

De Héring a Lévinas. Un camino desde la fenomenología de lo sagrado a la filosofía de lo santo

Francisco Javier Herrero Hernández

§1. Introducción

EL PROBLEMA DE LA RELIGIÓN OCUPÓ UN LUGAR CENTRAL EN LAS PRIMERAS interpretaciones francesas de Husserl, al menos desde la mitad de la década de 1920.¹ Por ello, más que hablar de un *tournant théologique* tardío,

¹ Cf. Nicolas Monseu, *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France* (Leuven: Peeters, 2005) pp. 290ss. Las investigaciones consagradas a estudiar las primeras interpretaciones francesas sobre el pensamiento de Husserl son cada vez más numerosas. Además de la contribución que acaba de citarse, véanse también: Jean Héring, «La phénoménologie en France». M. Farber (éd.), *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis, t. II: La philosophie française* (Paris: PUF, 1950) pp. 76-95; H. L. Van Breda, «La phénoménologie». R. Klibansky (éd.), *La philosophie au milieu du vingtième siècle* (Firenze: La nuova Italia editrice, 1958) pp. 53-70; Pierre Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie?* (Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1966); Jean Dominique Robert, «Approche rétrospective de la phénoménologie husserlienne. Rappel de quelques éléments de sa genèse et de son évolution; ses 'chances' d'avenir». *Laval théologique et philosophique*, 28-1 (1972): pp. 27-62; Bernard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich* (Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1983); Herbert Spiegelberg, *The phenomenological Movement: A historical Introduction*. Third revised and enlarged edition. (Dordrecht/Boston/London: M. Nijhoff- Kluwer Academic Publishers, 1994); Jean Greisch, «Les yeux de Husserl en France. Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du xx^e siècle». P. Dupont et L. Cournarie (dir.), *Phénoménologie. Un siècle de philosophie* (Paris: Ellipses, 2002) pp. 45-74; Christian Dupont, *Phenomenology in French Philosophy. Early Encounters* (Dordrecht/Heidelberg/New York/ London: Springer, 2014) *Phaenomenologica* 208. El texto reproduce sin modificaciones de contenido la tesis doctoral defendida por el autor en la University of Notre Dame (Indiana, 1997); Jimmy Hernández Marcelo. «The French Reception of Husserl. Between Existence and Knowledge». *Disputatio* 26 (2023): pp. 1-31

F.J. Herrero Hernández (✉)
Universidad Pontificia de Salamanca, España
e-mail: fjherrerohe@upsa.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 14, No. 29, Dec. 2025, pp. 23-61
ISSN: 2254-0601 | [ES] | **ARTÍCULO**

conviene reconocer una posibilidad ya inscrita desde el inicio en el movimiento husserliano, pese a los escasos pronunciamientos explícitos del propio Husserl.²

Es cierto que a principios de la década de 1980, superada la hegemonía sucesiva del existencialismo y del estructuralismo en la filosofía francesa, tuvo lugar una especie de renacimiento de la fenomenología caracterizada, al decir de muchos, por lo que habitualmente conocemos como ‘giro teológico de la fenomenología francesa’.³ Pero, en mi opinión, resulta también evidente que la vinculación entre fenomenología y

² Husserl, ciertamente, no ha abordado el problema de Dios de una manera sistemática. Son muy escasos los pasajes de las obras publicadas referidos directamente a esta cuestión y los manuscritos en los que el maestro parece haber abierto una vía para la consideración de un Dios definido de manera aristotélica tampoco pueden ser tenidos como los textos más canónicos de la fenomenología. Para una primera aproximación a la comprensión que Husserl tenía de Dios junto con un brevísimo balance del supuesto giro teológico de la fenomenología, véase: Francisco Javier Herrero Hernández. «La crítica de Edmund Husserl a la idea de Dios y el ‘giro teológico’ de la Fenomenología». Ildefonso Murillo (ed.), *Pensar y conocer a Dios en el siglo XXI* (Madrid: Publicaciones de Diálogo Filosófico, 2016) pp. 233-243; Id., «La fenomenología de Husserl como fundamento filosófico para la teología». *Aporía. International Journal for Philosophical Investigations*, vol 2 (2019) pp. 12-33. Cf. igualmente A. Ales Bello, *Husserl, sul problema di Dio* (Roma: Studium, 1985); E. Housset, *Husserl et l’idée de Dieu* (Paris: Cerf, 2010); Jocelyn Benoist. «Husserl: ¿Más allá de la Onto-Teología?» *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 2 (2019): pp. 34-61.

³ El debate sobre el supuesto ‘giro teológico’ de la fenomenología francesa fue iniciado por Janicaud en un provocador escrito en el que criticaba la «restauración metafísica [y teológica]» llevada a cabo, sobre todo, por Levinas en quien, en su opinión, «la fenomenología ha sido tomada como rehén por una teología que no quiere decir su nombre» (Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* [Combas: Éditions de l’Éclat, 1991], pp. 31 y 33 respectivamente). La intención de Janicaud tenía, en realidad, un alcance mayor al interpretar dicho ‘giro teológico de la fenomenología’ contemporánea como un síntoma elocuente de su intrínseca imposibilidad. Cf. Id. *La phénoménologie éclatée* (Paris: L’Éclat, 1998). Y en la misma dirección de Janicaud tendrían que comprenderse también los ensayos —no exentos tampoco de polémica— de Michael Haar sobre Merleau-Ponty, Sartre, Levinas, Derrida y Henry en: Michael Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique* (Paris: PUF, 1999). Una especie de primera respuesta a todos estos debates la encontramos en el volumen en el que Jean-François Courtine reagrupa y presenta conferencias de Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry y Paul Ricoeur bajo el título *Phénoménologie et théologie* (París: Criterion, 1992). Estas ponencias recogen el fruto de dos años de estudio y discusión colectiva en el *Laboratoire de recherches phénoménologiques et herméneutiques* llevada a cabo desde los *Archives Husserl* de Paris sobre el tema ‘Phénoménologie et herméneutique de la religion’. Véase también Vittorio Peregó, *La fenomenología francesa tra metafísica e teologia* (Milano: Vita e Pensiero Università, 2004); Carla Canullo. «Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de Dios en la fenomenología francesa». *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*. 2 (2019): pp. 78-107; Alan Hernández Marcelo. «¿Giro o reactivación? El problema de Dios en la fenomenología francesa». *Analysis* 29 (2021): pp. 185-194.

teología en Francia cuenta ya con un antecedente destacado en la figura de Jean Héring, «uno de los primeros fenomenólogos que se aplicó a la teología».⁴

La rehabilitación reciente de Héring ha corregido una injusticia historiográfica y, al mismo tiempo, ha obligado a revisar ciertos lugares comunes —adoptados con frecuencia de forma demasiado canónica— sobre la relación entre fenomenología y teología en Francia. La revisión efectuada en las cada vez más numerosas investigaciones consagradas a su obra desde el ámbito filosófico e, incluso —aunque en menor medida— desde la vertiente teológica,⁵ nos está permitiendo analizar mejor, por ejemplo, algunas de las comunes motivaciones y vinculaciones que existieron tempranamente entre autores y temas, y que, con demasiada frecuencia, habían quedado ignoradas o, al menos, desatendidas en la comprensión histórica de la primera fenomenología y de sus múltiples trayectorias.

En este orden de cosas, cabe mencionar la valiosa contribución al conocimiento de su pensamiento que están prestando las recientes traducciones y reediciones de su tesis de Licenciatura en Teología *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio de la teoría de la conciencia religiosa* publicada por primera vez en 1926.⁶ En esta obra

⁴ Jean Luc Marion, *D'ailleurs, la Révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation* (Paris: Grasset, 2020) p. 57. Entre los últimos estudios dedicados al pensamiento de Héring véanse: Rudolf Schmitz-Perrin, «Strasbourg 'banlieue de la phénoménologie'. Edmond Husserl et l'enjeu de la philosophie religieuse». *Revue des sciences religieuses*, 69 (1995): pp. 481-496; Claudia Serban y Dominique Pradelle (eds.), «Jean Héring: de l'eidétique à la phénoménologie de la religion». *Revue de théologie et de philosophie*, 48-1 (2016): pp. 401-407. Se trata de la presentación del dossier en el que encontramos las colaboraciones también de Joachim Feldes, Nicolas Monseu, Federico Boccaccini, Sylvain Camilleri, John Rogove y Claudia Serban; Francisco Javier Herrero Hernández y Jimmy Hernández Marcelo, «La contribución de Jean Héring a la fenomenología y a la filosofía de la religión». Id., *Jean Héring. Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*. Prefacio de Sylvain Camilleri (Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2019): pp. XI-XLV; Édouard Mehl, «La 'philosophie religieuse' de Jean Héring». *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 101-1 (2021): pp. 55-73; Id., «Héring et le tournant phénoménologique de la théologie au miroir de la RHPR (1919-1939)». *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 103-2 (2023): pp. 23-42; Claudia Serban, «Jean Héring, une première rencontre entre phénoménologie et théologie en langue française». Sylvain Camilleri et Claudia Serban (eds.), *Jean Héring. Phénoménologie et philosophie religieuse. Avec un dossier de textes inédits (1917-1927)*. (Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2024): pp. 187-217.

⁵ Véanse las aportaciones de Sylvain Camilleri. «La théologie et l'exégèse bibliques de Jean Héring sont-elles phénoménologiques?». *Revue de théologie et de philosophie* 148 (2016): pp. 449-466; Id. «'Lapsologie'. D'une phénoménologie de la chute dans l'œuvre de Jean Héring». *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 2 (2024): pp. 175-212; Id., «Les présupposés 'théo-logiques' de *Phénoménologie et philosophie religieuse*». Sylvain Camilleri et Claudia Serban, *Jean Héring. Phénoménologie et philosophie religieuse*, pp. 219-255.

⁶ Jean Héring, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse*

pionera de la fenomenología, única en su género,⁷ Héring sostiene que la experiencia religiosa no se reduce al análisis de actos subjetivos. Lo decisivo es su peculiar intencionalidad y el modo propio en que su correlato se da *propriamente (eigentlich)* a la conciencia, con independencia de toda tesis sobre la existencia de la esfera trascendente. De ahí su definición de la conciencia religiosa como «conciencia de una entidad trans-subjetiva *sui generis* con la cual entra en relación».⁸

Cuando nos referimos a Jean Héring no solo estamos mencionando, por tanto, a uno de los estudiantes más queridos y más fieles de Edmund Husserl, sino también, en opinión de Spiegelberg, a «uno de los intérpretes más capaces de la fenomenología alemana para el mundo francés».⁹ Más aún, él habría sido el primer pensador de habla francesa en servirse de la fenomenología husserliana para proponer una reinterpretación de los problemas de la filosofía religiosa y de la filosofía de la religión

(Paris: Alean, 1926). Esta obra fue presentada originalmente como tesis del autor (doctorado) en la Facultad de Teología Protestante de Estrasburgo en 1925. Contamos ya con dos nuevas reediciones de la misma; una ha sido publicada Paris en la colección Clasiques Garnier, 2023 y la más reciente, ya citada, de 2024 con dos magníficos estudios de Sylvain Camilleri et Claudia Serban, *Jean Héring. Phénoménologie et philosophie religieuse. Avec un dossier de textes inédits (1917-1927)*. Se han realizado además dos traducciones en italiano y español: Giuseppe di Salvatore (trad.), *Jean Héring. Fenomenologia e religione* (Vérone: Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, 2010) y Francisco Javier Herrero Hernández y Jimmy Hernández Marcelo (trads.), *Jean Héring. Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*. Prefacio de Sylvain Camilleri (Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2019). En adelante, la citación de esta obra se hará bajo las siglas PPR seguidas del número de las páginas de la traducción española y, entre corchetes, el correspondiente a las de la reedición de 2024 en cuyo texto se inserta también la numeración de la edición original de 1926.

⁷ La originalidad del planteamiento llevado a cabo entonces por Héring fue tan novedosa que treinta años después de aquella publicación pionera, en el homenaje que le rindió la facultad de teología protestante de Strasbourg como motivo de su retiro docente, su propio decano, Charles Hauter, seguirá hablando de esta obra todavía como ‘única en su género’, al menos entre las publicaciones en lengua francesa situadas en la órbita de la ‘escuela fenomenológica’. Cf. Charles Hauter. «Hommage de la Faculté de Théologie de Strasbourg au Professeur Jean Héring». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 37-1 (1957): pp. 1-2, aquí p. 1.

⁸ PPR, p. 150 [160].

⁹ Herbert Spiegelberg. *The phenomenological Movement: A historical Introduction*. (The Hague/Boston: M. Nijhoff, 1982): p. 238. En esta obra, cuya primera edición data de 1960, Spiegelberg no dedica más que una página a Héring. Contamos además con la ya citada nueva edición revisada y ampliada en 1994 sin modificaciones a esta respecto. Por su parte, el filósofo y teólogo alsaciano, hizo una reseña de la misma en 1962: Jean Héring. «Compte-rendu de Herbert Spiegelberg: The Phenomenological Movement». *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 42 (1962): pp. 74-77.

—si se mantiene, con Héring, esta distinción.¹⁰ Pero la influencia de este autor no queda restringida exclusivamente al papel fundamental que desempeñó en la fase receptiva de la fenomenología en Francia. Héring, como acabamos de decir, fue capaz de desarrollar igualmente una novedosa y temprana aplicación fenomenológica orientada a la comprensión de lo sagrado y de la experiencia religiosa y, en este sentido, debe ser considerado, con todo rigor, como uno de los exponentes más cualificados también de la fase productiva de la ‘fenomenología francesa’¹¹ o tenido, al menos, como representante pionero del «moment français de la phénoménologie».¹²

¹⁰ Mientras los especialistas del área francesa suelen utilizar ambas expresiones sin establecer mayores diferencias entre ellas, Héring ha reservado, en cambio, el título de *filosofía de la religión* para lo que él mismo denomina como «primera planta de todo el edificio de la filosofía religiosa», es decir, aquellas «investigaciones que tienen por objeto la religión misma» y emplea la designación más amplia, por tanto, de *filosofía religiosa* para «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» (PPR, pp. 16s. [25]). Jean Greisch ofreció algunas aclaraciones terminológicas a este respecto, aunque en dirección distinta a la propuesta por Héring. Cf. Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion, t. 1: Héritages et héritiers du XIX^e siècle* (Paris: Éditions du Cerf, 2002): p. 35.

