

* 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.

“Como si no” en cuanto rasgo fenomenológico de la experiencia cristiana de fe

“As if not” as a Phenomenological Trait of the Christian Experience of Faith

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

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i35.663

Fecha de recepción: 19/10/2023 • Fecha de aceptación: 23/01/2024

Resumen

El presente trabajo analiza fenomenológicamente la vivencia “como si no” y su rol al interior de la experiencia cristiana de fe. Para ello, considera la caracterización de dicha vivencia en las cartas paulinas y la interpretación que Heidegger realiza de estas, así como otras interpretaciones filosóficas relevantes. El trabajo propone una descripción fenomenológica que caracteriza al “como si no” como un rasgo posicional correspondiente a la actitud cristiana. La idea central es la siguiente: al vivir en el modo del “como si no”, las valideces del mundo quedan relativizadas con respecto al orden divino y tiene lugar la transformación del creyente y de su contexto.

Palabras clave

Actitud cristiana, “como si no”, conversión, fe cristiana, fenomenología.

Abstract

This paper provides a phenomenological analysis of the experience of “as if not” and its role within the Christian experience of faith. To this end, it considers the characterization of this experience in the Pauline letters and Heidegger’s interpretation of them, as well as other relevant philosophical interpretations. The paper offers a phenomenological description that characterizes “as if not” as a positional feature corresponding to the Christian attitude. The main idea is as follows: by living in the mode of “as if not”, the validities of the world are relativized in relation to the divine order, and the transformation of the believer and their context takes place.

Keywords

“As if not”, Christian attitude, Christian faith, conversion, phenomenology.

Introducción

La expresión “como si no” (*hos mē*) es utilizada por San Pablo en la Primera Carta a los Corintios.¹ En un breve pasaje que inicia con la afirmación “el tiempo apremia” (1 Cor 7, 29)² y concluye con la indicación de que “la representación de este mundo pasa” (1 Cor 7, 31), San Pablo exhorta a vivir en el modo del “como si no”:

Les digo, pues, hermanos: el tiempo apremia. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no (*hos mē*) la tuvieran. Los que lloran, como si no lloraran. Los que están alegres, como si no lo estuvieran. Los que compran, como si no poseyeran. Los que disfrutan del mundo, como si no lo disfrutaran. Porque la representación de este mundo pasa (1 Cor 7, 29-31).

Vivir un estado social, una emoción o la realización de una actividad al modo del como si no (*hos mē*): tal es la indicación dada por San Pablo a las cristianas y a los cristianos para que habiten el tiempo que resta ante la inminente venida del Mesías resucitado. Mediante la fórmula “como si no”, San Pablo delinea la apropiada relación de las cristianas y los cristianos con el mundo en el contexto de la urgencia escatológica.

La fórmula paulina “como si no” es objeto de interés en el ámbito de la filosofía, particularmente por parte de la fenomenología.

1 Respecto a las traducciones de la expresión griega al latín y al alemán, ver Camilleri (2017: 739). Respecto a la semántica de la expresión en el pasaje citado, ver Mot (2019: 31-43).

2 Sigo aquí la traducción del Nuevo Testamento de la *Biblia de Jerusalén Latinoamericana*. La expresión *ho kairos synestalmenos estin* indica literalmente que “el tiempo ha plegado velas”. Es decir, el tiempo se ha acortado, se ha contraído. La contracción del tiempo que resta ante la venida de Cristo resucitado expresa la urgencia escatológica. En ese sentido, la expresión ha sido traducida como “el tiempo apremia”.

Como es sabido, el joven Heidegger llevó a cabo una interpretación de las epístolas paulinas con vistas a esclarecer la experiencia religiosa protocristiana, a la que consideraba como una experiencia de especial relevancia fenomenológica.³ En la reconstrucción heideggeriana de la experiencia protocristiana, el *hos mē* paulino tiene un papel destacado.⁴ Siguiendo el trabajo de Heidegger, autores como Agamben (2006: 33 ss.; 2010: 13 ss.) y Vattimo (2002: 136) han profundizado en el estudio del *hos mē*. Asimismo, otros investigadores han planteado la cercanía entre el modo de la experiencia cristiana denominado “como si no” y ciertas vivencias de especial importancia para el programa fenomenológico. Así, por ejemplo, Bancalari (2015: 185) ha tematizado el alcance del “como si no” vinculándolo con la *epoché* fenomenológica.

Los estudios sobre el “como si no” recién mencionados coinciden en señalar que se trata de un modo de vivencia peculiar especialmente relevante en la experiencia religiosa cristiana. Ahora bien, cabe preguntar: ¿en qué consiste, desde un enfoque fenomenológico, la peculiaridad del “como si no”? Y atendiendo a dicha peculiaridad, ¿por qué el “como si no” es relevante en la experiencia religiosa cristiana? Para responder estas preguntas, ofreceré una descripción fenomenológica de la experiencia cristiana de fe.

La descripción se centrará en la experiencia de fe por dos motivos. En primer lugar, porque una descripción fenomenológica centrada en la fe tiene en cuenta especialmente la *dimensión posicional* de la experiencia y, como se verá durante el desarrollo del trabajo, el abordaje de la posicionalidad permite poner de relieve ciertas características peculiares del “como si no”. En segundo lugar, porque la concentración de

3 El texto de Heidegger correspondiente al volumen 60 de la Edición Integral (*Gesamtausgabe*) se citará utilizando la sigla “FVR”. La paginación se indicará del siguiente modo: el número de la versión en alemán, seguido por el número de la traducción al español, separados por “/”. Con respecto a los estudios de Heidegger sobre el *hos mē*, ver Heidegger (FVR 117-121 / 146-150).

4 En este sentido, Savarino afirma: “La interpretación heideggeriana del texto paulino alcanza así [es decir, con la interpretación del pasaje referido al “como si no”] su punto más alto [...]. Heidegger relee en clave ontológico-filosófica un motivo ético cristiano” (2001: 91).

la mirada fenomenológica en la experiencia de fe tiene en cuenta la noción fenomenológica de *actitud* y, como se mostrará durante el desarrollo de la investigación, es posible determinar el rol y la relevancia del “como si no” en la experiencia cristiana atendiendo a la relación entre la actitud religiosa cristiana y la actitud natural.

La descripción tendrá en cuenta los trabajos pioneros de Heidegger, así como las elaboraciones posteriores de Agamben y Vattimo. Como marco teórico general para el abordaje fenomenológico ocuparé la fenomenología de Husserl.⁵ Los planteamientos de Husserl sobre la dimensión posicional de la experiencia, su elaboración de la noción fenomenológica de fe, su noción de actitud y su caracterización de la actitud natural como instancia previa al surgimiento de toda otra actitud serán de central importancia en la descripción.⁶ Para algunas precisiones fenomenológicas sobre la experiencia de fe, consideraré también a Edith Stein y Max Scheler.

Descripción fenomenológica de la experiencia cristiana de fe

A fin de delimitar con precisión la descripción que se llevará a cabo, cabe señalar lo siguiente. En primer lugar, la descripción de la experiencia religiosa cristiana se concentrará en la experiencia cristiana de fe, es decir, en la experiencia de creer en Dios y en Jesucristo en tanto Dios.⁷ Asimismo, el énfasis estará puesto, no en los contenidos

5 Los textos de la *Husserliana* se citarán utilizando la sigla “Hua”, seguida del volumen indicado en números romanos. La paginación se indicará del siguiente modo: el número de la versión en alemán, seguido por el número de la traducción al español (si hubiera), separados por “/”.

