

LA FENOMENOLOGÍA COMO ACONTECIMIENTO: CLAUDE ROMANO Y LA TRANSFORMACIÓN DEL PENSAR FENOMENOLÓGICO^a

Phenomenology as an Event: Claude Romano and the
transformation of phenomenological thinking

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.5280>

Recibido: marzo 31 de 2025. Aceptado: octubre 28 de 2025. Publicado: marzo 27 de 2026

Ezequiel D. Murga*

Resumen

Este artículo se propone indagar si la propuesta fenomenológica de Claude Romano puede caracterizarse como una fenomenología acontecimental en sentido estricto. Para ello, se parte del análisis de la transformación que Romano opera sobre la fenomenología hermenéutica de Heidegger, tomando como eje su obra *L'événement et le monde*. Se sostiene que esta transformación no se limita a tematizar el acontecimiento como un nuevo tipo de fenómeno, sino que implica una reconfiguración de los conceptos fundamentales de la fenomenología. Desde esta perspectiva, se argumenta que la obra *L'événement et le monde* no solo

^a Artículo derivado del proyecto de investigación "La noción de metafísica en la filosofía posthegeliana y en la fenomenología francesa contemporánea" financiado por el Instituto de Investigación en Humanidades. Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina

* Doctor en filosofía. Profesor asociado e investigador. Instituto de Investigación en Humanidades. Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: ezequielmurga@usal.edu.ar <https://orcid.org/0000-0003-2567-9067>

describe acontecimientos, sino que constituye un acontecimiento en sí misma, en tanto transforma los posibles de la fenomenología. Esta tesis se articula a través de los rasgos que, según Romano, definen un acontecimiento en sentido propio: Asignación unívoca, apertura de un nuevo mundo, irrupción no causal y temporalidad del advenir. Finalmente, se muestra que el gesto de Romano repite estructuralmente el movimiento por el cual Heidegger había transformado la fenomenología reflexiva de Husserl en una fenomenología hermenéutica. En este sentido, lo que Romano explicita no es solo un nuevo contenido temático, sino el obrar mismo de la fenomenología como acontecimiento. La fenomenología, se concluye, no solo puede describir acontecimientos: Es ella misma acontecial en la medida en que se deja transformar por aquello que busca pensar.

Palabras clave

Acontecimiento; Claude Romano; Comprensión; Fenomenología; Hermenéutica; Mundo.

Abstract

This article investigates whether Claude Romano's phenomenological proposal can be properly characterized as an evential phenomenology. The analysis focuses on the transformation Romano enacts upon Heidegger's hermeneutical phenomenology, with *L'événement et le monde* as its central point. It is argued that Romano's work does not merely describe events as a new type of phenomenon, but reconfigures core phenomenological concepts. From this perspective, the article defends the thesis that *L'événement et le monde* is not only about events—it is itself an event, insofar as it transforms the possibilities of phenomenology. This claim is developed through the four features that, according to Romano, define a genuine event: univocal assignation, world-creating power, non-causal rupture, and futurally oriented temporality. Finally, it is shown that Romano structurally repeats Heidegger's gesture, by which reflective phenomenology (Husserl) was transformed into hermeneutical phenomenology. What Romano makes explicit, then, is not merely a new thematic object, but the very mode of operation of phenomenology as event. Phenomenology, the article concludes, is not only capable of describing events—it is itself evential, to the extent that it allows itself to be transformed by what it seeks to think.

Keywords

Event; Claude Romano; Understanding; Phenomenology; Hermeneutics; World.