¹¹ Hemos asumido en el texto la distinción introducida por Jimmy Hernández entre *fenomenología en Francia* y *fenomenología francesa* que recoge, en gran medida también, la arriba mencionada división de Spiegelberg entre las *fases receptiva* y *productiva*. Cf. Jimmy Hernández Marcelo, «The French Reception of Husserl: Between Existence and Knowledge»: p. 2; Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, pp. 426s. Por su parte, Monseu considera este debate como un problema fundamentalmente semántico. Véase Nicolas Monseu, *Les usages de l'intentionnalité...*, pp. 8-10. Sobre la actualidad y relevancia de las ‘fenomenologías francesas’ véase igualmente el número coordinado por Alain David y François-David Sebbah: «Phénoménologies françaises». *Rue Descartes*, 35 (2002); Jocelyn Benoist, «Sur l'état présent de la phénoménologie». Id., *L'idée de phénoménologie* (Paris: Beauchesne, 2001): pp. 2-45. En todo caso, y más allá de las discusiones terminológicas, habría que tener siempre presente la distinción introducida por Christian Dupont de las siguientes cuatro fases en la primera recepción de la fenomenología en la filosofía francesa: la fase de crítica del psicologismo (Léon Noël y Victor Delbos), la fase de la polémica (Chestov y Héring), la fase de popularización (Bernard Groethysen y Georges Gurvitch) y la fase de apropiación original (Levinas y Sartre). Todas ellas habrían sido precedidas por lo que este autor denomina como ‘precursores de la recepción de la fenomenología en Francia’ (Henri Bergson y Maurice Blondel). Cf. Christian Yves Dupont, *Phenomenology in French Philosophy...*, pp. 103-67. Resulta también muy significativa a este respecto la observación realizada por el propio Héring en 1950 aventurando que si por algún imposible la fenomenología de lengua alemana no se hubiera conocido en Francia, una fenomenología se habría constituido en dicho suelo, en gran medida, gracias a Gabriel Marcel. Cf. Jean Héring, «La phénoménologie en France», p. 89.

¹² La expresión «moment français de la phénoménologie» la introduce Marion en sentido estrictamente

Sus investigaciones en el campo concreto de la filosofía de la religión tuvieron, en efecto, una influencia más que notable en la generación de filósofos que, como Levinas, exploraron la relación entre fenomenología y trascendencia. Nuestro cometido en las siguientes páginas será, precisamente, investigar el camino que va desde Héring a Levinas tratando de analizar las influencias y derivaciones que se produjeron desde la fenomenología de lo sagrado del primero hacia la filosofía de lo santo que el segundo se encargará después de desarrollar a lo largo de su itinerario intelectual.

Advirtamos de entrada, no obstante, que el estudio de la relación entre Jean Héring y Emmanuel Levinas —a diferencia, por ejemplo, de los numerosos trabajos dedicados a mostrar la influencia de Husserl y Heidegger en la obra del filósofo judío— ha sido muy escasamente abordado en la literatura filosófica.¹³ Si prescindimos de las presentaciones generales que se limitan a relatar la relación entre ambos autores desde una perspectiva fundamentalmente historicista, no existen apenas estudios dedicados a analizar de manera sistemática el alcance filosófico de sus posibles influencias y derivaciones en el campo concreto de la investigación sobre la conciencia religiosa.

Por otra parte, en la bibliografía más actual, la fenomenología y filosofía de la religión está siendo un área de investigación de creciente interés. Como ya hemos mencionado, existe un creciente interés, además, por la figura de Héring y su aportación en el campo de la fenomenología de la religión, pero sin vincular

teórico y para evitar el riesgo que conlleva el término ‘fenomenología francesa’ cuando se le otorga un uso demasiado ‘nacional’. En este sentido, como él mismo dice, no conviene olvidar que la fenomenología — en clara referencia a Levinas— «no emigra a Francia más que con un judío lituano de cultura rusa, formado en Estrasburgo». Cf. Jean Luc Marion, «Un moment français de la phénoménologie». *Rue Descartes*, 35 (2002) pp. 9-13. Son también muy elocuentes a este respecto las palabras con las que Héring finaliza su tesis y que ahora pueden servirnos a nosotros perfectamente como cierre de este debate semántico: «la fenomenología, en el fondo, no es más romana que protestante o griega —siendo evidente que presenta afinidades con cada una de estas formas de pensamiento, por lo que no es ni clásica ni gótica ni moderna, ni céltica ni latina ni germánica— puesto que incubaba los gérmenes para una síntesis de estos diferentes estilos de vida; síntesis particularmente digna de atención en el país en el que, desde los tiempos de César y de Clodoveo, parece predestinado a amalgamar en su alma los elementos de tantas culturas complementarias» (*PPR*, «Epílogo» 167 [177]).

¹³ Véanse a este respecto las contribuciones de Monseu y Bocaccini en el dossier de la *Revue de théologie et de philosophie* editado por Claudia Serban y Dominique Pradelle y en el que encontramos las colaboraciones también de Joachim Feldes, Sylvain Camilleri, John Rogove y Claudia Serban: Nicolas Monseu, «Héring, Levinas et le sens de l'idéalisme Husserlien». *Revue de Théologie et de Philosophie*, 148-1 (2016) pp. 419-432; Federico Bocaccini, «De Reinach à Levinas: Héring et le réalisme phénoménologique». *Revue de Théologie et de Philosophie*, 148-1 (2016) pp. 433-448.

directamente su estudio con el desarrollo de la propuesta levinasiana en este campo concreto de la investigación, especialmente en lo referente a la noción de lo sagrado y la trascendencia en sus primeras obras.¹⁴ A esta llamativa falta de atención sobre las primeras influencias recibidas por el joven Levinas, ha podido contribuir también, sin duda, el silencio que la crítica dispensaba hasta hace bien poco a las primeras producciones del filósofo lituano, así como la escrupulosa separación —propiciada inicialmente por el mismo autor— entre sus obras filosóficas y los llamados escritos ‘confesionales’.¹⁵

El presente estudio pretende llenar este vacío mediante un análisis del vínculo —directo o indirecto— entre Jean Héring y Emmanuel Levinas en el tratamiento de la fe y la experiencia religiosa. La hipótesis de trabajo sostiene que la fenomenología religiosa de lo sagrado elaborada por Héring constituye un antecedente decisivo (aunque no siempre explicitado) para el joven Levinas, antes de su distanciamiento posterior, especialmente en torno al paso desde la fenomenología de la religión a una filosofía de la religión centrada en las nociones de alteridad y trascendencia. Esta hipótesis la desarrollaremos en las siguientes páginas en tres niveles comprensivos: el primero se detiene en la recepción conceptual que Levinas hace de nociones heredadas de la fenomenología de la conciencia religiosa; en el segundo se describe la

¹⁴ Véase Camilleri, S. (2019). *Phénoménologie et religion chez Jean Héring*. Leuven: Peeters; Marion, J.-L. (1997). *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.

¹⁵ Levinas no ha escatimado esfuerzos a la hora de separar escrupulosamente las ediciones de sus escritos filosóficos de los textos que él mismo ha denominado como ‘confesionales’. Ahora bien, una cosa es mantener con escrupulosa nitidez la diferencia entre las dos tradiciones y otra muy distinta negar que ambos tipos de escritura remontan a ‘una fuente de inspiración común’: «Je fais toujours une distinction claire, dans ce que j'écris, entre les textes confessionnels et les textes philosophiques. Je ne nie pas qu'ils puissent finalement avoir une source d'inspiration commune» (Emmanuel Levinas. «De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec E. Levinas». *Esprit* (1997) : p. 126). La mayor parte de la producción literaria de carácter religioso escrita por nuestro autor está formada por las lecciones talmúdicas pronunciadas, a modo de clausura, durante más de treinta años seguidos en las celebraciones de los Coloquios de intelectuales judíos. El director de las *Ediciones Minuit*, Jérôme Lindon, publicó estos textos de 1968 a 1996 en cinco recopilaciones con los siguientes títulos: *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint* (1977), *L'Au-delà du verset* (1982), *À l'heure des nations* (1988) y *Nouvelles Lectures Talmudiques* (1996). Junto a ellos hay que citar el libro publicado en 1962 en el que aborda, precisamente, el tema del judaísmo: *Difficile liberté*. Cf. E. Meir. «Les écrits professionnels et confessionnels d'Emmanuel Levinas», en Danielle Cohen-Levinas et Shmuel Trigano (Dir.), *Emmanuel Levinas. Philosophie et judaïsme* (Paris: Press Éditions, 2002) pp. 127-144; P. Bouret, *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo* (Madrid: Trotta, 2012) pp. 901ss.; David Banon, *De l'être a la lettre: philosophie et judaïsme dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas* (Paris: Hermann, 2022).

transformación metodológica por la que la trascendencia deja de pensarse en términos de presencia para desplazarse hacia una filosofía de la alteridad y la trascendencia, lo que nos permitirá realizar a nosotros una relectura más rigurosa del llamado ‘giro ético’¹⁶ en Levinas; y, finalmente, se interpreta la ruptura y resignificación del par sacré/saint como clave para comprender la filosofía levinasiana de lo religioso, valorando las repercusiones de esta ruptura, particularmente en su tematización de la ‘santidad de lo Santo’¹⁷ y de lo absoluto del Otro.

Nuestra investigación se inscribe en un contexto de renovado interés por la filosofía de la religión en el seno de la tradición fenomenológica. Es este un campo en el que autores como Jean-Luc Marion, por ejemplo, han retomado cuestiones centrales de Héring y de Levinas. Analizar la influencia histórica y conceptual entre nuestros dos autores permitirá comprender mucho mejor, sin duda, la evolución de la fenomenología y filosofía de la religión contemporánea, así como sus conexiones con el pensamiento actual en torno a la relación entre religión y ética¹⁸, y sin olvidar, tampoco, su decisiva e inicial contribución en el debate sobre el mal comprendido ‘giro teológico’ de la fenomenología.

¹⁶ Con demasiada frecuencia, la filosofía de Emmanuel Levinas es catalogada casi exclusivamente dentro del campo de la ética, a pesar de que él mismo confesó que su auténtico interés, el territorio a donde él ha dirigido decididamente sus esfuerzos, no ha sido solo o propiamente a la problemática ética, sino a lo santo, a la ‘santidad de lo santo’, para ser más precisos, en tanto fuente de todo valor. Así, al menos, se lo habría confesado a Derrida. Cf. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas* (Paris: Editions Galilée, 1997) p. 15. Véase François Poirié, *Emmanuel Levinas* (Besançon: La Manufacture, 1992) p. 83.

¹⁷ La decisión fundamental de Levinas al emplear esta fórmula de fuerte carga talmúdica es la de recobrar la santidad como fuente de sentido después de la proclamación de la muerte de Dios y del consiguiente nihilismo. El término ‘santidad’ mienta aquí la infinitud de la separación que hace posible el mismo discurso ético: «[...] lo que el judaísmo aporta al mundo, no es la simple generosidad del corazón, ni visiones metafísicas inéditas, sino un modo de existencia guiada por la práctica de los *mitsvot* (mandamientos)» (Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, p.180). Ser destinatario de la Ley tiene el significado concreto de haber sido elegido y conlleva, a la vez, la asignación de una responsabilidad por el otro. La santidad ha de ser tenida siempre como primero y, en cierta manera, lo más anárquico, porque es aquello que no soporta condiciones; es lo incondicionado. Incluso la teología, más allá de lo oportuno que resulte el empleo de este término, deberá venir después. Cf. Francisco-Javier Herrero Hernández, «De Dios y la filosofía en Emmanuel Levinas». *Disputatio* 13, no. 27 (2024): pp. 111–144.

¹⁸ No es casual que Jürgen Habermas haya consagrado sus últimos esfuerzos a escribir ‘también’ una historia de la filosofía utilizando como guía el discurso sobre la fe y el saber. Su genealogía del pensamiento posmetafísico, «pretende mostrar cómo la filosofía —complementaria al desarrollo de la dogmática cristiana en términos filosóficos— a su vez deriva contenido esencial de la religión». (Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2019) p. 14).

§ 2. Recepción conceptual

Para precisar el vínculo entre ambos autores, conviene partir del contexto fenomenológico en el que se forma Héring y del tipo de problema que su obra abrió tratando de averiguar qué significa describir fenomenológicamente una experiencia religiosa sin reducirla ni a psicología ni a dogmática. Jean Héring fue, sin duda, una de las figuras clave en la primera generación de fenomenólogos vinculados a Edmund Husserl y al Círculo de Gotinga. Parte de su obra, al menos la que se circunscribe al ámbito filosófico,¹⁹ se desarrolló en un momento crucial para la fenomenología, cuando esta comenzaba a consolidarse como un método filosófico con profundas implicaciones en distintos campos, incluida la filosofía de la religión.

Alumno directo de Husserl en Gotinga, Héring se integró en el grupo de discípulos que, en torno a la casa de los Conrad-Martius, conformaron lo que Edith Stein describirá retrospectivamente como el *círculo de Bergzabern*²⁰: un pequeño núcleo de fenomenólogos —entre ellos Reinach, Geiger, Conrad-Martius, Koyré, Lipps o von Sybel— que asumieron el programa husserliano en clave realista, aplicándolo a ámbitos tan diversos como la lógica, la ontología regional, la teoría de los valores o la religión. Dentro de este marco, el filósofo alsaciano se especializó en la fenomenología de los valores y de la vida religiosa, explorando la posibilidad de una fundamentación eidética de lo sagrado.

En este contexto, la tesis doctoral que Héring defiende y publica en 1926 constituye, como ya dijimos, uno de los primeros intentos sistemáticos de aplicar el método fenomenológico al ámbito propiamente religioso intentando delimitar el campo intencional propio de la vida religiosa. Pero, lejos de limitarse a una ‘psicología

¹⁹ Para una presentación de conjunto de la obra filosófica de Héring y de su inserción en el primer círculo husserliano, véanse, entre otros, Édouard Mehl, «La ‘philosophie religieuse’ de Jean Héring», *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses* 101/1 (2021): 55-73; Claudia Serban (ed.), «Jean Héring. De l’eidétique à la phénoménologie de la religion (dossier)», *Revue de théologie et de philosophie* 148/1 (2016); Francisco Javier Herrero Hernández – Jimmy Hernández Marcelo, «La contribución de Jean Héring a la fenomenología y a la filosofía de la religión», en Jean Héring, *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa* (Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2019), XI-XLV.

²⁰ El término ‘Círculo Bergzabern’ fue introducido por Herbert Spiegelberg inspirándose en una observación de Stein refiriéndose a una reunión del grupo en la que «todos los hijos de la casa estaban allí» (Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden* (Edith Stein, *Gesamtausgabe* 4 (2001) pp. 150 ss. la carta corresponde al 30 de septiembre de 1922). A ese grupo de 7 discípulos de Husserl pertenecerían, además de la propia Stein, los esposos Conrad-Martius, Jean Héring, Alexander Koyré, Hans Lipps y Alfred von Sybel. Cf. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement* I, p. 220.

de la religiosidad’ o a una simple teología especulativa, Héring propone en ella una auténtica fenomenología de la vida religiosa, es decir, una descripción rigurosa de los actos y objetos propios de la conciencia religiosa en cuanto tales. La dimensión filosófica de esta empresa se juega precisamente en la delimitación y clarificación de este campo intencional específico: ¿qué tipo de actos son los actos religiosos? ¿Qué clase de objeto se da en ellos? ¿Y cómo se relacionan con otras regiones de la experiencia —como la moral, la estética o la teórica— sin confundirse con ninguna de ellas?

