

La conversión cristiana como cambio de actitud: aportes para una fenomenología de la conversión*

Roberto Rubio
Universidad Alberto Hurtado
rorubio@uahurtado.cl
<https://orcid.org/0000-0002-2482-9062>

Roberto Saldías SJ.
Universidad Alberto Hurtado - ITER
rsaldias@uahurtado.cl
<https://orcid.org/0000-0002-1555-313X>

Resumen: El presente trabajo intenta contribuir a los estudios de filosofía fenomenológica acerca de la conversión religiosa. Su aporte consiste en describir la conversión cristiana en términos fenomenológicos como cambio de actitud, más precisamente, como el paso de la actitud natural hacia la actitud religiosa cristiana. La descripción estará focalizada en el polo noético de la experiencia, y tendrá en cuenta, especialmente, las relaciones entre la fe en el mundo perceptual cotidiano, por un lado, y la fe cristiana en Dios, por otro. Además, se presentarán desafíos específicos de la tarea descriptiva fenomenológica. Por una parte, se considerarán aquellos inherentes al enfoque filosófico-fenomenológico; por otra, se presentarán aquellos que surgen al considerar enfoques procedentes de otras disciplinas, tales como la sociología y la antropología de la religión.

Palabras clave: conversión; fe cristiana; fenomenología de la conversión; actitud natural; actitud cristiana

Abstract: “Christian Conversion as Attitude Change: Contributions to a Phenomenology of Conversion”. This paper attempts to contribute to the studies of phenomenological philosophy dealing with religious conversion. Our contribution is to describe Christian conversion in phenomenological terms as attitude change; or, more precisely, as the transition from natural attitude to religious Christian attitude. The description is focused on the noetic pole of experience, especially considering the relationship between faith in the daily perceptual world, on the one side, and Christian faith in God, on the other side. Additionally, we present some

* Este trabajo corresponde a ANID, Fondecyt, proyecto Fondecyt Regular 1221262, cuyo investigador responsable es el Dr. Roberto Rubio. Se agradece el apoyo de estas instituciones.

challenges proper of the philosophical-phenomenological approach. On the one hand, we consider the challenges pertaining to the philosophical-phenomenological approach as such; on the other hand, we present the challenges that emerge when considering approaches that originate from other disciplines, such as Sociology or the Anthropology of Religion.

Keywords: conversion; Christian faith; Phenomenology of conversion; natural attitude; Christian attitude

Introducción

Las relaciones entre la filosofía fenomenológica y la conversión cristiana son amplias y diversas. Por una parte, la conversión al cristianismo ha sido un tema de interés para la filosofía fenomenológica desde sus inicios. La orientación de las fenomenólogas y los fenomenólogos hacia la conversión cristiana no fue solamente teórica, sino que en diversos casos involucró procesos de transformación personal¹. Por otra parte, los desarrollos de la filosofía fenomenológica acerca de la religiosidad cristiana han motivado apropiaciones desde la teología, particularmente desde la teología fundamental. En este sentido, han surgido intentos por adoptar –y adaptar– las descripciones fenomenológicas con vistas a la tarea de ofrecer credibilidad racional a la fe cristiana².

El presente trabajo ofrece, a partir de la filosofía fenomenológica, una descripción de la conversión cristiana. Para realizar esta tarea, utilizaremos la noción fenomenológica de actitud, el concepto de actitud natural y su caracterización como fe en el mundo, así como la noción fenomenológica de fe, su aplicación a la experiencia religiosa y la distinción entre fe y creencia. El planteo que guía nuestra propuesta descriptiva es el siguiente: la conversión al cristianismo es un cambio de actitud consistente en el paso de la actitud natural a la actitud religiosa cristiana.

¹ Ver Beckmann, B., *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses Religionsphilosophische Überlegungen in Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, pp. 42-52, 63-63; Vidal, J., “Phénoménologie et conversions”, p. 209., en: *Archives de Philosophie*, XXXV, 2 31 (1972), pp. 209-243.s.

² Ver Scannone, J.C., “Aportaciones de la fenomenología de la religión a la teología fundamental”, p. 399., en: Avenatti, C. (ed.), *Dar razón de nuestra esperanza: el anuncio del Evangelio en una sociedad plural*, Buenos Aires: Agape Libros, 2012, pp. 399-416.

Cabe mencionar que se considerará la experiencia de conversión cristiana en general, sin abordar la distinción entre conversiones súbitas y no súbitas, ni entre conversiones que involucran experiencias místicas y aquellas que no³.

La descripción estará dirigida hacia el polo noético de la experiencia. Intentaremos exponer rasgos propios y distintivos de la conversión cristiana atendiendo a la estructura del dirigirse hacia Dios por parte de las y los creyentes. No tematizaremos el correlato noemático de tal experiencia, sino que nos concentraremos en el *dirigirse hacia*.

Es preciso tener en cuenta, por cierto, que el fenómeno de la conversión cristiana ha sido abordado desde diversas disciplinas, tales como la sociología de la religión, la antropología de la religión, la teología y la historia de las religiones. Si bien la filosofía fenomenológica dispone de criterios y procedimientos de validación propios, su acercamiento a la experiencia de la conversión cristiana resulta más fructífero cuando se realiza, no de manera aislada, sino en el contexto del diálogo interdisciplinar. Es en el marco del intercambio interdisciplinar donde se pueden apreciar de mejor manera los posibles aportes, así como las limitaciones y desafíos inherentes al enfoque de la filosofía fenomenológica de la religión. En este sentido, el presente trabajo considerará planteos de otras disciplinas, en algunos casos como apoyo para las descripciones ofrecidas, y en otros como contrapuntos que permitan tensionar esas descripciones e impulsar una reflexión crítica sobre los alcances y limitaciones del propio enfoque. Dicho con mayor precisión: para la labor de la descripción fenomenológica se tendrán en cuenta distinciones sobre la experiencia del creer provenientes de la tradición teológica, así como aclaraciones terminológicas sobre la conversión cristiana ofrecidas desde los estudios históricos de la religión. Además, se considerarán ciertos planteos específicos de la sociología y la antropología de la religión que pueden poner en tensión las descripciones aquí propuestas. Ello permitirá, por un lado, precisar algunos desafíos inherentes al proyecto de una fenomenología de la conversión en un marco interdisciplinario, y, por otro lado, esclarecer los posibles aportes que dicho proyecto filosófico-fenomenológico podría realizar para el abordaje del amplio fenómeno de la conversión cristiana.

³ Para un abordaje fenomenológico de las conversiones cristianas súbitas, ver Contreras, J.M., "Aproximación fenomenológica a la conversión súbita", p. 69., en: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 20 (2015), pp. 69-90. Para un estudio fenomenológico de la experiencia mística cristiana, ver Steinbock, A., *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*, Indianapolis: Indiana University Press, 2007, pp.1-66; Stein, E., "Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins", en: Linssen, M. y K. Mass (eds.), *Gesamtausgabe 11/12*, Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 2006, pp. 501-526.

1. La conversión cristiana como cambio de actitud

La conversión cristiana exhibe una notoria diversidad a través del tiempo. En relación con ello, David Kling afirma en su *Historia de la conversión cristiana*: “El evento y el proceso de la conversión, tal y como es mediado por las comunidades religiosas locales en diferentes épocas, lugares y entornos culturales, presenta una enorme diversidad en cuanto a contenido teológico, expresión ritual y expectativas de comportamiento”⁴.

Ahora bien, sin perjuicio de la diversidad de manifestaciones de la conversión cristiana, el historiador Kling destaca un rasgo distintivo de esta: el cambio de actitud. En este sentido, afirma: “[c]ualesquiera que sean las circunstancias particulares, el fenómeno consistente en cambiar actitudes, lealtades y prácticas anteriores por una nueva fidelidad a la actividad salvadora de Dios en Jesucristo constituye el hilo argumental básico de la historia cristiana”⁵.

Caracterizar a la conversión religiosa como un cambio de actitud es un planteo también presente en el ámbito de la sociología y la psicología de la religión. En este sentido, en un reciente estudio en *Cuestiones de sociología y psicología de la conversión religiosa*, se afirma lo siguiente: “La conversión religiosa contiene varios componentes sobre los que existe un consenso general y que nos permitirían obtener una definición más clara. Lo que quizás sea más consistente en toda la investigación sobre la conversión es que ésta implica un cambio radical en la conciencia del individuo a través del yo y de la identidad)⁶. Este cambio radical... se parece a un cambio de paradigma kuhiano”⁷.

En el presente trabajo se ofrecerá, desde el enfoque de la filosofía fenomenológica, una descripción de la conversión religiosa cristiana como cambio de actitud. Ello traerá consigo, como veremos a lo largo del texto, no solo acuerdos y puntos de contacto con planteos de otras disciplinas, sino también debates y tensiones. Esperamos que ello sea fructífero, no solo para contribuir al diálogo interdisciplinario sobre la conversión cristiana, sino también para promover una reflexión crítica en el seno de la filosofía fenomenológica de la religión.

Antes de proceder a la descripción fenomenológica, es pertinente tener en cuenta los usos principales de la noción de conversión en la tradición judeocristiana.

⁴ Kling, D., *A History of Christian Conversion*, pp. 18 y ss. A partir de aquí, toda traducción ofrecida es nuestra, a menos que se indique lo contrario.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ Machalek, R. y D. Snook, “Conversion to new religious movements”.

⁷ Snook, D. y otros, “Issues in the Sociology and Psychology of Religious Conversion”, pp. 225 y ss.

En la tradición judeocristiana, la conversión es expresada fundamentalmente a través de dos grupos de términos: por una parte, aquellos relacionados con la raíz hebrea “*sûb*”, traducida al griego por los Setenta mediante compuestos del verbo “*strephe*”, especialmente “*epistrepho*”/“*epistrophê*”; y, por otra parte, aquellos términos vinculados a la raíz hebrea “*nhm*”, traducidos al griego por “*metanoeo*”/“*metanoia*”⁸.

