DE JEAN  
HÉRING, FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA RELIGIOSA**

**THE RELIGIOUS CONSCIOUSNESS. COMMENTS TO THE WORK OF  
JEAN HÉRING, PHENOMENOLOGY AND RELIGIOUS PHILOSOPHY**

**Rubén Sánchez Muñoz**

UPAEP, Universidad

ruben.sanchez.munoz@upaep.mx

I. INTRODUCCIÓN

Jean Héring (1890-1966) perteneció al Círculo Fenomenológico de Gotinga y, como muchos otros integrantes de este grupo fue un destacado discípulo de Husserl. Bajo su dirección realizó una tesis sobre la noción de *a priori* en Lotze, pero nunca fue publicada (véase De Santis 2020). A juicio de Jacek Surzyn, Héring habría defendido una de las ideas más provocativas dentro de la fenomenología ontológica, a saber, su posición respecto de las esencias y el conocimiento de las esencias, influyendo, en especial, en el pensamiento de Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein y Roman Ingarden (2002: 74-76).

En efecto, dentro de los trabajos publicados de Héring, sin pretender mencionarlos todos, encontramos los siguientes: en 1921 publicó su estudio sobre "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee" en el volumen 4 del *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* (véase *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*, traducción de Rogelio Rovira, Ediciones Encuentro, Madrid, 2004); *Le Royaume de Dieu et sa Venue. Étude sur*

*L'Espérance de Jésus et de l'Apôtre Paul* en 1937 y *A Good and a Bad Government: According to the New Testament* de 1954. Cabe decir que en 1939 publicó "La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trent ans. Souvenirs et réflexions d'un étudiant de 1909" en el volumen 1 de la *Revue Internationale de Philosophie* y de 1960 el artículo "De Max Scheler à Hans Reiner. Remarques sur la théorie des valeurs morales dans le mouvement phénoménologique" en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 40, 152-164. Una traducción de este texto a cargo de Jimmy Hernández se publicó en *Investigaciones fenomenológicas* 14, 2017, pp. 91-106: "De Max Scheler a Hans Reiner. Observaciones sobre la teoría de los valores morales en el movimiento fenomenológico".

El libro de Jean Héring que presentamos es la tesis de licenciatura en teología que el autor presentó en 1925 en la Universidad de Estrasburgo y que fue publicada al año siguiente en forma de libro (*Phénoménologie et philosophie religieuse*. Paris: Alcan, 1926). En ella intenta mostrar las aportaciones que la fenomenología puede hacer al estudio del fenómeno religioso y de las manifestaciones religiosas. Cabe decir que aquí Héring defiende una visión realista de la fenomenología y en este sentido, su estudio se centra en la descripción de esencias y leyes de esencias, adscribiéndose así a los intereses del grupo de fenomenólogos de Gotinga que era, en efecto, el estudio de las esencias (*Wesensschau*), en consecuencia, al igual que los integrantes del movimiento fenomenológico temprano, Héring concede gran importancia a la intuición y, en este sentido, el interés de Héring por la descripción de esencias puede percibirse la influencia de Reinach.

El libro es un estudio sobre la conciencia religiosa y tiene el mérito doble de que a través de esta obra Héring introdujo la fenomenología en Francia (Dupont, 2015) y, además, el mérito de haber aplicado la fenomenología al estudio del fenómeno religioso. De acuerdo con los traductores, esta obra inaugura "el giro fenomenológico de la filosofía francesa" (p. XXIX). Tanto Jean Héring como Emmanuel Levinas y Alexander Koyré hicieron posible este giro. Pues bien, lo que nosotros intentaremos comprender en sus páginas será ¿qué es la conciencia religiosa? Y, todavía más, ¿cuál es la contribución de Héring a la fenomenología y a la filosofía de la religión?

Héring llega a sostener "que la fenomenología *husserliana*, que también puede ser calificada como fenomenología de la conciencia, lejos de constituir una revancha del psicologismo socavado por los *Prolegómenos*, es, por el contrario,

el único terreno en el que este podría ser aniquilado radicalmente" (2019: 83). En efecto, fue Héring quien invitó a Husserl a dictar un ciclo de conferencias ante un público que incluía tanto a miembros de la facultad de teología católicos como protestantes. Husserl dictó estas conferencias entre el 8 y el 12 de marzo de 1929. Aunque estas no se conservan, parece ser que Husserl habló allí del problema de la intersubjetividad de una forma más desarrollada de como lo había presentado en las conferencias de París (Dupont 2014: 219). Cabe decir y recomendar el trabajo de Christian Dupont *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*, en particular la exposición que realiza de la fenomenología de Héring, la recepción de Husserl y sus discusiones con Shestov (Dupont 2014). Sobre las polémicas entre Héring y Shestov acerca de la fenomenología puede verse el trabajo de Jimmy Hernández (2016).

## II. FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA RELIGIOSA

La obra se compone de tres partes. A continuación, comentaremos algunos de los temas que aparecen en cada una de ellas. Ya en el Prefacio dice que su trabajo "se propone estudiar las aportaciones del movimiento fenomenológico —aún poco conocido en Francia— al desarrollo de la filosofía religiosa" (2019: 7) y deja ver su juicio sobre la fenomenología y la obra de Husserl al decir que su pensamiento "supera con creces en importancia a las otras corrientes de la filosofía alemana contemporánea". Por esta razón dice que "este libro podría servir de iniciación fenomenológica a quienes tengan la paciencia de leerlo con atención y no se espanten por una serie de términos en ocasiones algo insólito" (2019: 7).