6 Para la presente descripción se tendrán en cuenta especialmente los elementos teóricos husserlianos mencionados. Otros planteos de Husserl, tales como sus análisis acerca de la idea de Dios y de la relación entre esta y la conciencia ética racional, no conciernen directamente a la experiencia religiosa conforme al “como si no” y por ello no serán considerados.

7 La decisión de focalizar la descripción de la experiencia cristiana en la experiencia de fe se basa en la convicción de que la experiencia de fe cristiana da el marco general y el sustento para el conjunto de las vivencias religiosas cristianas, es decir, que la fe es, en primer lugar, una experiencia que abre el espacio de sentido y validez en el cual

de la fe (*fides quae creditur*), sino en el ejercicio vivencial de ésta (*fides qua creditur*).⁸ Además, la descripción se concentrará en la experiencia de conversión. La conversión (*epistrophē, metanoia, conversio*)⁹ será descrita en términos fenomenológicos como un *cambio de actitud*, más precisamente, como el paso de la actitud natural a la actitud religiosa cristiana.¹⁰ La experiencia de conversión cristiana será abordada sin hacer distinciones entre conversiones súbitas y no súbitas, ni entre las conversiones que contienen experiencias místicas y las que no lo hacen.¹¹

Consideremos, a continuación, la noción de actitud elaborada por Husserl, así como su análisis de la dimensión posicional de la experiencia y su descripción de la actitud natural. Ello proveerá el marco conceptual inicial para la descripción.

Con respecto a la noción de actitud, Husserl afirma lo siguiente en su conferencia de Viena del 7 de mayo de 1935:

tienen lugar los actos religiosos, como la plegaria o el sacrificio, por ejemplo. Dicho en términos más precisos: la noción de fe que orienta la descripción no refiere a un tipo de acto religioso entre otros, sino que corresponde a la actitud cristiana, la cual inaugura el ámbito para el despliegue de los diversos actos religiosos. Esto se presentará con mayor detalle durante el desarrollo de la descripción.

8 Si bien se trata de dos aspectos intrínsecamente vinculados (Riaudel, 2012), la descripción se concentrará en el aspecto vivencial, es decir, tendrá en cuenta cómo es vivir tal experiencia por parte del creyente. Dicho en términos fenomenológicos, la descripción estará enfocada en el lado noético de la experiencia.

9 Con respecto al campo semántico de la expresión latina *conversio* en el contexto bíblico, hay que mencionar dos conjuntos de términos. Por un parte, el verbo hebreo *sûb*, que significa volver. En el Antiguo Testamento, el término es utilizado en el sentido de regresar a Dios, volverse hacia Él. Traducido al griego como *epistrephein*, indica el retorno o regreso por el cual el pueblo elegido vuelve a Dios. Por otra parte, hay que mencionar al verbo hebreo *nhm*, que significa respirar profundamente, sollozar, gemir. En forma reflexiva quiere decir arrepentirse. Este verbo es vertido al griego como *metanoein*. El término *metanoia*, por su parte, aparece predominantemente en el Nuevo Testamento y refiere al arrepentimiento y al cambio de disposición. Para una consideración más detallada, ver Dalbesio (1995); Guillet (1995); Hadot (2017).

10 Para la exposición de este punto se han tomado en cuenta los desarrollos elaborados en el artículo de Rubio y Saldías (2024).

11 Entre los análisis fenomenológicos que ahondan en alguna de las dos distinciones señaladas cabe mencionar los siguientes: Contreras (2015), respecto a conversiones súbitas; Stein (2006) y Steinbock (2007), respecto a conversiones que involucran experiencias místicas.

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 (Hua VI: 326).

Obsérvese el énfasis de Husserl en el carácter habitual y la función de orientación inherentes a la actitud. En la misma línea, y precisando el concepto, Rabanaque señala que la actitud consiste en “un modo habitual de comportamiento [...] y, más precisamente, un modo de instalación y de estar instalado” (2011: 149). La referencia al instalarse o estar instalado recoge el sentido de la expresión alemana *Einstellung*. En resumen, podríamos decir que, en cuanto modos de instalación en el mundo, las actitudes son disposiciones habituales que configuran estilos de experiencia.

Las actitudes son estables y tienden a la permanencia. Se forman y mantienen mediante el ejercicio habitual de actos y a la vez preterminan la manera en que los llevamos a cabo. Si bien no son actos, poseen estructura intencional. En otras palabras, están dirigidas hacia un correlato intencional y se pueden describir atendiendo a tres dimensiones constitutivas de la intencionalidad, a saber: el sentido, la posición y la plenitud.¹² Por cierto, no tienen como correlato a un objeto determinado, sino a ámbitos de aparición. Así, por ejemplo, la actitud estética está dirigida hacia el campo de los objetos estéticos y no exclusivamente hacia un objeto estético en particular.

Si bien Husserl distingue entre diversos tipos de actitud —naturalista, personalista, fenomenológica, etc.— sostiene reiteradamente el predominio de una actitud a la que denomina “actitud natural”. Mientras las demás actitudes pueden adquirirse y ser abandonadas, la actitud natural es el suelo para toda otra actitud. Se trata del estilo de la percepción cotidiana, en el cual ya siempre estamos inmersos.

12 Con respecto a las tres dimensiones de la intencionalidad, ver Rubio (2022). Ver Husserl (Hua XIX/1: 599/647; Hua III/1: 298/ 309, Hua XXIII: 214).

El adjetivo “natural” quiere decir aquí “habitual” y remite al carácter inmediato y regular de nuestras vivencias diarias.

Corresponde ahora tener en cuenta un aspecto central en el estudio fenomenológico de las actitudes, esto es, la dimensión posicional de la experiencia. Por “posición” entiende Husserl la correlación noético-noemática entre el “tener por” (*nehmen für*) o “tomar por” (*halten für*), del lado noético, y el ser, del lado noemático. Se trata, en otras palabras, de aquella dimensión experiencial en la cual accedemos a algo como siendo. Así, en correlación al tener por siendo posible, algo aparece como siendo posible; en correlación al tener por siendo probable algo, aparece como siendo probable, etc.¹³

La dimensión posicional se articula en modos. El modo originario, desde el polo noético, es el tener por siendo sin más. Se trata del creer o tener fe (*glauben*).¹⁴ Su correlato posicional en el polo noemático es el ser sin más, esto es, el ser *simpliciter* o existencia.

El modo posicional originario y los modos derivados son ingredientes tanto de actos (vivencias intencionales dirigidas a objetos) como de actitudes (vivencias intencionales dirigidas hacia ámbitos de aparición). En cuanto a la actitud natural, esta tiene como ingrediente posicional una aceptación fundamental cuyo correlato, el mundo perceptivo habitual, aparece siendo sin más. En este sentido, la actitud natural es caracterizada como *fe en el mundo*.¹⁵ Para indicar

13 Ver Husserl (Hua III/1: 238-243 / 333-337).

14 Los términos *glauben* y *Glaube* pueden ser vertidos al español como “creer” o “tener fe” y como “creencia” o “fe”, respectivamente. Ahora bien, en el ámbito de la filosofía fenomenológica de la religión se distingue entre el creer y el tener fe y consecuentemente entre la creencia y la fe. Mientras la primera tiene la estructura del “creer que”, la segunda consiste en “creer en”. Conforme a tal distinción, las creencias son actos individuales que no afectan íntegramente a quienes los realizan, mientras que la fe es, en primer lugar, la posición inherente a una actitud y atañe íntegramente a quienes viven en dicha actitud. Ver Scheler (1957: 241-250), Stein (2014: 60-67), Rubio y Saldías (2024). Considero que la distinción entre “creer que” y “creer en” puede aplicarse también al ámbito de la actitud natural, de modo tal que se puede diferenciar entre el “creer en” dirigido hacia el mundo y el “creer que” dirigido hacia eventos u objetos del mundo. En vista de ello, traduzco aquí por “fe” la expresión *Glaube* cuando es utilizada en referencia a la actitud natural para nombrar el *creer en* el mundo, o bien cuando se la utiliza con respecto a la actitud religiosa para referir al *creer en* Dios.

