



# Fenomenología de la vida religiosa. Teología y método fenomenológico en la obra de Jean Héring y Max Scheler\*

Samuel Benedetto Santacruz<sup>a</sup>

Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador

<http://orcid.org/0000-0002-9515-2124>

RECIBIDO: 15-02-24. APROBADO: 08-10-24

**RESUMEN:** En este trabajo se pretende analizar si la temprana fenomenología de Edmund Husserl es un método favorable para la filosofía de la religión y la teología. Una de las propuestas iniciales surgidas en el círculo de Gotinga la planteó el francés Jean Héring, discípulo de Husserl, con la obra *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudios sobre la teoría de la conciencia religiosa*, que en los últimos años parece reactivar el problema del giro teológico. Las cuestiones que delinearán este análisis son: ¿Se pueden encontrar en la temprana fenomenología de Husserl implicaciones metodológicas de investigación para la teología? ¿Existe una fundamentación fenomenológica que facilite de algún modo el acceso a lo divino? ¿Se puede explicar la fenomenología de la revelación desde la fenomenología religiosa de Héring y Max Scheler? Mediante una revisión bibliográfica indagaremos las bases fenomenológicas de la filosofía religiosa y la teología. Entre las conclusiones obtenidas se puede decir que Héring aclara fenomenológicamente la estructura eidética del fenómeno religioso. Igual que Max Scheler, sabe que cualquier reflexión sobre lo sagrado, ya sea metafísica o teológica, es insuficiente. El método fenomenológico permite a estos dos pensadores tratar el tema de la trascendencia divina y de la revelación.

**PALABRAS CLAVE:** Fenomenología; Héring; lo divino; religión; revelación; Scheler; teología.

\* Artículo de reflexión. Asociado a la tesis doctoral que se está desarrollando en la Escuela de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Salamanca, España que lleva el título “La fenomenología de la religión de Jean Héring. Su relevancia para la filosofía de la religión y teología”.

<sup>a</sup> Autor de correspondencia. Correo electrónico: [sbsantacruz@utpl.edu.ec](mailto:sbsantacruz@utpl.edu.ec)

*Phenomenology of Religious Life. Theology and Phenomenological Method in the Work of Jean Hering and Max Scheler*

**ABSTRACT:** The purpose of this paper is to analyze whether Edmund Husserl's early phenomenology is a favorable method for the Philosophy of Religion and Theology. One of the initial proposals that emerged in the circle of Göttingen was put forward by the Frenchman Jean Hering, a disciple of Husserl, with the work *Phenomenology and Religious Philosophy. Studies on the Theory of Religious Consciousness*, which in recent years seems to reactivate the problem of the theological turn. The questions that will outline this analysis are: ¿Is it possible to find in Husserl's early phenomenology methodological implications of research for Theology? Is there a phenomenological foundation that somehow facilitates access to the divine? Is it possible to explain the phenomenology of revelation from the religious phenomenology of Hering and Max Scheler? By means of a bibliographical review, we will investigate the phenomenological bases of religious Philosophy and Theology. Among the conclusions obtained, we can say that Hering clarifies phenomenologically the eidetic structure of the religious phenomenon, just as Max Scheler knows that any reflection on the sacred, whether metaphysical or theological, is insufficient. The phenomenological method allows these two thinkers to deal with the theme of divine transcendence and revelation.

**KEY WORDS:** Phenomenology; Hering; The Divine; Religion; Revelation; Scheler; Theology

---

CÓMO CITAR:

Santacruz, Samuel Benedetto. "Fenomenología de la vida religiosa. Teología y método fenomenológico en la obra de Jean Hering y Max Scheler". *Theologica Xaveriana* vol. 75 (2025): 1-24. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx75.fvrtm>

---

## Introducción

La primera propuesta de una fenomenología de la religión surge a partir del *Manual de historia de las religiones (Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1887)* escrito por el historiador holandés Pierre Dancel Chantepie de la Saussaye; le sigue *Una fenomenología de la religión (Phänomenologie der Religion, 1933)* de Gerardus van der Leeuw. Las dos obras pretenden “iluminar la estructura de los fenómenos religiosos en cuanto específicamente religiosos, despojados de meras consideraciones sobre sus funciones sociales, psicológicas o especulativas”<sup>1</sup>. Tanto Chantepie como van der Leeuw propusieron “la estructura constitutiva de la religión desde el concepto de esencia”<sup>2</sup>. Desde entonces, la fenomenología de la religión se convirtió en “un término técnico universalmente aceptado que hacía referencia explícita a la escuela fenomenológica de Husserl”<sup>3</sup>.

Se pueden distinguir dos direcciones en la fenomenología de la religión: la primera tiene que ver con una forma empírica de la religión, en cuanto permite describir hechos religiosos y clasificarlos. La segunda es propiamente “una fenomenología filosófica de la religión”<sup>4</sup> a partir del método husserliano.

De esta segunda tendencia son autores como Rudolf Otto, con su obra *Lo santo*, publicada en 1917; Adolf Reinach, con un ensayo “Fragmento de una realización religioso-filosófica”, de 1917; y Max Scheler, con su obra *De lo eterno en el hombre*, de 1921. Uno de los discípulos de Husserl, Jean Héring, perteneciente al círculo de Gotinga, también se sumará a esta propuesta, con la obra *Fenomenología y filosofía religiosa*, de 1925.

Actualmente resultan de gran interés las investigaciones en torno de la figura de Jean Héring porque se estima que, gracias a su ayuda, la fenomenología fue introducida por primera vez en Francia. Sin embargo, autores como Joachim Feldes está más del lado de Cristian Dupont, para quien “la contribución decisiva de Héring fue más bien la de haber aplicado el método fenomenológico tal como fue concebido originalmente por Husserl a los temas y fenómenos religiosos”<sup>5</sup>. Dupont también exalta la figura de Jean Héring como defensor exhaustivo del programa fenomenológico de Husserl, y reconoce los aportes que desde 1921 realizó, con su obra *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión*, 35.

<sup>2</sup> Schaeffler, *Filosofía de la religión*, 94.

<sup>3</sup> Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 50.

<sup>4</sup> Solari, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, 18.

<sup>5</sup> Feldes, “Le ‘puzzle’ Héring: Récit d’un Parcours de Recherche”, 415.

<sup>6</sup> Dupont, “Jean Héring and the Introduction of Husserl’s Phenomenology to France”, 130.

El proyecto sobre el estudio del fenómeno religioso había captado el interés de Edmund Husserl, pero fue solo hasta Pentecostés de 1918, cuando recibió la visita de Edith Stein, acompañada por Jean Héring, que decidió una mejor ocupación del tema. En esta reunión tuvieron la oportunidad de revisar un texto de Stein sobre la omnipotencia divina. Lo que asombró tanto a Husserl como a Héring fueron algunas ideas sobre la experiencia religiosa que Stein citaba de un manuscrito inédito de Reinach<sup>7</sup>. Este momento será un punto clave para la posterior orientación que Jean Héring dará a sus investigaciones en cuanto encuentra una conexión de la fenomenología con la experiencia religiosa que había abordado Adolf Reinach.