Introducción

A partir del cambio del estatuto del fenómeno que señalan Gondek y Tengelyi (2011), podemos caracterizar los últimos años de los desarrollos de la fenomenología como una “fenomenología acontecial” (Roggero, 2024). Dentro de los autores que se inscriben en esta corriente destaca Claude Romano (Roggero, 2021). Ya desde sus primeros trabajos, Romano (1998, 1999) propone una “hermenéutica acontecial” que permite describir los acontecimientos sin reducirlos a la objetualidad o a hechos intramundanos. En este sentido, Gerrit Jan van der Heiden califica la propuesta fenomenológica de Romano como una reescritura de *Sein und Zeit* a la luz de la primacía del acontecimiento para la existencia humana (Heiden, 2014, p. 188). Ciertamente, Romano amplía el campo de la fenomenicidad más allá de los límites impuestos por Husserl y Heidegger para dar lugar a los acontecimientos. Sin embargo, esta ampliación no parece suficiente para caracterizar la propuesta de Romano como “acontecial”. En efecto, no se trata simplemente de describir fenómenos marginales y poco frecuentes para llevar la fenomenología hacia sus límites, sino de reconocer el carácter originario de la acontecialidad. Por lo tanto, la fenomenología acontecial no se define exclusivamente por describir acontecimientos, sino que esta debe conducir a una transformación de la fenomenicidad misma, capaz de trastocar al sujeto, el fenómeno y el mundo.

¿Es, entonces, la fenomenología de Romano “acontecial”? Para poder responder a esta cuestión, se debe indagar el modo en el que el acontecimiento reconfigura los conceptos fenomenológicos al interior de su propuesta. La hermenéutica acontecial de Romano implica una transformación de la manera en que se experimenta el fenómeno, logra una comprensión más originaria del mismo y redefine el concepto en la fenomenología. En la tercera parte de *L'événement et le monde*, Romano se detiene a analizar el sentido fenomenológico de experiencia y propone la “ex-per-iencia” (*l'ex-pér-iencie*) como un modelo adecuado al acontecimiento (Romano, 1998, p. 197). En este sentido, sostengo que Romano reinterpreta *Sein und Zeit* de manera acontecial al repetir el mismo gesto de transformación que Heidegger había realizado con la fenomenología de Husserl. Este gesto de repetición transformadora recuerda el

modo en que Heidegger comprendía su relación con Husserl: No como rechazo, sino como desplazamiento del eje del método en vista de un fenómeno más originario. Romano radicaliza esta dinámica y tematiza explícitamente el obrar acontecial de la fenomenología. Así, transforma la fenomenología hermenéutica-ontológica de Heidegger en una fenomenología hermenéutica-acontecial.

Asimismo, la tesis que sostengo es que esta transformación no solo describe el acontecimiento, sino que se realiza según la lógica del acontecimiento mismo. Dicho de otro modo, la obra en la que Romano pretende llevar a cabo la transformación acontecial de la fenomenología —*L'événement et le monde*— opera fenomenológicamente como un acontecimiento, en la medida en que transforma las posibilidades de la fenomenología misma y reformula el marco desde el cual esta se comprende. Conviene precisar que no se trata de afirmar que el texto “sea” un acontecimiento en sentido empírico o histórico, sino de reconocer en su estructura conceptual una performatividad filosófica: Su pensamiento actúa como lo que piensa. En ese sentido, *L'événement et le monde* no solo tematiza el advenir, sino que lo hace operar dentro del discurso fenomenológico. La hipótesis que guiará este trabajo es que esta transformación reproduce, en clave propia, el gesto por el cual Heidegger había transformado la fenomenología reflexiva de Husserl. Romano prolonga así una dinámica que la fenomenología ya contenía implícitamente: Su capacidad de volverse sobre sí misma, de dejarse afectar por lo que desborda su horizonte. El análisis mostrará, en consecuencia, que *L'événement et le monde* puede comprenderse como una fenomenología acontecial porque: 1) Describe fenomenológicamente los acontecimientos, 2) reconfigura la fenomenología heideggeriana a partir de ellos, 3) repite estructuralmente el gesto transformador de Heidegger frente a Husserl, y 4) explicita el carácter acontecial del obrar fenomenológico.¹

¹ Si bien Romano ofrece una reelaboración de la hermenéutica ontológica a partir del acontecimiento, no es el único en tematizarlo. Henri Maldiney (2007) piensa el acontecimiento como imprevisibilidad de sentido, Marion (1997) señala el acontecimiento como la característica de todo fenómeno dado. La originalidad de Romano no se haya en la noción misma de acontecimiento, sino en la transformación de la hermenéutica a partir de ella.