En la introducción de Jean Héring puede apreciarse la lucha que se propone enfrentar ante los métodos psicologista e histórico, los cuales han llevado a la filosofía religiosa a una "hora crítica", esto es a una crisis profunda. Y de ello trata la primera parte, dedicada a "La crisis de la filosofía religiosa". Esta crisis constituye el punto de partida de esta obra. ¿Cuál es entonces el problema al que se va a enfrentar Héring?

En el § 1 se puede apreciar que al autor le preocupa el carácter antropológico y subjetivista (incluso romántico, dice) de la filosofía de la religión que se halla en autores como Shaeder, Heim, Leese, Barth, Brunner, Gofarten, entre otros, y

que intentará hacer justicia “al valor real de la tradición schleiermacheriana” (2019: 16).

En el § 2 Héring hace algunas precisiones terminológicas que serán de gran valor para el resto de la obra. Allí distingue entre filosofía de la religión y filosofía religiosa en los siguientes términos:

a) “reservaremos el título de filosofía de la religión para un grupo de investigaciones que tienen por objeto la religión misma”

b) “y entendemos el uso de la designación filosofía religiosa de tal forma que incluya –además de la filosofía de la religión– el conjunto de proposiciones que tienen como tema a Dios, al mundo, al hombre o a cualquier otra entidad, vistos desde el ángulo de una religión, ya sea natural o positiva; es decir, un grupo de afirmaciones sostenidas o inspiradas por una actitud, una verdad exigida o dada por una religión que, a su vez, habrá sido justificada previamente por la filosofía de la religión” (16-17).

A juicio de Héring, la filosofía religiosa no coincide ni con la religión dogmática de inspiración positivista ni con la teología racional. Luego de ello, define otros dos términos: metafísica y ontología:

c) Metafísica: “A esta rama debe ser asociada toda afirmación que concierna a una entidad representada como inaccesible al estudio empírico, pero como existiendo actualmente”

d) De la ontología no da propiamente una definición, pero dice que ella “se contenta con el estudio de lo que es posible” (18).

En el capítulo II se pregunta el autor cómo la filosofía religiosa ha caído en el psicologismo. La referencia al psicologismo y el modo como Héring intentará refutarlo, deja ver la influencia de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Esta influencia se verá en toda la obra como vamos a ver más adelante. Héring denuncia el abandono de cualquier pretensión de metafísica llevado a cabo, según él, por el criticismo y reforzado más aún por el positivismo, porque partiendo de que la religión era una manifestación de la conciencia humana, la psicología empírica fue la encargada de llevar a cabo su estudio. Pero ¿cómo iba a ganar claridad la psicología empírica sobre la religión cuando sus propios representantes no estaban de acuerdo ni en el método ni en el objeto de estudio? El problema está en que, desde esta perspectiva que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XIX, la psicología de la religión condujo al psicologismo.

Parece ser que la psicología, al encerrar los fenómenos religiosos en las redes de un determinismo riguroso que les prescribe la manera de coexistir y de realizarse, así como sus relaciones con el ambiente de la vida psíquica, se revelaba totalmente incapaz de responder a las cuestiones de orden epistemológico y axiológico (p. 24).

¿Qué lugar ocupa entonces la verdad religiosa? La psicología empírica conduce a dos posibilidades: a) al agnosticismo o b) al escepticismo (véase p. 25).

En el capítulo III de esta primera parte Héring se pregunta “cómo se ha intentado escapar de las consecuencias psicologistas de la psicología religiosa” y allí expone las perspectivas del historicismo, el sociologismo, el pragmatismo y el criticismo. Del historicismo denuncia su adscripción a un método empírico que intenta encontrar leyes invariantes (nomotéticas) en el devenir histórico, pero termina diciendo que “nadie duda ya del fracaso definitivo de estos ensayos”. Dice que la historia: “nunca encontrará otra cosa más que valores o jerarquías de valores defendidos por los hombres de una determinada época y de una determinada cultura” (p. 28). Héring juzga que el historicismo no está en condiciones de proporcionar una clasificación, una descripción científica de la religión o una apreciación de su propio valor y ello debido a que no ha esclarecido cuál es la esencia de la religión, lo que al autor le parece necesario. Del sociologismo religioso argumenta que es “la pretensión de ciertos filósofos de la religión de explicar, comprender y apreciar la religión a través de los medios de la sola sociología que, por su método objetivo y sus resultados a la vez positivos y generales, nos preservaría de una caída nefasta en el relativismo histórico, así como del salto peligroso a la esfera metafísica” (p. 30). O también: “designamos sociologismo religioso a la visión de la religión que nos dan E. Durkheim y sus discípulos” (p. 30). Héring dice, a su vez, que el pragmatismo “pretende juzgar a la religión por los frutos que produce en un terreno extra-religioso, a saber, en el terreno social” sin que le importe realmente si Dios existe o no. En el caso del criticismo, el punto de partida de Héring tiene que ver con la epistemología kantiana, a la idea de que todo conocimiento verdadero haya de ser definido conforme al espíritu y que a partir de allí la investigación en el terreno de la religión haya consistido, entre otras cosas, en la búsqueda de un *a priori* religioso. A juicio del filósofo francés: “la epistemología idealista, al limitar la idea de realidad al círculo de nuestras representaciones sensibles, hace radicalmente que toda religión sea imposible” (p. 38).