15 Ver Husserl (Hua VIII: 44-58).

su carácter posicional primario y no derivado, Husserl caracteriza la fe en el mundo como protodoxa (*Urdoxa*).¹⁶

En la actitud natural, el mundo aparece como un ámbito efectivamente real y es vivido inmediatamente como una obviedad indudable. La fe 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” (Hua IX: 125). Esto significa que la fe en el mundo no admite obstrucciones u obstaculizaciones que generen en ella modalizaciones posicionales tales como, por ejemplo, la duda o la cuestionabilidad. En otras palabras: es posible dudar respecto a la validez de un ítem del mundo, pero no respecto del mundo en cuanto horizonte general de experiencia, pues este funge precisamente como el tribunal para dirimir los conflictos de validez.¹⁷

Habiendo caracterizado ya la actitud natural, consideremos a continuación la actitud cristiana. Se trata de un estilo de experiencia por el cual se inaugura y mantiene el ámbito de sentido y validez en el cual tienen lugar los diversos actos religiosos que realizan las cristianas y los cristianos y por los cuales estas y estos se reconocen como tales. Considerada en su posicionalidad, consiste en una posición originaria o fe.¹⁸ Si atendemos al lado noético de tal actitud, podemos decir que es vivida por las fieles y los fieles como un *creer en Dios*, un confiar absolutamente en Dios que no deriva de circunstancias mundanas.¹⁹ En este sentido, el joven Heidegger caracteriza la fe cristiana como protodoxa (*Urdoxa*).²⁰

16 Ver Husserl (Hua III/1: 241 ss. / 336 ss.).

17 Ver Walton (2015: 355).

18 Conforme a lo expuesto, se entiende aquí la fe cristiana, en términos fenomenológicos, como el ingrediente posicional de la actitud cristiana. Se trata de una posición originaria, un tener por siendo sin más, dirigido a Dios. En cuanto ingrediente de la actitud cristiana, integra una experiencia transversal a los diversos actos religiosos cristianos, la cual da el marco de sentido y validez para dichos actos.

19 El carácter absoluto de la fe cristiana ha sido enfatizado en las descripciones ofrecidas por Adolf Reinach (1989: 605-611), Max Scheler (1957: 241-250, esp. 244) y Edith Stein (2014: 60-67, esp. 63 y 66). Por su parte, Scheler (1957: 244) y Stein (2014: 63, 66) destacan el carácter del “creer en”.

20 Ver Heidegger (FVR: 329).

El proceso de conversión que conduce hacia la fe cristiana puede ser caracterizado, conforme a lo ya expuesto, como un cambio de actitud, y más específicamente, como el paso desde la actitud natural hacia la actitud religiosa cristiana. En otras palabras, se trata del paso desde la fe perceptiva en el mundo hacia la fe cristiana en Dios.²¹

Habiendo llegado a este punto, es posible enunciar el primer rasgo fenomenológico, o dicho de modo más preciso aún, el primer rasgo posicional de la experiencia cristiana de fe. Este consiste en su primordialidad, es decir, en su carácter de protodoxa. Esto implica, por cierto, que la fe en el mundo, propia de la actitud natural, y la fe en Dios, propia de la actitud cristiana, son vividas, en cada caso, como originarias.²²

Ahora bien, la coexistencia de dos posiciones originarias conduce a un conflicto que puede caracterizarse en términos estrictos como una paradoja: las fieles cristianas y los fieles cristianos viven en este mundo su fe religiosa como una aceptación incondicional de Dios que no está subordinada a la confianza y al arraigo en el orden del mundo cotidiano. La fe en Dios es, desde el punto de vista de quienes realizan la experiencia, una para-doxa, o, dicho con mayor precisión, una para-protodoxa. En virtud de esta relación paradójica, la aceptación de Dios es vivida como una ruptura con el ámbito de valideces diario.

Conforme a planteamientos ofrecidos en un trabajo anterior,²³ podemos caracterizar el rasgo paradójico de la fe cristiana en términos de “obstinación de la fe” (*Glaubenstrotz*).²⁴ El modo posicional de esta obstinación (*Trotz*) es el “a pesar de” (*trotz*): a pesar de las evidencias mundanas que ofrecen motivos para no creer en Dios, las fieles

21 Para mayores detalles sobre este punto, véase Rubio y Saldías (2024). Cabe señalar, además, que esta caracterización fenomenológica de la conversión cristiana coincide con la que propone Camilleri. Este articula su proyecto de una “fenomenología pura de la fe religiosa” en torno a “la cuestión central de un paso o una transición — posible pero no necesaria— de la creencia en el mundo a la fe en Dios” (2020: 7).

22 En relación con este punto, véase Camilleri (2020: 10) y Kalmykova (2020).

23 Ver Vicuña y Rubio (2024).

24 La expresión *Glaubenstrotz* aparece ya en Scheler (1957: 246).

y los fieles creen en Él. En ello consiste el segundo rasgo posicional de la experiencia cristiana de fe.

La experiencia religiosa articulada al modo del “a pesar de” es una manera peculiar de vivir las obstrucciones mundanas. Lo que normalmente aparece como una contraevidencia fáctica que provoca modalizaciones tales como la sospecha o la duda, es vivido en la actitud cristiana como inefectivo y como ocasión para la fe. En otras palabras: a pesar del dolor y la injusticia, las fieles y los fieles viven su aceptación incondicional de Dios.

Cabe aclarar que la vivencia al modo del “a pesar de” no equivale a una negación. Las fieles y los fieles no niegan las evidencias mundanas que obstruyen su fe, sino que las viven como inefectivas en su caso. Esto significa que viven su fe religiosa como una excepción al orden mundano vigente.

Surgen entonces la siguiente cuestión: ¿de qué manera pueden las cristianas y los cristianos dirimir el conflicto posicional que es inherente a su fe? Dicho de otro modo: ¿cómo pueden elaborar el contraste paradójico entre el régimen de vida que trae consigo la Buena Noticia, por un lado, y el régimen del mundo cotidiano, por otro?

El desarrollo de esta cuestión conducirá hacia un nuevo rasgo posicional de la fe cristiana. Al analizar el surgimiento de la actitud de fe cristiana, se señaló como primer rasgo posicional su carácter de protodoxa y, como segundo rasgo, el modo posicional “a pesar de”, el cual corresponde a la vivencia del conflicto con la actitud natural. A continuación, al considerar el proceso de elaboración de ese conflicto, me concentraré en una estructura vivencial testimoniada en las cartas paulinas, a saber: el “como si no” (*hos mē*).

La vivencia “como si no” en cuanto rasgo posicional de la experiencia cristiana de fe

Analizaré, en primer lugar, algunas interpretaciones filosóficas relevantes acerca del *hos mē* paulino. A partir de ello, y utilizando el marco teórico husserliano, presentaré una descripción del “como si no” en cuanto rasgo posicional de la experiencia cristiana de fe.