En el transcurso del mismo año, Husserl encargará el estudio de los fenómenos religiosos (*Religionsphanomenologie*) a Martín Heidegger<sup>8</sup>. Esto hace suponer que los años siguientes fueron artífices de un material que empezaba a fraguarse dentro de la fenomenología en torno de este tema. Las conferencias sobre fenomenología de la religión que el joven Heidegger dio en Friburgo, entre 1920 y 1921, dan testimonio de ello<sup>9</sup>. Aparece también, por esa época, la obra de Max Scheler, *De lo eterno en el hombre* (1921), cuyo original se tituló *Los problemas de la religión* y fue publicada con otros ensayos en 1917, en diversas revistas europeas. En la nueva edición de 1921, Scheler ajusta los problemas de la religión con el método fenomenológico, que le permite determinar cuál es el ámbito de la religión y cuáles son los elementos que constituyen esta esfera, tanto en su esencia como en las relaciones esenciales constantes y en su desarrollo propio.

Esta obra proporciona a Héring un material de referencia para su obra *Fenomenología y filosofía religiosa*, en la que encuentra un gran sustento del método fenomenológico para dar cuenta de la naturaleza de los fenómenos religiosos por medio de la axiología presentada por Scheler. Tanto *Investigaciones lógicas* como *Ideas I*, permitirán a Héring delinear un método seguro para el análisis de la filosofía religiosa, teniendo en cuenta la obra de Max Scheler en su propuesta.

## Fenomenología como método para la filosofía de la religión

Lo que pretende Héring al adoptar la fenomenología husserliana es una renovación metodológica en materia de filosofía religiosa y teología. Con ello quiere restablecer

<sup>7</sup> Mehl, “La ‘philosophie religieuse’ de Jean Héring”, 59. Manuscrito de filosofía religiosa, páginas que habían sido salvadas por la viuda de Reinach de ser destruidas en el frente de batalla.

<sup>8</sup> Serban, “Les voies d’une phénoménologie de la vie religieuse. Heidegger et ses contemporains dans l’orbe de Husserl”, 129.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 130.

la legitimidad de la filosofía religiosa frente al dogmatismo, principalmente frente a los reduccionismos que intentaron salvarla de la metafísica, pero que de manera inevitable la condujeron al positivismo y al psicologismo<sup>10</sup>. Está claro, para Héring, que la religión, en su pretensión de objetividad, debe analizarse desde bases epistemológicas firmes; para ello se orienta en primer lugar por el principio de principios de la fenomenología, “no utilizar un concepto cualquiera que fuere, que no haya pasado previamente por el fuego de la prueba intuitiva<sup>11</sup>”.

Según la fenomenología, la intuición abraza toda extensión de datos inmediatos y, además, tantos modos de representaciones como de categorías de dato, pero enfatiza sobre todo en la intuición categorial, que se diferencia de la intuición sensible. La percepción del color rojo de mi libro sería intuición sensible; la intuición categorial sería la cualidad del color rojo, la “rojez” como color ideal que no existe en espacio ni tiempo alguno: es una entidad *sui generis*<sup>12</sup>. De este modo, el método intuicionista permite extraer evidencias de orden esencial que no se encuentran por empiría ni por deducción. Son “entidades ideales desprovistas de toda contingencia empírica, no son copias misteriosas astrales de objetos materiales<sup>13</sup>”.

Héring empezará a conectar la experiencia religiosa con la afirmación realista de la existencia de objetos ideales propuesta por Husserl. El principio intuicionista como fuente de conocimiento evidente permitirá acceder a estos objetos, pero tales objetos o “correlatos intencionales de la conciencia no tienen necesidad la fenomenología de idealizarlos<sup>14</sup>”; ellos son evidentes por sí mismos. Al ser dados los fenómenos religiosos a la experiencia religiosa, la fenomenología religiosa deberá complementarse con el estudio de la experiencia religiosa entendida como conjunto de actos vividos que lleva al conocimiento de una verdad; pero a la vez, la fenomenología debe proporcionar un análisis intencional de la conciencia religiosa, lo cual revelará su correlato intencional que es Dios, el cual no es una esencia ni un hecho empírico. Más bien, dice Héring, “es una verdad única en su género que exige investigaciones totalmente especiales<sup>15</sup>”. Por tanto, si existe un percibir intuitivo originario por medio del cual es posible acceder a la esfera divina<sup>16</sup>, esa intuición ha de estar unida a una experiencia vivida

<sup>10</sup> Héring, *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*, 19-26.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 56.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 60.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, 68.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 79.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 160

<sup>16</sup> Baciero Ruiz, “La experiencia de lo sagrado como fundamento de la creencia en Dios en Max Scheler”, 289.

de manera indubitable como verdaderamente existente; en este caso, la evidencia de tal experiencia permite entender que, si tengo “conciencia de Dios, ella depende de Dios y no de la esencia de la conciencia”<sup>17</sup>.

Si bien el carácter inmanente lleva a tener cierta disponibilidad para el acceso a lo divino, es el objeto divino el que termina dándose. Héring se opone a esta idea del primado de la conciencia de Husserl, quien cree que en las percepciones internas suceden experiencias vividas (*Erlebnisse*), tan cercanas e internas a nuestra alma que es imposible que esta las sienta, sin que sea verdaderamente como las siente: “Son pasiones y emociones que, aunque estemos dormidos o soñando no dejamos de sentirnos conmovidos por ninguna otra pasión, a menos que sea muy cierto que el alma tiene esta pasión dentro de sí”<sup>18</sup>. Esto lleva a Husserl a afirmar “el carácter absoluto de estas experiencias frente al carácter meramente relativo de la percepción externa”<sup>19</sup>. Dicha convicción le permite extrapolar el carácter absoluto de tales vivencias, al carácter absoluto o primacía de la conciencia<sup>20</sup>, algo en lo que no estuvo del todo de acuerdo Héring.

Para Héring, lo que funda esa esencialidad no es tanto la intencionalidad de la conciencia, como el objeto intencional al que apunta la conciencia. Desde un sentido religioso, el objeto intencional sería lo divino, que decide darse de forma libre y voluntaria a la conciencia religiosa. De este modo, la experiencia vivida (*Erlebnisse*) husserliana de la fenomenología, se torna ahora –con Héring– en acontecimiento (*Ereignis*)<sup>21</sup>, algo dado que acontece en el sujeto creyente, en el fondo de su corazón, que debe describirse objetivamente. No es una vivencia que vive el sujeto, sino un acontecimiento que se da para ser vivido. Este tipo de experiencia-acontecimiento de carácter religioso deriva su relación con el objeto de la propia materia de la experiencia; sucede por ejemplo con la piedad que pertenece a la materia de esa experiencia. De esta manera, el creyente ha propiciado las condiciones para esa donación, ya sea por

<sup>17</sup> Héring, “Phänomenologie Als Grundlage Der Metaphysik? / Phenomenology as the Foundation of Metaphysics?”, 33-50.

<sup>18</sup> Mehl, “La ‘philosophie religieuse’ de Jean Héring”, 61.

<sup>19</sup> *Ibíd.*

<sup>20</sup> Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 112.

<sup>21</sup> Mehl, “La ‘philosophie religieuse’ de Jean Héring”, 71. La noción de acontecimiento es tomada de Reinach. Con ello se quiere explicar que la experiencia vivida no se refiere a cómo una subjetividad puede interpretarla, sino que es lo que esa subjetividad recibe tal y como se le ofrece, tal y como se da.

el acto religioso –como lo había dejado en claro Scheler–, o mediante una disposición abierta, una apertura a la verticalidad absoluta<sup>22</sup>.