La segunda parte del libro la dedica Héring a hacer una revisión de “El movimiento fenomenológico”. En el capítulo I empieza exponiendo la recepción de las *Logische Untersuchungen*: “obra de primer orden y que desencadenó progresivamente todo el movimiento”, dice. En ella, como sabemos, Husserl refuta el psicologismo, lo que Héring juzga de un alto valor. Del segundo tomo de esta obra, habla de “los análisis penetrantes de este libro y que revelaban, en su autor, una paciencia metódica y una perspicacia filosófica poco común” (46). En especial, se refiere al grupo de fenomenólogos que empezaron este movimiento en una etapa temprana entre los cuales se encontraban Theodor Conrad, Moritz Geiger, Alexander Pfänder y Adolf Reinach (mismo que murió en 1914), quienes conformaron el Círculo de Gotinga. Especial importancia da Héring a la publicación del *Jahrbuch* editado desde 1913 y en cuyas páginas podían leerse trabajos dedicados a diversos temas.

¿Cómo puede definirse la fenomenología? Héring acepta la dificultad que supone definir la fenomenología partiendo de que lo propio del movimiento fenomenológico sería “la aplicación integral de cierto método intuicionista” y la aceptación de “la existencia de verdades *de esencia*” (p. 49), lo cual le parece implicar “una tesis de orden ontológico” (p. 50). La lectura que hace Héring de la fenomenología parece inclinarse hacia la propuesta de Scheler al aceptar que “la filosofía está definida como el conjunto de todos los conocimientos evidentes que conciernen a las *esencias* y que, por otro lado, estas mismas *esencias* son, precisamente, los *fenómenos* que forman el objeto de la intuición fenomenológica”, con lo cual se estaría inclinando hacia una investigación orientada por las esencias que sería afín a los intereses de los fenomenólogos del Círculo de Gotinga.

Así pues, el capítulo II lo dedica a exponer “Los principios generales de la fenomenología”. ¿Cuáles son estos principios? En primer lugar, está el principio intuicionista o “el principio de principios” que consiste, siguiendo a Husserl en *Ideas I*, en “nunca utilizar un concepto, cualquiera que fuere, que no haya pasado previamente por el fuego de la prueba intuitiva” (p. 56). Con Reinach acepta que la tarea de la fenomenología no consiste en “reducir y explicar, sino *conducir* y *esclarecer*”. A juicio de Héring, la fenomenología no debería comprenderse como un método. Pues bien, el autor sostiene que hay un tipo de entidades sobre las cuales están puestas las miradas de los fenomenólogos, a saber, las esencias o mundo de las esencias. Pero dice allí mismo que este mundo de las esencias “*Wesenheiten*, Εἶδη, llamado a veces *fenómenos*, en un sentido muy preciso, o

impropiamente: *Wesen*". En efecto, Héring se refiere a la *esencia constitutiva*, como él la llama, para referirse "al conjunto de caracteres constitutivos e intrínsecos de una donación"; a esta esencia se llega mediante lo que él mismo llama "la *primera reducción fenomenológica*" (p. 68), que sería en este caso la reducción eidética, la cual "nos lleva hasta la intuición de esencia" o "visión intuitiva".

El capítulo III lo dedica Héring al análisis de la "epistemología fenomenológica". Allí expone la "primera constatación fundamental" elaborada de forma decisiva por Husserl en *Investigaciones lógicas e Ideas I*, pero contenida ya en la obra de F. Brentano, a saber "el *carácter intencional* de la conciencia" (p. 77). La intencionalidad la expone Héring de la siguiente manera: "todo acto de conciencia se revela, por su misma esencia, como dirigido hacia un *objeto* que le es trascendente" (p. 77). Poco después advierte que "el objeto intencional no existe necesariamente en sentido ontológico" (p. 78). Y a partir de ello, Héring sostendrá una especie de lo que él llama "realismo descriptivo". Veamos qué dice:

En cuanto a los *objetos o correlatos intencionales* de la conciencia, no tiene ninguna necesidad la fenomenología de idealizarlos. Tampoco será más realista en el sentido metafísico. Su realismo será, por así decir, puramente descriptivo. Y es en este sentido en el que el término objeto debe ser tomado hasta nuevo aviso. Rechazará igualmente todo fenomenismo que implique, a su vez, un dogma metafísico, esta vez negativo (p. 79).

Ahora bien, luego de ello expone Héring lo que a su juicio es la *epojé*, situándose con ello en el horizonte de las investigaciones de Husserl expuestas en *Ideas I*. "Esta *ἐποχή* que la fenomenología de la conciencia se impone en relación con los juicios existenciales sobre el mundo de los objetos e incluso de los sujetos (en tanto que partes del mundo), es lo que Husserl llama *reducción fenomenológica por excelencia*" (p. 79). Cabe cuestionar todavía si esta es la forma como haya de entender la *epojé*, es decir si *epojé* y reducción fenomenológica son lo mismo o no lo son.