La respuesta de Héring se condensa en el concepto de conciencia religiosa, que funciona como hilo conductor de su análisis. Uno de los rasgos más originales de *Fenomenología y filosofía religiosa* (en adelante, *PPR*) consiste en articular esta fenomenología de la vida religiosa con una reflexión explícita sobre la *filosofía religiosa* (en sentido heringiano)²¹. Pero el programa de Héring no se reduce a describir los ‘hechos de conciencia’ religiosos, sino que busca mostrar cómo, sobre la base de esas vivencias *sui generis*, es posible una reflexión filosófica que no se confunda ni con la dogmática teológica ni con una mera filosofía general de la religión. La filosofía religiosa, tal como él la entiende, ocupa una posición intermedia y a la vez inédita: se alimenta de las experiencias efectivas de lo sagrado y, al mismo tiempo, somete a examen crítico las categorías conceptuales con las que la tradición teológica ha intentado pensar dichas experiencias.²²

En el centro de este proyecto se encuentra la noción de ‘conciencia religiosa’. En continuidad con la analítica husserliana de la intencionalidad, Héring insiste en que la conciencia religiosa no es un simple estado afectivo vago ni un ‘sentimiento interior’ indiferenciado, sino un modo determinado de conciencia *de algo*: en ella se da un objeto que no puede reducirse ni a la naturaleza ni a la esfera puramente moral. Si bien el lenguaje de *PPR* es todavía deudor de la terminología clásica de la ‘teoría del

²¹ Véase lo dicho en la nota 10 de este texto.

²² Sobre la articulación entre fenomenología de la vida religiosa y filosofía religiosa en Héring, véase Sylvain Camilleri – Claudia Serban (eds.), *Jean Héring. Phénoménologie et philosophie religieuse. Avec un dossier de textes inédits (1917-1927)* (Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2024), especialmente la introducción de los editores, mostrando con detalle cómo esta articulación entre fenomenología de la vida religiosa y filosofía de la religión abre una vía original en el panorama de entreguerras, anticipando, en lengua francesa, el posterior debate sobre el ‘giro teológico’ de la fenomenología, pero desde un horizonte metodológico rigurosamente eidético. Véase también Samuel Benedetto Santacruz, «Fenomenología de la vida religiosa. Teología y método fenomenológico en la obra de Jean Héring y Max Scheler», *Theologica Xaveriana* vol. 75 (2025) pp. 1-24. Se trata de un artículo asociado a la tesis doctoral que el autor ha defendido recientemente en la Universidad de Salamanca con el título *La fenomenología de la religión de Jean Héring. Su relevancia para la filosofía de la religión y teología*.

conocimiento', Héring no concibe la fe como simple adhesión doctrinal, sino como modo peculiar de intuición y de creencia en presencia de una realidad trascendente. De ahí su conocida definición de la conciencia religiosa como conciencia de una 'entidad trans-subjetiva' con la que entra en relación el sujeto creyente, realidad que no se confunde con el mundo empírico ni con el mero ideal moral, sino que pertenece al orden metafísico.²³

Desde aquí se entiende que el siguiente paso sea tematizar cómo se da ese correlato trascendente bajo la figura fenomenológica, precisamente, de lo sagrado. La experiencia de lo sagrado nombra precisamente el modo peculiar en el que se manifiesta esta entidad trans-subjetiva. Lo sagrado no es, para Héring, una propiedad mágica de ciertas cosas o lugares, sino la forma bajo la cual la realidad divina se da a la conciencia en cuanto distinta y superior a todo lo mundano; no se trata de una cualidad 'pegada' a ciertos objetos, sino una esencia-valor que puede 'encarnarse' en múltiples soportes empíricos, sin reducirse a ellos.²⁴ La fenomenología de lo sagrado se articula en tres rasgos: la trascendencia del objeto religioso, irreductible a la experiencia natural; su iniciativa, en cuanto la conciencia se sabe llamada e interpelada; y su eficacia transformadora sobre el sujeto (culpa y perdón, conversión, renuncia y gracia, sacrificio y alegría espiritual).²⁵

En diálogo crítico con Rudolf Otto y en continuidad con Scheler, Héring entiende la vida religiosa como un entramado de actos en los que valores religiosos y contenido revelado se actualizan en una presencia viva del Absoluto, que excede el mero ámbito

²³ Cf. *PPR*, p. 150 [160]. Héring comenzaba su obra precisando lo siguiente: «[Llamamos metafísica] a toda afirmación que concierna a una entidad representada como inaccesible al estudio empírico, pero como existiendo actualmente» (*PPR*, p. 18 [26]). Analiza la conciencia religiosa como conciencia de una realidad sobrenatural que se da 'más allá' del mundo empírico, pero que se manifiesta en actos concretos de fe, pecado, arrepentimiento, renacimiento espiritual, experiencia de castigo o de abandono divinos, es decir, en la vida religiosa práctica del sujeto creyente. Cf. *PPR*, pp. 126-128 [136-138] y pp. 140s. [150s.]. Sobre esta caracterización sistemática de la conciencia religiosa como ámbito de la vida concreta, véase F. J. Herrero Hernández – J. Hernández Marcelo, «La contribución de Jean Héring...», op. cit., y las observaciones de Camilleri sobre la 'lapsología' heringiana en relación con la culpa y la caída: Sylvain Camilleri, «'Lapsologie'. D'une phénoménologie de la chute...», op.cit.

²⁴ Refiriéndose expresamente a las constataciones de Otto y Simmel, dirá que la fenomenología se centra en esa heterogeneidad desconcertante de los objetos que hacen surgir el sentimiento de lo numinoso, pero no como mera abstracción sino constatando «... en lo numinoso una esencia-valor especial cuya visión puede, según las circunstancias, ser desencadenada por datos empíricos de orden muy diverso, pero cuyo estudio intrínseco será independiente del de estas llamadas encarnaciones accidentales.» (*PPR*, p. 117 [127]).

²⁵ Cf. *PPR*, p. 164 [174].

de lo psíquico y remite a una región ontológica propia.²⁶ En este sentido, su análisis evita tanto el irracionalismo como la reducción psicologista: lo sagrado es una manera específica en que el ser absoluto se revela a la conciencia, produciendo evidencias y convicciones que tienen su propia racionalidad.

Desde este trasfondo se entiende que Héring represente para Levinas no una mera referencia académica, sino un modelo operativo para ampliar la intencionalidad más allá de la actitud teórica. Su trayectoria —de Gotinga a Estrasburgo pasando por París— constituye un verdadero *iter alsaticum* de la fenomenología, en el que se cruzan las figuras decisivas de la recepción francesa de Husserl.²⁷ En los años de Estrasburgo, Levinas no solo se familiariza con la obra de Husserl y con la recepción francesa de la fenomenología, sino que encuentra en Héring un ejemplo concreto de cómo el método fenomenológico puede extenderse más allá de la esfera teórica hacia ámbitos de la vida religiosa y teológica.²⁸ Conocer a este ‘eslabón intermedio’ permite matizar la imagen, demasiado lineal, de un Levinas que pasaría directamente de Husserl a Heidegger y, de ahí, a la ética de la alteridad.

Ahora bien, la resonancia más profunda entre *PPR* y los primeros escritos de Levinas no se circunscribe únicamente al plano biográfico, sino que afecta al nivel estrictamente conceptual. Nos referimos, obviamente, a la posibilidad abierta por el alsaciano de ampliar el campo de la intencionalidad más allá de la conciencia teórica y de la correlativa tematización de la vida concreta de la conciencia. El joven Levinas, en su *TIPH* de 1930, insiste en que la gran aportación de Husserl consiste, precisamente,

²⁶ De hecho, Héring termina preguntándose si el intento de querer describir los fenómenos de la vida religiosa únicamente según sus caracteres inmanentes, es decir, haciendo abstracción de los objetos trascendentes (que son los que dan el sentido mismo de toda su orientación) «¿no es condenarse a ver escapar al análisis aquello que concede a la religión su carácter propio?» (*PPR*, p. 26 [33]). Sobre el lugar de lo sagrado en *PPR* y su relación con otras teorías contemporáneas de la religión (en particular la de R. Otto), puede verse nuevamente Santacruz, «Fenomenología de la vida religiosa...»; y Mehl, «La ‘philosophie religieuse’ de Jean Héring», op. cit.

²⁷ Cf. Mehl, «La ‘philosophie religieuse’ de Jean Héring», 56-60. Sobre la inserción de Héring en los primeros contactos entre fenomenología alemana y filosofía francesa, véase también Christian Dupont, «Jean Héring and the Introduction of Husserl’s Phenomenology to France», *Studia Phaenomenologica* 15 (2015): 129-153.

²⁸ Héring desempeñó un papel importante en la orientación de Levinas hacia Friburgo y en la organización del proyecto de traducción de las *Méditations cartésiennes*, al tiempo que, en su recensión de 1932, reconocía en *TIPH* la primera exposición sistemática de la fenomenología husserliana en francés. Cf. C. Dupont, *Phenomenology in French Philosophy...*, esp. cap. 4; y Jean Héring, «Recensión de E. Levinas, La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl», *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 113 (1932): 474-481.

en haber mostrado que el ser de los objetos está inseparablemente ligado a los actos por los que se dan, y que la intencionalidad no es una simple relación de conocimiento, sino la modalidad fundamental de la existencia de la conciencia.²⁹ Pero, al mismo tiempo, critica el privilegio que aún conserva en Husserl la actitud teórica y señala la necesidad de pensar la vida preteórica, afectiva y práctica de la conciencia como lugar originario del sentido.³⁰

Llegados a este punto, parece evidente que fue la fenomenología de la vida religiosa elaborada por Héring la que ofreció al joven Levinas un modelo concreto de lo que él mismo estaba buscando en Husserl, aunque sin terminar de encontrarlo: una descripción de actos intencionales que no se dejan reducir al paradigma de la representación teórica ni al de la evidencia lógico-conceptual.³¹ La conciencia religiosa, tal como la entiende Héring, pertenece de lleno a la vida concreta de la subjetividad: es un modo de ser afectado por una trascendencia que se impone desde fuera, que despierta en el sujeto sentimientos de temor y confianza, de culpa y de perdón, pero que al mismo tiempo genera convicciones firmes, decisiones prácticas, transformaciones del propio modo de existir.³²

²⁹ Levinas insiste en que la absolutidad de la conciencia no es solo un rasgo de la verdad, sino de su existencia misma. Pedro Enrique García Ruiz, «Fenomenología y ontología en el joven Levinas», *Revista de Filosofía* 31 (2006): 123-141, muestra que el hilo conductor de *TIPH* es el concepto de existencia entendido como modo de ser de la vida intencional.

³⁰ La crítica levinasiana se dirige al 'primado de la conciencia teórica' en Husserl, reivindicando la existencia, en cambio, de un fondo pre-teórico de la vida trascendental que incluye afectos, hábitos, carácter, etc. Tuve ocasión de ofrecer una comprensión detallada del itinerario levinasiano y el comienzo de su trayectoria intelectual en la fenomenología: Cf. Francisco Javier Herrero Hernández, *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2005).

³¹ Levinas caracteriza la aportación de la fenomenología husserliana —y de la noción de intencionalidad— como una verdadera destrucción del paradigma representacional clásico: «La phénoménologie, c'est l'intentionnalité» y, un poco más adelante, explicita que esta concepción de la intencionalidad nos hace salir del esquema sujeto/objeto y de la 'ruina' la primacía de la representación: «... elle nous mène hors des catégories sujet-objet et ruine la souveraineté de la représentation.» (Emmanuel Levinas, «La ruine de la représentation», en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 2001) pp. 175 y 185s. respectivamente). En esa misma línea, podrá afirmar que «l'intentionnalité est au sens fort et peut-être originel du terme, un acte, une transativité» (Id., «Intentionnalité et métaphysique», *ibid.*, p. 141), lo que prepara la tematización de actos intencionales que no se agotan en la representación teórica ni en la evidencia lógico-conceptual.

³² Héring menciona explícitamente de la 'filosofía de la vida religiosa práctica' precisando que se trata solo de un mero apunte superficial, pero asegurando al mismo tiempo que «a fenomenología le permitirá

En este mismo orden de ideas, se podría entender también perfectamente el interés de Levinas por las dimensiones ‘lapsológicas’ de la vida religiosa —culpa, caída, perdón— que encuentran un eco sorprendente en los análisis levinasianos del *il* y *a*, del insomnio y de la hipóstasis.³³

La cercanía entre ambas perspectivas se hace aún más visible si se considera la reinterpretación que Levinas lleva a cabo de la intencionalidad husserliana. Frente a la lectura que reduce la intención a un ‘acto de representación’ o a un ‘ver’ puramente teórico, Levinas subraya que la intencionalidad es, ante todo, un salir de sí (*sortie de soi*), un modo de exposición a lo que no somos nosotros.³⁴ Esta ‘salida de sí’ no se limita al plano del conocimiento, sino que atraviesa también las esferas del afecto, del deseo, de la voluntad y, en definitiva, de la vida histórica.

En este sentido, la fenomenología de lo sagrado de Héring bien puede leerse como un caso privilegiado de esa intencionalidad ampliada: en la experiencia religiosa la conciencia no solo ‘se refiere’ a un objeto, sino que se encuentra ya implicada en una relación de obediencia, de adoración o de resistencia frente a una realidad que la excede y la desposee.

Esta afinidad estructural se prolonga en los escritos posteriores de Levinas, especialmente en *De l’existence à l’existant* (1947) y *Le temps et l’autre* (1948). Aunque en estos textos no se ofrece todavía una teoría explícita de la religión, la descripción

igualmente evitar grandes errores, por medio de la concepción intencionalista de la conciencia. [...] esta podrá devolver el valor a la noción de motivación (profundamente distinta de la causalidad psíquica)...» (PPR, p. 141 [151]).

³³ En el ensayo *De l’évasion* (1935), Levinas anticipa ya la temática del horror de ser y la ‘evasión’ como deseo de salir del ‘il y a’, desarrollándolo después en *De l’existence à l’existant* (1947) y en *Le temps et l’autre* (1948). En efecto, Levinas comprende el ‘il y a’ como ‘horror de ser’ anónimo que pesa sobre el sujeto y el insomnio como experiencia de una vigilia sin dueño: «La veille est anonyme... Ce n’est pas ma vigilance dans la nuit, dans l’insomnie, c’est la nuit elle-même qui veille. Ça veille» (Emmanuel Levinas, *De l’existence à l’existant* (París: Fontaine, 1947; reed. París: Vrin, 1988/1993) p. 111.). La hipóstasis, en cambio, es entendida como ‘caída’ o ‘posición’ de un existente singular que se arranca de esa noche anónima para cargar con su existencia propia. En *Le temps et l’autre* (París: PUF, 1948), Levinas retoma y reordena esos motivos: el il y a como fondo de existencia sin mundo, la hipóstasis como génesis del ‘aquí’ y del presente, y el paso de esa situación a la alteridad del otro y al tiempo como venir-del-otro.