Por tanto, el análisis intencional de la conciencia religiosa revela que su correlato intencional es Dios, lo totalmente otro quien da cumplimiento al acto religioso y a su intención<sup>23</sup>. Con ello pretende decir que la experiencia religiosa desempeña una función de trampolín para el salto hacia el *a priori*, que es una función acontecida en el creyente que debe ser anunciada, comunicada y compartida con lo que se configura el rigor epistemológico de la fenomenología.

Si existen unas verdades de esencia, entonces la fenomenología abarcaría tanto una metodología como el estudio de una tesis de orden ontológico, porque no solo se queda en el acto intuitivo, sino también toma como evidencia el objeto fenomenológico al que apunta. De esta manera, la fenomenología religiosa debe situar al hombre en sus relaciones originales con los objetos religiosos de su fe, cuya visión clara y distinta ha de ser “impuesta por la naturaleza del objeto y no por la exigencia del sistema<sup>24</sup>”. De ese modo, la filosofía religiosa tiene una de las aspiraciones más legítimas de la teología moderna, que se libera del psicologismo porque es intencional, y del empirismo porque es eidética, y con ello responde a la exigencia de realismo de la filosofía fenomenológica<sup>25</sup>.

## La fenomenología asumida por Héring y Scheler

Una estrecha relación que surgiría del movimiento fenomenológico en torno del proyecto de que la fenomenología se ocupase de alguna manera de la filosofía religiosa es la de Max Scheler y Jean Héring. En la tesis publicada en 1925, *Fenomenología y filosofía religiosa*, Héring referencia a Max Scheler de manera significativa, y no omite algunas críticas, pero retoma de él numerosos elementos fenomenológicos como punto de análisis para su monografía. Héring ve en Scheler un interlocutor apropiado para su proyecto, con quien buscaba además el aval de Husserl de que considerará fructífera esa alianza, con la pretensión de hacer del método fenomenológico una valiosa ayuda para la filosofía religiosa<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Héring, *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*, 125; Mehl, “La ‘philosophie religieuse’ de Jean Héring”, 71.

<sup>23</sup> Scheler, *De lo eterno en el hombre*, 202.

<sup>24</sup> Héring, *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*, 58.

<sup>25</sup> Scheler, *De lo eterno en el hombre*, 151.

<sup>26</sup> Serban, “Les voies d’une phénoménologie de la vie religieuse. Heidegger et ses contemporains dans l’orbe de Husserl”, 129-141.

Para Héring, el enfoque de Scheler es ejemplar, sin ser normativo; en especial observa que el filósofo muniquéis posibilita un retorno a un nivel original de la experiencia. Scheler permitió con esto una nueva aproximación al fenómeno religioso, que pudiera considerarlo al nivel de una “evidencia viva”, y responde de ese modo al realismo epistemológico del que no quiere prescindir Héring. Con ello se hará efectiva la sustitución de la psicología religiosa, “que confina al hombre en su subjetividad, por la fenomenología religiosa, que lo sitúa en sus relaciones originales con los objetos de su fe”<sup>27</sup>.

Lo que Max Scheler propone en su obra es una renovación de la conciencia religiosa en un contexto europeo que parece haber perdido toda orientación y sentido de los actos religiosos. Scheler tomará como referencia el escrito de Rudolf Otto, *Lo santo*, y a partir de este elaborará una teoría filosófica para comprender unos objetos esenciales que son los valores religiosos. El acceso a objetos de este tipo en la obra de Otto partía desde lo emocional y sentimental, por lo que quedaban restringidos a datos psíquicos. Scheler, en cambio, va a tratarlos como objetos de esencia que se dan fenomenológicamente.

Para Scheler, el método fenomenológico no es tanto una práctica teórica cognoscitiva cuanto una actitud espiritual desde una disposición radical de la persona que, movida por el amor, busca la esencia de las cosas: “Una actitud o contemplación del intuir espiritual en el que se logra intuir y vivir algo, que sin dicha actitud permanecería oculto”<sup>28</sup>. Dicha actitud está en la base de todo filosofar y está determinada por el amor, tal como lo entiende Piazza:

La esencia de la actitud espiritual, que en todos los casos está formalmente en la base de todo filosofar, como acto determinado por el amor de participación del núcleo de una persona humana finita en lo esencial de todas las cosas posibles. Y un hombre del tipo esencial del filósofo es un hombre que adopta esa actitud frente al mundo, y lo es en la medida en que la adopta.<sup>29</sup>

Sin embargo, esta disposición radical no queda solo ahí: si el filósofo desea elevar su mente y participar del ser, debe renunciar a todo lo que es meramente relativo a la vida, o incluso a sí mismo como criatura viviente<sup>30</sup>.

La teoría que antecede a este planteamiento se fue configurando en la obra *Ética. Formalismo en la ética y ética no formal de los valores*, publicada en 1916, en

<sup>27</sup> Serban y Pradelle, “Jean Hering: de l’eidétique à la phénoménologie de la religion”, 404.

<sup>28</sup> Scheler, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, 54.

<sup>29</sup> Piazza, “El papel de la époujé en Scheler: una lectura fenomenológica de Platón”, 185.

<sup>30</sup> Oesterreicher, “Max Scheler and Faith”, 137.

la cual Scheler demuestra que la vida emocional tiene una importancia espiritual. Revela, además, un orden apriorístico y una lógica, tanto para los actos como para los contenidos frente a los estados sentimentales considerados desde un punto de vista meramente empírico. Scheler propone una intuición emocional o un preferir intuitivo que sirve de fundamentación para comprender desde la fenomenología la captación emocional de los valores, en la que el valor de lo santo está en un nivel más alto. Distingue el preferir del mero elegir o tender empírico; no se trata de una simple elección o tendencia. El preferir es apriorístico, es una ley que se da entre los valores mismos, no depende de los bienes ni de los fines. Scheler colocará, al lado de las esencias husserlianas, los valores como esencias, “desprovistos de significado realizable o pensable”<sup>31</sup>, y más bien de captación emocional.

Héring concuerda con Scheler en que en estos tipos de objetos fenomenológicos se dan leyes de esencia, conexión u oposición entre ellos, que sucede en ellos mismos, como si fueran “agentes eficaces”<sup>32</sup>, por lo que está en su esencia misma el darse y hacerse conocer sin depender de subjetividad alguna. María Pilar Fernández Beites cree que se puede atribuir una función cognitiva al percibir afectivo, ya que la intencionalidad abre un ámbito objetivo y esto es un modo de conocer no racional sino afectivo<sup>33</sup>.

En *De lo eterno en el hombre*, Scheler considera que el conocimiento religioso se da en el acto religioso, “que consiste en una experiencia religiosa esencial originaria, inderivable de las impresiones de la experiencia mundana”<sup>34</sup>. El objeto al que apunta esa experiencia es una realidad sobrenatural, esencialmente distinta a la empírica natural. No se trata puramente de una realidad inmanente a la conciencia: si bien esta inmanencia es necesaria para la captación del objeto, “su referencia a Dios es lo que determina el rasgo esencial del acto religioso”<sup>35</sup>.

Para Héring, la captación de la realidad sagrada no solo necesitaría de una actitud espiritual radical del hombre, como en Scheler, sino también de la creencia del sujeto, lo que denomina la parte subjetiva de la religión. La creencia no contradice los principios eidéticos de la fenomenología, lo que el sujeto es capaz de descubrir con la intuición son “leyes de esencia”, y cuando lo hace se somete a ellas como una

<sup>31</sup> Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, 10. Con esto, Scheler quiere dar a entender que más que razonables, estas entidades son sentidas con el corazón.

<sup>32</sup> Héring, *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*, 124.