En su sentido más básico, “*sûb*” significa “volver”. En el Antiguo Testamento, el término es utilizado en el sentido de regresar a Dios, volverse hacia Él. Cabe destacar este uso en las exhortaciones por parte de los profetas. Traducido al griego como “*epistrephein*”, indica el retorno o regreso por el cual el pueblo elegido vuelve a Dios. En el contexto del Exilio, se utiliza para señalar el retorno a la tierra prometida⁹. Por su parte, el verbo hebreo “*nhm*” significa “respirar profundamente”, “suspirar”, “gemir”, “sollozar”. En forma reflexiva quiere decir “arrepentirse”, “dolerse”, aunque no siempre en un sentido religioso. Es vertido al griego por los Setenta como “*metanoeo*”, “*metanoein*”¹⁰. “*Metanoia*” tiene mayor presencia en el Nuevo Testamento. Allí refiere mayormente al arrepentimiento y al cambio interior en sentido religioso.

Si bien “*epistrophê*” y “*metanoia*” suelen aparecer separadamente, también lo hacen en conexión, tanto en el Antiguo Testamento (Gn. 3, 9; Ex. 32, 12; Jr. 31, 18-19) como en el Nuevo (Lc. 17, 4; Hch. 3, 19: 26,20). Con vistas a la conexión entre ambos términos en su uso bíblico, cabe citar a Juan Alonso, quien afirma que “*epistrophê*” y “*metanoia*” “expresan en el lenguaje religioso-bíblico respectivamente dos diferentes pero inseparables dimensiones de la conversión: el alejamiento de la incredulidad y de la idolatría, y la rectificación de mentalidad necesaria para permanecer junto a Dios”¹¹. Por su parte, la noción latina “*conversio*”, de donde proviene el término castellano “conversión”, dio expresión a ambos sentidos en su vinculación recíproca¹².

Habiendo llegado a este punto, podemos proceder con la tarea de descripción fenomenológica. En términos estrictamente fenomenológicos, el cambio inherente a la experiencia de conversión cristiana puede ser caracterizado como un cambio de actitud, y más específicamente, como el paso de la actitud natural a la actitud religiosa cristiana.

⁸ Cf. Dalbesio, A., “Metanoia”; cf. Guillet, J., “Metanoia”.

⁹ Cf. Hadot, P., “Conversio, Umkehr”.

¹⁰ Cf. Dalbesio A., “Metanoia”; cf. Guillet, J., “Metanoia”.

¹¹ Alonso, J. “Conversión y hombre nuevo. Teología de la conversión en San Pablo”, p. 50.

¹² Con respecto a la difusión y consolidación del término “*conversio*” entre los padres latinos y, en particular, respecto del rol destacado de San Agustín en ese proceso, ver Hadot, P., “Conversio, Umkehr”.

Para desarrollar este planteo, es pertinente comenzar aclarando la noción fenomenológica de actitud. Vale recordar aquí el siguiente pasaje de la conferencia dictada por Husserl en Viena el 7 de mayo de 1935: “En términos generales, actitud significa un estilo, fijado por el hábito, de la vida voluntaria en intereses o direcciones de la voluntad predelineados en metas finales en las efectuaciones culturales, cuyo estilo total queda así determinado. En este estilo permanente *qua* forma normal transcurre la vida determinada en cada caso”¹³.

Por “actitud” en sentido fenomenológico cabe entender, pues, como bien afirma Luis Rabanaque, “un modo habitual de comportamiento... y, más precisamente, un modo de instalación y de estar instalado”¹⁴. A ello remiten tanto la voz germana *Einstellung* como su traducción castellana “actitud”. En cuanto modo de instalación y de estar instalado en el mundo, la actitud es una disposición efectuada de modo habitual y por tanto un estilo de experiencia.

Mientras los actos o vivencias intencionales son pasajeros, las actitudes son estables y tendencialmente permanentes. Estas se forman y mantienen a través del ejercicio habitual de actos y, a la vez, en cuanto estilos de experiencia, prefiguran el modo en que llevamos a cabo actos. En este sentido, podemos decir que las actitudes son transversales a los actos.

Aun cuando las actitudes no son actos individuales, poseen estructura intencional. Esto quiere decir que están dirigidas hacia un correlato y que pueden ser descritas atendiendo a las dimensiones concomitantes de sentido, posición y plenitud. Ahora bien, a diferencia de los actos, las actitudes no tienen como correlato a un objeto determinado o ítem del mundo, sino a ámbitos de aparición. Así, por ejemplo, la actitud científico-matemática está dirigida hacia el ámbito de los objetos y relaciones matemáticas¹⁵.

Presentada la noción fenomenológica de actitud, corresponde ahora precisar lo que se entiende por “actitud natural”.

¹³ Hua VI, p. 326. La sigla *Hua*, con indicación de tomo y página, corresponde a Husserl, E., *Gesammelte Werke-Husserliana*, 40 vv., Biemel, W. y otros (eds.), Dordrecht: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2009.

¹⁴ Rabanaque, L., “Actitud natural y actitud fenomenológica”, p. 149.

¹⁵ La noción fenomenológica de actitud es más amplia que el concepto de actitud utilizado por el modelo de actitud-proceso en el campo de la psicología de la religión. Según tal concepto, una actitud es una “asociación entre un objeto y una evaluación” (Hill, P.C., “Toward an Attitude Process Model of Religious Experience”, p. 305). En filosofía fenomenológica, como hemos visto, se entiende por “actitud” un modo de estar instalado en el mundo, esto es, un estilo general de experiencia. En este sentido, la noción fenomenológica de actitud se aproxima más a la idea de *paradigma kuhniano* utilizada por sociólogos de la religión para explicar la conversión como cambio de mentalidad (cf. Snook D. y otros, “Issues in the Sociology and Psychology of Religious Conversion”, p. 226).

Si bien Husserl distingue numerosos tipos de actitud –teórica, práctica, estética, fenomenológica, naturalista, personalista, etcétera–, señala insistentemente la preeminencia jerárquica de una actitud a la que denomina “actitud natural”. Mientras las otras actitudes se adquieren y pueden eventualmente abandonarse, la actitud natural es el suelo o fundamento para toda otra actitud. Esto se debe a que ella es el estilo de la percepción cotidiana, en el cual siempre ya nos encontramos. Es preciso aclarar que el adjetivo “natural” no hace referencia a la naturaleza, en el sentido de un ámbito de entes diverso, por ejemplo, a los entes culturales. El término “natural” significa aquí “habitual”, y refiere al carácter inmediato y regular con el que vivimos nuestras experiencias cotidianas.

La afirmación fenomenológica acerca del predominio jerárquico de la actitud natural con respecto a las restantes actitudes es un punto clave para elaborar la descripción de la conversión religiosa cristiana. En efecto, a la luz de tal afirmación hay que entender que la actitud cristiana surge en relación con la actitud natural. En otras palabras, hay que entender que la actitud cristiana, considerada *in statu nascendi*, es un cambio con respecto a la actitud en la que nos encontramos habitualmente, es decir, con respecto a la actitud natural.

Ahora bien, ¿en qué consiste ese cambio de actitud? ¿Es la actitud cristiana una actitud derivada de la actitud natural? ¿O se trata, por el contrario, de una actitud vivida como originaria que irrumpe en la actitud natural y el mundo cotidiano? Estas son las cuestiones que abordaremos a continuación.

Para analizar el surgimiento de la actitud cristiana como cambio de actitud nos concentraremos en una de las dimensiones de la intencionalidad, a saber: la dimensión posicional. El movimiento noético del *poner* consiste en un *tener por* (*nehmen für*), también denominado “tomar por” (*halten für*). Correlativamente, lo *puesto* no es el sentido ni la presencia del objeto, sino su ser, ya sea como ser *simpliciter* (existencia), o bien en los modos del ser posible, ser probable, ser dudoso, etcétera. El modo fundamental del poner es el *tener por existente*. Es la modalidad posicional noética no derivada, no modalizada. Se trata del *tener fe* o *creer* (*glauben*).

Husserl utiliza la noción de creencia/fe (*Glaube*) para dar nombre y título general a los modos posicionales noéticos, entre los cuales se encuentran, además del tener por existente, el tener por posible, el tener por probable, etcétera. Conforme a ello, en *Ideas I* se describe la dimensión posicional de la intencionalidad como la correlación entre “caracteres de creencia/fe” (*Glaubenscharaktere*) y “caracteres de ser” (*Seinscharaktere*)¹⁶.

¹⁶ *Hua* III/1, pp. 238 y ss.

En cuanto a su dimensión posicional, la actitud natural consiste en una experiencia de creencia/fe¹⁷. Se trata de una aceptación fundamental, un *tener siendo sin más* o un *tener por existente*, cuyo correlato aparece siendo sin más. El correlato de tal fe es el mundo perceptivo habitual, el cual funge como horizonte universal de experiencia. En este sentido, la actitud natural es caracterizada, pues, como *fe en el mundo*. También recibe el nombre de “fe perceptiva” (*Wahrnehmungsglaube, foi perceptive*)¹⁸.

De acuerdo con lo ya mencionado, el mundo aparece posicionalmente en la actitud natural como siendo sin más, no sujeto a modalización alguna. En otras palabras, el mundo aparece como ámbito cierto, real, y es vivido inmediatamente y de manera tácita como una obviedad indubitable. Según Husserl, el mundo *qua* horizonte de la actitud natural se caracteriza posicionalmente por una “apodicticidad relativa”¹⁹. La creencia o fe (*Glaube*) en el mundo tiene el carácter de una “presunción necesaria” por la cual “el mundo verdadero... vale para nosotros como una obviedad fuera de duda”²⁰. Esto quiere decir que la fe en el mundo no admite obstrucciones. Todo conflicto entre nexos motivacionales y obstrucciones, vivido en actitud natural, presupone la vigencia del mundo en cuanto tribunal para dirimir tales conflictos²¹.

En resumen: la actitud natural, considerada en su dimensión posicional, es una posición originaria no modalizada. El polo noético de dicha posición es el creer o tener fe, esto es, el tener por siendo, tener por cierto, tener por real efectivo, mientras que el correlato posicional noemático consiste en el ser sin más, el ser cierto, el ser real efectivo²².