³⁴ «L’idée d’intentionnalité apparut comme une libération [...]. L’intentionnalité apportait l’idée neuve d’une sortie de soi, événement primordial conditionnant tous les autres» (Emmanuel Levinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (París: Vrin, 2001) p. 201). Levinas vincula la intencionalidad a una ‘sortie de soi’ que no se agota en el conocimiento representativo. Sobre este punto, véanse las lecturas de TIPH en G. Wyschogrod, *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics* (La Haya: Nijhoff, 1974), 35-37, y en L. F. Clemente, *Un idealismo senza ragione* (Verona: Ombre Corte, 2008).

del *il y a*, de la noche anónima del ser, del insomnio y del surgimiento del *existente* aporta una clara tonalidad —que perfectamente podríamos llamar ‘pre-religiosa’— y en la que el sujeto se descubre expuesto a una presencia excesiva y opresiva, que no ha elegido; una especie de fondo impersonal que, sin embargo, reclama una respuesta.³⁵ En contraste con la fenomenología de lo sagrado de Héring —centrada en la manifestación de una trascendencia personal divina—, Levinas explora aquí el reverso inquietante de toda trascendencia, a saber: el ser anónimo que pesa sobre el existente y del que este busca, precisamente, ‘escapar’ (*évasion*).³⁶

Sin embargo, incluso en esta fase ontológica, el análisis levinasiano de la experiencia mantiene aún una estructura cercana a la que Héring había puesto de relieve en la conciencia religiosa: iniciativa de lo otro (el *il y a* que se impone), pasividad radical del sujeto (insomnio, imposibilidad de sustraerse), transformación del modo de existir (hipóstasis del yo, surgimiento de la interioridad). En cualquier caso, la novedad de Levinas reside en desplazar el foco desde la trascendencia divina al drama de la existencia humana y, más tarde, a la relación ética con el otro hombre; pero en todos los casos se conserva la idea, típicamente ‘heringiana’, de una conciencia afectada por una alteridad que la precede y la reclama.³⁷

Desde esta perspectiva, se podría decir que la primera interpretación levinasiana de la experiencia de lo sagrado pasa por un doble registro operacional: por un lado, acoge el gesto heringiano de inscribir la religión en el horizonte de la intencionalidad fenomenológica, liberándola de una comprensión puramente subjetivista o irracional; y, por otra parte, desplaza progresivamente el centro de gravedad desde la relación de la conciencia con un objeto divino hacia la estructura más general de la exposición del

³⁵ Para la descripción levinasiana del *il y a* y del surgimiento del existente, véase Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant* (Paris: Vrin, 1947), caps. I-III; y *Le temps et l'autre* (Paris: PUF, 1948).

³⁶ Levinas se refiere al ‘*il y a*’ como ser anónimo, desértico y horrible cuya superación es la ‘salida’ y esta ‘*évasion*’ se entiende, además, como respuesta a un ser ‘pesante para sí mismo’ que ‘aspira a la evasión’: «...*il y a* impersonnel, comme un *il pleut* ou un *il fait nuit*. [...] Il faut insister sur le caractère désertique, obsédant et horrible de l'*il y a* et sur son inhumaine neutralité. Neutralité à surmonter. Sortie recherchée dans ce livre [...] L'‘imperfection’ de l'être n'apparaît pas comme identique à sa limitation. L'être est ‘imparfait’ en tant qu'être et non pas en tant que fini. Si par finitude de l'être nous entendons le fait qu'il est pesant pour lui-même et qu'il aspire à l'évasion, la notion d'être fini est une tautologie. L'être est alors essentiellement fini.» (Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, p. 120).

³⁷ La recepción levinasiana de Husserl y de la tradición fenomenológica centroeuropea pasa por una sensibilidad muy afinada a la cuestión de la alteridad, que encuentra en la fenomenología heringiana de la religión una primera matriz de articulación. La lectura de la intencionalidad como «modo de ser fundamental de la existencia humana» ha sido bien destacada por García Ruiz, «Fenomenología y ontología en el joven Levinas» ..., 136-138.

sujeto a lo otro. La ‘conciencia religiosa’ deja de ser, así, una esfera empíricamente delimitada de la vida, para convertirse en un paradigma privilegiado de aquello que, más tarde, el propio Levinas llamará la trascendencia ética: el ser afectado por el Otro hasta el punto de ser responsable (rehén) de él.³⁸

Cabe recordar aquí que fue, precisamente, en los años cruciales en los que Levinas estuvo cautivo del ejército alemán como oficial francés, cuando se fraguó el complejo texto *De la existencia al existente* (1947). La lectura de sus notas o ‘cuadernos de cautividad’³⁹ nos otorga ciertamente el privilegio impagable de asistir a la maduración del núcleo fundamental de este libro, descrito por el propio Levinas con la expresión ‘dialéctica de la salvación’, o sea, la dialéctica por la que el yo se libera de su intimidad.⁴⁰ Anotándolo, primero con lápiz y volviéndolo a subrayar años más tarde

³⁸ El término ‘rehén’ (otage) nombra en Levinas la figura extrema de una pasividad ética anterior a toda elección en la que la subjetividad no ‘asume’ primero un compromiso, sino que se descubre ya acusada (*assignée*) y, por ello, capaz de sustitución. En *Autrement qu’être*, Levinas lo formula con contundencia: «...la responsabilité pour tous va jusqu’à la substitution. Le sujet est otage» (Levinas, *Autrement qu’être...*, p. 177). En el mismo movimiento precisa que el ‘ser-sí’ implica un plus de responsabilidad que excede la mera reciprocidad porque «être soi — condition d’otage — c’est toujours avoir un degré de responsabilité de plus» (ibid., p. 186), esto es, responsabilidad incluso por la responsabilidad del otro. Derrida subraya que este ser-rehén no es un ‘atributo’ sobrevenido, sino la textura misma de la subjetividad en tanto *responsabilité pour autrui*; de ahí la proximidad entre ‘hôte/otage’ y la insistencia en que la ipseidad, en su pasividad, queda como ‘rehén’. Una lectura filosófica convergente (y útil para evitar malentendidos psicólogos o ‘empíricos’) recuerda que Levinas ‘dice fuertemente’ «le sujet est otage», entendido como expulsión de la autosuficiencia del yo y como unicidad nacida de la desposesión. En síntesis: el “rehén” designa el modo hiperbólico en que la trascendencia ética afecta al yo —no como dato místico inefable, sino como estructura de responsabilidad—, y ha sido retomado por la recepción contemporánea precisamente para dar cuenta del carácter ilimitado (y a veces ‘aplastante’) de esa exigencia. Cf. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas...*, p. 102.

³⁹ La edición del volumen primero de sus Obras Completas, emprendida bajo la coordinación de Jean Luc Marion, ha sacado a la luz escritos y cuadernos inéditos redactados entre 1940-1945, así como diversas notas tomadas en su investigación filosófica desde 1935 a 1965. Cf. Emmanuel Levinas, *Oeuvres complètes*, tome 1: *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. R. Calin avec et C. Chalier (éd.) (Paris: Grasset, 2009).

⁴⁰ Levinas. «Carnet 2», *Oeuvres Complètes*, t. 1, p. 66. El ‘moi’ y el ‘soi’, el yo-mismo y el sí-mismo, manifiestan la instalación en esa mismidad siempre repetitiva de lo Mismo. Pues bien, la relación con mi existencia no podrá ser vivida nunca como la simple asunción de esta existencia. Levinas llega al extremo de hablar, incluso, de una «esclavitud de la existencia [*asservissement de l’existence*]» (Ibid., p. 56). Recuérdese que para Heidegger «la esencia del Dasein consiste en su existencia [*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*]» (Heidegger, *SuZ*, § 9). Una existencia, la del ‘uno impersonal [*Man*]’, que resulta, finalmente, incomprensible, absolutamente determinada por la ‘*Geworftheit*’, el hecho de ser aherrojado, del tener que batallar por parte de ese ‘uno impersonal [*Man*]’, en medio de sus posibilidades, siempre de manera

con su pluma estilográfica, afirma con total rotundidad: «Un elemento esencial de mi filosofía –aquel por el que difiere de la filosofía de Heidegger– es la importancia del Otro»⁴¹. Y de ahí la relevancia que ya empieza a cobrar en estas notas de cautividad el ‘*hinne-ni*’, el ‘*me voici*’, ‘heme aquí’ bíblico.

La subjetividad, en efecto, se define por su estructura profética y no por la mismidad [‘*Jemeinigkeit*’] que caracteriza la esencia clausurada del ‘*Da-sein*’. Todavía no ha transcurrido el tiempo suficiente para ese último e hiperbólico ‘giro levinasiano’⁴² en el que «el ser acabe invirtiéndose en subjetividad» dando lugar a una «subversión de la esencia en substitución».⁴³ Será entonces cuando se dote a la

impropia o inauténtica, en completo abandono hasta completar la integridad de su existencia de cara a la muerte (Ibíd., § 29). Levinas se refiere a dicho término ya en 1932 cuando dice: «Heidegger fixe par le terme de *Geworfenheit* ce fait d’être jeté et de se débattre au milieu de ses possibilités et d’y être abandonné. Nous le traduisons par le mot dérélition» (Emmanuel Levinas. «Martin Heidegger et l’ontologie». Id., *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 2001, orig. 1949) p. 68.

⁴¹ Levinas. «Carnet 5», *Oeuvres Complètes*, t. 1, p. 134. «En mi filosofía –sigue añadiendo– [se produce una] ruptura con el substancialismo en el sentido en que la intersubjetividad del amor y de la abnegación se convierten en el acontecimiento que domina el ser mismo» (Ibíd., p. 144).

⁴² Stephan Strasser señala, en efecto, una especie de ‘Kehre’ en el pensamiento de Levinas. Se trata de un evidente cambio de perspectiva: «Si la oposición entre Metafísica y ontología Fundamental se colocaba en el punto central del nivel de *Totalidad e infinito*, ahora –en *Autrement qu’être*– se rechaza como insuficiente la doctrina del ser en todas sus formas [...] Surge el papel fundamentador de la Ética» (Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Levinas* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1978) p. 223). No cabe duda de que en el pensamiento de Levinas encontramos una especie de proceso no exento de radicalización que bien merece el nombre dado por este mismo autor de «filosofía en marcha» (Id., «Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Levinas». *Revue Philosophique de Louvain* (1977) pp. 101-125, aquí p. 101). Cf. Bernhard Casper, «Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas» *Philosophisches Jahrbuch* (1984) pp. 273-288, aquí p. 275. El término ‘Kehre’ aplicado a Levinas ha sido utilizado también en otro sentido por Delhez para aludir concretamente al compromiso de nuestro autor respecto al judaísmo. Cf. Michel Delhez, «La ‘Kehre’ levinassienne» *Revue Philosophique de Louvain* (2002) pp. 129-148.

⁴³ Cf. Levinas, *Autrement qu’être*, 123-166. La subjetividad adquiere en Levinas una nueva significación, aquella que le da el ser de otro modo, en último extremo, ‘substitución del otro por uno’ o ‘expiación’. Cf. Emmanuel Levinas, *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l’autre* (Paris: Fata Morgana, 1991) pp. 58s. La noción de ‘substitución’ se convierte así en el sentido último de la responsabilidad y «consiste en pensar el Yo en la pasividad absoluta del sí-mismo –como el hecho de substituirse al otro, de ser su rehén; y en esta substitución no solo ser de otro modo, sino, como liberado del *conatus essendi*, otro modo que ser» (Id., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* [Paris: Le livre de Poche, 1997] p. 379). Cf. Francisco Javier Herrero Hernández, «Alteridad e infinito: La substitución en Levinas». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000): pp. 243-277.

subjetividad de una nueva significación, aquella que le otorgue otro modo que ser, en último extremo, ‘substitución del otro por uno’ o ‘expiación’.⁴⁴ La noción de *substitución* se convierte así, por tanto, en el sentido último de la responsabilidad y «consiste en pensar el Yo en la pasividad absoluta del sí-mismo –como el hecho de substituirse al otro, de ser su rehén; y en esta substitución no solo *ser de otro modo*, sino, como liberado del *conatus essendi, otro modo que ser*».⁴⁵

En realidad, el ‘giro levinasiano’ que acabamos de introducir, estuvo precedido y preparado sin duda, por la reinterpretación de la oposición entre lo sagrado (*sacré*) y lo santo (*saint*) que, como se verá en el siguiente apartado, resulta crucial para la comprensión de la filosofía de la religión levinasiana. Y lo importante para nosotros ahora consiste en darnos cuenta de que cuando Levinas sostenga –sobre todo en sus lecturas talmúdicas y en sus ensayos sobre el judaísmo– que el recorrido de su pensamiento es el que va ‘de lo sagrado (*sacré*) a lo santo (*saint*)’, no está haciendo, en el fondo, sino radicalizar la intuición que ya se encontraba implícita en la fenomenología heringiana: la verdadera trascendencia no se deja capturar en categorías de poder o fascinación numinosa, sino que se manifiesta como exigencia ética, como llamada de la alteridad.⁴⁶ La influencia de Héring en esta primera etapa no se reduce, por tanto, a un dato circunstancial, sino que marca la configuración misma de la pregunta levinasiana por la trascendencia y por el estatuto de la conciencia religiosa en una filosofía para la cual, desde el principio, la ética tiende a convertirse en filosofía primera.

En resumen, la recepción conceptual de Héring por parte del joven Levinas se puede articular en tres tesis que orientarán el desarrollo ulterior de su pensamiento: (1) la vida religiosa constituye un campo intencional irreductible a la pura teoría y, sin embargo, susceptible de análisis fenomenológico riguroso; (2) la experiencia de lo sagrado pone de manifiesto una forma radical de trascendencia que afecta al sujeto en su modo de existir y no solo en su representación; (3) esta estructura de afectación y respuesta ofrece el modelo para pensar, más allá de la religión en sentido estricto, la relación ética con el otro como lugar en el que la trascendencia se vuelve efectiva. A partir de aquí será posible comprender, en el siguiente nivel de análisis que nos hemos trazado en este trabajo, la transformación metodológica que lleva a Levinas a

⁴⁴ Cf. Levinas, *Entre Nous*, pp. 58s.

⁴⁵ Id., *Difficile liberté*, p. 379.

⁴⁶ Sobre la fórmula ‘du sacré au saint’ y la primacía de la santidad como fuente de sentido, cf. Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (Paris: Le Livre de Poche, 1997); *Quatre lectures talmudiques* (Paris: Minuit, 1968); Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas...*, 15; y Francisco-Javier Herrero Hernández, «De Dios y la filosofía en Emmanuel Levinas», pp. 111-144.

abandonar la fenomenología descriptiva de la religión para proponer una filosofía de la alteridad centrada en la responsabilidad y en la santidad del Otro.