<sup>33</sup> Fernández Beites, “X. Zubiri frente a la noción de valor de M. Scheler”, 40.

<sup>34</sup> Scheler, *De lo eterno en el hombre*, 14.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 196.

realidad en sí misma que por su esencialidad implica un todo absoluto. “Estas leyes de esencia [...] se basan en la esencia de un objeto real o ideal, se refieren siempre [...] a relaciones entre esencialidades, por medio de las cuales estas leyes se hacen ante todo comprensibles por completo”<sup>36</sup>. Héring llama “ideas al ‘lugar’ en el que se da una cierta conexión específica entre las esencias”<sup>37</sup>, pues las ideas no se refieren a conceptos o partes de una proposición.

La fenomenología de Scheler admite igualmente una intuición emocional aplicada tanto al conocimiento de los valores como a la autorrevelación de Dios desde el acto religioso. Los valores se hallan completamente vedados al intelecto, solo pueden ser aprehendidos por nuestro espíritu desde el percibir intencional. El Dios de la religión se hace presente en la experiencia religiosa, es decir, en una vivencia e intuición inmediatas. La experiencia religiosa es lo que responde en el sujeto humano a esta autorrevelación de Dios: para que sea conocido es necesario que se nos revele y lo haga por medio de esa experiencia y por tanto, afirma Scheler, “la filosofía de la religión ha de basarse primariamente sobre la fenomenología de la experiencia emocional y no sobre la fenomenología de experiencia teórica de objetos libres de valor”<sup>38</sup>.

Desde esta perspectiva tendría validez de evidencia estudiar el acto religioso en cuanto los rasgos de lo sagrado que en él se manifiestan permiten prepararse para la recepción del contenido de una revelación. Más que una caracterización inmanente de carácter psicológico, el acto religioso parece tener más bien “una auténtica esencia peculiar, que corresponde a su objeto como forma esencial de aprehensión, y si él no solo de facto incumbe ‘a todo hombre’, sino que pertenece a la constitución de la conciencia humana, incluso de toda conciencia finita”<sup>39</sup>, entonces corresponde a los actos religiosos una legalidad de sentido en su estructura.

Scheler presenta algunas constataciones de lo que es esta clase esencial de actos, que se pueden resumir así: estos actos no pueden derivarse psicológico-causalmente ni ser concebidos teleológicamente a partir de algún tipo de finalidad para el proceso vital; su existencia solo es posible por el tipo de objetos trascendentes a los que ellos apuntan<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Héring, *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*, 65.

<sup>37</sup> De Santis, “‘An Ocean of Difficult Problems’ Husserl and Jean Hering’s. Dissertation on the A Priori in R. H. Lotze”, 36.

<sup>38</sup> Scheler, *Lo absoluto y la afirmación de Dios*, 19.

<sup>39</sup> Scheler, *De lo eterno en el hombre*, 198.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 196.

Así mismo propone tres rasgos irrenunciables del acto religioso, que si bien determinan su naturaleza, no lo agotan, pero sirven como medida para distinguirlo de todas las demás especies de actos: “(1) la trascendencia respecto al mundo de su intención, (2) la posibilidad de cumplimiento solo por lo divino, (3) la posibilidad de cumplimiento del acto solo por la admisión de un ente de carácter divino que se abre él mismo, que se entrega al hombre”<sup>41</sup>.

Al ser el objeto del acto religioso un ser distinto de todo ser finito, algo cuyo lugar no puede ser ocupado por ningún bien finito, entonces se comprende que Dios es esencialmente una persona infinitamente amorosa y bondadosa. Ahora bien, el caso de una persona que no haya tenido experiencia propia evidente de fe no supone que Dios como infinitamente amoroso tenga que revelársele o que deba ser experimentado. También depende de que “él quiera y necesariamente quiera-autorrevelarse a toda persona”<sup>42</sup>, pues el amor religioso trasciende la naturaleza esencial de tales bienes. Si para los griegos el movimiento del amor era ir de lo inferior a lo superior, del hombre a Dios, Scheler afirma, por el contrario, que ahora la condescendencia amorosa se da de Dios al hombre. “El impulso amoroso se sitúa en Dios mismo, en la voluntad redentora de Dios, guiada por el amor y en su autorrevelación en Cristo”<sup>43</sup>.

Así pasa con los actos religiosos: ellos permiten al hombre pensar, ver, sentir lo primariamente dado a la conciencia humana, a un ente que se da o que se revela y que puede tener la determinación de lo santo. Sin embargo, en el acto de oración y adoración es donde el ser libre de la persona se abre a la posibilidad de comprender la autorrevelación de Dios, ya que estos actos “facilitan todo contacto de una persona finita con Dios como persona infinita”<sup>44</sup>. Scheler añade, además, que el centro de actos de una persona solo se presenta como tal cuando está dirigido hacia el alma y la naturaleza, hacia el cuerpo y el mundo circundante, hacia la sensación sensible y su contenido, lo que lleva a pensar que la persona es:

Centro de recepción en dirección, al posible autodesvelamiento de aquello a lo que el amor de Dios tiende. Es decir, debemos ver el centro de un hombre, que existe solo en la realización de actor y no fuera de esa realización (afectiva o posible) –o sea lo que nosotros hemos llamado “persona”– como un tránsito dinámico y fluyente en dos direcciones o entre dos esferas del ser: Dios y el mundo<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 202.

<sup>42</sup> Scheler, *Lo absoluto y la afirmación de Dios*, 99.

<sup>43</sup> Scheler, *Amor y conocimiento y otros escritos*, 32.

<sup>44</sup> Scheler, *Lo absoluto y la afirmación de Dios*, 104.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 104.

Merced al acto religioso lo divino se presentaría o donaría al sujeto. Este tipo de donación se hace evidente mediante la categoría de la revelación que es abordada por la teología. Sin embargo, tanto Héring como Scheler lo hacen desde la fenomenología. Para que la revelación entre en un análisis fenomenológico tendrá que tomarse no solo desde la experiencia vivida por la conciencia religiosa, sino desde Dios, como posibilidad de que pueda acontecer (*Ereignis*), y darse libremente a la conciencia religiosa por el acto religioso.

## Fenomenología de la revelación en Max Scheler y Jean Héring

Si es posible una revelación trascendental, ¿cómo logra el ser humano captarla? ¿Cómo es posible que el ser absoluto, sin dejar de ser el ser absoluto, pueda autocomunicarse al hombre como criatura y, a su vez, esta pueda apropiarse de tal autocomunicación de Dios? Y ¿con qué criterios la podría percibir y distinguir?<sup>46</sup> Frente a tales cuestionamientos, Gustavo Baena, teólogo jesuita, afirma que ni la exégesis bíblica, ni la teología tienen resuelto el problema. “En efecto, tanto los teólogos como los exégetas parten sin más de la revelación ya dada y testimoniada en el canon de las Escrituras”<sup>47</sup>. Sin embargo, aún falta por resolver el que no se ha indagado del todo en cómo sucedió el hecho histórico de la revelación que atestiguan los testamentos.

Por su parte, Scheler también refuta que se tenga que partir de una revelación dada, tal como lo ha demostrado en el sistema de identidad parcial y total, específicamente con el tradicionalismo<sup>48</sup>; pero además pone en entredicho el subjetivismo religioso que pretende hacer de la fe y de la vida religiosa su objeto propio, “a la aceptación sin más, o la creencia en la misma verdad de la salvación ya creída, sin acoger a Dios como meta absoluta de la creencia”<sup>49</sup>. La fenomenología de la revelación debe partir del objeto al que apunta toda intencionalidad religiosa y la esencia divina ha de mostrarse a sí misma.