El acontecimiento en Romano

El punto de partida de la propuesta fenomenológica de Romano es la pregunta por el modo de fenomenicidad que le hace justicia al acontecimiento. Según nuestro autor, la fenomenología de Husserl y, especialmente, la de Heidegger no logran describir los acontecimientos tal como se dan a partir de ellos mismos. Para poder realizar esta tarea, el filósofo francés comienza estableciendo una distinción entre dos modos de entender el acontecimiento. Por un lado, el acontecimiento en tanto aconteciario (*événementiel*) y, por el otro, como acontecial (*événemential*).² El primer sentido se corresponde con dos tipos de fenómenos. En primer lugar, los acontecimientos que carecen de un sustrato óntico al cual se le pueda asignar el cambio y una modificación sustancial. El caso ejemplar es el relámpago: “Tomemos el ejemplo de Nietzsche: El resplandor del relámpago. El acontecimiento es lo que se muestra aquí a partir de sí mismo como una estela luminosa que quiebra el cielo y al momento desaparece” (Romano, 1998, p. 36). En el caso del relámpago, se dan dos características fenomenológicas. En primer lugar, el acontecimiento no es algo que le sucede a un sujeto, sino que el ente es el suceso. El relámpago no es otra cosa que la fulguración misma. En segundo lugar, el acontecimiento solo aparece como tal en la medida en que le sobreviene a alguien, aunque no sea alguien en particular. Esta primera determinación del acontecimiento como hecho intramundano es ampliada también a “categoría de hechos, procesos o estado de cosas donde el acontecimiento se presenta a primera vista como «atado» a un ente dado, ocupando el lugar de sujeto gramatical o lógico” (Romano, 1998, p. 38). Romano pone como ejemplo de estos casos la caída de una manzana. Efectivamente, el acontecimiento aparece ahora atado a un sustrato óntico: La manzana. Sin embargo, a partir de un análisis más profundo, se presenta que el acontecimiento excede a la manzana ampliándose al árbol, a la tierra, o a “Newton” al cual le cae encima. A partir de esto, Romano concluye las determinaciones del acontecimiento como hecho intramundano: 1) El acontecimiento no es del orden de los entes ni asignable a un ente; 2) la ausencia de todo soporte óntico; 3) cobra sentido a partir de un contexto acontecial. En

² La diferencia terminológica de Romano tiene su antecedente en la distinción heideggeriana entre *existenziell* y *existenzial*. Con respecto a la traducción seguimos la propuesta de Anibal Fornari, Patricio Mena y Enoc Muñoz (Romano, 2008). Sin embargo, Fernando Rampérez propone traducir *événemential* por *contecedero* (Romano, 2012, p. 8).

este sentido, el acontecimiento como hecho intramundano no se diferencia del ente intramundano que Heidegger tematiza en *Sein un Zeit* (Heidegger, 1977, p. 90). En efecto, ambos son comprendidos desde su contexto, es decir, “una unidad articulada de sentido a partir de la cual este acontecimiento puede ser comprendido, es decir, interpretado, al interior de un horizonte unitario” (Romano, 1998, p. 47). Los acontecimientos acontecederos son comprendidos a partir de los posibles preexistentes en el mundo que operan como horizonte articulador de sentido.