De allí pasa Héring a abordar "los problemas de la constitución fenomenológica". Como sabemos, se trata de un problema sumamente complejo, y uno de los que mayormente se han discutido en la tradición fenomenológica al grado de que, como juzga Mariano Crespo, es en el modo como interpretaron el problema de la constitución donde los caminos de Husserl y los fenomenólogos de Gotinga se separaron (Crespo, 2012: 16). ¿Cómo se constituye el objeto para el sujeto,

esto es cómo es que el objeto llega a tener sentido para el sujeto que lo conoce? El objeto dado al sujeto, ¿es un objeto trascendente? En el caso del objeto de la percepción, por ejemplo, una cosa material, ¿existe en el mundo independientemente de la conciencia? Héring dice que “la existencia ontológica del mundo empírico es mucho más delicada” y añade allí mismo: “Pero incluso esto no será más que una supuesta fuerza metafísica o alguna mirada sin sentido *detrás de los fenómenos*, pues únicamente el estudio paciente de lo que estos nos enseñan, será lo que nos acercará a la solución” (Héring 2019: 81). Del mismo modo presta especial atención a los estados de cosas (*Sachverhalte*) y al concepto de evidencia, porque dice que son los estados de cosas los que justifican, en última instancia, “la diferencia entre los juicios positivos y los juicios negativos, así como los principios de contradicción y todas las leyes de la lógica formal” (p. 85). “En la práctica —sostiene Héring—, todos los fenomenólogos realizan la *Wesensschau*, salvo ciertos casos concretos, y esto es lo que con mayor profundidad los une” (p. 88).

Lo que Héring sostiene respecto del idealismo trascendental y el primado de la conciencia en Husserl, se resume en la siguiente pregunta: “¿Por qué las cosas tendrían necesidad de la conciencia, no solo para ser pensadas, sino para existir? He aquí, según nos parece, el fondo del debate” (p. 102). Estos problemas que aparecen expuestos en la obra de Héring son precisamente los que se suscitaron la controversia entre los defensores de la fenomenología realista y el idealismo trascendental (véase Salice 2020). Porque ante al problema de la constitución se desarrollaron dos posturas; una es la que se centra en el papel de la subjetividad y otro que ve en la intencionalidad como una vuelta al objeto (véase Vendrell 2015: 332 y s).

En el capítulo IV el autor nos ofrece una serie de observaciones complementarias dentro de las cuales se encuentran algunos peligros del movimiento fenomenológico, y dentro de ellos están las interpretaciones erróneas, lo difícil que es llegar a las intuiciones reales y al respectivo esclarecimiento y exposición. Además de ello, Héring advierte la posibilidad de que la fenomenología llegue a convertirse en una filosofía de moda y que con ello se dé la aparición de la literatura pseudo-fenomenológica. El § 11 de este segundo capítulo lo dedica Héring a rastrear algunos antecedentes de la fenomenología en el bergsonismo y el § 12 es un importante apéndice en el que se ve cómo el autor toma distancia de algunos planteamientos de Husserl realizados en *Ideas I*, en especial del §49 de



esta obra de 1913. Llama la atención la toma de distancia que hace el filósofo francés de este primado de la conciencia husserliano y el énfasis que pone en *Investigaciones lógicas* donde, dice él mismo, no aparecen estas expresiones: “los oyentes de los cursos de Husserl, entre los que hemos tenido el honor de contarnos durante varios años, no recuerdan haberlas oído pronunciar con anterioridad” (Héring 2019: 100).

Veamos ahora algunos aspectos de la tercera parte, dedicada a “Las aportaciones del movimiento fenomenológico a la reconstrucción de la filosofía religiosa”. En ella, como se anuncia ya en el prólogo y en la introducción, se deja ver la influencia tanto de Max Scheler, como de Dietrich von Hildebrand, por ejemplo, cuando cita el texto de 1921 “Probleme der Religion (zur religiösen Erneuerung)” de Scheler y, más adelante la obra de Hildebrand, “Die Idee der sittlichen Handlung” de 1916. De Scheler destaca también su estudio *De lo eterno en el hombre* por tratarse de un tema que concierne de manera directa a la filosofía de la religión. En este primer capítulo Héring habla de la fenomenología como método capaz de enfrentarse a las distintas manifestaciones del fenómeno religioso.

En efecto, siguiendo a Scheler, Héring sostiene que a la fenomenología de la religión le corresponden “tres tareas esenciales”:

1º. Establecer una *ontología a priori de lo divino (Wesensontik des Göttlichen)*.

2º. Proporcionar una *teoría* de las diferentes formas de *revelación* sin pronunciarse, naturalmente, sobre la autenticidad de tal o cual pretendida revelación de hecho, pero sin eludir en principio la cuestión de su posibilidad.

3º. Estudiar *el acto religioso* en todo lo que le es propio, es decir, no solo en sus caracteres inmanentes (*el sentimiento religioso, die religiösen Zuständlichkeiten*), sino también y sobre todo en su carácter intencional, gracias al cual se remite a una entidad trascendente verdadera o imaginaria (p. 108).