§ 3. Transformación metodológica

Lo dicho hasta ahora nos permite comprender el tránsito de Héring a Levinas, ante todo, como una mutación metódica en la comprensión de la trascendencia. Si Héring sigue articulando la experiencia religiosa en torno a una fenomenología de la presencia del objeto sagrado ante la conciencia, en Levinas, la trascendencia se vuelve cada vez más resistente a toda objetivación y a toda ‘presencia’, hasta reorientar la fenomenología hacia categorías como alteridad, responsabilidad y santidad. Pero el problema aquí no es simplemente temático, sino metódico y lo que habrá que averiguar es si la fenomenología puede acoger una trascendencia que no comparece como presencia. En ese cruce, el debate francés temprano —y en particular la polémica Héring–Chestov— permite situar con precisión el lugar desde el que Levinas reorienta su lectura de Husserl.

Ahora bien, para comprender el alcance de esta transformación es preciso detenerse antes en el modo como Héring concibe el estatuto fenomenológico de la experiencia religiosa. En *PPR*, se sitúa explícitamente en continuidad con la fenomenología temprana de Husserl, pero se distancia de cualquier reducción de la religión a psicología, sociología o mera historia de las religiones. La religión posee, afirma, un *a priori* religioso, una estructura propia de la conciencia religiosa y de su objeto, que exige un método estrictamente fenomenológico, esto es, eidético y descriptivo.⁴⁷ En este sentido, la religión no es sólo un conjunto de representaciones o afectos que podrían ser explicados causalmente, sino que es, sobre todo, una forma específica de intencionalidad, un modo peculiar de dirigirse a una realidad trascendente que se da como ‘objeto’ *sui generis* en la conciencia religiosa.⁴⁸

Este desplazamiento se podría decir que va ‘de lo eidético a la fenomenología de la religión’⁴⁹ y se traduce en una ampliación interna del propio método

⁴⁷ Sobre el *a priori* religioso como ley sintética a priori accesible por un ‘estudio intuitivo de las esencias’ de los actos religiosos, véase también *ibíd.*, pp. 127 [137] y 160 [170]. La aplicación explícita a los datos de la Revelación puede verse el apéndice de Jean Héring, «La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trente ans Souvenirs et réflexions d'un étudiant de 1909», *Revue Internationale de Philosophie*, vol 1, n° 2 (1939), pp. 366-373, donde sostiene que el propio concepto de revelación implica un dato ‘para la conciencia’.

⁴⁸ *PPR*, p. 150 [160].

⁴⁹ Para el trasfondo filosófico de este desplazamiento, véase Claudia Serban y Dominique Pradelle, «Jean Héring – de l’eidétique à la phénoménologie de la religion. Présentation du dossier», *Revue de Théologie et*

fenomenológico en el que la intuición de esencias y el análisis de actos intencionales se orientan ahora hacia una región de objetos —lo sagrado, lo divino, la Revelación— cuya trascendencia no elimina, sino que más bien radicaliza, la exigencia de descripción rigurosa.⁵⁰ De este modo, Héring mantiene su defensa del realismo fenomenológico, cuando indica que los actos religiosos apuntan a algo que es, irreductiblemente, distinto del sujeto; y que la fenomenología de la vida religiosa consiste en esclarecer la estructura de esa ‘relación originaria’ de la conciencia con el Absoluto como primer paso hacia «una ontología de la Divino».⁵¹

En este marco, la categoría de presencia desempeña un papel decisivo. La experiencia religiosa se configura como experiencia de una presencia que es, a la vez, dada y desbordante: Dios se presenta al creyente en la oración, en la escucha de la Palabra, en los sacramentos, en la comunidad, sin por ello agotarse en ninguno de esos modos de aparición. En otras palabras: la fenomenología religiosa de Héring sigue siendo una fenomenología de algo que se da —aunque sea de un modo peculiar— y que puede ser analizado a partir del horizonte de la presencia.⁵²

de Philosophie 148 (2016), pp. 401-407, esp. 401, donde los editores leen la transición de Héring como prolongación coherente de su ontología de las esencias. El itinerario heringiano puede fijarse también como un «chemin conduisant ‘de l’eidétique à la phénoménologie de la vie religieuse’ puis de celle-ci à l’exégèse biblique» (Sylvain Camilleri, «La théologie et l’exégèse bibliques de Jean Héring sont-elles phénoménologiques ?», *Revue de Théologie et de Philosophie* 148 (2016), 449-465, aquí 450).

⁵⁰ En lectura bíblica de Héring lo decisivo en cada perícopa sería comprender el objeto al que se dirige o apunta intencionalmente el texto. Cf. Roger Mehl, art «Héring, Jean», in P Gisel, L Kaennel (eds), *Encyclopedie du protestantisme* (Paris: PUF, 2006), p 581).

⁵¹ Al extender el método eidético al campo religioso, Héring define lo numinoso como ‘esencia-valor especial’ cuyo estudio «no constituirá más que un primer paso hacia una ontología de lo Divino» y justifica además la posibilidad (y la necesidad también) de dar tal paso pues «nada impedirá a la fenomenología religiosa dar una descripción de esta entidad» (*PPR*, p. 117 [127]). Cf. F. Boccaccini, «De Reinach à Levinas. Héring et le réalisme phénoménologique», *Revue de Théologie et de Philosophie* 148 (2016), pp. 433-448. En esta misma línea, Jacek Surzyn, «Jean Héring and Early Phenomenological Ontology», en A.-T. Tymieniecka (ed.), *Phenomenology World-Wide. Foundations — Expanding Dynamics — Life-Engagements* (Dordrecht: Springer, 2011), pp. 73–82, subraya que, en tanto miembro del círculo de Gotinga, Héring «formuló algunas de las ideas más provocadoras de la ontología fenomenológica temprana» y que su célebre ensayo «Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee» (1927) debe entenderse como una decidida «defensa de las esencias individuales», inscrito en la constelación del realismo fenomenológico temprano.

⁵² Héring, en el último párrafo de *PPR* dedicado, precisamente, a la existencia de Dios y la reducción fenomenológica, ha repasado varios tipos de argumentos deteniéndose en la demostración de carácter ‘cartesiano-scheleriano’. Este tipo de prueba postularía una conciencia divina como autora de los actos religiosos, pero sin haber pasado por el filtro fenomenológico que Héring exige. Se trata, sin duda, de una

Esta orientación hacia la presencia se refuerza en el homenaje a Husserl de 1939, donde Héring responde de forma programática a una objeción recurrente: si se dice al fenomenólogo que ciertos datos religiosos no son objeto de experiencia sino de revelación, éste replica que el sentido intrínseco de ‘revelación’ implica precisamente la manifestación de un dato ‘delante o para la conciencia’; por consiguiente, tanto el dato como la manera de su aparición, así como el género particular de certeza que lo acompaña, son susceptibles de descripción fenomenológica.⁵³

En esa misma contribución de 1939, Héring recuerda retrospectivamente lo que aprendió de Husserl en Gotinga: la idea de que las distintas formas de ‘incertidumbre’ o de no-plena-adequación en la experiencia no son simples grados defectuosos de verdad, sino modos positivos de revelación de su objeto. El interés fenomenológico no se limita a las intuiciones adecuadas, sino que se dirige a toda la gama de modos de presencia —suposición, probabilidad, expectativa, recuerdo, fe— en los que se da el mundo. Aplicada a la religión, esta lección llevará a Héring a concebir la fe no como déficit de evidencia, sino como evidencia de un tipo peculiar, ligada al carácter trascendente y ‘no tematizable’ del objeto divino, pero sin dejar por ello de tratarse de un fenómeno.⁵⁴ Pero precisamente esta ampliación máxima de la presencia deja planteada la cuestión decisiva que abrirá Levinas: si la trascendencia puede seguir pensándose en el registro de la presencia o si sólo se da como huella, mandato y responsabilidad.

Estamos, sin duda, ante una de las aportaciones más relevantes de Héring y que consiste en definir la experiencia religiosa como una experiencia de la presencia (Dios presente/actuante en el acto mismo). En el análisis del acto (como cogito religioso) se da también su correlato (Dios) con una forma de evidencia propia. Dios aparece, por tanto, como ‘dato’ del acto, no como hipótesis añadida: «no se trataría de una inducción metafísica que partiría de un hecho psíquico, sino de una intuición

‘piedra valiosa’ que «cambiaría de aspecto si un análisis fenomenológico del impulso espiritual contenido en el acto religioso nos mostrara algo así como la presencia o la acción de una divinidad intuitiva e indubitablemente comprensible como su autor» (PPR, p. 159 [169]).

⁵³ «Si on objecte au phénoménologue que les données religieuses ne sont pas des données de l’expérience, mais de la révélation, il dira que le sens intrinsèque de « révélation » implique précisément la manifestation d’une donnée devant ou pour la conscience; que par conséquent la donnée ainsi que le mode de sa manifestation et le genre particulier de certitude qui l’accompagne, tout cela est susceptible de description». (Jean Héring, «La phénoménologie d’Edmund Husserl il y a trente ans...», p. 372, n. 1)

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, «La phénoménologie d’Edmund Husserl il y a trente ans...», (esp. el planteamiento general sobre la descripción fenomenológica de los *modos de donación*) pp. 366–373.

fenomenológica que haría de Dios un dato tan seguro, al menos, como el acto religioso en tanto cogito»⁵⁵.

Este realismo descriptivo de la presencia se inscribe, además, en una discusión más amplia sobre la relación entre fenomenología y metafísica. En *Phänomenologie als Grundlage der Metaphysik?* (1917),⁵⁶ Héring plantea si la fenomenología puede fundar la metafísica y sostiene que la eidética, por sí sola, no basta: es necesaria una *Faktizitäts-Phänomenologie*, una fenomenología de la facticidad que esclarezca actos concretos y modos efectivos de relación con lo real, incluidos aquellos ámbitos que exceden la ciencia empírica.⁵⁷ Aplicada a la conciencia religiosa, esta ampliación conduce a preguntar por la posibilidad de la donación de una ‘presencia divina’ y su inevitable borde metafísico.

Como vemos, el signo de interrogación del título del escrito de Héring no es un mero recurso retórico, sino que expresa la conciencia de que la fenomenología no puede permanecer completamente neutral ante el problema fundamental de la metafísica en cuanto tal. Pues bien, es en este preciso contexto donde debemos situar la figura de Levinas. Como él mismo reconoce la asistencia a las clases y seminarios impartidos por Héring en Estrasburgo se convirtió para él en una auténtica ‘preparación para la fenomenología’⁵⁸. El joven Levinas se forma, pues, en un ambiente donde la fenomenología es recibida a través de una doble mediación, a saber: la de

⁵⁵ PPR, p. 159 [169].

⁵⁶ Se trata de un texto mecanografiado de 7 folios, con algunas anotaciones manuscritas, conservado en la Médiathèque protestante de Estrasburgo en el que Héring discute el giro de Husserl hacia el idealismo trascendental y sus consecuencias ‘metafísicas’. Fue editado por Sylvain Camilleri con una traducción inglesa de Arun Iyer (*Studia Phaenomenologica* XV (2015) 37-52) y traducido al francés por Édouard Mehl como parte integrante del *Dossier annexe de textes inédits* que figura en la nueva edición francesa de PPR realizada en 2024 por Sylvain Camilleri et Claudia Serban, *Jean Héring. Phénoménologie et philosophie religieuse*, pp. 268-275.

⁵⁷ Cf. el estudio introductorio de los editores del texto de Jean Héring, «Phänomenologie als Grundlage der Metaphysik?»..., pp. 36–37. Véase también F. Boccaccini, «De Reinach à Levinas...», esp. pp. 433-437

⁵⁸ «J'ai été enfin préparé à la phénoménologie par l'amicale fréquentation à Strasbourg de Jean Héring, professeur à la faculté de théologie protestante, auteur d'une thèse, alors récente, sur la Phénoménologie et la Philosophie religieuse et qui, avant la guerre de 1914, à l'époque des premiers enthousiasmes pour la *Wesensschau*, était élève de Husserl à Göttingen, condisciple de Roman Ingarden, d'Alexandre Pfander et de tout un groupe de jeunes penseurs que la publication des *Ideen I* aurait étonnés par son retour à l'idéalisme transcendantal» (E Levinas, «Sejour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929», en Jean-Luc Marion (ed.), *Emmanuel Levinas Positivité et transcendance. Suivi de Levinas et la phénoménologie* (Paris: PUF, 2000) p 3-4). Véase Nicolas Monseu, «Héring, Levinas et le sens de l'idéalisme husserlien»..., p. 421.

Husserl y la de Héring, en diálogo crítico con el idealismo trascendental de *Ideen I* y en continuidad con el realismo fenomenológico de Göttingen y Múnich.⁵⁹

Pero esta mediación no es posible entenderla del todo sin asomarnos, aunque solo sea a título introductorio, a la polémica entre Jean Héring y León Chestov en torno a *Investigaciones lógicas* y al estatuto de la fenomenología husserliana. El intercambio entre estos dos autores configura, sin duda alguna, «el primer debate sobre la fenomenología en Francia» en el que se confrontan de manera ejemplar la exigencia de una filosofía científica rigurosa y la reivindicación del pathos de la existencia concreta.

Levinas, no lo olvidemos, llega a Estrasburgo precisamente en este preciso momento, cuando el joven alsaciano —miembro del Círculo de Gotinga e instalado ya como profesor en la Facultad de Teología Protestante— se ha convertido en mediador privilegiado entre Husserl y el público francés, y ha asumido como proyecto personal la difusión del método fenomenológico tanto en el campo filosófico como en el teológico. Y Levinas, lo vamos a ver, se ve metido de bruces en una encrucijada: entre la defensa heringiana de la intuición eidética y la crítica chestoviana al «olvido» de la existencia y de la experiencia bíblica. Esta polémica no es, ciertamente, un episodio lateral sino que fija la tensión —entre evidencia eidética y singularidad existencial— que Levinas intentará superar desde dentro de su fenomenología.

Vayamos por partes. Chestov formula su crítica en dos textos que marcarán el tono del debate: «Memento mori (à propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl)» (1926) y «Qu'est-ce que la vérité? (Ontologie et éthique)» (1927).⁶⁰ En estos escritos, el filósofo ruso denuncia el carácter «intelectualista» de la fenomenología, su confianza en las verdades eternas y en una evidencia desligada de la contingencia radical de la vida, hasta el punto de afirmar que el racionalismo sólo puede funcionar «en la ficción de un mundo inmóvil y muerto, un mundo creado a la medida de la razón». Frente al Dios vivo de Abraham, Isaac y Jacob, la fenomenología husserliana se

⁵⁹ Pedro Enrique García Ruíz, «Fenomenología y ontología en el joven Levinas», *Revista de Filosofía*, Vol. 31 Núm. 1 (2006): 123-141; Mateo Navia Hoyos, «Emmanuel Levinas: entre la cautividad y la filosofía», *Revista Co-herencia* 6/11 (2009), pp. 39-51.