Tanto la fenomenología de Héring como la de Scheler dan cuenta de ese principio fenomenológico de la donación y de la evidencia que este proporciona, evidencia que no queda constituida por la subjetividad, sino por el mismo objeto. La evidencia es inherente al objeto y al modo como se presenta a la conciencia. En

<sup>46</sup> Baena Bustamante, *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*, 20. Estos cuestionamientos han sido tratados, entre otros, en los primeros escritos filosóficos de Karl Rahner: *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino* (1936) y *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (1937).

<sup>47</sup> Baena Bustamante, *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*, 16.

<sup>48</sup> Scheler, *De lo eterno en el hombre*, 63-80.

<sup>49</sup> Baena Bustamante, *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*, 197.

la misma medida, la jerarquía de los valores no puede ser deducida solo mediante “el acto del preferir y postergar, captamos, siempre de nuevo qué valor es el más alto por una evidencia de preferencia intuitiva”<sup>50</sup>.

Héring precisa que es realmente necesario seguir recordando el manifiesto publicado como preámbulo al primer volumen del *Annuaire phénoménologique*<sup>51</sup>, en el cual la única forma posible de explotar los tesoros legados por la tradición filosófica en forma de conceptos y problemas es extraer de ellos la evidencia de un orden esencial: “Solo así puede aclararse intuitivamente los conceptos y plantearse de nuevo los problemas por este medio, no solo sobre una base intuitiva, sino también para resolverlos en principio”<sup>52</sup>. Además le recuerda a Shestov, según la crítica anti-intuicionista mantenida por este<sup>53</sup>, que el mismo Husserl había declarado: “La teología debe recurrir a fuentes intuitivas muy diferentes de las utilizadas para el conocimiento intramundano”<sup>54</sup>.

Si se tienen en cuenta estos principios, la revelación partiría de la donación y autocomunicación de Dios al sujeto creyente, pero también se estima el carácter de la intuición para la recepción de la revelación, así como la percepción intuitiva es siempre la base de la moral, porque “no hay otro principio de conocimiento para los valores fundamentales que la intuición ‘del corazón’, que puede perfectamente ser *a priori*”<sup>55</sup>; de esa misma forma, la intuición sería el conocimiento evidente del fenómeno religioso. El aporte de la fenomenología sería dar cuenta del carácter esencial y evidente de los actos religiosos, pero la conexión de esencias y su dación es algo que solo es posible por ellas mismas como agentes eficaces.

Una explicación del tema sobre la esencialidad la proporciona Jacek Surzyn, en cuanto a la distinción que Héring plantea en *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*; la esencialidad –dice aquel– es una cualidad ideal: “esta puede realizarse en el objeto, las cualidades ideales son condiciones absolutas de objetos individuales, pero ellas mismas no requieren otras condiciones”<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> Scheler, *Ética. Nuevo Ensayo de gundamentación de un personalismo ético*, 155.

<sup>51</sup> Héring, *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*, 6.

<sup>52</sup> Héring, “Les contradictions de la pensée religieuse”, 362.

<sup>53</sup> Hernández Marcelo, “Héring y Chestov: El primer debate sobre la fenomenología en Francia”, 146-149. León Chestov se opone al concepto de evidencia, al convertirla en una concepción racionalista que deja de lado la importancia de la existencia y de la vida. Héring se siente obligado a responder a esta crítica e iniciar un debate en defensa de Husserl.

<sup>54</sup> Héring, “Les contradictions de la pensée religieuse”, 363.

<sup>55</sup> Héring, “De Max Scheler a Hans Reiner: observaciones sobre la teoría de los valores morales en el movimiento fenomenológico”, 100.

<sup>56</sup> Surzyn, “Jean Hering and Early Phenomenological Ontology”, 75.

Si se quiere enfatizar de manera más radical en tal idea, puede servir como articulación de la propuesta fenomenológica la siguiente premisa planteada por Deketelaere: “La fenomenología partiría siempre desde una posición de inmanencia radical, permitiendo solo la trascendencia en la medida en que aparece dentro de la inmanencia de la conciencia”<sup>57</sup>. Sin este presupuesto metodológico se desconocería la fundamentación filosófica trascendental que la fenomenología imprime a toda idea de trascendencia<sup>58</sup>.

Dicha idea está sustentada en el pensamiento scheleriano, cuando explica el acto de reciprocidad o de respuesta que el acto religioso exige, por parte del objeto al que apunta según su esencia intencional. La revelación de Dios se puede deducir de los actos religiosos, siempre y cuando esos actos sean despertados y suscitados en el espíritu humano mismo. Para la metafísica, por ejemplo, la personalidad de lo divino constituye un umbral de conocimiento nunca alcanzado. Con la religión podría suceder lo mismo, si el alma del creyente no toca a Dios –ya sea por el acto religioso o por cualquier otro medio–, porque si no recibe de Dios la verdad, la salvación y la felicidad, no existe conducta religiosa alguna, ni tampoco religión natural.

El acto religioso no puede por sí mismo o con ayuda del pensar construir eso que se presenta como vaga idea, intuición o pensamiento del objeto al hombre que realiza ese acto. El hombre tiene que recibir de algún modo la verdad a la que tiende, la salvación y la felicidad que “busca”; y tiene que recibirlas precisamente por medio del ser que él busca.<sup>59</sup>

Podemos corroborar la existencia de Dios mediante muchas pruebas, pero la confirmación esencial se da a partir de la experiencia religiosa, de esa capacidad de recepción de lo divino. Frente a tal capacidad, Héring reconoce, en la obra de Dietrich Von Hildebrand, *Christian Ethics*, que el hombre posee “cierto grado de inteligencia, de libertad y sensibilidad religiosa”<sup>60</sup>. Esto le permite dirigirse a un estándar de moral superior; sin embargo, critica a von Hildebrand en que “lo que separa indudablemente al hombre de Dios no es su distancia ontológica, su situación ‘limitada en el tiempo y en el espacio’, sino su pecado. Este no se cura con ejercicios místicos o el desarrollo

<sup>57</sup> Deketelaere, “Givenness and Existence: On the Possibility of a Phenomenological Philosophy of Religion”, 2.

<sup>58</sup> Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 58.

<sup>59</sup> Scheler, *De lo eterno en el hombre*, 206.

<sup>60</sup> Héring, *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*, 96.

de facultades psíquicas superiores<sup>61</sup>”, sino a partir de una experiencia religiosa en la que Dios ha de anunciarse, comunicarse y expresarse.

Scheler habla de revelación en ese mismo sentido, del ser dado y comunicado de un objeto de la esencia de lo divino.

Un modo específico de ser dado de toda clase de datos intuitivos y vivenciales de un objeto de la esencia de lo divino y santo, a saber: el modo específico de ser dado, del ser o llegar a ser comunicado, sea de un modo inmediato o mediato. La esencia de esta clase de conocimiento está en oposición a todos los actos espontáneos de conocimientos: y no se trata aquí de una simple distinción objetiva del modo causal por el que se realiza el saber en el hombre, sino de una especie fundamentalmente distinta de la posible producción de evidencia, fundada en el mismo proceso experimentable del conocimiento.<sup>62</sup>

Scheler propone una determinación *a priori* vivencial y concreta de lo divino, ya que por sí mismo este se manifiesta. No sucede lo mismo en el pensar metafísico: el objeto se da de manera lógico-simbólica y es captado mediante relaciones simbólicas e intuitivas, en las que un objeto puede ser signo de otro objeto, como cuando se percibe un atardecer y con ello se piensa en lo sublime de la creación y del Creador, mientras que en formas superiores de revelación, la relación simbólica pasa por anunciarse, comunicarse y expresarse en el acto religioso, acontece en sucesos concretos que el ser humano vivencia<sup>63</sup>.