Héring expone cuáles son los aportes de la fenomenología a la filosofía religiosa y señala que la fenomenología enseña a ver objetos más allá de los objetos de la percepción sensible y de la percepción interna. En efecto, las esencias mismas constituyen una región importante y lo mismo vale decir para los “objetos de orden jurídico y colectivo (como un derecho, una constitución, un estado, una

sociedad" (p. 112), entre otros. No obstante, Héring da una importancia especial al estudio de los valores "porque su estudio es en parte un impulso de la filosofía religiosa" (p. 113). Aquí es donde empieza a parecer el valor de esta fenomenología de la conciencia religiosa, porque se empieza a esclarecer las relaciones esenciales que hay entre el fenómeno religioso, el objeto intencional y el acto de conciencia en el que es dado dicho objeto. ¿Cuál es la postura de Héring al respecto?

Así pues, el filósofo francés acepta con Scheler y von Hildebrand que los valores son *sentidos por el corazón*, pero en lugar de llamar a este acto "sentimiento", prefiere llamarlo "percepción emotiva". Según ello, "la alegría que me inspira un cuadro bello presupone una percepción emotiva de su belleza" y por esta razón "la alegría en sí misma implica una respuesta del alma a una llamada que se desprende del valor". De acuerdo con ello, la percepción emotiva (en la que se fundan los sentimientos) son respuestas a valores sentidos. Esta tesis, por lo demás, es compartida por un buen número de fenomenólogos realistas, como Scheler, von Hildebrand, Stein y Geiger. Los valores, además, responden o pueden ser agrupados a partir de una jerarquía, a saber: 1. valores utilitarios; 2. valores vitales; 3. valores intelectuales, estéticos y morales y 4. valores religiosos (como es la santidad) (véase pp. 114 y s).

¿De qué trataría entonces una fenomenología religiosa? Sobre todo, trataría de describir el fenómeno de lo divino: "se trata de estudiar lo divino en tanto que divino" —dice Héring (p. 117). En este sentido, reconoce en la obra de R. Otto y G. Simmel, el primer paso hacia una "*ontología de lo Divino*" que la fenomenología puede explorar preguntándose "si existen actos cuyo objeto es un ser *actual* encarnando esta esencia divina" (p. 117). En el caso de Husserl, Héring hace referencia a dos pasajes de *Ideas I*, tanto al §51 como al §58 para sostener que "el mismo Husserl cree —contrariamente a Scheler— en la posibilidad de desarrollar dos ciencias independientes, pero complementarias, que conduzcan a la teología: una filosofía religiosa y una metafísica teleológica". En la actualidad sabemos, gracias a los estudios de Angela Ales Bello (2016) y Roberto Walton (2012), por poner un par de casos, lo importante que era para Husserl la cuestión de Dios, si bien estas preocupaciones no estaban contenidas ni en *Investigaciones lógicas* ni en *Ideas I* y lo mismo podríamos decir de la afectividad y el problema de los valores y la ética. Nosotros mismos hemos abordado algunos aspectos de la ética y la teología en el fundador de la fenomenología (Sánchez

2016). Cabe decir todavía que esto que Héring llama *divinidad* designa “a Dios mismo como quien realiza plena y adecuadamente los atributos inherentes al *a priori divino*” (Héring 2019: 161).

El capítulo II está dedicado al estudio de “Las esencias y la filosofía de la religión”, en el que Héring juzga como importante el descubrimiento de los valores y las esencias para “el futuro de la moral y la teología” (p. 123). ¿En qué radica esta importancia y cómo lo expone el autor? Los valores religiosos son importantes porque desde ellos, al interior de la teología, se intenta diferenciar “las formas superiores e inferiores de la vida religiosa” y además, porque se trata de valores que una persona creyente intenta realizar. Pues bien, ¿de qué modo debe abordar la fenomenología el problema de Dios? A juicio del filósofo francés, “la fenomenología planteará como tema a la teología religiosa un Dios al que concederá —*salva inadaequatione*— cualidades volitivas y creadoras, tal vez incluso la personalidad en un sentido que quedaría por precisar” y, en segundo lugar: “Dios será trascendente tanto al mundo de las esencias como al universo empírico” (p. 125). La tesis que Héring quiere sostener es que a Dios no se le debe abordar como si él mismo fuese una esencia o un valor, pero ello no excluye que se intente acceder a lo que podemos llamar notas esenciales del ser de Dios. Para ello, Héring sigue el camino de la intuición de esencias y reconoce lo importante que es para la fenomenología “la parte subjetiva de la religión”, es decir “de lo que tiende a suceder en el alma del creyente” (p. 125). ¿Hay leyes de esencia que puedan encontrarse en la religión y hay un *a priori* religioso?