⁶⁰ León Chestov, «Memento mori (À propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl)», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 51 (1926), 5-62; id., «Qu'est-ce que la vérité? (Ontologie et éthique)», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 103 (1927), 36-74. Sobre el diagnóstico chestoviano del «intelectualismo» fenomenológico y la acusación de que el racionalismo sólo puede funcionar «en la ficción de un mundo inmóvil y muerto, un mundo creado a la medida de la razón», véase Jimmy Hernández Marcelo, «Héring y Chestov: el primer debate sobre la fenomenología en Francia», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 43 (2016): 137-156, esp. p. 148-149.

presenta como una ontología sin lugar para el milagro, para la súbita irrupción de lo imposible en la historia personal.⁶¹ Esta crítica no es un episodio lateral sino que formula la sospecha que acompañará a Levinas desde sus primeros escritos, a saber, que la evidencia eidética puede dejar intactos —o neutralizar— el mal, el sufrimiento y la singularidad de la existencia.

Héring responde a estas acusaciones del filósofo ruso en su escrito «Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl» (1927)⁶² redactado como defensa del realismo fenomenológico de Gotinga y como rechazo explícito de la lectura «existencialista» que Chestov hace de Husserl. El alsaciano reconoce la legitimidad del reclamo de la existencia, pero sostiene que la fenomenología —en cuanto fundada en la intuición— no puede reducirse sin más a un racionalismo abstracto, sino que debe entenderse, más bien, como una síntesis entre «filosofía objetiva» y «sensatez subjetiva», capaz de hacer justicia tanto a la normatividad de las esencias como a la facticidad de la vida.

Levinas se forma en este concreto clima intelectual, en estrecho contacto con un maestro que defiende la posibilidad de una filosofía científica sin renunciar a la trascendencia religiosa,⁶³ pero percibiendo con la misma claridad, al mismo tiempo, la fuerza de la objeción chestoviana que no es sino la sospecha de que la fenomenología

⁶¹ En realidad, esta primera crítica de Chestov no se dirige todavía al Husserl de *Ideen I* —que apenas toma en consideración—, sino al proyecto eidético de *Investigaciones lógicas* y al ideal de «ciencia rigurosa. Como ha mostrado Hernández Marcelo, la crítica de Chestov a Husserl se dirige precisamente contra la tendencia de la fenomenología a sustraerse de la temporalidad en nombre de las verdades eternas. En clave chestoviana, ello implica «el olvido de lo real y concreto», que «lleva a la eliminación de la vida humana en su especificidad y de la existencia en su concreción» y culmina en la paradoja de que «hemos olvidado que los hombres son mortales por causa de la ilusión de la unidad de la conciencia» (Jimmy Hernández Marcelo, 2016, pp. 144–145). Sobre esta base, puede decirse que la crítica de Chestov anticipa la desconfianza posterior hacia el giro trascendental en la medida en que ve, en la apelación husserliana a las esencias y a la evidencia, un síntoma de la tentación filosófica de sustraerse a la temporalidad, al sufrimiento y a la muerte.

⁶² Jean Héring, «Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 7 (1927): 351–364. Para una reconstrucción del contexto y del alcance de este texto, véanse Nicolas Monseu, *Les usages de l'intentionnalité...*, pp. 128–162.

⁶³ La influencia de Héring sobre el joven Levinas ha sido bien documentada. Fue él quien lo introdujo en la lectura directa de Husserl y quien avaló su orientación hacia Freiburg y hacia la fenomenología alemana. Más tarde, reseñará favorablemente *TIPH*, subrayando en ella la centralidad de la noción de intencionalidad y la ampliación del campo fenomenológico más allá de la pura conciencia teórica. Cf. Jean Héring, «Recensión de E. Levinas, La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 113 (1932): 474–481.

—aun cuando se pretenda «positivista» de un nuevo tipo— corre el riesgo de neutralizar la singularidad de la existencia en beneficio de un orden de esencias intemporales.

Pues bien, es precisamente en esta encrucijada donde se juega la originalidad del itinerario levinasiano. Los escritos levinasianos de los años treinta y, sobre todo, el ensayo «L'œuvre d'Edmond Husserl» (1940) han de leerse, en consecuencia, como un intento de pensar la tensión a la que acabamos de aludir. En estos escritos iniciales, Levinas reconoce en Husserl la apertura de un horizonte filosófico inédito, pero no oculta también que la fenomenología permanece, en buena medida, «extraña» a los problemas de la existencia, del mal y de la muerte; los mismos problemas, exactamente, que Chestov había puesto en primer plano en el debate.

En este sentido, pensamos que la figura de Levinas se comprende mejor si se la sitúa en este triángulo Husserl–Héring–Chestov.⁶⁴ El joven filósofo judío no es simplemente el discípulo francés de Husserl, ni el aliado del existencialismo religioso ruso, sino el pensador que, apoyándose en la fenomenología de la conciencia religiosa elaborada por Héring, llevará hasta sus últimas consecuencias la exigencia de pensar una trascendencia que no se deje reducir ni a la objetividad eidética ni al puro escándalo irracional, sino que se manifieste como responsabilidad por el Otro.

El modo en que el joven Levinas asume toda esa herencia está ya marcado, sin embargo, por un desplazamiento decisivo. En *TIPH*, el joven filósofo lituano define la fenomenología, siguiendo a Husserl, como una ciencia eidética y descriptiva de la conciencia intencional.⁶⁵ Pero, esa caracterización se combina, además, con una insistencia en la dimensión ontológica de la conciencia porque la fenomenología no es sólo análisis de actos, sino indagación sobre el 'ser absoluto' de la conciencia y la estructura misma del existir.⁶⁶

⁶⁴ Sobre la inscripción de Levinas en este triángulo Husserl–Héring–Chestov y su papel en la recepción francesa de la fenomenología, pueden verse Nicolas Monseu, «Première réception de Husserl en France», en *Les usages de l'intentionnalité*, 93-180; Jimmy Hernández Marcelo, «The French Reception of Husserl: Between Existence and Knowledge», *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Vol. 12, No. 26, (2023) pp. 1–31; y Emmanuel Levine, «Les traductions du jeune Levinas», *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIX, 2 (2023) pp. 1-30.

⁶⁵ Levinas resume la definición husserliana en términos explícitos: «La phénoménologie est donc une science eidétique, descriptive, de la conscience» (Levinas, *TIPH*, pp. 200–201).

⁶⁶ La lectura levinasiana de Husserl sostiene que la 'evidencia absoluta del cogito' no se apoya solo en la adecuación de la percepción interna, sino que «c'est l'absoluité de la conscience qui rend elle-même possible la perception adéquate» y «cette existence absolue [de la conscience] ... fonde la possibilité du cogito indubitable» (Ibíd., pp. 54, 57). Sobre la compleja relación de Levinas con la fenomenología

No parece desacertado pensar que esta especie de torsión ontológica del método prepara ya, en cierto modo, el giro posterior en Levinas, es decir, el paso de una fenomenología de la presencia de los objetos —entre ellos, los objetos religiosos— a una fenomenología inquietada por la pura existencia, por el *il y a*, y finalmente por la alteridad del Otro. Y la cuestión con la que nos vamos a enfrentar a continuación consistirá en mostrar, justamente, cómo y por qué Levinas ha desplazado la trascendencia hacia ese registro inobjetivable.

Con ello queda preparado el paso decisivo pues a partir de ahora no se trata ya de medir cuánto ‘recibe’ Levinas de Héring, sino de comprender qué se conserva y qué se reconfigura cuando la trascendencia deja de pensarse como presencia sagrada y pasa a nombrarse como santidad y mandato ético. Ese será el sentido de la “ruptura y resignificación” que se examina a continuación.

§ 4. Ruptura y Resignificación

El tercer y último nivel de nuestra investigación exige dar un paso más allá de la mera dependencia histórica o conceptual para pensar la relación entre Héring y Levinas en términos de ruptura y, al mismo tiempo, de resignificación. Desde este ángulo, la fenomenología de lo sagrado en Héring ya no se considera solo como un trasfondo doctrinal que el joven Levinas habría recibido en Estrasburgo y Friburgo, sino como el laboratorio en el que se ensaya, todavía en clave eidética y religiosa, un tipo de trascendencia que Levinas va a llevar mucho más lejos cuando reformule la filosofía de la religión como filosofía de la alteridad y de la santidad del Otro.

El desplazamiento levinasiano no se comprende bien si no se constata, primero, el estatuto no psicologista del *a priori religioso* en Héring. Héring insiste en que el ‘a priori religieux’ no se obtiene por inducción ni por abstracción, sino por el análisis eidético del ‘Divin en tant que Divin’ y de los atributos presupuestos por toda religión.⁶⁷ Desde ahí, la ‘trascendencia’ no queda reducida a un estado subjetivo, sino vinculada a lo que se impone ‘por el sentido intrínseco’ del fenómeno religioso. Levinas radicaliza esta exigencia de irreductibilidad transformándola en el sentido de que lo absoluto ya no

husserliana véase el excelente capítulo de Bettina Bergo, «Levinas and Husserl», en Michael L. Morgan (ed.), *The Oxford Handbook of Levinas* (London: Oxford University Press, 2018).

⁶⁷ «Il ressort... que l'a priori religieux ne se trouve ni par abstraction, ni par induction...» (PPR, p. 98). Y, en la misma línea anti-subjetivista ya en 1917, al discutir la relación entre idea de conciencia y existencia fáctica, Héring observa: «Allenfalls Gottes Bewusstseins, dann liegt es aber am Wesen Gottes und nicht am Wesen von Bewusstsein» (traducción propia: Incluso en el caso de la conciencia de Dios, esto no depende más que de la esencia de Dios y no de la esencia de la conciencia) (Jean Héring, «Phänomenologie als Grundlage der Metaphysik?», p. 41).

se dice como estructura de la conciencia religiosa, sino como mandato del rostro y como responsabilidad que me precede ('me voici'), y donde lo sagrado se lee ya desde la santidad.

Este tránsito se deja ver con nitidez en el período que va de *De la evasión*, (1935) a *De l'existence à l'existant* (1947). En estos textos, Levinas radicaliza la pregunta por el hecho mismo de 'tener que ser' (*avoir qu'être*) y por la imposibilidad de sustraerse a una existencia anónima y opresiva. Frente al ser neutro, impersonal, que se impone como un 'hay' del que no es posible escapar, la emergencia del existente humano aparece como una suerte de ruptura, de ex-posición fuera del anonimato del ser. Pero esa ruptura no se consuma simplemente en la autoconsciencia del sujeto, sino que se orienta, desde el final mismo de *De l'existence à l'existant*, hacia la intersubjetividad y el advenimiento del Otro como condición del tiempo y del sentido. De este modo, la fenomenología levinasiana abandona definitivamente cualquier confianza en una metafísica de la presencia establecida a partir de la sola inmanencia de la conciencia para situar el origen de la significación más allá del sujeto, en la irrupción de una alteridad y de un Decir anárquico que replantea el vínculo entre ser, tiempo y trascendencia.

Visto desde esta trayectoria, la distancia respecto de Héring se deja leer en dos registros complementarios. El primero es un desplazamiento temático (del Absoluto como presencia a la alteridad del rostro); y el segundo consiste en una mutación metódica (de la descripción de lo dado a la exposición que desborda el aparecer).

La 'filosofía de la religión' de Levinas, tal como cristaliza en *Totalité et Infini* (1961) y en sus lecturas talmúdicas —en particular el conocido texto *Du sacré au saint*—, ya no se organiza en torno a la categoría de presencia, sino alrededor de la idea de una trascendencia infinita que se manifiesta en el rostro del Otro como mandato ético: «No matarás (*Tu ne tueras point*)».⁶⁸ La 'santidad de lo santo' no se da ya como objeto de experiencia religiosa, sino como altura incondicionada de la alteridad que me desinstala y me hace responsable hasta la substitución.⁶⁹

⁶⁸ Levinas formula explícitamente esta tesis así: «*La première parole du visage, c'est "Tu ne tueras point"*» (Emmanuel Levinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. (Paris: Fayard, 1982) pp. 92–93.

⁶⁹ La "substitution" nombra en Levinas una subjetividad definida como respuesta anterior a toda elección: «*Le mot Je signifie: me voici, répondant de tout et de tous*» (Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. (La Haye: Martinus Nijhoff, 1974). p. 145. Cf. Francisco Javier Herrero Hernández, «Alteridad e infinito: La substitución en Levinas». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000): pp. 243-277.

En segundo lugar, en el plano metodológico, la transformación es aún mucho más radical. Mientras Héring se preguntaba si la fenomenología podía ser fundamento de una metafísica, Levinas va a terminar invirtiendo esta relación porque para él no es la fenomenología la que funda la metafísica, sino que la metafísica de la alteridad —una metafísica entendida como ‘relación (sin relación) con el absolutamente Otro’— es, más bien, la que reorienta desde su raíz el uso del método fenomenológico. La descripción de los fenómenos ya no tiene por objeto asegurar la presencia de una esencia, sino dejarse afectar por lo que excede cualquier horizonte de aparecencia. De ahí que Peñalver hable con razón de una ‘hipérbole metafísica’ en Levinas, y que buena parte de la literatura reciente haya caracterizado su proyecto como una suerte de ‘metafenomenología’ o de ‘fenomenología al límite’, donde la trascendencia divina se piensa como huella y rastro, no como presencia.⁷⁰

En este punto, el diálogo con Héring se vuelve especialmente fecundo. La noción reinachiana de *Stellungnahme* (toma de posición) —aplicada por Héring al fenómeno religioso como respuesta a una llamada— anticipa en cierto modo la estructura básica de la responsabilidad ante el rostro de otro en Levinas.⁷¹ En ambos casos, la subjetividad se define no tanto por un acto de constitución cuanto por una respuesta a la llamada del Absoluto o del Otro, comprendida como mandamiento y obligación. Lo que sucede es que, en Héring, esa respuesta se articula todavía en el marco de una experiencia de presencia (Dios que se presenta y convoca, el sujeto que reconoce y adhiere), mientras que en Levinas la llamada del Otro se constituye como una exigencia sin figura, como una voz (Decir) que viene ‘de otra parte’ y es anárquica, otro modo que ser, imposible de ser tematizada (dicha) en un acto intencional pues perdería su carácter de trascendencia infinita.

Desde esta perspectiva, podemos resumir la tesis que orienta esta investigación diciendo que la influencia de Héring sobre Levinas no se agota en el terreno de la ‘recepción conceptual’ del vocabulario fenomenológico religioso (intencionalidad, a priori religioso, conciencia trascendente), sino que actúa como catalizador de una transformación metodológica realmente mucho más profunda y radicalizada. La

⁷⁰ Sobre la trascendencia como “énigme de la trace” y la illéité como modo no-tematizable de lo Absoluto: «ce détour nous conduit dans l’énigme même de la trace... que nous avons appelé illéité» (Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 27).