❖ Interpretaciones filosóficas del *hos mē* paulino

¿Cómo vivir cristianamente en este mundo? Atendiendo a esta cuestión en el contexto de la urgencia escatológica, San Pablo exhorta a comportarse en el modo del “como si no”: “los que tienen mujer, vivan como si no la tuvieran. Los que lloran, como si no lloraran. Los que están alegres, como si no lo estuvieran. Los que compran, como si no poseyeran. Los que disfrutan del mundo, como si no lo disfrutaran” (1 Cor 7, 29-31).

A fin de interpretar esta exhortación con vistas a una descripción fenomenológica, tendré en cuenta la lectura de San Pablo que el joven Heidegger lleva a cabo en la segunda parte de su lección *Introducción a la fenomenología de la religión* (FVR).

En su lectura de San Pablo, Heidegger apunta a poner de relieve la religiosidad protocristiana, entendida como un modo paradigmático de experimentar la vida en su facticidad y temporalidad. Como afirma Jung (2003: 11), Heidegger procura “mostrar ejemplarmente, en el paradigma histórico del cristianismo primitivo, cómo el primado de la ejecución, del mundo del sí mismo y de la temporalidad conforman un todo estructural en el cual se supera el auto-olvido del sí mismo cotidiano y su estar perdido en contenidos objetivos”.

Con respecto a la exhortación de San Pablo a vivir en el modo del “como si no”, Heidegger afirma:

Este *hos* significa positivamente un nuevo sentido que viene hacia ello. El *mē* concierne al nexo ejecutivo de la vida cristiana. Todas estas referencias experimentan en su ejecución en cada caso una retardación, de modo que brotan del origen del nexo cristiano de la vida. La vida cristiana no es rectilínea, sino quebrada: todas las referencias al mundo circundante tienen que pasar a través del nexo ejecutivo del haber llegado a ser, de tal modo que este está allí, pero las referencias mismas y aquello hacia donde ellas se dirigen quedan completamente intactos (FVR: 120 / 149, con modif.).

Como se advierte en el pasaje citado, Heidegger interpreta el *hōs mē* paulino como una transformación vivencial. Según esto, al vivir al modo del “como si no”, adviene un nuevo sentido a la existencia, aunque las referencias hacia el mundo y las significaciones mundanas permanezcan intactas. El nuevo sentido al que alude Heidegger no consiste en un nuevo significado de cosas u objetos. Se trata, más bien, de un nuevo modo de ejecutar las propias vivencias.²⁵ Lo que cambia no son, pues, los significados mundanos, sino el sentido de ejecución: “A pesar de lo absoluto del cambio de ejecución, respecto de la facticidad mundana todo queda como estaba antes. La acentuación de la vida cristiana es del orden de la ejecución” (FVR: 117 / 146, con modif.).²⁶

Ahora bien, según Heidegger, lo que caracteriza al sentido de ejecución cristiano es la movilidad del haber llegado a ser, o sea, la dinámica de volverse cristiana y cristiano. Tal movilidad conlleva un quiebre en el modo de efectuar las propias vivencias, pues ahora la fuente de orientación prioritaria para la experiencia no es más el mundo cotidiano, sino Cristo. Los fieles cristianos y las fieles cristianas ejecutan sus actos cotidianos teniendo en cuenta que ahora estos son ejecutados por alguien que sigue a Cristo. En este sentido, Heidegger sostiene que “todas las referencias al mundo circundante tienen que pasar a través del nexo ejecutivo del haber llegado a ser” (FVR: 120 / 149, con modif). A esa vivencia de quiebre y reorientación corresponde la disposición anímica de la tribulación.

En su interpretación del quiebre existencial característico de la vida proto-cristiana, Heidegger tiene en cuenta el fenómeno de la conversión en cuanto acogida de la llamada divina y respuesta hacia ella: “El cómo de la apropiación exigida: cambio brusco de la vida fáctica mediante la proclamación en la medida en que ésta es apropiada” (FVR: 133 / 160). “La conexión del cristiano con el mundo circundante es tratada en 1 Cor 1, 26-27; 7, 20. Las significatividades de la vida permanecen, pero surge un nuevo comportamiento”

25 Ver Camilleri (2017: 742 ss.).

26 Ver De Lara (2007: 35 ss.).

(FVR: 116 / 145). Los pasajes citados aluden al fenómeno de la vocación (*klesis*).

Al referir a los pasajes paulinos sobre la *klesis*, Heidegger da a entender que hay una conexión estrecha entre el circuito de la llamada y la respuesta, por un lado, y la estructura del “como si no”, por otro.²⁷ Tal conexión podría formularse del siguiente modo: acoger la llamada divina no implica renunciar a las profesiones y ocupaciones habituales, sino más bien vivirlas a la luz de la Buena Noticia. No se trata de reemplazar las referencias mundanas habituales por nuevas referencias mundanas, sino de vivirlas siguiendo el ejemplo de Cristo. El llamado de Cristo invita a transformar el sentido de ejecución del propio vivir. El “como si no”, por su parte, es la estructura de la transformación existencial centrada en el sentido de ejecución. Dicha transformación no consiste en reemplazar un comportamiento por otro ni vivirlo al modo de otro comportamiento, sino que consiste en mantenerse en el mismo comportamiento, pero modificando la orientación vital desde la cual se lo ejecuta. En este sentido, sostiene Heidegger: “San Pablo eleva el ejercicio a tema. Dice: *hos mē*, no *ou*. Este *mē* anuncia la tendencia a lo ejecutivo. *Mē* tiene una retrorreferencia al ejercicio mismo” (FVR: 121 / 150, con modif.)

Heidegger señala enfáticamente que el contexto de la transformación vital en el cristianismo primitivo es la inminente venida de Cristo resucitado, esto es, la expectativa ante la *parousía*. A ello corresponde la tribulación y en relación con ello cabe entender la exhortación a vivir “como si no” y las indicaciones acerca de acoger el llamado divino permaneciendo en las ocupaciones mundanas habituales. El tiempo vital de las cristianas y de los cristianos es un tiempo acortado, comprimido, apremiante. Vivir conforme a él conlleva confrontar la propia finitud y el carácter pasajero del mundo cotidiano: “Queda muy poco tiempo, el cristiano vive constantemente en un «aún no» que incrementa su tribulación. La temporalidad comprimida es constitutiva de la religiosidad cristiana” (FVR: 119 / 148).

27 Ver Heidegger (FVR: 117 / 146).

Como hemos visto, la interpretación heideggeriana de San Pablo da un lugar relevante a la exhortación a vivir “como si no”. En la fórmula *hos mē*, Heidegger advierte una estructura vivencial específica, por la cual las cristianas y los cristianos vuelven sobre la manera de ejecutar sus acciones y modifican el sentido de la ejecución: manteniéndose en las mismas ocupaciones y acciones, ahora las efectúan con vistas a la llegada de Cristo resucitado.

Ahora bien, aun cuando Heidegger señala la conexión entre el vivir “como si no” y la experiencia de la llamada divina, no ahonda en ello. Un planteamiento que profundiza en esa conexión es el que ofrece G. Agamben. Este afirma:

Según el principio de la *klesis* mesiánica, una determinada condición fáctica se pone en relación consigo misma —el llanto en tensión con el llanto; la alegría, con la alegría— y de este modo es revocada y puesta en cuestión sin alterar su forma. [...] Al poner en tensión cada cosa consigo misma por medio del *como no*, el hombre mesiánico no la cancela sin más, sino que la hace pasar, preparando su fin. Pero eso no es otra figura, otro mundo: es el paso de la figura de este mundo (2006: 33 ss.).