Presentada ya la actitud natural y analizada desde el polo noético y con respecto a la dimensión posicional, corresponde ahora abordar la actitud cristiana. Podemos hablar de actitud cristiana en la medida en que se trata de un estilo general de experiencia que ilumina o colorea la vida de las cristianas y los cristianos, y es fundamento de sentido y validez para los diversos actos religiosos que ellas y ellos realizan.

¹⁷ Por ahora, en tanto no se ha abordado la desambiguación del término *Glaube*, se utiliza aquí la expresión “creencia/fe” para su traducción. Más adelante, una vez realizada la aclaración de sus diversos significados, se lo traducirá por “fe” o “creencia”, según corresponda.

¹⁸ Cf. *Hua* III/1, p. 239; cf. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 303.

¹⁹ *Hua* XXXIX, p. 241. Cf. Walton, R., *Intencionalidad y horizonticidad*, pp. 352-359.

²⁰ *Hua* IX, p. 125.

²¹ Cf. Walton, R., *Intencionalidad y horizonticidad*, p. 355.

²² En *Ideas I*, el correlato de la *Glaube* no modalizada es caracterizado indistintamente como “ser cierto” (*gewiss sein*), “ser sin más” (*Sein schlechthin*) y “ser real efectivo” (*wirklich sein*) (cf. *Hua* III/1, p. 240). Queda abierta la cuestión acerca de si hay una completa sinonimia entre esos tres términos.

Si consideramos la actitud cristiana en su carácter posicional, podemos caracterizarla como una posición originaria o fe. No se trata, claro, de la fe perceptiva o fe en el mundo, sino de la fe religiosa en Dios. Ahora bien, si bien la fe cristiana se expresa en afirmaciones y juicios y se articula en decisiones o tomas de posición activas, ella es vivida, además, a un nivel más originario: es un creer en Dios, un confiar en Dios que funge como fundamento del conjunto de convicciones, pensamientos y prácticas religiosas de las y los fieles. A fin de aclarar esta dimensión pre-teórica de la fe religiosa, corresponde tener en cuenta la distinción fenomenológica entre creencia, en el sentido del creer-que, y fe, en cuanto creer-en²³. Para ello, consideraremos los planteos de Max Scheler y Edith Stein.

Scheler realiza una contraposición entre los términos “*Glaube-belief*” y “*Glaube-faith*”²⁴. El primero corresponde al “creer algo” o “creer que”, mientras que el segundo tiene la estructura del “creer en”. Esta diferencia estructural va de la mano con una diferencia en el tipo de evidencia: mientras a la *Glaube-belief* le corresponde la evidencia del saber, a la *Glaube-faith* le corresponde la evidencia de la fe²⁵. La primera es gradual y admite modificaciones, mientras que la segunda es absoluta, sin grados. Más precisamente, la fe consiste en un “estar dirigido hacia el ser real [*Realsein*] en la esfera absoluta”²⁶. Se trata de la fe en Dios²⁷. Otra diferencia entre *Glaube-belief* y *Glaube-faith* consiste, según Scheler, en que el *belief* es un acto individual que no afecta a la persona íntegramente, mientras que la fe es “la puesta en acción del centro del acto, es decir, de la persona íntegra y unitaria, en dirección al correlato de la fe”²⁸.

La mencionada distinción entre creencia y fe, esto es, entre el creer algo y el creer en, aparece también en *De lo eterno en el hombre*²⁹. Allí, Scheler enfatiza el compromiso radical que caracteriza a la experiencia de fe: “es esencial al acto de fe la incondicionalidad del comprometerse con lo creído, la cual está en conexión esencial con la ubicación del objeto creído en la esfera absoluta del ser y de los bienes”³⁰.

²³ Esta distinción resulta relevante también en estudios recientes de sociología y antropología de la religión. Cf. Lecaros, V., “L’existence de Dieu, une évidence en Amérique Latine?”, p. 22.

²⁴ Scheler, M., “Glauben als Aktart (‘Faith’ und ‘Belief’)”, pp. 241-250.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 244.

²⁶ *Ibid.*, p. 244.

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 244.

²⁸ *Ibid.*, p. 244.

²⁹ Cf. Scheler, M., “Vom Ewigen im Menschen”, pp. 262-263.

³⁰ *Ibid.*, p. 263.

En sintonía con Scheler, Edith Stein distingue entre fe (*fides*) y creencia (*belief*)³¹. Stein ocupa el término “*belief*” para designar la posición de existencia inherente a los actos cognoscitivos como, por ejemplo, percepciones y juicios³². El término “*fides*”, en cambio, es utilizado para referir a la *Glaube* religiosa. Al igual que Scheler, Stein señala que la fe es un creer en Dios: “En el ‘en’ se expresan todos aquellos momentos que distinguen la *fides* de la *Glaube* teórica”³³. Se trata, según Stein, de una experiencia que afecta íntegramente a la persona, involucrando “conocimiento, amor y acción”³⁴. Según Stein, la fe en Dios es una posición absoluta que excluye toda modalización y por tanto toda duda³⁵.

Cabe recordar, por cierto, que la caracterización realizada por Scheler y Stein acerca de la experiencia de la fe religiosa como entrega y compromiso integral con Dios tiene como antecedente la noción agustiniana del *credere in Deum*, la cual es presentada por San Agustín en relación con el creer que Dios y el creer a Dios³⁶. Siguiendo a Burggraf, podemos explicitar la tríada del *credere Deum*, *credere Deo* y *credere in Deum* en términos del “asentimiento del entendimiento (creo *que* Dios existe y se ha revelado a nosotros), el asentimiento de la voluntad (creo *a* Dios, me fío de Él) y la ayuda divina que hace posible el abandono completo (creo *en* Dios)”³⁷.

Hechas estas aclaraciones, analicemos, a continuación, algunos rasgos posicionales característicos de la conversión cristiana, entendida como cambio de actitud respecto de la actitud natural.

1.1. Rasgos posicionales de la conversión cristiana

El primer rasgo posicional por considerar consiste que ser cristiana o cristiano es una experiencia de fe en cuanto posición originaria, es decir, en cuanto un *tener por siendo* no modalizado. Cabe plantearse aquí lo siguiente: ¿la fe cristiana es un *tener por siendo* derivado de la fe perceptiva? Si nos atenemos a cómo se vive la experiencia cristiana de fe, cabe responder que no. La fe cristiana

³¹ Stein, E., “Freiheit und Gnade’ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie”, pp. 60-67.

³² En el texto citado, Stein opone *belief* y *fides* en términos de *Glaube* extrarreligiosa y religiosa, respectivamente. Sin embargo, el momento posicional noético al que Stein denomina “*belief*” puede corresponder también a actos religiosos efectuados en actitud teórica.

³³ *Ibid.*, pp. 63 y ss.

³⁴ *Ibid.*, p. 63.

³⁵ *Cf. ibid.*, p. 66.

³⁶ *Cf.* San Agustín, *Sermo* 130 a, *Sermo* 144, 2.

³⁷ Burggraf, J., *Teología Fundamental*, p. 101. Con respecto a la tríada agustiniana, véase también Sesboüé, B., *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del Siglo XXI*, p. 52; Mikalonis, M., “*Credere in Deum*: una lectura de II-II, q. 2, a. 2°”.

no corresponde a una actitud derivada de la actitud natural, como podría ser la actitud naturalista o la actitud teórica, por ejemplo. En este sentido, y siguiendo al joven Heidegger, es pertinente denominar a la fe cristiana “*Ur-doxa*”³⁸.

Esto nos lleva a pensar en una cierta equivalencia estructural entre la actitud natural y la actitud cristiana. Ambas son posiciones originarias (*Urdoxa*): lo que aparece en ellas aparece absolutamente, siendo sin más. Por su parte, la experiencia cristiana de fe se lleva a cabo en relación con la actitud natural, con ocasión de esta, por así decir. Sin embargo, esto no significa que haya una completa continuidad. Por el contrario, el volverse cristiano o cristiana es vivido como una irrupción respecto del mundo, es decir, como una ruptura frente al orden de las valideces habituales. Esto corresponde a un segundo rasgo posicional de la conversión, del cual trataremos a continuación.

El segundo rasgo posicional de la conversión es su carácter de paradoja. O dicho más exactamente, se trata de la *para-Ur-doxa*: la fe cristiana en Dios se contrapone a la *Urdoxa* propia de la actitud natural, es decir, a la fe en el mundo perceptivo habitual. Al tener por siendo a Dios, el cristiano y la cristiana ingresan en un orden de sentido y validez peculiar, en un régimen nuevo que no deriva del régimen mundano habitual.

Siguiendo a Vicuña (*Gottesglaube as Glaubenstrotz*), podemos precisar el rasgo paradójico de la fe cristiana en términos de la porfía u obstinación de la fe (*Glaubenstrotz*)³⁹. El modo posicional que corresponde a esta obstinación (*Trotz*) es el *a pesar de (trotz)*: a pesar de las evidencias mundanas del dolor y la injusticia, las cuales ofrecen motivos para no creer en Dios, creo en Él⁴⁰.

Ahora bien, la experiencia de fe en el modo posicional del *a pesar de* posee la siguiente característica distintiva: lo que normalmente se presentaría como una contraevidencia fáctica que generaría modalizaciones de la fe como la duda o la sospecha, por ejemplo, es experimentado, sin embargo, como carente de su efecto modalizante. Las obstrucciones cotidianas no modalizan esta fe, sino que son experimentadas como inefectivas y constituyen, a la vez, la ocasión para la vivencia de la fe. En el ámbito mundano del dolor, el sufrimiento y la injusticia, precisamente allí se vive la fe cristiana en Dios. El y la creyente⁴¹, fieles

³⁸ Cf., Heidegger, M., “Phänomenologie des religiösen Lebens”, p. 329.

³⁹ La expresión “*Glaubenstrotz*” aparece ya en Max Scheler (“Glauben als Aktart (‘Faith’ und ‘Belief’)”, p. 246).

⁴⁰ Cf. Vicuña, E. y Rubio, R., “Gottesglaube as Glaubenstrotz. The concessive Structure of the Christian Religious Attitude”.