⁷¹ F. Boccaccini, «De Reinach à Levinas...», op. cit., pp. 439-444, sobre el concepto de *Stellungnahme* y su posible prolongación en la noción levinasiana de rostro. Sobre el estatuto del rostro como interdicción/mandamiento ético y la asimetría originaria de la relación, cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*. (La Haye: Martinus Nijhoff, 1961) esp. el análisis del *visage* como significación ética irreductible.

fenomenología de la presencia sagrada elaborada por Héring obliga a Levinas a tomar posición ante la cuestión del idealismo husserliano y a radicalizar la apertura de la fenomenología a la trascendencia. Pero la respuesta levinasiana consistirá precisamente en desplazar el eje de una fenomenología de la religión centrada en la idea de la presencia de lo sagrado (*sacré*) hacia una fenomenología —o mejor: una antifenomenología— de la la santidad (*sainteté*) del Otro. Es el paso que va desde un Absoluto que se da, aunque sea de modo peculiar, a una trascendencia que sólo se deja pensar como exceso ético y como desposesión del sí mismo.

En ese desplazamiento se consuma el pasaje de la fenomenología religiosa de Héring a la filosofía de la religión de Levinas. La primera sigue siendo, en rigor, una fenomenología de una región de objetos —aunque se trate de objetos religiosos, resistentes a la tematización objetivante— y mantiene la categoría de presencia como hilo metodológico. La segunda, en cambio, se deja guiar por una experiencia de trascendencia que ya no puede describirse en el registro de la presencia, sino sólo en el de la responsabilidad y la alteridad. Si Héring había planteado la pregunta por una fenomenología como posible fundamento de la metafísica, Levinas acabará mostrando que la propia fenomenología sólo puede ser fiel a su vocación originaria —describir lo que se da— si acepta dejarse desbordar por aquello que, viniendo de más allá del ser, se impone como rostro, mandato y santidad.

En Héring, la experiencia de lo sagrado se articula en torno a una doble fidelidad pues, por un lado, debe permanecer dentro del recinto prescrito por el ‘principio de principios’ husserliano, impidiéndole aceptar cualquier concepto teológico que no haya pasado ‘por el fuego de la prueba intuitiva’. Pero, por otra parte, ha de acatar también lo propio de una matriz bíblico-cristiana que entiende la religión como relación real con un Dios vivo, actuante, que irrumpe en la historia y en la vida personal.⁷²

En este marco, lo ‘sagrado’ se entiende como un modo específico de presencia que no puede ser identificada, sin más, como una presencia sensible en el sentido de un ente intramundano, sino la de un tipo de presencia axiológica, aquella que entraña el valor personal de un Tú divino que se deja experimentar como origen y meta de la vida religiosa. Héring, fuertemente influido por Scheler, insiste en que los valores religiosos

⁷² Véanse Édouard Mehl, «La “philosophie religieuse” de Jean Héring», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 101/1 (2021): 55-73; Joachim Feldes, «Le “puzzle” Héring. Récit d'un parcours de recherche», *Revue de théologie et de philosophie* 148/1 (2016): 409-418; Claudia Serban y Dominique Pradelle, «Jean Héring- de l'eidétique à la phénoménologie de la religion», *Revue de théologie et de philosophie* 148/1 (2016): 401-407; Samuel B. Santacruz, «Fenomenología de la vida religiosa. Teología y método fenomenológico en la obra de Jean Héring y Max Scheler», *Theologica Xaveriana* 75 (2025): 1-24.

no son meros correlatos emocionales, sino realidades ideales y objetivas, accesibles en una ‘evidencia viva’, que sitúan al sujeto en sus relaciones originarias con los objetos de su fe.⁷³

Levinas toma distancia de este horizonte en varios niveles, pero la ruptura solo se entiende si se reconoce primero la afinidad de fondo. La lectura levinasiana de Husserl se forma inicialmente en diálogo con la interpretación de Héring, sobre todo en torno al célebre § 49 de *Ideas I*, donde Héring tiende a salvaguardar la independencia ontológica del mundo y de las ‘cosas’ frente a la conciencia, Levinas se atreve a llevar hasta el límite la hipótesis de una conciencia ‘sin mundo’, afirmando que «no creemos que la conciencia necesite de las cosas para existir, como las cosas necesitan de la conciencia».⁷⁴ Esta inversión anuncia ya, de manera evidente, el giro levinasiano en el que la absolutización de la subjetividad —la ‘vida intencional’ en su flujo concreto— abrirá el espacio para una trascendencia que no se deja reconducir a la presencia objetiva de algo, ni siquiera de un Dios captado en la evidencia de la conciencia religiosa. Cuando, en sus lecturas husserlianas de los años treinta y en *L’œuvre d’Edmund Husserl* (1940), Levinas insiste en la imposibilidad de reducir al otro a objeto del mundo y empieza a tematizar la “no-fenomenalidad” de la alteridad, está radicalizando, en realidad, una problemática que el propio Héring ya había planteado, aunque todavía en el registro de la objetividad religiosa.⁷⁵

Desde esta perspectiva, la ‘ruptura’ levinasiana con la fenomenología de la religión —y, con ella, con el proyecto de Héring— puede describirse como un desplazamiento radical de la escena de la trascendencia. Levinas no abandona la exigencia de un acceso no meramente conceptual a lo trascendente, pero rompe con la gramática de la presencia que sostenía tanto a la teología metafísica como a buena parte de la fenomenología religiosa. Lo sagrado —en el sentido que Rudolf Otto había popularizado y que Scheler y Héring habían reelaborado en clave axiológica— conserva, a ojos de Levinas, una ambigüedad inquietante porque puede justificar, al mismo tiempo, la adoración y la violencia, el éxtasis místico y la fascinación por el

⁷³ Sobre la influencia de Scheler, véase Santacruz, «Fenomenología de la vida religiosa», especialmente la sección sobre *De lo eterno en el hombre* y la fenomenología de los valores religiosos

⁷⁴ Véase Nicolas Monseu, «Première réception de Husserl en France», en *Les usages de l’intentionnalité*, en especial el análisis del § 49 de *Ideen I* y la comparación entre las lecturas de Héring y Levinas.

⁷⁵ Véase Emmanuel Levinas, «L’œuvre d’Edmund Husserl» (1940), en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*; y el análisis de la ‘non-phénoménalité’ de la alteridad en las contribuciones del mismo volumen: «Réflexions sur la “technique” phénoménologique» e «Intentionnalité et métaphysique». Cf. el estudio de Emmanuel Levine, «Les traductions du jeune Levinas».

poder, la santidad y la idolatría.⁷⁶ De ahí la fórmula programática, repetida en textos de madurez, de la necesidad de pasar *du sacré au saint*, de lo sagrado como energía numinosa a la santidad como exigencia ética.⁷⁷

En *Totalidad e infinito* y, sobre todo, en *De otro modo que ser*, este paso se articulará ya como una auténtica resignificación de la trascendencia. Lo absoluto ya no será visto como el ‘objeto’ de una conciencia religiosa, ni siquiera el término de una intencionalidad peculiar, sino como la altura del Otro que me desborda y me reclama. Lo ‘infinito’ no será tampoco una propiedad del ente divino, sino la manera como la alteridad del prójimo resiste toda tematización y toda devolución a la esfera del Mismo. La santidad de lo Santo —esa ‘santidad’ que Levinas considera la verdadera fuente de su filosofía y que él mismo vincula a la práctica de las *mitsvot*— designará entonces la prioridad incondicionada de la responsabilidad frente al otro, anterior a cualquier saber y a cualquier teología o tematización en lo dicho. La santidad aparece en Levinas como lo ‘primero’ y que a la vez es ‘anárquico’, en el sentido fuerte de lo incondicionado, de aquello que no admite ser deducido de nada, ni siquiera de una doctrina sobre Dios, y que obliga a replantear la filosofía de la religión desde la ética.⁷⁸

Ahora bien, si la ruptura es tan marcada, ¿en qué sentido cabe hablar de una ‘resignificación’? La respuesta exige volver al propósito original de la fenomenología religiosa heringiana. Al clarificar la estructura eidética del fenómeno religioso, Héring no pretende fundar la religión en la subjetividad, sino describir la experiencia de lo sagrado que remite a una trascendencia que se impone desde sí misma, «por la naturaleza del objeto y no por la exigencia del sistema».⁷⁹ La religión es, para él, el lugar donde la conciencia se descubre remitida a un orden de realidad que la precede y la domina: un orden de valores, pero también de promesas y de mandatos —lo que su obra exegética formulará como ‘Reino de Dios’ y ‘humanismo cristiano’— que

⁷⁶ Sobre la ambigüedad de lo numinoso y su recepción fenomenológica, cf. Rudolf Otto, *Das Heilige*, y la lectura que de él hacen Max Scheler y Jean Héring.

⁷⁷ Para la fórmula ‘du sacré au saint’ y su contexto, véanse los estudios reunidos en Jean-Luc Marion (ed.), Emmanuel Levinas. *Positivité et transcendance*, y la interpretación de R. Bernet sobre «l’autre du temps».

⁷⁸ Véase Francisco Javier Herrero Hernández, «Dios como el testigo de la ética según Levinas» Francisco José Andrades; Miguel Anxo Pena; Ángel Galindo (Eds.), *Razones para vivir y razones para esperar* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2012) pp. 585 – 603; Id., «De Dios y la filosofía en Emmanuel Levinas», pp. 111-144, sobre la prioridad anárquica de la santidad y su función de fuente de sentido para el discurso filosófico.

⁷⁹ Héring subraya que las “leyes” de la vida religiosa dependen del sentido del fenómeno y no del sujeto: «...dépendent de leur sens intrinsèque et non pas de la nature du sujet» (*PPR*, p. 142).

introducen en el mundo una dimensión irreductible a la facticidad.⁸⁰ La experiencia de lo sagrado es, en este sentido, una experiencia de des-posesión en la que el sujeto no se produce a sí mismo como religioso, sino que es alcanzado por una llamada, por una gracia, por una revelación que le constituyen como creyente.

Lo relevante para nosotros es que esta estructura de heteronomía —llamada y respuesta— no desaparece en Levinas sino que se desplaza del ámbito de lo sagrado a la escena ética del rostro que constituye el núcleo de su propuesta ética. En efecto, lo que en Héring aún se juega en la relación con Dios y con el Reino, en Levinas pasa a situarse en relación con el rostro del Otro. La ‘trascendencia’ que la fenomenología religiosa había explorado todavía bajo la forma de una presencia divina en la conciencia —e incluso en su temprano interés por la doctrina de la preexistencia de las almas— es reinterpretada por Levinas como trascendencia del Otro, cuya alteridad es más radical que la de cualquier objeto religioso.⁸¹ Podemos decir que la no-fenomenalidad de la alteridad —esa ‘enigmática’ trascendencia manifestada en la huella de la lledad — retoma, a su modo, el problema heringiano de cómo puede darse lo absoluto sin dejar de ser absoluto, pero resolviéndolo en otra clave: la del ‘il y a’ y la del “rostro”, la de una exterioridad que no se deja tematizar ni siquiera como experiencia religiosa.⁸²

Desde este punto de vista, la santidad de lo Santo en Levinas aparece como una resignificación ética de la experiencia de lo sagrado en Héring. Lo que en este último se pensaba todavía como presencia de Dios en los actos de fe, amor y esperanza, se convierte ahora en exigencia infinita de justicia y responsabilidad hacia el otro. El ‘a priori religioso’, entendido como estructura eidética de la conciencia capaz de Dios, se transforma, en Levinas, en un ‘a priori ético’ que enuncia la imposibilidad de sustraerse a la llamada del rostro, a la ‘obligación sin escapatoria’ que define la subjetividad como ‘rehén’.⁸³ La trascendencia ya no se mide por la altura de un objeto divino, sino por la

⁸⁰ Para la prolongación exegética y teológica: Jean Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'Espérance de Jésus et de l'Apôtre Paul*. (Paris: F. Alcan, 1937).

⁸¹ Sobre ese motivo en Héring, cf. Jean Héring, J. *Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie* (Paris: Leroux, 1925).

⁸² Para la noción de ‘huella’ y de la ‘illéité’ como no-fenomenalidad de la trascendencia, véase Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 27. Sobre el debate fenomenología / ‘antifemenología’ en torno a Levinas: Stephan Strasser, «Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas», *Revue philosophique de Louvain* 75 (1977): 101-124; Jean-Luc Marion (ed.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*.

⁸³ Sobre la subjetividad como ‘rehén’ (*otage*) y la responsabilidad como estructura anterior a la libertad: Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (cf. la tematización de *otage* y *substitution*).

profundidad de la herida que la alteridad abre en el yo. Con ello, el lenguaje mismo de la religión se ve obligado a interpretarse de manera distinta a la habitual, pues la santidad ya no nombra un atributo de Dios, sino un modo de existencia que responde a la llamada del Otro y que, solo después, puede ser dicho como relación con Dios.

En este sentido —y solo en este sentido— la fenomenología de lo sagrado de Héring puede ser leída como un antecedente indirecto del pensamiento levinasiano sobre la santidad y el absoluto del Otro. Indirecto, porque Levinas rechaza explícitamente la tentativa de fundar la filosofía de la religión en una descripción eidética de la conciencia religiosa; pero antecedente, porque comparte con Héring la convicción de que la trascendencia no puede reducirse ni a especulación metafísica ni a mero sentimiento, y de que requiere un método capaz de dejarse instruir por aquello que se da y, sin embargo, desborda toda categoría. La ruptura levinasiana no elimina esta intuición, sino que la desplaza hacia un horizonte más radical y que no es otro que el de una filosofía de la religión comprendida desde la ética y donde la ‘santidad de lo Santo’ nombra el exceso del Otro sobre cualquier experiencia de lo sagrado, lo absoluto que se manifiesta, paradójicamente, en la vulnerabilidad del rostro que me impide permanecer inocente ante él.

En conclusión, el estudio de la relación entre Jean Héring y Emmanuel Levinas no solo nos permite comprender mejor la evolución del pensamiento levinasiano, sino que plantea también preguntas fundamentales sobre la relación entre fenomenología, religión y ética. Una mayor profundización en estos aspectos contribuiría a esclarecer, sin duda, el lugar de la fenomenología de la religión en la historia del pensamiento fenomenológico y su impacto en la filosofía contemporánea. La vía Héring–Lévinas que acabamos de explorar ha puesto de manifiesto que el paso de lo sagrado a lo santo no es un simple cambio de vocabulario, sino una reconfiguración del régimen de fenomenalidad que va de la presencia (aunque extrema y paradójica) a una trascendencia que se da como exigencia. En Héring, la revelación y la fe siguen siendo describibles como modalidades de aparecer, mientras que en Lévinas, en cambio, la ‘aparición’ decisiva es la de una responsabilidad no asumida sino padecida, anterior a todo proyecto, que desplaza el centro desde el objeto sacral hacia la relación ética. Leer el tránsito *sacré/saint* desde Héring nos permite, por tanto, medir con precisión lo que Lévinas ha conservado de la fenomenología (la seriedad del ‘darse’, por ejemplo) y qué se invierte en ella pues el sentido de trascendencia ya no se verifica en el lituano como evidencia, sino como santidad que irrumpe en el yo en forma de obligación irreductible.