Dice Héring que ante una ley como esta: “cuando el creyente afirma que el renacimiento espiritual del pecador es imposible sin un arrepentimiento previo”, el fenomenólogo no tratará de explicar sino de comprender el sentido, para lo cual deberá indagar el significado de los términos que aparecen en ella, como renacimiento, pecado y arrepentimiento, lo cual sólo se puede realizar a través de un “estudio intuitivo de las esencias”. Hay un contenido ideal en los actos religiosos, entidades ideales y esenciales, *a priori*, a los que la intuición eidética permite acceder. De lo que se trata, a su juicio, es de comprender la estructura ontológica de estas leyes, y poner fin con ello a las interpretaciones psicológicas, sociológicas, etnográficas o científicas de estos fenómenos. Un ejemplo que Héring da, donde se ve la huella de Scheler, es el siguiente:

De todas estas relaciones *a priori* entre las ideas religiosas o morales *se desprenden* naturalmente leyes psicológicas, especialmente leyes de coexistencia y de sucesión, igualmente inverificables por la experiencia. Es así que se podrá decir, con todo rigor, que un arrepentimiento debe preceder al nuevo nacimiento o que la voluntad consciente de pecar no podría coexistir con el arrepentimiento auténtico (p. 129).

Finalmente, el capítulo III lo dedica al análisis de “La epistemología intencionalista y la teoría del conocimiento religioso”. ¿De qué Dios trata la filosofía religiosa que expone Héring? Dice que no se trata de los dos dioses de Pascal ni del dios de los filósofos ni del de Abraham, sino del “Dios del alma religiosa” y es el estudio de esta divinidad la que entra “en el marco de la filosofía religiosa”. “El programa de la filosofía religiosa, en tanto que apunta a la teología, consistirá, por el contrario, en *pensar al dios de la religión*, es decir, en estudiar, esclarecer, sistematizar las intuiciones por las cuales la religión alcanza su objeto” (p. 139). La conciencia religiosa resulta, entonces, fundamental para comprender el fenómeno religioso, porque, siguiendo a Husserl, Héring acepta que es en la donación del objeto, donde hay que buscar su sentido. Por esta razón, es necesario que Dios sea dado a la conciencia de alguna manera. “No me congratulo con un paisaje que no sea *pensado* de algún modo. No tengo fe en Dios si no admito implícitamente su existencia” (p. 140) y no descarta la posibilidad de llevar a cabo estudios sobre la mística a fin de esclarecer el sentido de la experiencia religiosa, pues le parece que se comete un error al “negar *a limine* todo carácter objetivo a las intuiciones místicas” (p. 141). En este sentido, usa la expresión experiencia religiosa para referirse a “un conjunto de actos vividos que tienen como resultado principal o accesorio el conocimiento de una verdad religiosa” (p. 142). Pero ¿qué es lo propio de la experiencia religiosa, es decir, cuál es su esencia?

La postura de Héring, frente a una serie de críticas de carácter científico en la perspectiva de Boutroux y Bois, es que “no solo la experiencia religiosa es algo difícil de obtener y está sometida a condiciones muy particulares, sino que, además, la llamada opinión personal del sujeto será, en definitiva, el único juez de su valor” (p. 145). Pero que la opinión sea personal no quiere decir que se trata de una “opinión subjetiva”, digamos válida solo para el sujeto que la vive. Lo que Héring estaría indicando con ello es que la experiencia religiosa, sea de un sujeto u otro, posee estructuras esenciales que pueden descubrirse con ayuda de la intuición de esencias. Ciertamente, dos experiencias pueden diferir sin llegar a

contradecirse, por un lado y, por otro lado, de acuerdo con la experiencia de cada sujeto, se puede tener acceso a un aspecto u otro de la cosa que se aparece. En consecuencia, cabe la posibilidad de que alguien "haya podido captar las verdades de mayor extensión y más profundas que la otra" (p. 146). ¿Bajo qué criterio se puede juzgar entre una experiencia y otra? Dice Héring que para ello se debe seguir el criterio de que esta tarea la debe realizar la persona más evolucionada, es decir quien conoce mejor y de modo más profundo el fenómeno religioso. Este sería el único criterio decisivo.

En consecuencia, el paso importantísimo que da Héring, y que muestra el conocimiento que tenía ya del problema de la intersubjetividad en Husserl y de la constitución intersubjetiva del mundo, es el que conduce a tratar la experiencia religiosa en el plano de lo que podemos llamar intersubjetividad, la misma a la que el autor se refiere en los términos de "una colectividad de conciencias religiosas". Según esto "las experiencias de las diferentes conciencias se complementan y se fecundan recíprocamente" (p. 147). Y ¿en qué consiste entonces el valor de la conciencia religiosa para el estudio de la filosofía religiosa? En que la conciencia religiosa revela la relación de esta con una entidad trans-subjetiva *sui generis* que es Dios. La conciencia religiosa "es siempre y esencialmente no un estado de alma puro y simple, ni la conciencia de este estado, sino la conciencia de una entidad trans-subjetiva *sui generis* con la cual entra en relación" (p. 149 s). Dios, por consiguiente, es el correlato intencional de un acto de afección y la descripción fenomenológica debe atender tanto los actos subjetivos como el objeto intencional. Con ello Héring quiere hacer valer la intencionalidad de la conciencia frente al psicologismo, como la intuición eidética frente al empirismo.