La novedad que introduce Romano se encuentra en el segundo tipo de acontecimientos: Los acontecenciales. Los hechos intramundanos me sobrevienen, pero no me ponen en juego a mí mismo en mi ipseidad. Por el contrario, en el caso de los acontecimientos en su sentido acontecial, no es posible una comprensión a partir de los posibles previos del mundo, sino que el acontecimiento realiza una transformación de todos mis posibles a partir de sí mismo. El duelo, el sufrimiento, la amistad son casos de acontecimiento en este sentido, aunque el privilegiado es, según Romano, el nacimiento. ¿Qué diferencia a los dos sentidos de acontecimiento? Romano señala cuatro elementos: 1) Hay un sustrato de asignación unívoco. El acontecimiento me sucede a mí;³ 2) no se comprende a partir del horizonte de mundo, sino que es el advenir de un nuevo mundo; 3) no es reductible a una explicación causal a un contexto; 4) no se realiza nunca en el presente, no se presenta en un horizonte temporal, sino que abre un advenir enteramente nuevo. Ambos sentidos de acontecimiento me advienen, pero solo el acontecial me pone en juego a mí mismo en mi ipseidad. Si Heidegger declina los entes intramundanos en entes presentes (*Vorhanden*) y entes-a-la-mano (*Zuhanden*) a partir del modo en que el *Dasein* se relaciona con ellos, Romano establece una distinción previa al considerar todo fenómeno como acontecimiento y que este puede ser un aconteciario o un acontecial.

Ahora bien, Romano señala que no debe confundirse el acontecimiento en sentido propio con un hecho objetivo que en un segundo momento me afecta, sino que el acontecimiento es la transformación misma de mis posibles:

³ Filiz (2024) critica esta característica de los acontecimientos en la medida en que no sería posible pensar un acontecimiento colectivo que afecta a varios sujetos siendo el mismo (pp. 107-108). Sin embargo, Romano considera que sus análisis del acontecimiento no son compatibles a acontecimientos de este tipo que no son experimentados sino contruidos (Filiz & Romano, 2021, p. 194).

No hay primero un hecho objetivo que, *en un segundo momento*, trastorne mis posibles: *el acontecimiento no es otra cosa sino esta reconfiguración im-personal de mis posibles y del mundo que acontece en un hecho y por lo cual abre una falla en mi propia aventura*. Transformación de mí mismo y del mundo, indisoluble, en consecuencia, de mi experiencia de esa transformación. (Romano, 1998, p. 45)⁴

Para pensar al acontecimiento como transformación de mis posibles, Romano utiliza la expresión de metamorfosis: “el acontecimiento no es otra cosa que la metamorfosis del mundo y de su sentido” (Romano, 1998, p. 93).⁵

Si el acontecimiento es una transición de sentido, una metamorfosis, una reconfiguración, ¿*L'événement et le monde* no puede pensarse como un acontecimiento en sentido acontecial en la medida en que realiza una transformación y reconfiguración de la fenomenología hermenéutica de Heidegger? En efecto, una vez establecido el sentido originario del acontecimiento, este es utilizado como hilo conductor para repensar la fenomenología de *Sein und Zeit* desde una perspectiva acontecial.

L'événement et le monde como metamorfosis de *Sein und Zeit*.

Si bien la tesis de que *L'événement et le monde* es una transformación de la hermenéutica heideggeriana a la luz del acontecimiento no es una novedad (Filiz, 2024; Heiden, 2014), me detengo en señalar las características de esta transformación con el objetivo de mostrar que la metamorfosis de las categorías heideggerianas constituye en sí misma un acontecimiento en el sentido de Romano. En efecto, para que esta metamorfosis merezca ese nombre, no basta con reescribir categorías: Debe desplazar el centro de gravitación de

⁴ Salvo que se indique lo contrario todos los subrayados pertenecen al original.