⁴¹ Aquí, y en lo que sigue del texto, se utiliza la expresión “creyente” para referir a las personas que creen en Dios. Este uso del término equivale al de “fiel”, es decir, la persona que tiene fe en

a Dios, viven su fe como una excepción al orden vigente, como una obstinada anomalía. Esa es, por su parte, la estructura de la concesión: admitir una regla como un impedimento normal para actuar de cierto modo, y a la vez reconocer a la regla como siendo inefectiva en mi caso. Así, el conflicto entre la excepción y la norma es un conflicto entre el obstinado compromiso de las y los fieles, por un lado, y un conjunto de evidencias fácticas que habla en contra de las motivaciones mundanas de tal compromiso, por otro. Se trata de un conflicto inter-actitudinal, entre la actitud natural y la actitud cristiana. No colisionan dos posibilidades al interior del mundo cotidiano, sino dos estilos generales de experiencia. En esa radical experiencia de conflicto, el mundo, tal como es vivido en la actitud natural, no funge como tribunal⁴².

Ahora bien, al describir la conversión cristiana como paradoja se corre el riesgo de definir la actitud cristiana casi exclusivamente como una reacción frente el régimen mundano habitual, perdiendo de vista con ello que tal actitud involucra la relación con una instancia supramundana divina. En virtud de esto, cabe señalar lo siguiente: si bien hay un momento paradójico respecto del mundo cotidiano en la experiencia de conversión, tal momento no marca el origen ni el destino de la conversión. La experiencia de conversión orienta a las y los creyentes más allá de las valideces del mundo cotidiano en tanto es relación con Dios, vivida como una afección interpelante y transformadora desde Dios y en dirección a Dios mismo. En otras palabras, la conversión cristiana no consiste únicamente en la vivencia de confrontación con el régimen mundano habitual, sino que involucra también una reapropiación de este, en dirección a Dios.

Además, es preciso considerar de manera no estática la tensión entre la fe en el mundo y la fe en Dios. Si bien el cristiano y la cristiana se viven a sí

Dios. La expresión “creyente” no debe entenderse, pues, en lo que sigue, en el sentido de quien ejecuta un *creer que*.

⁴² El concepto psicológico de “disonancia cognitiva” (Festinger, L., *A Theory of Cognitive Dissonance*) es utilizado en psicología y sociología de la religión para describir el conflicto que un individuo o un grupo experimenta debido a las tensiones, incongruencias o incoherencias entre sus creencias, o bien entre sus actitudes y sus creencias (cf. Berger, P., *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, p. 2. En referencia a Berger, ver Lecaros, V., “L’existence de Dieu: une évidence en Amérique Latine?”, pp. 9-12). Cabe preguntarse si lo que hemos descrito como la para-doxa que viven las y los fieles cristianos durante el proceso de conversión, esto es, el conflicto entre las dos protodoxas (la fe perceptiva y la fe religiosa cristiana), es un caso de disonancia cognitiva. Para responder a ello, hay que tener en cuenta lo siguiente: si al hablar de *disonancia cognitiva* se entiende que los conflictos pueden describirse y eventualmente resolverse exclusivamente a la luz del saber cotidiano o del conocimiento científico vigente, entonces la paradoxa mencionada no es un caso de disonancia, pues se trata de un conflicto entre dos actitudes fundamentales que no puede resolverse al interior de la actitud natural. Agradecemos las observaciones de el/la revisor/a anónimo/a que nos han impulsado a reflexionar sobre este punto.

mismos como una singularidad, cuyo asentimiento a Dios no es obstruido por las valideces mundanas, también es cierto que el mundo, para los y las fieles, es el lugar en el cual ya está en marcha el proceso de salvación. La conversión es vivida como un regreso a Dios, un cambio de mentalidad, un ejercicio de arrepentimiento, y todo ello en este mundo, interviniendo en él.

Hay que evitar, pues, dos excesos en la descripción de la conversión cristiana: por una parte, se debe evitar la tendencia a fijar la mirada exclusivamente en la confrontación de las y los fieles con el régimen del mundo habitual, pues con ello se pierde de vista el genuino foco de la conversión, esto es, la orientación hacia Cristo. Por otra parte, al describir la relación entre los dos regímenes, el religioso y el mundano habitual, se debe evitar una consideración estática que los considere como ámbitos de sentido y validez completamente separados entre sí. En lugar de ello, corresponde considerar la manera en que se relacionan por la conversión. De ello nos ocuparemos a continuación, al describir el tercer rasgo posicional.

Si el primer rasgo posicional de la conversión es el carácter de *Urdoxa* de la actitud cristiana, y el segundo es la relación de para-doxa entre la *Urdoxa* cristiana y la fe perceptiva, el tercer rasgo es el movimiento de transformación de sí y del mundo como aceptación plena de Dios.

Para la descripción de este tercer rasgo partimos de la siguiente afirmación: la fe en Dios, esto es, la aceptación dirigida hacia Dios, es vivida por las y los creyentes cristianos como más originaria que su fe perceptiva en el mundo cotidiano.

Cabe preguntar entonces: ¿de qué manera es vivida la fe en Dios como más originaria que la fe en el mundo? Para entender cómo la fe cristiana es vivida con mayor originariedad que la confianza en el mundo cotidiano, hay que tener en cuenta que la aceptación de Dios tiene lugar en las y los fieles cristianos como la respuesta a una llamada o vocación (*klesis*) que desborda el ámbito de las valideces cotidianas. En cierto modo, podría aplicarse aquí el planteo de Husserl, según el cual Dios “sería algo trascendente en un sentido totalmente distinto de lo trascendente en el sentido del mundo”⁴³. Tal desbordamiento o trascendencia corresponde tanto al origen de la llamada como a la destinación de esta. La llamada, tal como es vivida, proviene de Dios y dirige hacia Cristo. Y esto es experimentado como una interpelación indisponible y a la vez como una exigencia o tarea que excede las propias capacidades de las y los creyentes, y

⁴³ *Hua* III/1, p. 125.

que requiere la ayuda gratuita de quien interpela. Consideremos, a continuación, esta experiencia de desbordamiento.

La conversión tiene carácter responsivo y conlleva, por tanto, el estar afectada/o por una instancia previa. Ahora bien, se trata de un peculiar estar-afectado, el cual es vivido más allá del juego habitual de motivaciones y obstrucciones operante en el mundo cotidiano. Esta afección motivada por una instancia supramundana es experimentada como una peculiar interpelación (*Anspruch*).

A fin de precisar el carácter interpelante de la llamada divina, resulta oportuno considerar aquí los análisis de Bernhard Waldenfels acerca del fenómeno de la interpelación. Tales análisis, por cierto, no tienen como foco la experiencia religiosa cristiana, sino la experiencia corporal de lo extraño. Con todo, estimamos que sus descripciones de la relación entre interpelación y respuesta, en especial aquellas referidas a interpelaciones extraordinarias, son aplicables también a la experiencia específica que aquí nos ocupa⁴⁴. Afirma Waldenfels: “La interpelación [*Anspruch*]... tiene el doble significado de una apelación [*Appel*] en tanto alocución [*Ansprache*] a alguien y de una pretensión [*Prätention*] como una interpelación a algo”⁴⁵. Graciela Ralón ofrece una clarificadora interpretación al respecto: “La interpelación de lo extraño reúne ambos aspectos, y su apelación/solicitud no se deja reducir ni a un mero hecho ni a una ley general a la que el yo debe someterse... La interpelación no es un ‘hacia-dónde’ inherente a una intención ni un ‘según lo cual’ asociado a una regla, sino un ‘a lo cual’ (*Worauf*). Aquello a lo cual respondo no se encuentra a mi disposición porque trasciende los horizontes de sentido y los sistemas de reglas”⁴⁶.

Aplicando tal descripción a la experiencia de la conversión cristiana, podemos decir que la apelación proviene de un otro supramundano e indisponible que no encaja en los horizontes de la experiencia cotidiana.

Consideremos ahora la trascendencia de la llamada atendiendo a aquello a lo que interpela. Este punto es crucial para entender el carácter *cristiano* de la conversión. La llamada dirige a sus oyentes hacia Cristo. No es la exigencia o tarea de alcanzar una determinada condición social; tampoco es la convocatoria

⁴⁴ Como ampliación de lo antes mencionado, cabe señalar lo siguiente. En su texto *Hyperphänomene*, Waldenfels considera explícitamente la experiencia religiosa como una experiencia en la cual la interpelación extraña (*der fremde Anspruch*) entra en correspondencia con una respuesta (*Antwort*) (cf. Waldenfels, B., *Hyperphänomene: Modi hyperbolischer Erfahrung*, pp. 408 y ss.). En tal sentido, la experiencia religiosa se despliega “entre pathos y respuesta” (*ibid.*, p. 363).

⁴⁵ Waldenfels, B., *Grenzen der Normalisierung*, p. 81.

⁴⁶ Ralón, G., “La corporalidad responsiva desde la fenomenología merleau-pontyana y su expresión en la pintura”, p. 22.

a una agenda social o política conforme a las valideces del mundo práctico cotidiano; ni es una llamada a ser sin más o a la pura existencia. Se trata del llamado hacia Cristo. La llamada convoca, siguiendo la expresión paulina, a “estar en Cristo” (2 Co. 5, 17).

Conforme a lo anterior, la interpelación es también supramundana en cuanto tarea, encargo o exigencia. Su destinación es Cristo. Ahora bien, la conversión dirigida hacia Cristo es vivida por las y los fieles como la acción gratuita de Cristo en ellas y ellos: “vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Ga. 2,1 9; cf. 2 Co. 5, 15; Flp. 1, 21).

Llegados a este punto, cabe considerar la siguiente objeción: con su caracterización de la trascendencia divina, la descripción ofrecida parece proponer más bien un *Deus ex machina*, es decir, la artificiosa entrada en escena de un elemento externo. En este caso, se trataría de Dios, en cuanto una exterioridad sin ningún vínculo previo con las personas que están viviendo su proceso de conversión.

Esta objeción toca una cuestión central, a saber: la relación entre ruptura y continuidad en la experiencia de la conversión cristiana. Dado que la descripción enfatiza la ruptura con la actitud natural y el mundo cotidiano, y pone el foco en la dinámica de *interpelación de lo extraño*, queda por aclarar de qué manera quien se convierte vive, durante su proceso de conversión, una continuidad consigo mismo y con su contexto. Junto con ello, cabe aclarar si lo extraño interpelante es captable en sede interior, es decir, en la interioridad de quien recibe el llamado.