Ante el problema de la existencia de las cosas, sea del mundo, sea de Dios, sostiene que "Si la reducción fenomenológica exigiera del fenomenólogo el compromiso de no afirmar nunca nada sobre la existencia extra-mental de los objetos, no merecería la pena plantear cuestiones de orden existencial en el terreno fenomenológico... La εἰσὸς μέθοδος puede perfectamente ser concebida como una precaución de naturaleza epistemológica que nos prohíbe admitir afirmaciones *téticas* no justificadas por el testimonio de fenómenos" (p. 152). Y por ello juzga que ante el problema de la existencia Husserl "no prevé más que una solución puramente *eidética*". En todo caso lo que resulta de sumo valor para la descripción fenomenológica no es si el mundo existe o no, sino que el mundo aparece y que en su aparecer se pueden investigar y describir las condiciones

esenciales de su aparecer en la conciencia. ¿Esto mismo puede decirse de Dios y de lo concerniente al fenómeno religioso? Héring sostiene que sí.

Pero ¿se puede dar un paso más allá y aceptar la tesis dóxica sobre el mundo? Héring expresa haberse formulado esta cuestión y se puede ver que es afín a ella, pero cree que lo que se necesita es “abrirnos al espíritu completamente” o bien “hacer hablar íntegramente a los fenómenos” (p. 153). ¿A caso no es suficiente la donación de las cosas o sea los fenómenos que aparecen ante la conciencia para poder hablar de ellos? ¿Hay que suponer o dar por hecho que las cosas son más o son más allá de lo que aparece y es dado en la conciencia? “Los escrúpulos anti-reduccionistas del fenomenólogo aumentarán, sin duda, cuando aborde el problema de la existencia del Dios de la Religión o de la certeza religiosa referida a lo trascendente” (p. 153). Y aquí, citando a Edouard Le Roy llega a decir que “la fe plena e íntegra sería precisamente la condición indispensable, no solo de la certeza religiosa, sino también de la certeza filosófica en relación a la certeza religiosa” (p. 153). Héring intentaría romper con “los marcos de la fenomenología delimitada por Husserl”, pues considera que la creencia en las trascendencias no intervendría “al modo de una premisa o de un argumento que motive la evidencia de la verdad captada intuitivamente” (p. 154).

En todo caso lo que podríamos cuestionar, es ¿qué sentido tendría la creencia en la existencia ya sea del mundo ya sea de Dios, si sobre ella no se puede apoyar la investigación para llegar a la evidencia de la verdad?

En la parte final de la obra, Héring expone tres grupos de consideraciones sobre la existencia de Dios, “sobre la existencia de toda la esfera divina”, a saber:

1. Los argumentos puramente racionales, dentro de los cuales se encuentran: a) la demostración teleológica; b) “la que reclama una *conciencia divina* como autor de todo lo que hace la *μωρφή* propiamente dicha (*die Sinngebung*) de los fenómenos” y c) “la prueba filosófica de la existencia del *Ser absoluto*” (p. 155).

2. Una combinación de reflexiones especulativas y constataciones religiosas tales como a) “probar a Dios como *autor de los actos religiosos* que llevamos a cabo”; b) el argumento que sostiene que las pruebas metafísicas de la existencia de Dios, como el argumento ontológico, solo tiene sentido si se apoya en una axiomática esencial proporcionada por la religión (véase la cita de la p. 157).

3. Argumentos hierológicos, que intentan mostrar más que demostrar: a) el argumento que cuestiona si la existencia de Dios puede ser negada razonablemente; b) una *prueba directa y positiva* mediante la cual se realice un “análisis

fenomenológico del impulso espiritual contenido el acto religioso” y añade el autor: “Es en esta dirección, según pensamos, hacia la que sería útil orientar las investigaciones fenomenológicas sobre la explotación de las intuiciones ocultas en la literatura teológica” (p. 159); c) “la tesis que introduce a Dios como *creador del hombre*” (p. 160).

En consecuencia, el objeto de estudio de la filosofía religiosa es la divinidad, esto es Dios. Pero ¿qué tipo de realidad es Dios y mediante qué tipo de actos de conciencia se accede a él? “Todo lleva a pensar que la manera en la que se presenta a la conciencia haría de su existencia algo que está por encima de la división de las verdades en verdades de hecho y de razón, es decir, una verdad única en su género que exige investigaciones totalmente especiales” (p. 160). De estas investigaciones “especiales” trataría la fenomenología de la religión.

### III. RECEPCIÓN Y VALORACIÓN CRÍTICA

El modo como Jean Héring aborda el fenómeno religioso, cómo delimita su objeto de estudio y el hecho mismo de haberlo realizado desde una perspectiva fenomenológica es de un alto valor. Vemos, en efecto, que toma como punto de partida las investigaciones de Scheler, Hildebrand y Husserl, principalmente, para sentar las bases del método fenomenológico, intentando describir la esencia de la religión. Centra más su atención en el proyecto de las *Investigaciones lógicas* y toma distancia de algunas tesis de *Ideas I*, pero se apropia del modo como la fenomenología estudia los actos de conciencia a partir de la intencionalidad. Jean Héring, como señala Christian Dupont, no sólo introduce la fenomenología en Francia, sino que también es el primer pensador que aplica la fenomenología husserliana a los problemas de la filosofía religiosa y la filosofía de la religión (Dupont 2014: 218 y 229). Héring realizó una profunda revisión de los conceptos de esencia, esencialidad e idea y a partir de allí contribuyó a un planteamiento ontológico de la fenomenología como puede verse mayormente en su texto de 1921 “Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee” (véase al respecto el estudio de Daniele De Santis 2015; Surzyn 2002).