El planteamiento de Agamben se puede reconstruir del siguiente modo. En primer lugar, la vocación divina, al ser acogida apropiadamente, opera una revocación de la condición mundana en la cual es recibida. Tal revocación consiste en un cuestionamiento de la condición vigente. En segundo lugar, la estructura vivencial del *hos mē* consiste en una puesta en tensión de las vivencias consigo mismas: la acción que realizamos es vivida como no siendo realizada, el estado en que nos encontramos es vivido como no encontrándonos en él. En tercer lugar, la vocación divina y el *hos mē* se corresponden en el contexto de la escatología mesiánica: vivir el tiempo que resta, el tiempo comprimido, consiste en tensionar nuestras acciones y estados, poniendo en cuestión la vigencia del mundo, pero sin anularla. De ese modo, la configuración mundana vigente es vivida al modo de un “dejar pasar” que contribuye a su fin.

Al igual que Heidegger, Agamben destaca al *hos mē* como la estructura de una transformación radical de la experiencia: “la vocación mesiánica, gracias al *hos mē*, al «como no», revoca toda vocación, vacía y transforma desde dentro toda experiencia y toda condición fáctica para abrirlas a un nuevo uso” (2010: 13). Agamben caracteriza esa transformación como un “hacer inoperante” la realidad del mundo cotidiano:

Por eso Pablo expresa la relación mesiánica entre lo que es último y lo que no lo es con el verbo *katargein*, que no significa “destruir”, sino “hacer inoperante”. La realidad última desactiva, suspende y transforma las realidades penúltimas y, sin embargo, es precisamente en ellas donde da testimonio y se prueba a sí misma (2010: 13).

Como es sabido, el énfasis puesto por Agamben en el “hacer inoperante” y en la transformación “desde dentro” que opera el tiempo mesiánico respecto al tiempo mundano forma parte de una problematización del mesianismo cristiano que apunta a repensar políticamente nuestro presente.²⁸ Ahora bien, no es objetivo del presente trabajo abordar la propuesta general de Agamben. Nos interesa, en específico, su descripción del *hos mē*. Especialmente relevante para esta investigación es el hecho de que Agamben caracteriza la vivencia del “como si no” en términos cercanos a la teoría fenomenológica de la posicionalidad. Desactivar, suspender, hacer inoperante, revocar la realidad mundana: en ello consiste, según Agamben, la relación con el mundo cotidiano que se establece en la conversión cristiana.

La caracterización ofrecida por Agamben da pie para una interpretación que entiende la estructura vivencial “como si no” como la suspensión de la vigencia o validez de la fe en el mundo cotidiano. Es decir, podría interpretarse el “como si no” como la estructura vivencial de una *epochē* análoga a la *epochē* fenomenológica. En este sentido, Bancalari (2015: 152) señala una “asonancia casi ensordecedora” entre la caracterización de Agamben acerca del “hacer inoperante”

28 Ver Fleisner (2012: 144 ss.).

y la noción husserliana de *epochē*, si bien reconoce que el propio Agamben no parece prestar atención a ello. Asimismo, Vattimo, en su lectura del joven Heidegger, refiere a la cercanía entre la *epochē* fenomenológica y la experiencia religiosa protocristiana.²⁹

Heidegger, por su parte, rechaza la idea de interpretar el *hos mē* como una desconexión de las relaciones mundanas: “El *hos mē* se ha tratado de traducir por «como si», pero no funciona. «Como si» expresa un nexo objetivo y sugiere la idea de que el cristiano debe desconectar esas referencias al mundo circundante” (FVR: 120 / 149). El hecho de que aquí Heidegger explicita la expresión “como si” (*als ob*) haciendo referencia al desconectar (*ausschalten*) parece indicar que está aludiendo a la teoría husserliana sobre la neutralidad posicional.³⁰ Heidegger considera que la expresión “como si” alude, no al sentido de ejecución de la vivencia, sino al referir de las vivencias al mundo circundante. Además, entiende que la expresión “como si” remite a una relación hacia objetos, por lo cual no puede dar cuenta de la vivencia dirigida hacia Dios.

Las interpretaciones acerca del *hos mē* presentadas hasta aquí, con sus afinidades y discrepancias, ofrecen un ámbito de discusión pertinente en relación con la tarea que me propongo, esto es, caracterizar fenomenológicamente al *hos mē* como rasgo posicional de la vivencia cristiana de fe. ¿Consiste la estructura vivencial “como si no” en una desconexión? ¿Es análoga a la *epochē* fenomenológica? ¿Posee alguna relación con la estructura vivencial “como si”? Estas son algunas de las preguntas que surgen a partir de ese ámbito de discusión.

Una vez que haya presentado mi descripción de la vivencia “como si no”, intentaré responder a esas preguntas. Ello permitirá delinear mejor la descripción ofrecida y diferenciarla de otras propuestas descriptivas.

29 Ver Vattimo (2002: 136).

30 No hay una interpretación unificada al respecto. Bancalari (2015: 185) considera que es difícil de decir si en ese pasaje Heidegger está refiriendo directamente a la noción husserliana de *Ausschaltung*. Por su parte, Camilleri (2017: 739) interpreta la referencia heideggeriana al “como si” como la toma de posición de Heidegger frente a las diversas traducciones del texto paulino.

❖ El “como si no” en cuanto rasgo posicional

Para presentar mi descripción del “como si no”, ofreceré como introducción algunas precisiones respecto a la terminología husserliana utilizada. Comenzaré por abordar las nociones de desconexión, *epochē* y “como si”. Ello me llevará a considerar también la noción husserliana de neutralización y el rol que Husserl atribuye a la fantasía.

El término “desconectar” (*ausschalten*) es utilizado por Husserl junto a otros similares, tales como “abstenerse” (*sich enthalten*) y “no participar” (*nicht mitmachen*), para indicar el procedimiento por el cual un acto o una actitud quedan inhibidos en su validez, es decir, quedan provisoriamente fuera de vigencia.

La desconexión o suspensión de validez es una peculiarísima modificación correspondiente a la dimensión de la posicionalidad. Se trata de la “modificación de neutralidad” (Hua III/1: 247 / 342). Podemos reconstruir la caracterización que Husserl hace de ella del siguiente modo: es posible aplicar a una conciencia ponente, sea de certeza, de posibilidad, de probabilidad, etc., una modificación por la cual cesa el compromiso con la posición correspondiente. La conciencia que lleva a cabo esa modificación no toma en serio la posición y esta queda entonces desconectada. La vivencia de desconexión es caracterizada como “neutral” en la medida en que no tiene a su correlato como siendo (sea como siendo efectivamente real, siendo posible, siendo probable, etc.) ni tampoco lo niega en su ser.

La modificación de neutralidad puede aplicarse tanto a actos como a actitudes. Así, por ejemplo, la percepción o la conciencia de imagen efectuadas en actitud estética son actos neutralizados. En ellos, el correlato objetivo aparece con su posición suspendida.³¹ Ahora bien, también se puede neutralizar una actitud y, sobre todo, la actitud natural. Para referir a esta peculiar neutralización, Husserl utiliza el término *epochē*, y en ocasiones reserva para ello la palabra “neutralización”, tomada en sentido restringido.³² Es tema de debate

31 Ver Husserl (Hua III/1: 252 / 347; Hua XXIII: 386-392, 514-524).

32 Para un análisis detallado de la terminología husserliana acerca de la neutralidad

entre las especialistas y los especialistas si la única *epochē* en sentido estricto es aquella que lleva a cabo la fenomenología trascendental, o si es pertinente hablar también de una *epochē* estética, una *epochē* religiosa, etc.³³

La estructura vivencial de la modificación de neutralidad es el “como si” (*als ob*) (Hua XXIII: 184, 504-506, 513). Vivir al modo del “como si” consiste en no comprometerse con las posiciones previamente efectuadas. No consiste, pues, en negarlas, sino más bien en dejarlas provisoriamente sin vigencia.