Para poder desarrollar estos puntos y así contestar la objeción, hay que avanzar en la descripción. Más precisamente, hay que considerar el momento responsivo y la dinámica de transformación que la conversión conlleva. Es lo que haremos a continuación.

El movimiento de respuesta a la vocación incluye, en primer lugar, el acoger u *oír* la llamada. La experiencia positiva de *oír* la vocación consiste en dejarse afectar por la interpelación y aceptarla, es decir, en tenerla por válida. En segundo lugar, dado que el origen y la destinación de la llamada son vividos como supramundanos, el tener por válido conlleva abrirse hacia un régimen de valideces nuevo. La respuesta a la llamada consiste, pues, dicho con la terminología paulina, en “despojarse del hombre viejo” y “revestirse del hombre nuevo” (cf. Ef. 4, 20-24; Col. 3, 9-10). La transformación operante en la conversión tiene el carácter de una renovación. En este sentido, resulta pertinente mencionar, una vez más, la descripción de Waldenfels

sobre la experiencia de respuesta a las interpelaciones extraordinarias. Según Waldenfels, la responsividad conlleva un carácter innovativo, y en tal sentido, como sostiene Ralón, “inventar la respuesta” consiste en “llegar a ser algo nuevo por parte de quien responde”⁴⁷.

Ahora bien, ¿de qué manera la respuesta que acoge a la llamada reorienta al cristiano y la cristiana en sus relaciones mundanas habituales? En este punto resulta altamente relevante un pasaje de la primera epístola paulina a los Corintios (1 Cor. 7, 20): “*en te klese he ekléthe, en taute menéto*”: “permanezca cada cual en la llamada en la que fue llamado” (1 Cor. 7, 20). Escrito en el contexto de la urgencia escatológica por la llegada de Cristo resucitado, este pasaje indica la relativización de las ocupaciones mundanas ante la inminente *parousía*. Pero a la vez, refiere a la transformación que la llamada trae consigo y al modo como dicha transformación ha de redirigir al creyente hacia su situación. Ese modo es el siguiente: manteniéndose en sus ocupaciones de rutina, sin alterar las profesiones socialmente distribuidas, el cristiano y la cristiana profesan su fe. En relación con esto, Agamben subraya la estructura anafórica del pasaje (*en te klese he ekléthe*) e interpreta la vocación cristiana, no como una indiferencia hacia el mundo, sino como un llamado a la transformación de la situación mundana: “este movimiento anafórico es el que constituye el sentido de la klesis paulina y hace de ella un término técnico de su vocabulario mesiánico. Klesis indica la particular transformación que todo estado jurídico y toda condición mundana experimentan por el hecho de ser puestos en relación con el evento mesiánico. Por tanto, no se trata aquí de la indiferencia escatológica sino de la mutación”⁴⁸.

Como hemos visto, la transformación de sí y de la propia situación mundana en respuesta a la *klesis* es vivida como una renovación. Sin embargo, a diferencia de un ejercicio exclusivamente ético de renovación, la conversión cristiana es la experiencia de una trascendencia eficaz, de una acción gratuita a la que se denomina, precisamente, la Gracia de Dios. Se trata de la experiencia de Dios actuando en el y la creyente, e impulsando así un *nuevo nacimiento*. Esto, por cierto, no disipa completamente la tensión con el régimen mundano ni anula el carácter inmediato y regular del estilo perceptivo habitual, propio de la actitud natural.

En este punto de la descripción cabe retomar la objeción antes mencionada, y abordar la cuestión acerca de la continuidad consigo mismo y con

⁴⁷ Ralón, G., “La corporalidad responsiva desde la fenomenología merleau-pontyana y su expresión en la pintura”, pp. 22 y ss.

⁴⁸ Agamben, G., *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, p. 32.

el mundo en el proceso de conversión. Si durante la descripción del conflicto inicial entre la fe perceptiva en el mundo y la fe en Dios, así como durante la descripción de la interpelación divina, el acento estuvo puesto en la vivencia de conflicto y quiebre respecto al orden mundano, ahora corresponde poner de relieve la peculiar continuidad que se experimenta en el momento responsivo afirmativo, esto es, cuando el o la creyente acoge positivamente la interpelación divina.

Para profundizar en ello, resulta pertinente recurrir a los estudios fenomenológicos del joven Heidegger. En dichos estudios, Heidegger conecta el pasaje sobre la *klesis* con la admonición paulina respecto a vivir “como si no” (*hos mē*) (I Cor. 7, 29-31). Heidegger entiende el “como si no” como un modo de existencia que consiste en mantener un comportamiento, pero cambiando su sentido de ejecución⁴⁹, es decir, modificando la orientación vital desde la cual se lleva a cabo. En otras palabras, la persona convertida sigue viviendo sus ocupaciones cotidianas, pero ahora las lleva a cabo con la mirada puesta en Cristo. Esto conlleva, como hemos mencionado, la tarea de transformación de sí y del entorno conforme a la Buena Noticia⁵⁰.

De lo anterior es importante destacar que la conversión es vivida como una reorientación de la existencia. En este sentido, tiene lugar una reapropiación de sí y del mundo desde la perspectiva religiosa asumida en la conversión. Desde dicha perspectiva, es decir, desde la actitud cristiana, se experimenta una peculiar continuidad consigo mismo y con el entorno y, junto con ello, se vive la motivación divina como una llamada que tiene lugar en la propia interioridad. Veamos esto con mayor detalle.

La cuestión de la continuidad consigo mismo en la conversión no consiste en saber cuánto se mantiene del *homo vetus*, es decir, de la identidad personal vigente antes de la transformación religiosa. Considerada de ese modo, la continuidad consistiría únicamente en mantener las acciones y ocupaciones habituales, de modo que, desde una mirada externa, nada hubiese cambiado. Pero esa continuidad superficial encubre el conflicto irresuelto entre dos órdenes, el del mundo cotidiano y el orden religioso cristiano, y entre dos identidades, la mundana y la cristiana.

Si se tiene en cuenta, en cambio, la reapropiación de sí efectuada desde la actitud cristiana, la cuestión de la continuidad aparece de otra manera: se

⁴⁹ Cf. Heidegger, M., “Phänomenologie des religiösen Lebens”, p. 95, pp. 120 y ss.

⁵⁰ Para un análisis más detallado sobre la interpretación fenomenológica del *hos mē*, ver Rubio, R., “Como si no’ en cuanto rasgo fenomenológico de la experiencia cristiana de fe”.

trata de la tarea de descubrirse integralmente a una misma y uno mismo desde el ámbito religioso. En otras palabras, no consiste en mantener coherencia con mi identidad mundana habitual, tomando a esta como punto de referencia fundamental, sino más bien de integrarla en el contexto de la fe religiosa. La persona que se convierte experimenta que ha sido llamada desde siempre y que está llamada a la salvación eterna, y queda dispuesta a reconstruir su identidad a la luz de ese sentido que desborda doblemente –hacia atrás y hacia adelante, por así decir– el orden mundano habitual. La continuidad involucra al yo mundano, pero no queda sujeta al ámbito de validez ni a los términos del mundo cotidiano.

Por su parte, la interpelación de lo extraño en la experiencia religiosa cristiana, cuando es acogida en su eficacia transformadora por parte del o la creyente, es vivida como una llamada íntima que se corresponde con una tendencia interior. En este sentido, la acción gratuita divina o Gracia de Dios es experimentada por la persona convertida como un don que la alcanza en su interioridad más propia. Al respecto, afirma Edith Stein: “A ello corresponde en su interior una tendencia a conducirse en el sentido de la gracia, con arreglo a la ‘razón’ que le es propia, y ya no con arreglo a la razón natural o a la razón del mal. Si el alma sigue ese impulso interior, con ello se somete implícitamente al dominio de la gracia”⁵¹.

Es importante destacar que ese impulso interior del cual habla Stein es experimentable como tal cuando que la persona ha acogido la llamada divina. Este es un aspecto relevante de la experiencia de continuidad consigo mismo en la conversión. La persona convertida encuentra en su interior la tendencia hacia Dios, pero lo hace desde la actitud religiosa y no meramente en la actitud natural. Dicho en los términos de Stein, es con arreglo a la *razón* propia de la gracia divina que la persona convertida encuentra en sí su tendencia interior hacia Dios. Se trata de una peculiar reanudación y redescubrimiento de sí que va hacia el fondo de la identidad cotidiana y la refunda. En este sentido, resulta pertinente considerar la siguiente pregunta programática planteada por el fenomenólogo Sylvain Camilleri: “¿es concebible que la proto-doxa pueda sufrir una grave perturbación, una especie de suspensión salvaje en la que la ‘tesis general’, la *Generalthesis*, requiera la intervención de la hipo-thesis de Dios, una hipo-thesis llamada a situarse precisamente ‘debajo’ del mundo vivido

⁵¹ Stein, E. *Obras Completas 3. Escritos filosóficos: etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*, p. 90.

para ‘sostener’ su existencia y así restablecer, mantener y sostener el curso de la experiencia?”⁵².

En conexión con lo anterior, cabe mencionar que las personas convertidas son capaces de encontrar a Dios en el mundo, comprendido este como obra divina. Durante la acogida positiva al llamado, la vivencia inicial del conflicto entre el mundo diario y el orden divino da pie a la búsqueda de una integración, de modo tal que, sin dejar de aceptar las valideces vigentes en el orden mundano, estas sean resituadas con arreglo al enfoque religioso⁵³.

En este sentido, resulta iluminadora la siguiente cita de Camilleri: “Una vez instanciada, la fe religiosa puede entrar en su fase responsiva y enactiva. En efecto, el creyente buscará la acción a través de la percepción, esforzándose por dar una respuesta encarnada a la llamada. Lo hará construyendo una vida religiosa en el mundo, que no es otra cosa que una vida mundana en la religión”⁵⁴.