El acto por el cual captamos originariamente los valores de lo santo es un acto de una determinada clase de amor. Lo esencial de este acto es dirigirse a personas. Por tanto: “El valor por sí mismo en la esfera de valores de “lo santo” es, pues, esencialmente un “valor de personas”<sup>64</sup>. Hay valores materiales que podemos tomar como referencia para los valores personales santos, por ejemplo, formas de adoración, el culto, los sacramentos. Todos ellos constituyen verdaderos valores simbólicos.

En *Lo absoluto y la afirmación de Dios*, Scheler desarrolla toda una fundamentación que coincidirá con la idea *a priori* de la esencia divina, la cual se refiere a la idea de una persona santa infinita, que es posible captar solo a partir de que a las personas finitas “una posible experiencia también de la realidad de algo que corresponde al contenido de esa idea: la idea de divinidad a su vez se muestre a sí misma”<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Héring, “De Max Scheler a Hans Reiner: observaciones sobre la teoría de los valores morales en el movimiento fenomenológico”, 96.

<sup>62</sup> Scheler, *De lo eterno en el hombre*, 82.

<sup>63</sup> Véase a Scheler, *Lo absoluto y la afirmación de Dios*.

<sup>64</sup> Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 171.

<sup>65</sup> Scheler, *Lo absoluto y la afirmación de Dios*, 13.

Entiéndase que captar la realidad de algo que posea la esencia de la divinidad solo es posible por vía de autorrevelación de ese algo en un santo originario. Tanto la esencia de la divinidad como la idea de la esencia forman parte de los fundamentos apriorísticos de la conciencia de la persona finita, pero la captación real según esa esencia se da solo mediante el “co-vivir, y vivir, según el vivir de Dios”<sup>66</sup>. Esta experiencia es posible en el santo originario, una persona en la cual y dentro de la cual puede lograrse una posible captación de realidad de la divinidad, esto es, el modelo de persona valiosa en el que se cree positivamente: Buda, Moisés, Cristo, Mahoma.

Según esto –para Scheler–, hay que distinguir la revelación natural de la revelación positiva, pero especialmente la autorrevelación. En un pasaje de su obra recientemente traducida, *Lo absoluto y la afirmación de Dios*, se explica lo que es la revelación natural y la autorrevelación:

En la medida en que pensamos a Dios como correlato personal de la encarnación de todas las esencialidades y conexiones esenciales dadas en el mundo, esto es, intuibles en él y en sus estructuras en general, esa encarnación puede y debe considerarse como “la revelación natural” (en el sentido objetivo de la palabra) de Dios, que es completamente distinta de la autorrevelación de la realidad divina en una persona de la historia posible.<sup>67</sup>

Lo que significa que, cuando no se piensa todavía en la forma de ser persona, la revelación solo está determinada como *ens a se*, ser infinito, razón eterna, espíritu. Sin embargo, en el caso de la revelación positiva, se da cuando se presenta o anuncia por medio de la palabra y mediante personas; entonces ¿en qué reside la autorrevelación? Scheler explica que, tanto en la revelación natural como en la positiva, lo divino tiene grados esenciales de revelarse. En la revelación natural, lo divino puede revelarse de diferente manera, “como cosa distinta en un caso por la esencia de la existencia contingente en general, en la naturaleza muerta, en la naturaleza viviente, en el alma del hombre y en la sociedad y la historia”<sup>68</sup>. En la medida en que la revelación positiva sucede mediante la palabra, solo se da en cuanto es ello mismo persona y se nos revela en persona. En este tipo de revelación también hay grados esenciales de revelarse; lo divino solo revela algo de sí como, por ejemplo, “un contenido de saber, de pensamiento, de voluntad, o bien su esencia y ser personal mismo”<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, 14.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, 28.

<sup>68</sup> Scheler, *De lo eterno en el hombre*, 100.

<sup>69</sup> *Ibíd.*

La autorrevelación se refiere a no revelar tan solo algo de sí, sino a revelar la esencia personal misma. La posibilidad de conocimiento de esta identidad real de Dios reside *a priori* en la unidad del espíritu humano, y el acto religioso no puede por sí construir su objeto, “debe recibir la verdad, la salvación, la felicidad de aquel mismo a quien se dirige. Por eso, toda religión presupone una revelación que será general y simbólica en la religión natural, especial y personal en la positiva”<sup>70</sup>.

Este tipo de personas capaces de una experiencia religiosa puede ir desde las formas más bajas hasta las más altas. Scheler propone una lista, que corresponde a distintos tipos esenciales de los *homines religiosi*:

Empiezan en las formas más bajas y llegan hasta la más alta que pueda pensarse. El encantador, el mago, el vidente, el santo maestro, el profeta, el legislador y juez sagrado, el santo rey héroe; el sacerdote, el salvador, el redentor, el mediador, el mesías y, por último, la idea de la forma más alta pensable, la idea esencial de la persona a la que Dios comunica su propia esencia y su propio ser personal mismo.<sup>71</sup>

También pueden darse en ese mismo grado las formas estructurales sociológicas de un tipo puro de comunidad de amor<sup>72</sup>. Sin embargo, no quiere decir con esto que la divinidad se agote definitivamente en los valores de lo santo, pero sí se puede afirmar que, en cuanto son valores absolutos, existen para un “puro” sentir (preferir, amar)<sup>73</sup>.

Para Héring, la experiencia religiosa tiene por naturaleza un carácter autónomo en las intervenciones divinas. El sentido intrínseco del fenómeno religioso ha de ser demostrado por una intuición de esencias de ese fenómeno. Por tanto, a estas entidades ideales y esenciales del fenómeno religioso se las debiera considerar mejor experimentales, porque solo pueden ser comprendidas por “quien es capaz de tener una experiencia religiosa o al menos, de ponerse en el lugar de quienes la realizan”<sup>74</sup>.

La revelación –según Jean Héring– se da de forma natural, en el percibir sentimental emocional e intuitivo, no modificado por la reflexión o por algún tipo de especulación. Son interesantes, en este sentido, los aportes que el alsaciano ha realizado sobre la distinción entre el estado de vigilia y el del sueño. Para autores como Mehl esto abre una posibilidad para la indagación de lo que implica la revelación; si bien es cierto que tanto en el antiguo como el nuevo Testamento hay una variedad de pasajes

<sup>70</sup> Colomer i Pous, “Experiencia religiosa y prueba de Dios en Max Scheler”, 465.

<sup>71</sup> Scheler, *De lo eterno en el hombre*, 100.

<sup>72</sup> Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 179.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, 165.

<sup>74</sup> Héring, *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*, 127.

en los que la revelación sucede en los sueños, Héring no ha hecho un estudio exegético sobre el tema. Plantea que los sueños no son una cuestión de representación sino de percepción. “En el comportamiento del mundo onírico se revela una estructura ontológica, radicalmente distinta del mundo de la vigilia”<sup>75</sup>. Quien sueña, ve, siente, interactúa como lo hace en vigilia; en el sueño también se presenta la intersubjetividad; incluso —dice Héring— en el sueño la comunión intersubjetiva es mucho mayor que en la vigilia; por ejemplo, soñamos con personas que por años no hemos visto, con personas que han muerto, o personajes famosos que nunca hemos conocido. “El sueño es, pues, una fuente de sensaciones y afectos que se sienten genuinamente, por irreal que sea su correlato”<sup>76</sup>.