REFERENCIAS

- ALES BELLO, A. 1985. *Husserl, sul problema di Dio*. Studium.
- BENOIST, J. 2001. *L'idée de phénoménologie*. Beauchesne.
- BERGO, B. 2018. «Levinas and Husserl». In *The Oxford handbook of Levinas*, edited by M. L. Morgan. Oxford University Press.
- BOCCACCINI, F. 2016. «De Reinach à Levinas: Héring et le réalisme phénoménologique». *Revue de théologie et de philosophie* 148, no. 1: 433–448.
- CAMILLERI, S. 2016. «La théologie et l'exégèse bibliques de Jean Héring sont-elles phénoménologiques?». *Revue de théologie et de philosophie* 148, no. 1: 449–466.
- CAMILLERI, S. 2019. *Phénoménologie et religion chez Jean Héring*. Peeters.
- CAMILLERI, S. 2024a. «“Lapsologie”. D'une phénoménologie de la chute dans l'œuvre de Jean Héring». *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 104, no. 2: 175–212.
- CAMILLERI, S., and C. SERBAN, eds. 2024b. *Jean Héring. Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la conscience religieuse. Avec un dossier de textes inédits (1917–1927)*. Presses universitaires de Strasbourg.
- CASPER, B. 1984. «Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas». *Philosophisches Jahrbuch* 91: 273–288.
- DAVID, A., and F.-D. SEBBAH, eds. 2002. *Phénoménologies françaises* (numéro spécial). *Rue Descartes* 35.
- DELHEZ, M. 2002. «La “Kehre” levinassienne». *Revue philosophique de Louvain* 100, nos. 1–2: 129–148.
- DERRIDA, J. 1997. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Galilée.
- DUPONT, C. 2014. *Phenomenology in French philosophy: Early encounters*. *Phaenomenologica* 208. Springer.
- DUPONT, C. 2015. «Jean Héring and the Introduction of Husserl's Phenomenology to France». *Studia Phaenomenologica* 15: 129–153.
- FARBER, M., ed. 1950. *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*. Tome II, *La philosophie française*. Presses Universitaires de France.
- GREISCH, J. 2002a. *Le buisson ardent et les lumières de la raison: L'invention de la philosophie de la religion*. Tome I. Cerf.
- GREISCH, J. 2002b. «Les yeux de Husserl en France. Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du XXe siècle». In *Phénoménologie. Un siècle de philosophie*, directed by C. Dupont and L. Cournarie, 45–74. Ellipses.
- HABERMAS, J. 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Vol. 1, *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*; vol. 2, *Vernünftige Freiheit*. Suhrkamp.
- HAUTER, C. 1957. «Hommage de la Faculté de Théologie de Strasbourg au Professeur Jean Héring». *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 37, no. 1: 1–2.
- HÉRING, J. 1926. *Phénoménologie et philosophie religieuse: Étude sur la théorie de la connaissance religieuse*. Alcan.
- HÉRING, J. 1937. *Le Royaume de Dieu et sa venue*. Alcan.

- HÉRING, J. 1939. «La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trente ans. Souvenirs et réflexions d'un étudiant de 1909». *Revue internationale de philosophie* 1, no. 2: 366–373.
- HÉRING, J. 1950. «La phénoménologie en France». In *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*. Tome II, *La philosophie française*, edited by M. Farber, 76–95. Presses Universitaires de France.
- HÉRING, J. 2015. «Phänomenologie als Grundlage der Metaphysik?». *Studia Phaenomenologica* 15: 35–50. (Traduction française par É. Mehl in *Jean Héring. Phénoménologie et philosophie religieuse*, ed. S. Camilleri and C. Serban, 268–275. Presses universitaires de Strasbourg.)
- HÉRING, J. 2019. *Fenomenología y filosofía religiosa: Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa*. Introduction by F. J. Herrero Hernández and J. Hernández Marcelo; preface by S. Camilleri. Ediciones Universidad San Dámaso.
- HÉRING, J. 2023. *Phénoménologie et philosophie religieuse: Étude sur la théorie de la connaissance religieuse*. Classiques Garnier.
- HERRERO HERNÁNDEZ, F. J. 2000. «Alteridad e infinito: La sustitución en Levinas». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27: 243–280.
- HERRERO HERNÁNDEZ, F. J. 2005. *De Husserl a Levinas: Un camino en la fenomenología*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- HERRERO HERNÁNDEZ, F. J. 2012. «Dios como el testigo de la ética según Levinas». In *Razones para vivir y razones para esperar*, edited by F. J. Andrades, M. A. Pena, and Á. Galindo, 585–603. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- HERRERO HERNÁNDEZ, F. J. 2016. «La crítica de Edmund Husserl a la idea de Dios y el “giro teológico” de la fenomenología». In *Pensar y conocer a Dios en el siglo XXI*, edited by I. Murillo, 233–243. Publicaciones de Diálogo Filosófico.
- HERRERO HERNÁNDEZ, F. J. 2019. «La fenomenología de Husserl como fundamento filosófico para la teología». *Aporía. International Journal for Philosophical Investigations* 2: 12–33.
- HERRERO HERNÁNDEZ, F. J. 2024. «De Dios y la filosofía en Emmanuel Levinas». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 13, no. 27: 111–144. <https://doi.org/10.5281/zenodo.13859818>
- HERNÁNDEZ MARCELO, A. 2021. «¿Giro o reactivación? El problema de Dios en la fenomenología francesa». *Analysis* 29: 185–194.
- HERNÁNDEZ MARCELO, J. 2016. «Héring y Chestov: el primer debate sobre la fenomenología en Francia». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 43: 137–156.
- HERNÁNDEZ MARCELO, J. 2023. «The French reception of Husserl: Between existence and knowledge». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 12, no. 26: 1–31.
- HOUSSET, E. 2010. *Husserl et l'idée de Dieu*. Cerf.
- HUSSERL, E. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (Hua III/1). Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. 1984. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07* (Hua XXIV). Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. 1989. *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)* (Hua XXII). Martinus Nijhoff.

- HUSSERL, E. 1996. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. Translated by J. Gaos. Fondo de Cultura Económica. Originally published 1913.
- HUSSERL, E. 2009. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Meiner.
- HUSSERL, E. 2013. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewussten und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)* (Hua XLII). Springer.
- INGARDEN, R. 1974. *Der Streit um die Existenz der Welt*. Vol. II/1. Max Niemeyer.
- JANICAUD, D. 1991. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Éditions de l'Éclat.
- JANICAUD, D. 1998. *La phénoménologie éclatée*. Éditions de l'Éclat.
- KLIBANSKY, R., ed. 1958. *La philosophie au milieu du vingtième siècle*. La Nuova Italia Editrice.
- LEVINE, E. 2023. «Les traductions du jeune Levinas». *Bulletin d'analyse phénoménologique* 19, no. 2: 1–30.
- LEVINAS, E. 1948. *Le temps et l'autre*. Presses Universitaires de France.
- LEVINAS, E. 1961. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff.
- LEVINAS, E. 1963. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Vrin. Originally published 1930.
- LEVINAS, E. 1968. *Quatre lectures talmudiques*. Les Éditions de Minuit.
- LEVINAS, E. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff.
- LEVINAS, E. 1977. *Du sacré au saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Les Éditions de Minuit.
- LEVINAS, E. 1982a. *De l'évasion*. Fata Morgana.
- LEVINAS, E. 1982b. *Éthique et infini: Dialogues avec Philippe Nemo*. Fayard.
- LEVINAS, E. 1991. *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. Grasset.
- LEVINAS, E. 1993. *De l'existence à l'existant*. Vrin. Originally published 1947.
- LEVINAS, E. 1997. *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*. Le Livre de Poche.
- LEVINAS, E. 2001. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin.
- LEVINAS, E. 2009. *Œuvres complètes. Tome 1, Carnets de captivité et autres inédits*. Grasset.
- MARION, J.-L. 1997. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Presses Universitaires de France.
- MARION, J.-L., ed. 2000. *Emmanuel Levinas: Positivité et transcendance*. Presses Universitaires de France.
- MARION, J.-L. 2020. *D'ailleurs, la Révélation: Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*. Grasset.
- MEHL, É. 2006. «Héring, Jean». In *Encyclopédie du protestantisme*, 627–628. Presses Universitaires de France.
- MEHL, É. 2021. «La "philosophie religieuse" de Jean Héring». *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 101, no. 1: 55–73.

- MEHL, É. 2023. «Héring et le tournant phénoménologique de la théologie au miroir de la RHPR (1919–1939)». *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 103, no. 2: 23–42.
- MEIR, E. 2002. «Les écrits professionnels et confessionnels d'Emmanuel Levinas». In *Emmanuel Levinas: Philosophie et judaïsme*, edited by D. Cohen-Levinas and S. Trigano, 127–144. Press Éditions.
- MONSEU, N. 2005. *Les usages de l'intentionnalité: Recherches sur la première réception de la phénoménologie en France*. Peeters.
- MONSEU, N. 2016. «Héring, Levinas et le sens de l'idéalisme husserlien». *Revue de théologie et de philosophie* 148, no. 1: 419–432.
- MORGAN, M. L., ed. 2018. *The Oxford handbook of Levinas*. Oxford University Press.
- OTTO, R. 1917. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Trewendt & Granier.
- ROBERT, J.-D. 1972. «Approche rétrospective de la phénoménologie husserlienne: Rappel de quelques éléments de sa genèse et de son évolution; ses "chances" d'avenir». *Laval théologique et philosophique* 28, no. 1: 27–62.
- SANTACRUZ, S. B. 2025. «Fenomenología de la vida religiosa. Teología y método fenomenológico en la obra de Jean Héring y Max Scheler». *Theologica Xaveriana* 75: 1–24. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx75.fvrtm>
- SCHMITZ-PERRIN, R. 1995. «Strasbourg "banlieue de la phénoménologie". Edmond Husserl et l'enjeu de la philosophie religieuse». *Revue des sciences religieuses* 69: 481–496.
- SERBAN, C. 2024. «Jean Héring et la phénoménologie de la "conscience religieuse"». In *Jean Héring. Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la conscience religieuse. Avec un dossier de textes inédits (1917–1927)*, edited by S. Camilleri and C. Serban, 257–288. Presses universitaires de Strasbourg.
- SERBAN, C., and D. PRADELLE, eds. 2016. «Jean Héring: De l'eidétique à la phénoménologie de la religion (Présentation)». *Revue de théologie et de philosophie* 148, no. 1: 401–407.
- SIMMEL, G. 1906. *Die Religion*. Rütten & Loening.
- SPIEGELBERG, H. 1994. *The phenomenological movement: A historical introduction*. 3rd rev. and enl. ed. Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers.
- STEIN, E. 2001. *Selbstbildnis in Briefen III: Briefe an Roman Ingarden*. Edith Stein Gesamtausgabe 4. Herder.
- STRASSER, S. 1977. «Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas». *Revue philosophique de Louvain* 75, no. 25: 101–125. <https://doi.org/10.3406/phlou.1977.5923>
- STRASSER, S. 1978. *Jenseits von Sein und Zeit: Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. Martinus Nijhoff.
- SURZYN, J. 2011. «Jean Héring and Early Phenomenological Ontology». In *Phenomenology World-Wide. Foundations—Expanding Dynamics—Life-Engagements*, edited by A.-T. Tymieniecka, 73–82. Springer.
- THÉVENAZ, P. 1966. *De Husserl à Merleau-Ponty: Qu'est-ce que la phénoménologie?* Éditions de la Baconnière.

VAN BREDÁ, H. L. 1958. «La phénoménologie». In *La philosophie au milieu du vingtième siècle*, edited by R. Klibansky, 53–70. La Nuova Italia Editrice.

WALDENFELS, B. 1983. *Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp.



From Héring to Levinas. A Path from the Phenomenology of the Sacred to the Philosophy of the Holy

The figure of Jean Héring (1890–1966) has received only limited recognition in the broader field of the philosophy of religion and even within the circle most closely linked to phenomenology. This study seeks to trace the impact of Héring’s teaching on the work of Emmanuel Levinas (1906–1995). We will explore an influence that has been little examined in specialized research and which, nevertheless, proves crucial for understanding the development of the Jewish philosopher’s thought—particularly with regard to his initial reception of the phenomenological method and his subsequent evolution toward a distinctive interpretation of phenomenology that regards ethics as first philosophy. At the same time, this work will also highlight the decisive and early contribution of the Alsatian philosopher to the debate on the relationship between phenomenology and theology. In doing so, it seeks to correct the unjustified silence that scholarship has maintained concerning this author and his crucial role in the historical trajectory of phenomenology.

Keywords: Hering · Levinas · Phenomenology · Theology · Ethics.

De Héring a Levinas. Un camino desde la fenomenología de lo sagrado a la filosofía de lo santo

La figura de Jean Héring (1890-1966) ha recibido un reconocimiento limitado en el ámbito general de la filosofía de la religión e, incluso, en el entorno más cercano a la fenomenología. Este estudio se propone rastrear el impacto del magisterio de este autor en la obra de Emmanuel Levinas (1906-1995). Investigaremos una influencia poco explorada en los estudios especializados y que, sin embargo, resulta crucial para comprender el desarrollo del pensamiento del filósofo judío, en particular en lo que respecta a su recepción inicial del método fenomenológico y en su evolución posterior hacia los desarrollos de una interpretación peculiar de la fenomenología que considera a la ética como filosofía primera. Pero este trabajo pondrá también de relieve la decisiva y temprana contribución del filósofo alsaciano al debate sobre la relación entre fenomenología y teología. Se pretende corregir así el injustificado silencio que la crítica ha venido dispensando a este autor y a su decisiva contribución en el camino de la fenomenología.

Palabras Clave: Héring · Lévinas · Fenomenología · Teología · Ética.

FRANCISCO-JAVIER HERRERO HERNÁNDEZ es Profesor Titular de Antropología Filosófica, Teodicea y Filosofía de la Religión en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca (España). Además, es Profesor

Asociado en el Departamento de Historia del Derecho y Filosofía Jurídica, Moral y Política de la Universidad Estatal de Salamanca. Ha publicado el libro *De Husserl a Levinas. Un camino en fenomenología* (2005) y también ha traducido el libro de Jean Héring, *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa* (2019). He sido editor del Número Especial de «Aporía: Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas» (Pontificia Universidad Católica de Chile) sobre Fenomenología y Teología (2019) y de las obras: *Las Horas de la Filosofía* (2013), *Dios, la Verdad y la Fe* (2014), *Antropología, Mística y Arte* (2015) y *Virtudes, Valores y Compromiso Social* (2017). También es autor de numerosos Artículos y Capítulos de Libros.

Contact: Universidad Pontificia de Salamanca, Calle Compañía 5, 37002, Salamanca, España. e-mail (✉): fjherrerohe@upsa.es · iD: <https://orcid.org/0000-0001-7545-4005>

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 15–November–2025; Accepted: 30–November–2025; Published Online: 30–December–2025

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Herrero Hernández, F. J. (2025). «De Héring a Lévinas. Un camino desde la fenomenología de lo sagrado a la filosofía de lo santo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 14, no. 29: pp. 23–61.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2025