En resumen, si consideramos tanto el momento inicial de quiebre respecto al orden habitual como la tarea subsiguiente de situar dicho orden en una totalidad de sentido y validez asumida en la perspectiva religiosa, y si consideramos el proceso de la interpelación divina y de la respuesta por parte del creyente, se matizan aspectos que pueden parecer exagerados e inadecuados si solo se tiene en cuenta un momento de la descripción.

Así, por ejemplo, el carácter extraordinario de Dios no consiste en una completa exterioridad, pues es vivido, al momento de la acogida positiva, como una llamada interior. Asimismo, el carácter supramundano de Dios es vivido en conexión con la índole creatural del mundo y de lo que hay en él. Una vez instalado el creyente en la actitud cristiana, Dios le aparece como fundamento del mundo y como destino de salvación. El mundo, entonces, es vivido en relación con el Reino de Dios. En otras palabras, el mundo perceptivo habitual, que en la actitud natural tiene carácter de absoluto inicio e incuestionada obviedad, ahora es relativizado, es decir, vivido en relación con el orden divino.

⁵² Camilleri, S., “Jalons pour une phénoménologie pure de la foi religieuse”, p. 4.

⁵³ En ese proceso de integración tiene lugar la experiencia de lo divino en el mundo cotidiano, es decir, en el ámbito de la actitud natural. Por tanto, no sería correcto afirmar que la actitud natural excluye, bajo todo respecto, la experiencia de lo divino. La actitud natural no es *per se* refractaria a experiencias religiosas. Ahora bien, la posibilidad de vivir experiencias religiosas en sede mundana no descansa solamente en la subordinación de la actitud natural a la actitud religiosa, sino que tiene su base también en los procesos de génesis de la experiencia cotidiana. En este sentido, Husserl advierte, en el plano de las vivencias instintivas, un impulso orientado hacia lo divino que “subyace a toda religión efectiva” (*Hua* XLII, p. 246). En otras palabras, ya en la génesis de las vivencias cotidianas se encontraría una cierta tendencia hacia lo divino. Véase Walton, R., *Historicidad y metahistoria*, p. 103.

⁵⁴ Camilleri, S., “Jalons pour une phénoménologie pure de la foi religieuse”, p. 13.

Hechas estas aclaraciones, no nos parece que la descripción ofrezca un *Deus ex machina*, es decir, una exterioridad que se implanta artificialmente en el curso de las vivencias. La descripción muestra no solo aspectos de quiebre y conflicto, sino también de continuidad. Con respecto a esto último, vale la pena subrayar que, conforme a la descripción propuesta, la continuidad del creyente consigo mismo y su entorno, así como el arraigo de la acción divina en el mundo, son vividos como tales *desde la actitud religiosa*. La identidad mundana no es cancelada, como tampoco se cancela la validez del mundo cotidiano, sino que ambas son reasumidas desde la orientación hacia Cristo en un esfuerzo de constante integración.

2. Desafíos y problemas de la descripción

La tarea de una descripción fenomenológica de la conversión cristiana conlleva desafíos y problemas específicos. A continuación, los abordaremos desde dos niveles de análisis: en primer lugar, consideraremos desafíos y problemáticas que surgen al interior del enfoque filosófico-fenomenológico. En segundo lugar, abordaremos retos y dificultades que surgen del cruce entre el enfoque filosófico-fenomenológico y enfoques procedentes de otras disciplinas, tales como la sociología y la antropología de la religión.

Desde el enfoque de la filosofía fenomenológica, podemos distinguir tres asuntos especialmente desafiantes relativos al fenómeno de la conversión cristiana. El primer asunto por destacar es la complejidad de las relaciones entre la actitud cristiana y la actitud natural. No se trata de dos actitudes vividas en paralelo, en una suerte de completa auto-escisión del creyente. Tampoco se trata pura y exclusivamente de un conflicto interactitudinal. Si bien el ejercicio de la actitud cristiana conlleva un momento de confrontación con el mundo diario, por el cual quedan sin efecto para los y las creyentes las obstrucciones u obstáculos a la fe cristiana que las evidencias mundanas traen consigo, tal confrontación es un momento dentro de un proceso mayor, el cual se caracteriza por la orientación hacia Dios en tanto fuente y destino del llamado. En ese proceso, los y las creyentes viven la fe como la tarea de construir el Reino de Dios en el mundo cotidiano.

Ahora bien, el mundo cotidiano, vivido como lugar para la realización del Reino de Dios, deja de ser, estrictamente hablando, el mundo de las ocupaciones e intereses habituales, y aparece transformado. Adquiere sentido y validez en términos religiosos, específicamente en relación con la Buena Nueva cristiana.

Así, el mundo es vivido por las y los fieles cristianos como creación divina y como mundo de la vida cristiano, marcado por la tensión entre salvación y condenación, justificación y pecado. En este sentido, afirma Husserl: “La ‘fe’ (*faith*) es, por cierto, juicio, pero no mero juicio (mera *doxa*). La negación de la fe no es meramente falsa, sino que es también y sobre todo pecado”⁵⁵.

En este punto, la labor de descripción noética de la conversión cristiana alcanza uno de sus desafíos más importantes. En efecto, describir noéticamente la experiencia creyente de renovación del mundo cotidiano a la luz del Evangelio consiste en exponer una estructura de intencionalidad *sui generis*, en la cual las dimensiones del sentido, la posición y la plenitud muestran características peculiares. En la experiencia de la conversión, el mundo sigue siendo vivido como el horizonte universal de la experiencia, esto es, como el límite general de las experiencias con sentido⁵⁶, pero a la vez es experienciado como un límite desbordado por la Resurrección de Cristo. Asimismo, la posición originaria respecto del mundo cotidiano –la fe en el mundo, propia de la actitud natural– es reasumida desde una posición más originaria, a saber: el tener por siendo a Dios de manera absoluta. La posición de realidad efectiva y de existencia dirigida al mundo cotidiano es modificada en la vivencia del mundo como creación y ámbito para la construcción del Reino de Dios. Para las y los fieles, el mundo habitual sigue apareciendo como lo real efectivo existente, pero en cuanto fundado en la acción divina. Por su parte, la intuibilidad o carácter de presencia con el cual las y los creyentes viven a Dios en el proceso de conversión es especialmente difícil de describir. Tradicionalmente, fenomenólogos y fenomenólogas han recurrido a figuras de la excedencia, tales como la saturación y la sobreabundancia, para dar cuenta de ello⁵⁷.

⁵⁵ *Hua* XLII, p. 186.

⁵⁶ Cabe realizar aquí la siguiente aclaración: el mundo es vivido en la actitud natural como el horizonte general de la experiencia. En cuanto *horizonte*, es un límite activo, cuya función es precisamente delimitar. La voz griega “*horizōn*” significa precisamente “aquello que delimita”. Por su parte, es el horizonte *general* en cuanto cobija, dentro de sí, otros ámbitos holísticos de experiencia (la familia, el ámbito laboral, etcétera).

Que el mundo en la actitud natural funja como el límite último de toda experiencia quiere decir que es lo delimitante último, no subordinado a ninguna instancia ulterior. Ahora bien, conforme a nuestra descripción, en la actitud cristiana el mundo es vivido como creación divina y, por tanto, queda subordinado a Dios. El mundo de la vida cotidiana es vivido, entonces, ya no como límite último, sino en relación con Jesús resucitado y el Reino de Dios. Esa es una de las peculiaridades distintivas de la experiencia religiosa cristiana. Agradecemos al revisor/a anónimo/a por sus observaciones, las cuales nos han dado la oportunidad de hacer estas aclaraciones.

⁵⁷ Cabe mencionar aquí, especialmente, los planteos de Marion sobre el fenómeno saturado, y los análisis de Ricoeur sobre la economía del don. Para un estudio detallado de estos planteamientos,

Un segundo ámbito de dificultades y desafíos para la descripción consiste en la dinámica de motivaciones y obstrucciones que caracteriza la conversión cristiana. La dificultad central que ello trae consigo consiste en que, durante el proceso de conversión, tienen lugar diversos tipos de obstrucciones y motivaciones, y la labor descriptiva debe poder distinguirlos. Consideremos brevemente los principales tipos de motivaciones y obstrucciones allí operantes. En primer lugar, las y los creyentes cristianos confrontan evidencias del mundo cotidiano que funcionan como obstrucciones o *razones para no creer*. El estilo de confrontación está marcado por el modo del *a pesar de*: a pesar de las motivaciones mundanas para no creer, creo. En segundo lugar, los y las fieles experimentan una motivación supramundana, divina, a la que la tradición denomina “la Gracia de Dios”. Esta motivación incide sobre las y los creyentes en su respectiva situación, y es vivida desde la propia interioridad, alimentando un impulso a renovar la propia vida y el entorno. En tercer lugar: a partir de lo anterior, las y los creyentes abordan la tarea de conciliar las motivaciones religiosas con motivaciones mundanas. El conflicto interactitudinal da paso al intento de reintegrar, desde la actitud cristiana, la actitud natural. Así, fieles cristianas y cristianos procuran vivir el mundo cotidiano como un sitio de encuentro con Dios. En cuarto lugar, durante la vivencia de la fe cristiana surgen, junto con las motivaciones religiosas, obstrucciones religiosas que afectan el estilo de vida cristiano. Se trata de las vivencias del pecado. Así, el juego de motivaciones y obstrucciones específicamente cristiano es vivido como la tensión entre la gracia y el pecado.

Ahora bien, tan desafiante como la tarea de distinguir los tipos de motivaciones y obstrucciones en la conversión, es la labor de describirlos con detalle y sacar a la luz las relaciones entre ellos. Surgen aquí preguntas específicas, entre las que destacan las siguientes: ¿cómo describir fenomenológicamente la vivencia del estado de gracia? ¿Cómo describir las articulaciones realizadas por las y los fieles entre las motivaciones supramundanas y las motivaciones mundanas vividas a la luz de la Revelación? Si bien se han realizado abordajes fenomenológicos de estos asuntos⁵⁸, queda aún camino por recorrer. En especial,

ver Walton, R., *Intencionalidad y horizonticidad*, pp. 285-290; *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*, pp. 139-160, 181-191.