Héring es consciente de que existe una distinción entre el sujeto soñante y el sujeto soñado, en cuanto que las decisiones del mundo onírico no van a tener la misma influencia pragmática que en el mundo de la vigilia. Sin embargo, el fenomenólogo alsaciano no se queda solo en esa distinción, sino que ve como esencial su modalidad de donación para quienes experimentan ese mundo en el sueño.

A nuestra consideración, tanto el tema de donación como el tema de intersubjetividad en el sueño podrían ser ideas claves para una interpretación relacionada con la revelación, como insinúa Mehl, aunque el mismo Héring es consciente de las muchas dificultades que se deben aclarar en futuros estudios fenomenológicos. La relación que a mi parecer se tendría que hacer frente al tema de la revelación es la concepción de la estructura ontológica de los eones que Héring trata en sus estudios exegéticos, en los cuales aparece un mundo integral y un mundo empírico degradado por la caída.

En el Nuevo Testamento hay una doctrina adamológica referente a esto, en la que se encuentra un hombre que es la imagen del Padre y la fuente de la revelación perfecta (mundo integral). Esta adamología trata de uno de los aspectos esenciales del proyecto de Jesús, según el cual, si por un solo hombre entró el pecado y la muerte, por uno solo se dio la redención. La estructura de los dos eones no se debe entender como una superposición de un eón sobre otro, o como una sucesión temporal. A partir de esta interpretación, la resurrección se refiere a una nueva humanidad para los creyentes que, según Héring, constituye un futuro en estado incorruptible pero humano.

La idea de una corporeidad no sujeta a la corrupción es ontológicamente posible a condición de que no la imaginemos formada por el mismo tipo de materia pesada y

<sup>75</sup> Héring, “Representación y sueño. Observación sobre un problema fenomenológico”, 191.

<sup>76</sup> Serban, “De l’eidétique à la phénoménologie du rêve”, 490.

opaca que conocemos en nuestro eón<sup>77</sup>. No se trata de abolir las leyes de la esencia que conforman un cuerpo carnal y nacido bajo los condicionamientos físico-biológicos. La solución tiene un principio fenomenológico que consiste en una intuición sobre una existencia capaz de acceder a un mundo integral liberado de toda corrupción; su constitución sería de otro tipo de materialidad, imposible de encontrar en el mundo actual, un mundo del que Héring no se atreve a decir nada más, pero que en principio es el mundo adámico en su origen.

Este mismo planteamiento sobre el valor absoluto de la persona ha llevado a Héring a postular, en *Les bases bibliques de l'humanisme chrétien*, que en toda la creación “el hombre y solo él está hecho a semejanza de Dios. Solo él, entre todas las criaturas visibles e invisibles, expresa y refleja, como en un espejo, la esencia de la divinidad en su plenitud”<sup>78</sup>. En este ensayo, Héring sostiene que la humanidad antecede a la creación del mundo (y, por tanto, del hombre), que hay que distinguir entre el hombre “celestial” y el hombre empírico. En este tipo de hombre celestial, el mismo de la imagen adámica que precedería al hombre empírico de la creación, es en quien Dios revelaría su propia esencia, esencia que sería la misma humanidad.

Porque el Hijo tiene, además, “forma” humana desde toda la eternidad, que puede expresar con su palabra y con su ser, y esto de manera definitiva, todo lo que Dios quiere revelarnos. Esto es lo que la Epístola a los Hebreos (1,1-2) nos enseña al recordarnos que la misma Palabra nos fue dirigida primero por los profetas, pero que solo pudo ser expresada plenamente por el Hijo; creemos que es su humanidad la que asegura el absoluto y la plenitud de su mensaje.<sup>79</sup>

Si el hombre celestial es imagen de Dios, esta imagen está presente en todo hombre, porque cada uno está hecho según su modelo. “Los seres humanos estamos destinados a representar a Dios en el mundo de la creación, y debe especificarse: en la creación visible e invisible, ya que es a estos dos mundos a los que pertenecemos”<sup>80</sup>. Lo que Héring quiere poner en práctica con este análisis reside en que todo hombre, cuando imita a Jesús en el amor, está haciendo presente su condición sobrenatural.

<sup>77</sup> Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, 186-188. La cristología paulina sobre el mesianismo se puede interpretar, según Héring, como una filosofía de la historia con tres eones: primero, el mundo actual hasta el momento de la cruz y la resurrección, caracterizado por la decadencia de la creación; segundo, el periodo mesiánico entre la resurrección y la Parusía, caracterizado por la restauración gradual de la dominación divina; tercero, el Reino de Dios, caracterizado por la dominación del Padre y el estatuto *resurrectionis* de la criatura.

<sup>78</sup> Héring, “les bases bibliques de l'humanisme chrétien”, 23.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 129-146.

Para el filósofo alsaciano, la fenomenología ha descubierto muchas especies de leyes de esencia, y el *a priori* religioso se constata en este tipo de leyes: la parte subjetiva de la religión, leyes de virtualidad religiosa, reglas de conveniencias. En cada una de ellas hay algo precedido intuitivamente, por ejemplo: "...el renacimiento espiritual del pecador es imposible sin un arrepentimiento previo; el temor religioso tiene como resultado una acción generosa; el carácter intrínseco de ciertas ideas permite inferir una conexión en que dos experiencias coincidan en la captación de lo divino"<sup>81</sup>. Héring plantea, por lo mismo, que ciertos datos religiosos no son objeto de experiencia sino de revelación, ya que el significado intrínseco de una "revelación" implica el develamiento de un dato antes o para la conciencia.

En otras palabras, en la experiencia religiosa podemos tener determinaciones cognitivas del fenómeno religioso, así como tenemos determinaciones de que Dios es omnipotente, omnisciente, pero ese conocimiento se deduce de la materia (lo que precede intuitivamente) que ha posibilitado la experiencia religiosa, que se ha dado como acontecimiento, permitiendo un sentimiento de seguridad con lo cual se puede admitir lo que dice 1Jn 4,7: "El que ama [primero], conoce a Dios".

## Conclusiones

Los principios fenomenológicos desarrollados por Husserl en *Investigaciones lógicas* inspiraron a autores como Jean Héring y Max Scheler a admitir la fenomenología como método para la filosofía de la religión y la teología racional. De esta forma se abre la posibilidad fenomenológica para el acto y la experiencia religiosa como objetos intuitivos con los cuales es posible la captación y el acceso a lo divino.

El concepto de intuición de esencias e intencionalidad de la conciencia de la fenomenología permite a Max Scheler y a Jean Héring adentrarse en el mundo de los actos religiosos y de la experiencia religiosa. Estos actos permiten al hombre pensar, ver, sentir lo primariamente dado a la conciencia humana, una donación que se revela y que tiene la determinación de lo valioso o de lo santo. La fenomenología en cuanto donación nos permite abrir la fenomenalidad más allá de los límites de la objetividad y de la enticidad. Antes que mostrarse, el fenómeno tiene primero que darse; solo así tendría sentido el que, por voluntad propia, Dios decida manifestarse en formas intuitivas para ser captado y que podamos acceder a él.