Sabemos lo importante que ha sido para el estudio del fenómeno religioso la obra de Rudolf Otto *Das Heilige*, publicada en 1917 y vemos que Héring recupera los aportes de Otto en su tesis de teología. Isabel Cabrera no se equivoca al juzgar que el libro de Otto “que es el libro de cabecera más citado e influyente

de la fenomenología de la religión” (2006: 341). Husserl mismo comentó este libro de Otto. Pero es preciso llamar la atención sobre un aspecto que tiene que ver con la obra de Héring. Vemos que este libro *Phénoménologie et philosophie religieuse* se publicó en 1926 y por lo menos en lo que respecta a la lengua castellana, se le ha dado poca importancia. Me atrevería a decir que es un filósofo poco conocido todavía. Por ejemplo, en este artículo de Isabel Cabrera sobre “Fenomenología y religión” no hay una sola referencia a él. Pero aún más, la obra de Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión* cuya séptima edición corregida y ampliada es de 2006 no se encuentra tampoco una sola referencia a Jean Hering y sus obras. Si retrocedemos en el tiempo y vemos, por ejemplo, la obra de Mircea Eliade *Traté d'histoire des religions* de 1949 y en la de Gerardus Van Der Leew, *Phänomenologie der Religion* publicada en 1956, pasa lo mismo, no se menciona al fenomenólogo francés. Más que una crítica a estos textos, es más bien un dato que nos hace preguntarnos ¿por qué se le ha prestado tan poca atención a la obra de Jean Hering? ¿Por qué hasta hoy sigue siendo un autor poco estudiado en nuestra lengua? Todavía más, en *The Phenomenological Movement* H. Spiegelberg dedicó un solo párrafo a comentar el aporte de Héring al primer movimiento fenomenológico (1965: 223).

Por estas razones, la traducción de *Fenomenología y filosofía religiosa* no puede ser menos que una valiosa contribución al estudio de la fenomenología en general y, de modo especial, para el estudio de la fenomenología de la religión y del movimiento fenomenológico temprano. Precisamente en la actualidad se está estudiando de una manera muy potente las contribuciones de los miembros del Círculo de Gotinga (véase Tymieniecka 2002; Vendrell 2015; Crespo 2012), pues sigue vigente el debate sobre la constitución, sobre el valor de la fenomenología realista y la reducción eidética de cara a la reducción trascendental y la filosofía trascendental y se siguen explorando con mucho interés campos de aplicación nuevos para la investigación fenomenológica. En el fondo, todos estos debates e intereses quizás tengan que ver con el buen momento del que goza el estudio de la fenomenología, tanto de Husserl como de sus estudiantes directos y sus herederos más lejanos.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALES BELLO, A. (2016). *Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios*, Buenos Aires: Biblos.
- CABRERA, I. (2006). "Fenomenología y religión", en Díez de Velasco, F. y García Bazán, F. (Ed). *El estudio de la religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Madrid: Trotta, pp. 335-360.
- CRESPO, M. (2012). *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- De Santis, D. (2015). "Wesen, Eidos, Idea. Remarks on the "Platonism" of Jean Héring and Roman Ingarden", en *Studia Phaenomenologica* XV, pp. 155-180.
- De SANTIS, D. (2020). "An Ocean of Difficult Problems" Husserl and Jean Hering's *Dissertation* on the A Priori in R. H. Lotze", en *Husserl Studies*,
- DUPONT, C. (2014). *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*, New York: Springer.
- DUPONT, C. (2015). "Jean Héring and the Introduction of Husserl's Phenomenology to French", en *Studia Phaenomenologica* XV, pp. 129-153.
- HÉRING, J. (2020). *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*, edición, traducción y notas de Francisco Javier Herrero y Jimmy Hernández, Prólogo de Sylvain Camillero, Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.
- (2017). "De Max Scheler a Hans Reiner: observaciones sobre la teoría de los valores morales en el movimiento fenomenológico", trad. de Jimmy Hernández, en *Investigaciones fenomenológicas* 14, 2017, pp. 91-106.
  - (2004). *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*, trad. Rogelio Rovira, Madrid: Ediciones Encuentro.
- HERNÁNDEZ, J. (2016). "Héring y Shestov: el primer debate sobre la fenomenología en Francia", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 43, pp. 137-156.
- SALICE, A. (2020). "The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/phenomenology-mg/>>.
- SANCHEZ MUÑOZ, R. (2016). "De la ética a la teología. Una mirada desde la fenomenología de Edmund Husserl", en *Estudios* 119, vol. XIV, pp. 33-52.
- SPIEGELBERG, H. (1965). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2a ed., The Hague: Martinus Nijhoff.
- SURZYN, J. (2002) "Jean Héring and Early Phenomenological Ontology", en Tymieniecka, A. T. (Ed). *Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study*, *Analecta Husserliana* vol. 80. pp. 74-76.
- TYMIENIECKA, A. T. (Ed). *Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study*, *Analecta Husserliana* vol. 80.
- VENDRELL, I. (2015). "The Emotions in Early Phenomenology", en *Studia Phaenomenologica* XV, pp. 349-374.
- WALTON, R. (2012). "Teología y teleología en Husserl", en *Estudios filosóficos* no 45, pp. 81-103.