⁵⁸ Con respecto a la experiencia de la gracia divina, cabe mencionar Stein, E., “Freiheit und Gnade’ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie”, pp. 8-72; Duméry, H., *Philosophie de la religion*, v. II. Con respecto a la experiencia del pecado, ver Heidegger, M., “Phänomenologie des religiösen Lebens”, p. 283, pp. 284 y ss.; “Das Problem der Sünde bei Luther”. Acerca

falta desarrollar análisis más detallados de la dinámica de motivaciones y obstrucciones correspondientes a la actitud religiosa cristiana.

Un tercer ámbito de problemas que aquí cabe mencionar consiste en lo siguiente: en la vivencia de conversión cristiana se elaboran motivaciones y obstrucciones específicamente religiosas (gracia y pecado), configurando una habitualidad *sui generis* que no se entiende a partir de los mecanismos cotidianos de la formación de hábitos. Desde la tradición teológica cristiana, la fe es considerada una peculiar excelencia del hábito, una virtud *teologal*, la cual se entreteje con la esperanza y el amor cristiano. Surge entonces una pregunta especialmente desafiante para la tarea de descripción fenomenológica: ¿cuál es la manera específica de habitualidad propia de las virtudes teologales, y cómo estas se articulan con las virtudes naturales y con su modo propio de habitualidad?⁵⁹

Hasta aquí hemos abordado dificultades y desafíos para describir la conversión cristiana atendiendo a la terminología y al enfoque de la filosofía fenomenológica. Ahora corresponde examinar algunas problemáticas y desafíos relevantes que surgen al considerar planteos procedentes de otras disciplinas.

En primer lugar, en la antropología de la religión se ha consolidado un modelo de estudio sobre las conversiones religiosas centrado en el *recorrido de conversión* (*conversion career*). Este término refiere al “paso del miembro [de una comunidad o grupo], dentro de su contexto social y cultural, a través de niveles, tipos y fases de participación religiosa”⁶⁰. El modelo destaca cinco tipos de actividad religiosa que componen el recorrido de conversión: pre-afiliación, afiliación, conversión en sentido estricto, confesión y desafiliación⁶¹.

Una de las motivaciones que impulsaron la creación de este modelo fue “ir más allá de la idea paulina de una conversión única e irrepetible que ocurre una vez en la vida”⁶². El modelo analiza el proceso de conversión, no en un momento determinado, sino a lo largo del ciclo vital de las personas. Además, tiene en cuenta la posibilidad de afiliación y desafiliación. Asimismo, recientes estudios sobre recorridos de conversión en Latinoamérica han realizado ajustes al modelo, principalmente al considerar la desafiliación como una etapa

de las relaciones entre el ámbito de valideces religiosas y el ámbito mundano, ver Sokolowski, R., *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*, pp. 133-143.

⁵⁹ Al respecto, véase Sokolowski, R., *The God of Faith and Reason*, pp. 53-87.

⁶⁰ Gooren, H., *Religious Conversion and Dissafiliation*, p. 48.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 48-49.

⁶² *Ibid.*, p. 48.

temporaria⁶³. Gracias a ello, el modelo puede aplicarse más apropiadamente a fenómenos como el nomadismo religioso⁶⁴.

Estos desarrollos en el ámbito de la antropología de la religión traen consigo desafíos relevantes para el enfoque de la filosofía fenomenológica. Uno de los principales consiste en atender al hecho de que una persona puede cambiar de identidad religiosa muchas veces durante su vida. Por su parte, esto conlleva la tarea de problematizar el rol paradigmático de la conversión paulina como suceso puntual e irreplicable que mantiene su vigencia para el y la creyente a lo largo de su existencia.

En términos fenomenológicos, el desafío mencionado puede formularse del siguiente modo: desarrollar descripciones fenomenológicas de la experiencia del cambio de una identidad religiosa a otra y ajustar el marco descriptivo –las nociones de fe, actitud, etcétera–, a fin de dar cuenta de los correspondientes aspectos de continuidad y discontinuidad en el paso de una identidad religiosa a otra.

En segundo lugar, desde la sociología de la religión se ha hecho hincapié en los procesos de *contaminación*, *disonancia* y *negociación cognitiva*⁶⁵. Se trata de procesos en los cuales valores y creencias religiosas conviven, en una misma persona, con convicciones, aspiraciones y valoraciones correspondientes al ámbito no religioso, las cuales pueden diferir de las primeras o incluso ir en contra de ellas, pero sin que la disonancia obligue a abandonar a alguno de los dos ámbitos de creencias y valores. En este sentido, afirma Berger: “Para la mayoría de los creyentes religiosos, la fe y la secularidad no son modos mutuamente excluyentes de atender a la realidad; no se trata de una cuestión de lo uno o lo otro, sino más bien de uno y lo otro, es decir, de ambos. La capacidad de manejar diferentes discursos es un rasgo esencial de una persona moderna”⁶⁶.

Acerca de este fenómeno, especialmente con vistas a la situación latinoamericana actual, afirma Lecaros: “En la vida cotidiana de los individuos pueden coexistir diversas creencias. La novedad no reside en el fenómeno en sí, sino en su escala actual y, sobre todo, en la incorporación de creencias de

⁶³ Cf. Lecaros, V., “Estudios de recorridos religiosos: los desafiliados en contexto”, p. 10.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 5. Ver también Lecaros, V., “Afilaciones/desafilaciones y conversiones/deconversiones religiosas en habitantes de Lima”, p. 53.

⁶⁵ Berger, P., *The many Altars of Modernity: The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, p. 53.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 53.

los más diversos orígenes que no guardan relación con las tradiciones culturales del sujeto⁶⁷.

La constatación de este fenómeno por parte de la sociología de la religión abre preguntas desafiantes para el estudio filosófico-fenomenológico de la conversión religiosa. Entre ellas, señalamos las siguientes: ¿Es posible hablar de una conversión religiosa activa y vigente en el caso de personas que adhieren a valores y creencias de su fe religiosa y, a la vez, a otros valores y creencias, incluso contrarias a las primeras? ¿No cabría distinguir fenomenológicamente entre la situación en la cual un creyente o una creyente se esfuerza por coordinar las valideces del mundo cotidiano con su fe religiosa y queda afectada por los conflictos que surgen de ello, y la situación en la cual una persona orienta su vida conforme a diversos tipos de valores y creencias, entre ellas creencias religiosas, sin que los conflictos o incongruencias la afecten profundamente?

Conclusiones

En el presente trabajo, hemos ofrecido una descripción de la experiencia de conversión cristiana desde el enfoque de la filosofía fenomenológica. El marco conceptual utilizado remite no solamente a Edmund Husserl, sino también a propuestas pioneras en la filosofía fenomenológica de la religión, en particular las de Edith Stein, Max Scheler y el joven Heidegger.

Entre los principales planteamientos descriptivos realizados, cabe mencionar los siguientes: en primer lugar, se describió el cambio de actitud inherente a la conversión cristiana como el paso de la actitud natural a la actitud religiosa cristiana. Analizado con vistas al carácter posicional de ambas actitudes, dicho tránsito fue caracterizado como el paso desde la fe perceptiva en el mundo hacia la fe en Dios. En segundo lugar, se señalaron tres rasgos posicionales de la conversión: el carácter de *Urdoxa* o posición originaria de la actitud cristiana; la relación de para-doxa entre la fe cristiana y la fe perceptiva; y la tarea de integración de la actitud natural en la actitud cristiana en un proceso de transformación de sí y del mundo por parte de las y los fieles. Asimismo, el proceso de conversión fue descrito como una dinámica de llamada y respuesta en la cual la interpelación desde lo extraño, al ser acogida positivamente, es

⁶⁷ Lecaros, V., “L’existence de Dieu: une évidence en Amérique Latine?”, p. 19. Ver también Morello, G. y otros, “An Enchanted Modernity: Making Sense of Latin America’s Religious Landscape”, *Critical Research on Religion* 5/3 (2017): pp. 308-326.

vivida como una llamada íntima que encuentra correspondencia con una tendencia interior de las y los fieles.

Consideramos que la descripción aquí propuesta, con sus planteos específicos, ofrece un punto de vista digno de considerar en el marco de los estudios acerca del fenómeno de la conversión religiosa. Con vistas a perfeccionar la descripción y a hacerla más madura para un diálogo interdisciplinario, hemos señalado algunos desafíos y dificultades de relevancia. Por una parte, hemos considerado aquellos inherentes al enfoque filosófico-fenomenológico; por otra, hemos presentado aquellos que surgen al considerar enfoques procedentes de otras disciplinas, tales como la sociología y la antropología de la religión.

Los principales asuntos y desafíos señalados desde la perspectiva estrictamente filosófico-fenomenológica fueron los siguientes: en primer lugar, se indicó la complejidad de las relaciones entre la actitud cristiana y la actitud natural. En conexión con ello, hemos mostrado que la experiencia creyente de renovación del mundo cotidiano a la luz del Evangelio es una estructura de intencionalidad *sui generis*, en la cual las dimensiones del sentido, la posición y la plenitud exhiben características peculiares. En segundo lugar, se señaló el desafío de distinguir los tipos de motivaciones y obstrucciones operantes en la conversión, describirlos con detalle y poner de relieve las relaciones entre ellos. En tercer lugar, se planteó el desafío de describir la peculiar estructura vivencial de las virtudes teologales, y se puso de relieve la dificultad de analizar la articulación entre estas y las virtudes naturales.

Luego de ello, hemos señalado algunos desafíos relevantes para la tarea de la descripción fenomenológica surgidos al considerar planteos actuales sobre la conversión religiosa, provenientes de la antropología y la sociología de la religión. En primer lugar, tras considerar el fenómeno de las afiliaciones y desafilaciones religiosas en el curso vital de una persona, y tras tener en cuenta el modelo de estudio focalizado en el *recorrido de conversión*, se planteó el desafío de desarrollar descripciones fenomenológicas de la experiencia del cambio de una identidad religiosa a otra, haciendo los ajustes necesarios en el marco descriptivo.

En segundo lugar, tomando en consideración los estudios de sociología de la religión orientados hacia los fenómenos de *contaminación*, *disonancia* y *negociación cognitiva*, se plantearon desafíos para la descripción fenomenológica. Tales desafíos apuntan, fundamentalmente, a la tarea de distinguir fenomenológicamente entre vivencias en las que conviven diversas creencias, religiosas y no religiosas, sin afectar profundamente a la persona, por un lado, y vivencias

en las que el o la creyente intentan integrar, desde la actitud religiosa, creencias, saberes y valoraciones mundanas, quedando hondamente afectados por las tensiones resultantes de ello, por otro lado.