Husserl atribuye la modificación de neutralidad a la fantasía. Cabe señalar aquí que Husserl ha elaborado y reelaborado, a lo largo de los años, su enfoque acerca de la fantasía, por lo que sería precipitado hablar de una teoría husserliana unitaria y estable al respecto.³⁴ Para los fines del presente trabajo, baste con mencionar lo siguiente: en su lección de 1904/5, que nutre en gran parte el volumen de la Husserliana dedicado a las presentificaciones (Hua XXIII), Husserl utiliza el término “fantasía” (*Phantasie*) en un sentido amplio y también en un sentido estrecho. En sentido amplio, el término refiere de manera general a las presentificaciones, es decir, a aquellas intuiciones que tienen presente a su objeto, pero no en grado sumo y que, por tanto, se diferencian de la percepción. Así, la fantasía en sentido amplio engloba actos del recuerdo, actos de la conciencia de imagen y actos de la fantasía. Estos últimos corresponden a la noción de fantasía en sentido estrecho. Entre los actos de fantasía en sentido estricto se encuentran actos de la fantasía pura y de la fantasía perceptiva.³⁵

Asimismo, Husserl refiere a la fantasía en cuanto actitud. La “actitud de la fantasía” (*Einstellung der Phantasie*) (Hua XXIII: 544)

posicional, ver Mendoza-Canales (2018). Para un análisis de la distinción, realizada en Ideas I, § 112, entre la modificación de neutralidad correspondiente a la *epochē* fenomenológica y aquella correspondiente a actos de fantasía, ver Cavallaro (2017: 168).

33 Véase, por una parte, Mendoza-Canales (2018) y, por otra, Bancalari (2015: 13-14, 279-285).

34 Ver Cavallaro (2017: 162 ss.).

35 Ver Husserl (Hua XXIII: 87, 509, 513-518).

es aquella que articula actos de la fantasía pura, es decir, actos por los cuales se habita un mundo fantástico, ficticio, caracterizado por una “quasi-realidad efectiva” (Hua XXIII: 504). La estructura “quasi” equivale al “como si” (*quam si, tamquam si*) e indica el carácter posicionalmente neutral.

El caso más radical de fantasía pura corresponde a la denominada “libre fantasía”, por la cual captamos ficticiamente eventos, agentes y cosas en un mundo distinto, otro, sin que deriven o sean dependientes del mundo perceptivo habitual.³⁶ De acuerdo con algunos intérpretes,³⁷ se trata de una fantasía productiva, que genera aquello mismo que modifica. En este sentido, Cavallaro refiere a la “modificación de neutralidad de un acto ponente que no ha ocurrido realmente, porque el acto imaginado en la fantasía es «producido» por la experiencia de fantasía” (2017: 169). No se trata, entonces, de la neutralización de una posición previa ocurrida en la experiencia del mundo efectivamente real, sino más bien de la generación de un ámbito de posibilidades no derivadas de la experiencia cotidiana y que son vividas como neutralización de la realidad efectiva.

Realizadas estas aclaraciones terminológicas, corresponde ahora precisar el rol de la estructura vivencial “como si no” en la experiencia religiosa cristiana.

Como he mencionado anteriormente, la fórmula “como si no” indica una manera de elaborar el conflicto posicional entre la fe perceptiva en el mundo cotidiano y la fe cristiana en Dios. Veamos esto con mayor detalle.

La actitud cristiana se dirige hacia un régimen *distinto y más originario que el mundo* perceptivo habitual. Ese régimen para la vida y salvación de las fieles y de los fieles es denominado Reino de Dios. La orientación hacia ese ámbito de sentido y validez es vivida por las fieles y los fieles de una manera más originaria que su vivencia de fe

36 En este sentido, afirma Bernet: “Según Husserl, una fantasía es «pura», cuando está purificada o liberada de toda contaminación dada mediante la realidad efectiva de un objeto o de una imagen [...]. Se trata de una conciencia intuitiva, que inventa o crea sus objetos ficticios y sus mundos de fantasía con la mayor independencia respecto al mundo efectivamente real” (2012: 3).

37 Ver Bernet (2012); Cavallaro (2017).

perceptiva en el mundo cotidiano. En otras palabras: la certeza del mundo es puesta en relación con una certeza aún más fundamental. Esto significa que, en la actitud cristiana, la vigencia del mundo cotidiano es relativizada con vistas al régimen divino.

Ahora bien, esta relativización no consiste en la anulación o negación de la vigencia del mundo y de sus valideces. Se trata más bien de que la aceptación del mundo vital como suelo último queda subordinada a la posición de certeza orientada a Dios. La subordinación de la fe en el mundo respecto a la fe en Dios se lleva a cabo como un doble desbordamiento: por una parte, el mundo es vivido como creación de Dios y por tanto como fundado en Él; por otra parte, el mundo cotidiano y sus límites, especialmente la muerte, resultan desbordados en dirección hacia el destino de salvación de las fieles y los fieles.

La relativización y subordinación de la protodoxa cotidiana conlleva una inversión del orden de nuestras certezas: el suelo inmediato de nuestras vivencias cotidianas, esto es, el mundo habitual con sus valideces, es vivido ahora como fundado en el régimen divino que lo desborda. Esta peculiar inversión queda expresada en la fórmula “como si no”: las cristianas y los cristianos son remitidos a sus acciones y estados habituales, a las vocaciones en las que fueron llamadas y llamados, pero para vivirlas en cuanto fundadas en la llamada divina. “Lloren, como si no llorasen”: la exhortación apunta a seguir realizando las acciones habituales, pero ahora de modo tal que su sentido y validez corresponden al régimen divino en el mundo. Este modo de efectuar la vivencia, este “cómo”, no es una modificación de la protodoxa cotidiana por la cual surja una modalidad derivada de la certeza del mundo, sino que consiste en subordinar la certeza del mundo a la de Dios.

Conforme a lo anterior, la fórmula “como si no” no equivale a la estructura “como si” de la fantasía pura. Las cristianas y los cristianos no viven en una “quasi-realidad”. La dimensión religiosa, el ámbito de la gracia y el pecado, no es vivida como un mundo fantástico alternativo al mundo cotidiano. Tampoco se trata de una experiencia de fantasía que ficcionalice el diario vivir. Llorar como no llorando

no consiste en trasponer ficcionalmente el llanto actual en un no llorar. En otras palabras, no se trata de que alguien haga como si no llorase, sabiendo que está llorando, es decir, que reemplace la certeza del acto por una ficción correspondiente al mismo acto. La certeza de la acción actual, ejecutada en actitud natural, no es ficcionalizada, no queda traspuesta al “como si” fantástico, sino que es vivida como una certeza relativa a una certeza aún más fundamental.

Asimismo, el “no” de la fórmula “como si no” no expresa la negación o cancelación del mundo cotidiano, sino más bien su relativización con respecto al orden divino. Ahora bien, sería una confusión entender esta relativización como una suspensión de validez. No se trata de eso. El mundo habitual sigue vigente para las fieles y para los fieles, pero ahora queda subordinado a otro régimen.

Por cierto, la caracterización dada hasta aquí no describe completamente el rol del “como si no” en la conversión cristiana. Falta abordar aún el siguiente aspecto, a saber: que la elaboración del conflicto paradójico conduce, en última instancia, a la transformación de sí y del mundo. Viviendo en el modo “como si no”, las cristianas y los cristianos llegan a ser tales.