En cuanto a la categoría de la revelación, Max Scheler es quien da un mayor sustento al tema. Para él, hay que entender dos formas de revelación: una, en la que es posible intuir a Dios como correlato personal de la encarnación de todas las

<sup>81</sup> *Ibíd.*, 32.

esencialidades y conexiones dadas en el mundo (esta forma corresponde a la revelación natural); la otra, mediante la palabra, en la que solo puede revelarse lo divino, en la medida en que es ello mismo persona y se nos revela en persona (esta forma corresponde a la revelación positiva); pero es en la autorrevelación en la que Dios no solo revela algo, sino su esencia misma, en una persona santa originaria.

Para Héring, la revelación se da de forma natural, en el percibir sentimental e intuitivo, no modificado por la reflexión o por algún tipo de especulación. En especial, la revelación sucede en el sueño —que considera como modalidad particular de percepción—, por lo que concluye que Dios, como trascendencia, aunque esté fuera de nuestras percepciones sensibles, termina afectando el corazón del creyente.

Por otra parte, como Héring concibe una estructura eidética, un mundo de objetos ideales donde se dan leyes de esencia como agentes eficaces, afirma que por ser la humanidad parte de esa estructura eidética tiene una preexistencia celeste, por lo que el ser humano estaría determinado a la revelación divina, en la que revelará de forma efectiva la humanidad como algo esencial de Dios, pues la humanidad ya contiene la esencia divina. Otra cosa es que el hombre no viva esa humanidad y solo decida vivir empíricamente. Es en este tipo de hombre celestial, que precede a la creación, en quien Dios revela su propia esencia.

## Referencias bibliográficas

- Baciero Ruiz, Francisco T. “La experiencia de lo sagrado como fundamento de la creencia en Dios en Max Scheler”. *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán* 15 (2020): 285-296.
- Baena Bustamante, Gustavo. *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2017.
- Colomer i Pous, Eusebi. “Experiencia Religiosa y prueba de Dios en Max Scheler.” *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica* 23/92 (1967): 461-469.
- De Santis, Daniele. “An Ocean of Difficult Problems’ Husserl and Jean Hering’s Dissertation on the A Priori in R. H. Lotze”. *Husserl Studies* 37/1 (2021): 19-38. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10743-020-09277-4/>
- Deketelaere, Nikolaas. “Givenness and Existence: On the Possibility of a Phenomenological Philosophy of Religion”. *Palgrave Communications* 4/1 (2018). DOI: <https://doi.org/10.1057/s41599-018-0184-7/>

- Dupont, Christian Y. “Jean Héring and the Introduction of Husserl’s Phenomenology to France.” *Studia Phaenomenologica* 15 (2015): 129-153. DOI: <https://doi.org/10.5840/studphaen2015158/>
- Feldes, Joachim. “Le ‘puzzle’ Héring: Récit d’un Parcours de Recherche”. *Revue de théologie et de philosophie* 148/1 (2016): 409-418.
- Fernández Beites, María Pilar. “X. Zubiri frente a la noción de valor de M. Scheler”. *Endoxa* 47 (2021): 37-55. DOI: <https://doi.org/10.5944/endoxa.47.2021.23600/>
- Héring, Jean. “De Max Scheler a Hans Reiner: observaciones sobre la teoría de los valores morales en el movimiento fenomenológico”. Traducción por Jimmy Hernández. *Investigaciones fenomenológicas* 14/1913 (2017): 91-106.
- Héring, Jean. *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*. Editado y traducido por Francisco Javier Herrero y Jimmy Hernández. Madrid: Universidad San Damaso, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004/>
- Héring, Jean. *Le royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l ’espérance de Jésus et de l’apôtre Paul* (2.a ed.). Editado por J.-J. Von Allmen. Neuchâtel (Switzerland): Delachaux & Niestlé, 1959.
- Héring, Jean. “Les bases bibliques de l’humanisme chrétien.” *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 25/1 (1945): 17-40. DOI: <https://doi.org/10.3406/rhpr.1945.3159/>
- Héring, Jean. “Les contradictions de la pensée religieuse”. *Revue d’histoire et de Philosophie Religieuses* 2019/5 (1927): 454-463.
- Héring, Jean. *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*. Editado y traducido por Rogelio Rovira. Madrid: Encuentro, 2004.
- Héring, Jean. “Phänomenologie Als Grundlage Der Metaphysik? / Phenomenology as the Foundation of Metaphysics?” Editado por Dermot Moran y Rodney K. B. *Early Phenomenology, Studia Phaenomenologica* 15 (2015): 33-50.
- Héring, Jean. “Representación y sueño. Observación sobre un problema fenomenológico”. Editado por Jimmy Hernández. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 11/22 (2022): 185-200.
- Hernández Marcelo, Jimmy. “Héring y Chestov: el primer debate sobre la fenomenología en Francia”. *Cuadernos salmantinos de filosofía* 43 (2016): 137-156. DOI: <https://doi.org/10.36576/summa.44935/>

- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (2.a ed.). Editado por José Gaos. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Mehl, Édouard. “La ‘philosophie religieuse’ de Jean Héring”. *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 101/1 (2021): 55-73. DOI: <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-11502-1.p.0055> La/
- Oesterreicher, John M. “Max Scheler and Faith.” *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 13/2 (1950): 135-203. DOI: <https://doi.org/10.1353/tho.1950.0022/>
- Piazza, Anna. “El papel de la époje en Scheler: una lectura fenomenológica de Platón”. *Differenz: Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* 4/3 (2017): 179-192.
- Sánchez Nogales, José Luis. *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003.
- Schaeffler, Richard. *Filosofía de la religión*. Editado por José María Hernández Blanco y Fermín Cebrecos Bravo. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Scheler, Max. *Amor y conocimiento y otros escritos*. Editado por Sergio Sánchez Migallón. Madrid: Palabra, 2009.
- Scheler, Max. *De lo eterno en el hombre* (2.ª ed.). Editado por Javier Marías y Julián Olmo. Madrid: Encuentro, 2007.
- Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Editado por Francisco Romero. Buenos Aires: Losada, 1938.
- Scheler, Max. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (3.ª ed.). Editado por Hilario Rodríguez Sanz y Juan Miguel Palacios. Madrid: Caparrós Editores, 2001.
- Scheler, Max. *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Traducido por Ricardo Álvarez. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2021.
- Scheler, Max. *Lo absoluto y la afirmación de Dios*. Pamplona: Eunsa, 2021.
- Serban, Claudia. “De l’eidétique à la phénoménologie du rêve.” *Revue de théologie et de philosophie* 48 (2016): 481-496.
- Serban, Claudia. “Les voies d’une phénoménologie de la vie religieuse. Heidegger et ses contemporains dans l’orbe de Husserl”. *Transversalités* 163/4 (2022): 129-141. DOI: <https://doi.org/10.3917/trans.163.0129>.

- Serban, Claudia, y Dominique Pradelle. “Jean Hering – de l’eidétique à la phénoménologie de la religion”. *Revue de théologie et de philosophie* 148/1 (2016): 401-407.
- Solari, Enzo. *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Santiago: Ril Editor, 2010.
- Surzyn, Jacek. “Jean Hering and Early Phenomenological Ontology”. En *Phenomenology World-Wide*, editado por Anna-Teresa Tymieniecka, 74-77. Dordrecht: Springer, 2011. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-94-007-0473-2\\_5/](https://doi.org/10.1007/978-94-007-0473-2_5/)
- Velasco, Juan Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta, 2006.