Para finalizar, cabe mencionar lo siguiente. Las indagaciones y descripciones noéticas de la conversión cristiana refieren a un tipo de vivencia *sui generis*, conforme al cual el mundo habitual, en tanto fundamento de validez y horizonte general de sentido, es confrontado y reasumido a partir de motivaciones supramundanas. Se trata de un caso límite para el enfoque filosófico-fenomenológico⁶⁸. La conciencia con la cual se lleva a cabo una fenomenología de la conversión ha de ser, pues, la de *trabajar en los límites*. Esto significa, en concreto, estar dispuestas y dispuestos a una constante revisión del marco teórico y metodológico, en diálogo con la propia tradición fenomenológica, y también con otras disciplinas. En lo que concierne a la relación entre la filosofía y la religión, cabe aspirar, como plantea elocuentemente Max Scheler, a una “libre ayuda recíproca” entre ambas⁶⁹.

Bibliografía

- Agamben, G., *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid: Trotta, 2006. <https://doi.org/10.2307/jj.5329418.10>
- Alonso, J., “Conversión y hombre nuevo. Teología de la conversión en San Pablo”, en: *Scripta Theologica*, XLI, 1 (2009), pp. 47-84. <https://doi.org/10.15581/006.41.13308>
- Beckmann, B., *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen in Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- Berger, P., *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Berlín/Boston: De Gruyter, 2014. <https://doi.org/10.1515/9781614516477>
- Burggraf, J., *Teología Fundamental*, Madrid: Rialp, 2014.
- Camilleri, S., *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, Cham: Springer, 2017. https://doi.org/10.1007/978-3-319-45198-5_2
- Camilleri, S., “Jalons pour une phénoménologie pure de la foi religieuse”, en: *Alter*, 28 (2020), pp. 41-61. <https://doi.org/10.4000/alter.1992>
- Contreras, J.M., “Aproximación fenomenológica a la conversión súbita”, en: *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 20 (2015), pp. 69-90. https://doi.org/10.5209/rev_ilur.2015.v20.50405

⁶⁸ No debe extrañar, pues, que uno de los volúmenes de Husserliana más relevantes con respecto al fenómeno religioso y a la cuestión de Dios, lleve por título “Problemas límite de la fenomenología” (cf. *Hua XLII*, pp. 160-203, 228-236).

⁶⁹ Scheler, M., “Vom Ewigen im Menschen”, p. 25.

- Dalbesio, A., "Metanoia", en: Pacomio, L. y otros (eds.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Navarra: Verbo Divino, 1995.
- Duméry, H., *Philosophie de la religion*, París: Presses universitaires de France, 2^{vv.}, 1957.
- Festinger, L., *A Theory of cognitive Dissonance*, Stanford: Stanford University Press, 1957.
- Gooren, H., *Religious Conversion and Dissafiliation*, Nueva York: Palgrave MacMillan, 2010.
- Guillet, J., "Metanoia", en: Viller, M. (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité*, París: Beauchesne, v. X, 1995, pp. 1093-1099.
- Hadot, P. "Conversio. Umkehr", en: Ritter, J. y otros (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Berna: Schwabe Verlag, 2017. pp. 576 sg. <https://doi.org/10.24894/hwph.576>
- Heidegger, M., "Phänomenologie des religiösen Lebens", en: Strube, C. (ed.), *Gesamtausgabe*, Fráncfort: Klostermann, v. LX, 1995.
- Heidegger, M., "Das Problem der Sünde bei Luther", en: Härle, W. y D. Lührmann (eds.), *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, Marburgo: Elwert, 1996, pp. 28-33.
- Hill, P., "Toward an Attitude Process Model of Religious Experience", en: *Journal for the Scientific Study of Religion*, XXXIII, 4 (1994), pp. 303-314. <https://doi.org/10.2307/1386490>
- Husserl, E., "Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925", en: Biemel, W (ed.), *Gesammelte Werke-Husserliana*, La Haya: Martinus Nijhoff, v. IX, 1968.
- Husserl, E., "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch", en: Schuhmann, K. (ed.), *Gesammelte Werke-Husserliana*, La Haya: Martinus Nijhoff, v. III/1 1976a. <https://doi.org/10.1515/9783110916096.120>
- Husserl, E., "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie", en Biemel, W. (ed.), *Gesammelte Werke-Husserliana*, La Haya: Martinus Nijhoff, v. VI, 1976b. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-1335-2>
- Husserl, E., "Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)", en: Sowa, R. (ed.), *Gesammelte Werke-Husserliana*, Dordrecht: Springer, v. XXXIX, 2008. <https://doi.org/10.4000/alter.1122>
- Husserl, E., "Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)", en: Vongehr, T. (ed.), *Gesammelte Werke-Husserliana*, Dordrecht: Springer, v. XLII, 2014. <https://doi.org/10.1007/s10743-015-9177-1>
- Kling, D., *A History of Christian Conversion*, Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Lecaros, V., "Estudios de recorridos religiosos: los desafiados en contexto", en: *Estudos de Religião*, XXXI, 3 (2017), pp. 1-20. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p71-90>
- Lecaros, V., "Afilaciones/desafilaciones y conversiones/deconversiones religiosas en habitantes de Lima", en: Rabbia, H. y otros (comps.), *La religión como experiencia*

cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica, Lima/Montevidéo/Córdoba: Fondo Editorial PUCP, Universidad Católica del Uruguay, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2019, pp. 51-62. <https://doi.org/10.18800/9786123174972.005>

- Lecaros, V., “L’existence de Dieu: une évidence en Amérique Latine?”, en: *Theologica Xaveriana*, LXX (2020), pp. 1-27. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx70.lideal>
- Machalek, R., y Snow, D. “Conversion to new religious movements”, en: *Religion and the Social Order*, 3 (1993), pp. 53-74.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1945.
- Mikalonis, M., *Credere in Deum: una lectura de II-II, q. 2, a. 2* (en línea), 2013. <https://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/credere-in-deum-mikalonis.pdf>
- Morello, G. y otros, “An Enchanted Modernity: Making Sense of Latin America’s Religious Landscape”, en: *Critical Research on Religion*, V, 3 (2017), pp. 308-326. <https://doi.org/10.1177/2050303217732131>
- Rabanaque, L., “Actitud natural y actitud fenomenológica”, en: *Sapientia*, LXVII, 229-230 (2011), pp. 147-164.
- Ralón, G., “La corporalidad responsiva desde la fenomenología merleauPontyana y su expresión en la pintura”, en: *Eidos*, 28 (2018), pp. 19-32. <https://doi.org/10.14482/eidos.28.142.7>
- Rubio, R., “‘Como si no’ en cuanto rasgo fenomenológico de la experiencia cristiana de fe”. (Enviado a revista y en proceso de evaluación).
- San Agustín, “Sermones”, en: Vizcaino, P. y Gutiérrez, J. (trads.), *Obras completas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, v. XXIII, 2015. <https://doi.org/10.15581/006.28.15549>
- Scannone, J.C., “Aportaciones de la fenomenología de la religión a la teología fundamental”, en: Avenatti, C. (ed.), *Dar razón de nuestra esperanza: el anuncio del Evangelio en una sociedad plural*, Buenos Aires: Agape Libros, 2012, pp. 399-416. <https://doi.org/10.18848/2689-3053/cgp/v03i01/1-18>
- Scheler, M., “Vom Ewigen im Menschen”, en: Scheler, M. (ed.), *Gesammelte Werke*, Bern: Francke Verlag, v. V, 1954.
- Scheler, M., “Glauben als Aktart (‘Faith’ und ‘Belief’)”, en: Scheler, M. (ed.), *Gesammelte Werke*, Bern: Francke Verlag, v. X, 1957, pp. 241-255.
- Sesboüé, B., *Crear. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del Siglo XXI*, Madrid: San Pablo, 2000.
- Sokolowski, R., *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*, Washington: Catholic University of America Press, 1995.
- Snook, D. y otros, “Issues in the Sociology and Psychology of Religious Conversion”, en: *Pastoral Psychology*, 68 (2019), pp. 223-240. <https://doi.org/10.1007/s11089-018-0841-1>
- Stein, E., “Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins”, en: Müller, A.U. (ed.), *Gesamtausgabe*, Friburgo/Basilea/Viena: Herder, v. XI/XII, 2006, pp. 501-526. <https://doi.org/10.2307/2103619>

- Stein, E., “Freiheit und Gnade’ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie”, en: Beckmann-Zöllner, B. y H.R. Sepp (eds.), *Gesamtausgabe*, Friburgo/Basilea/Viena: Herder, v. IX, 2014.
- Stein, E., *Obras Completas 3. Escritos filosóficos: etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*, Vitoria/Madrid/Burgos: Monte Carmelo, 2007.
- Steinbock, A., *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*, Indianapolis: Indiana University Press, 2007. <https://doi.org/10.1007/s10746-016-9412-6>
- Vicuña, E., y Rubio, R., “Gottesglaube as Glaubenstrotz. The concessive Structure of the Christian Religious Attitude”, en: *Continental Philosophical Review* (próximamente).
- Vidal, J., “Phénoménologie et conversions”, en: *Archives de Philosophie*, XXXV, 2 (1972), pp. 209-243. <https://doi.org/10.1007/s11007-023-09620-4>
- Waldenfels, B., *Grenzen der Normalisierung*, Fráncfort: Suhrkamp, 1998.
- Waldenfels, B., *Hyperphänomene: Modi hyperbolischer Erfahrung*, Fráncfort: Suhrkamp, 2012. <https://doi.org/10.3196/219458451467275>
- Walton, R., *Historicidad y metahistoria*, Bogotá: Aula de Humanidades, 2015.
- Walton, R., *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá: Aula de Humanidades, 2015.
- Walton, R., *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*, Buenos Aires: Editorial Sb, 2022.

Recepción: 31/05/2023

Aprobación: 04/03/2024