Pero ¿de qué manera el rasgo posicional del “como si no” articula el convertirse en cristiana o cristiano? Para responder esto, hay que recordar lo siguiente: para quien se vuelve cristiana o cristiano, el mundo habitual no solo adquiere otro sentido —un sentido más profundo—, sino también otra validez —una validez más originaria. El ámbito cotidiano queda entonces reconfigurado, así como la propia persona, quien ahora se aprehende a sí misma como cristiana o cristiano. Vivir “como si no” consiste en dejar ingresar en las vivencias habituales un nuevo punto de referencia para la orientación y el asentimiento.

Otra manera de describir esa experiencia es la siguiente: Se trata de la renovación del mundo, vivida como un nuevo nacimiento.³⁸

38 Cabe mencionar aquí las alusiones paulinas al “hombre nuevo” (Ef 4, 20-24; Col 3, 9-10; Ef 2, 15; 2 Cor 5, 17; Ga 6, 15). Como afirma J. Alonso, “El Apóstol toma de la escatología judía este tema del hombre viejo y el hombre nuevo para expresar la transformación que supone en el hombre la nueva vida en Cristo” (2009: 64).

Es un nuevo ingreso al mundo por el cual el mundo mismo cambia, pero sin que quede anulado el régimen habitual.

Dejar ingresar un nuevo polo de orientación y asentimiento e ingresar a un mundo renovado son dos facetas de la misma experiencia. Las fieles y los fieles continúan viviendo en el mundo cotidiano, pero lo habitan a la luz de la Buena Noticia. Afectadas y afectados por una motivación supramundana —denominada Gracia divina—, las fieles y los fieles reingresan al mundo y con ello el mundo al que ingresan ya no es el mismo.

Habiendo llegado a este punto, cabe retomar nuestras preguntas: ¿es el “como si no” una desconexión de la realidad efectiva del mundo? ¿Corresponde hablar entonces de una *epochē* cristiana, análoga a la *epochē* fenomenológica? A todas estas preguntas hay que responder negativamente. La relativización de la protodoxa mundana, operante en la fe cristiana, no es una neutralización. En la experiencia cristiana de fe, el mundo cotidiano no pierde ni suspende sus valideces, sino que éstas quedan relativizadas con respecto al orden divino. Por tanto, no corresponde hablar aquí de suspensión de validez ni de *epochē*.

Ahora bien, aun cuando la actitud cristiana no es una actitud de fantasía, posee una característica afín a ésta, lo cual puede llevar al error de confundirlas. La afinidad consiste en que la vivencia religiosa cristiana es la vivencia de una realidad otra y de un tiempo otro, diversos al presente y a la realidad efectiva del mundo cotidiano. Testimonios de las fieles y de los fieles refieren a una tensión, una suerte de escisión interior entre la pertenencia al mundo y la pertenencia al orden divino. Sin embargo, no se trata de la vivencia de una alternativa imaginada o ficticia ni del puro ejercicio de la conciencia de posibilidad, sino más bien de la vivencia de un régimen otro que inhiere en el régimen mundano habitual, transformándolo.

Conclusiones

En sus estudios acerca de la experiencia religiosa cristiana (FVP), el joven Heidegger reparó en la fórmula paulina *hos mē*. Posteriormente,

otros filósofos, como Agamben (2006) y Vattimo (2002), prolongaron, con diversos énfasis, los análisis heideggerianos. Motivado por los impulsos del joven Heidegger y por su recepción posterior, el presente trabajo ha procurado profundizar en el abordaje fenomenológico del “como si no”. Para ello, se tuvo en cuenta muy especialmente el análisis de Husserl acerca de la dimensión posicional de la experiencia, así como sus nociones de fe y actitud y su descripción de la actitud natural.

En la presente investigación, se ha abordado al “como si no” como un modo de vivencia al interior de la experiencia religiosa cristiana, entendiendo a esta principalmente como experiencia de fe. Las ideas de fondo para el trabajo descriptivo fueron las siguientes: en primer lugar, que la fe consiste en tener por siendo sin más, absolutamente. Siguiendo esta noción fenomenológica, la descripción se concentró en la fe o “creer en” en cuanto modo de posición primaria que funge como ingrediente de actitudes, es decir, de vivencias orientadas hacia ámbitos de aparición con sentido y validez propios. En conexión inmediata con lo anterior, la segunda idea de fondo consiste en distinguir entre la fe en el mundo, propia de la actitud natural, y la fe cristiana en Dios, propia de la actitud religiosa cristiana. Siguiendo tal distinción, la descripción se concentró en el proceso de conversión cristiana, entendido como el paso desde la actitud natural hacia la actitud cristiana.

La descripción ofreció precisiones acerca del rol y la relevancia del “como si no” en la experiencia religiosa, así como de su peculiaridad en cuanto modo vivencial, en los siguientes términos: el “como si no” juega un rol determinante en el proceso de la conversión cristiana, pues elabora la tensión entre el régimen divino y el régimen mundano. Si de acuerdo con el “a pesar de” se vive la para-doja del surgimiento de la protodoxa cristiana frente a la protodoxa perceptiva, conforme al “como si no” se experimenta la tarea de integrar el régimen divino en la vida mundana, transformándola. Su peculiaridad consiste en que modifica el estilo cotidiano de las vivencias, pero sin negarlo ni suspenderlo, sino más bien reorientándolo hacia la actitud cristiana. Al realizar las conductas habituales en el modo del “como si no”, las valideces de la actitud natural siguen vigentes, pero

subordinadas a la fe en Dios. En este sentido, la descripción ofrecida aquí conlleva una toma de distancia respecto a intérpretes como Bancalari o Vattimo, quienes asocian el “como si no” a la desconexión de las valideces mundanas y la *epochē* fenomenológica.

Asimismo, los resultados de la descripción permiten precisar fenomenológicamente la actitud cristiana, distinguiéndola de la actitud de fantasía. La actitud cristiana, si bien desborda a la actitud natural, no equivale a la actitud de fantasía. Las cristianas y los cristianos viven en un mundo transformado, articulado según las motivaciones y obstrucciones religiosas, es decir, la gracia y el pecado. Ese mundo no es para ellas y ellos una quasi-realidad fantástica ni la transformación ficticia de la vida cotidiana. Se trata de un ámbito efectivamente real, con un sentido más profundo y una validez más originaria que el mundo habitual.

La investigación presentada hasta aquí deja cuestiones abiertas que deberían abordarse en próximos trabajos. Mencionaré tres de ellas. En primer lugar, la intersubjetividad de la fe cristiana. Este es un aspecto importante para considerar en un análisis más detallado de los rasgos posicionales descritos en este trabajo. A fin de evitar enfoques unilaterales al estudiar las estructuras del “a pesar de” y el “como si no”, es preciso tener en cuenta no solo sus rendimientos singularizantes, sino también sus rendimientos instituyentes de comunidad.

En segundo lugar, es pertinente profundizar en las conexiones entre la vivencia religiosa cristiana y la fantasía. La imaginación poética y la fantasía son vivencias altamente relevantes en la experiencia cristiana. Como muestran, por ejemplo, los estudios de P. Ricoeur sobre las parábolas bíblicas (2001: 213, 218-231), la imaginación poética es capaz de redescubrir la realidad humana más allá de su sentido ordinario, contribuyendo así a la comprensión del mensaje revelado.³⁹ Ahora bien, esto no contradice la distinción que se ha planteado aquí entre la actitud cristiana y la actitud de fantasía. La fantasía y la imaginación poética están al servicio de la captación del sentido innovador que trae consigo la Buena Nueva, pero operando

39 Ver Walton (2022: 276-285).

en el ámbito de la actitud cristiana y no como un puro ejercicio de la fantasía. En otras palabras, los recursos poéticos para la transmisión eficaz del mensaje salvífico no instalan a las fieles y a los fieles en un mundo fantástico que puedan luego abandonar para regresar a las actividades habituales, sino que refuerzan el proceso de transformación de sí y de renovación religiosa del mundo. Pensar los rendimientos de la fantasía en la experiencia cristiana a la luz de las cercanías y distancias entre la actitud cristiana y la actitud de fantasía es una tarea que vale la pena abordar.

En tercer lugar, una cuestión especialmente pertinente concierne al carácter de habitualidad de la experiencia cristiana de fe. Desde la tradición teológica cristiana, la fe es considerada una virtud o excelencia del hábito infundida por Dios en las y los fieles. Se trata de una virtud teologal, la cual se entreteje con la esperanza y la caridad. Cabe entonces preguntar: ¿cómo se vive la formación y el mantenimiento de hábitos en el caso de la fe cristiana? ¿Cómo se relaciona con los mecanismos cotidianos de la formación de hábitos y en qué medida se diferencia de ellos?⁴⁰

Las cuestiones mencionadas indican posibles líneas para problematizar la investigación aquí presentada y a la vez para ampliarla, poniéndola en contacto con otros enfoques. El avance en esas líneas permitirá robustecer la descripción ofrecida e impulsar su interacción con otros planteos en el estudio interdisciplinario acerca de la fe cristiana.

40 Al respecto, véase Sokolowski (1995: 53-87).

■ Referencias

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.
- (2010). *La Chiesa e il Regno*. Roma: Nottetempo.
- Alonso, J. (2009). Conversión y hombre nuevo. Teología de la conversión en San Pablo. *Scripta Theologica*, 41(1): 47-84.
- Bancalari, S. (2015). *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*. Bologna: ETS.
- Bernet, R. (2012). Phantasieren und Phantasma bei Husserl und Freud. D. Lohmar & J. Brudzińska (eds.). *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. Switzerland: Springer: 1-21.
- Camilleri, S. (2017). *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*. Switzerland: Springer.
- (2020). Jalons pour une phénoménologie pure de la foi religieuse. *Alter*, 28: 41-61.
- Cavallaro, M. (2017). The Phenomenon of Ego-Splitting in Husserl's Phenomenology of Pure Phantasy. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 48(2): 162-177.
- Contreras, J. (2015). Aproximación fenomenológica a la conversión súbita. 'Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones* (20): 69-90.
- Dalbesio, A. (1995). Metanoia. L. Pacomio, V. Mancuso (eds.). *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Navarra: Verbo Divino.
- De Lara, F. (2007). Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín. *Eidos* (7): 28-46.
- Fleisner, P. (2012). *Novitas vitae*. Vida mesiánica, vida común y vida profanada. Algunas versiones de la "vida" más allá de la "vida desnuda". *Res Publica: Revista de Filosofía Política* (28): 139-158.
- Guillet, J. (1995). Metanoia. M. Viller (Dir.), *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. X. Paris: Beauchesne: 1093-1099.
- Hadot, P. (2017). Conversio. Umkehr. J. Ritter et al. (eds.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Berna: Schwabe Verlag. DOI 10.24894/HWPh.576.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe*, Band 60. M. Jung, Th. Regely y C. Strube (eds.). Frankfurt: Klostermann. [(2005). *Fenomenología de la vida religiosa*. Trad. de J. Uscatescu. Madrid: Siruela].

- Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. *Husserliana*, Band III/1. W. Biemel (ed.). La Haya: Nijhoff. [(2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducción a la fenomenología pura*. Trad. de J. Gaos, revisión de A. Ziri6n Quijano. M6xico: FCE].
- (1959). *Erste Philosophie II (1923-24): Theorie der phänomenologischen Reduktion*. *Husserliana*, Band VIII. R. Boehm (ed.). La Haya: Nijhoff.
- (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. *Husserliana*, Band IX. W. Biemel (ed.). La Haya: Nijhoff.
- (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. *Husserliana*, Band VI. W. Biemel (ed.). La Haya: Nijhoff. [(2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de J. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo].
- (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. *Husserliana*, Band XXIII. E. Marbach (ed.). La Haya: Nijhoff.
- (1984). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Erster Teil. *Husserliana* XIX/1. U. Panzer (ed.). Switzerland: Springer. [(1999). *Investigaciones L6gicas*. vol. II. Traducción de M. Garc6a Morente J. Gaos. Madrid: Alianza].
- Jung, M. (2003). Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben. D. Thomä (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler: 8-13.
- Kalmykova, E. (2020). Faith Assimilated to Perception: The Embodied Perspective. *Sophia* 60(4): 1-19.
- Mendoza-Canales, R. (2018). La fenomenología como teor6a del conocimiento: Husserl sobre la *epoj6* y la modificaci6n de neutralidad. *Revista de Filosof6a*, 43(1) : 121-138.
- Mot, L. (2019). Shortness of Time and being Married as if You are not. *DavarLogos* 18(2): 31-50.
- Nuevo Testamento de la Biblia de Jerusal6n Latinoamericana*. (2003). Equipo de traductores de la Biblia de Jerusal6n. Bilbao: Descl6e de Brouwer.
- Rabanaque, L. (2011). Actitud natural y actitud fenomenol6gica. *Sapientia* 67, fasc. 229/230: 147-164.
- Reinach, A. (1989). *Sämtliche Werke*. Zwei Bände. K. Schuhmann und B. Smith (eds.). Munich: Philosophia Verlag.
- Riaudel, O. (2012). *Fides qua creditur et Fides quæ creditur*. Retour sur une distinction qui n'est pas chez Augustin. *Revue th6ologique de Louvain*, 43(2): 169-194.
- Ricoeur, P. (2001). *L'herm6neutique biblique*. Paris: Les 6ditions du Cerf.

- Rubio, R. (2022). Convergencias entre el concepto más antiguo de existencia y el concepto de existencia en la fenomenología de Husserl. *Aoristo*, 5(1): 140-155.
- Rubio, R. y Saldías SJ., R. (2024). La conversión cristiana como cambio de actitud: aportes para una fenomenología de la conversión. *Areté*, 36(1): 78-107.
- Savarino, L. (2001). *Heidegger e il cristianesimo: 1916-1927*. Napoli: Liguori.
- Scheler, M. (1957). Glauben als Aktart ("Faith" und "Belief"). *Gesammelte Werke*. Band 10: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Bern: Francke Verlag: 241-255.
- Sokolowski, R. (1995). *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*. Washington: Catholic University of America Press.
- Stein, E. (2006). *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Gesamtausgabe*, Bände 11/12. Convento Carmelita María de la Paz en Colonia (ed.). Friburgo-Basilea-Vien: Herder.
- (2014). "Freiheit und Gnade" und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie. *Gesamtausgabe*, Band 9. Convento Carmelita María de la Paz en Colonia (ed.) Friburgo-Basilea-Vien: Herder.
- Steinbock, A. (2007). *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Vattimo, G. (2002). *After Christianity*. Columbia: Columbia University Press.
- Vicuña, E. y Rubio, R. (2024) *Gottesglaube as Glaubenstrotz. The Concessive Structure of the Christian Religious Attitude. Continental Philosophy Review*, 57: 63-87.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Aula de Humanidades.
- (2022). *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*. Buenos Aires: Editorial SB.