⁵ En este sentido, Romano considera la posibilidad de que un acontecial sea reducido a un hecho intramundano al intentar ser explicado de manera causal por un contexto, pero no sería posible lo inverso, un hecho intramundano no puede volverse un acontecial. Esto lo diferencia, entre otros elementos, de la propuesta de Marion (2010, 2016) que considera la posibilidad de que todo fenómeno sea reconducido a la acontecialidad a partir de una variación hermenéutica.

la fenomenología heideggeriana hacia una lógica del advenir que rearticula el mundo y la experiencia. Con este fin, analizo la metamorfosis acontecual de las categorías de a) mundo y b) comprensión.⁶

a) Mundo

Romano afirma que el acontecimiento solo puede aparecer sobre el horizonte de un mundo, pero ¿qué debe entenderse aquí por mundo? En su sentido acontecedero, el mundo se comprende como *“una unidad articulada de sentido a partir de la cual este acontecimiento puede ser comprendido, es decir, interpretado, en el interior de un horizonte unitario; no es una simple suma de fenómenos, sino la unidad comprensiva articulada de sus sentidos”* (Romano, 1998, p. 47). La definición que Romano da del mundo en sentido acontecedero coincide con la determinación existencial de Heidegger: La totalidad referencial que constituye el horizonte en el que comparecen los entes con los que el *Dasein* se ocupa, el horizonte de significatividad a partir del cual el *Dasein* comprende a los entes (Heidegger, 1977, pp. 111-113). Los hechos intramundanos son comprendidos a partir de un mundo que opera como horizonte de sentido, tanto según Heidegger como Romano. Ya se anticipa aquí el comprender en la medida en que toda comprensión se realiza a partir del horizonte del mundo y los sentidos que articula. Romano concluye que “el mundo es eso a la luz de lo cual los acontecimientos entran en relación y se articulan significativamente bajo un mismo horizonte” (Romano, 1998, p. 55). Entonces ¿cuál es la novedad que introduce Romano? A diferencia de lo que ocurre en *Sein und Zeit*, esta concepción existencial (según Heidegger) y acontecedera (según Romano) del mundo no agota todas las posibilidades de acontecimientos. Romano sugiere la posibilidad de que haya acontecimientos que no se comprendan a partir de un horizonte ya dado, sino a partir de un sentido y un horizonte abierto por el acontecimiento mismo. Estos son los acontecimientos en su sentido acontecual:

⁶ El análisis de la metamorfosis de los conceptos heideggerianos en *L'événement et le monde* podría ampliarse a otros motivos igualmente significativos, como la reinterpretación del *Entwurf* (proyecto) o el desplazamiento del *ser-para-la-muerte* hacia la figura del nacimiento. Sin embargo, una consideración detallada de estos temas excede el alcance de este trabajo. Los dos elementos examinados bastan aquí como muestra del modo en que Romano reconfigura la estructura conceptual de *Sein und Zeit* desde la lógica del advenir.

el acontecimiento en sentido acontecial, en efecto, es lo que ilumina su propio contexto y no recibe en absoluto su sentido de él: no es consecuencia, explicable por alguno de los posibles preexistentes, sino que reconfigura los posibles que le preceden y significa, para el adviniente, el advenir de un nuevo mundo. (Romano, 1998, p. 55)

Al introducir el acontecimiento como aquello que adviene con su propio sentido y horizonte, Romano plantea una posibilidad que era imposible en el esquema heideggeriano: Una novedad que no puede ser comprendida a partir del horizonte previo del mundo. En este caso, el mundo anterior no desaparece, sino que su sentido resulta transformado y reconfigurado a partir de lo que le adviene y, por lo tanto, ya no es el mismo mundo. Esta nueva posibilidad abierta a partir del acontecimiento no solo transforma los sentidos previamente articulados, sino que obliga a reformular el sentido mismo de mundo: “mundo es aquello que es susceptible de ser alterado y transfigurado” (Romano, 1998, p. 55). Esto conduce a Romano a diferenciar dos sentidos de mundo. En primer lugar, el mundo acontecedero a partir del cual son comprendidos los hechos intramundanos desde un horizonte dado, y que coincide con la determinación existencial del mundo heideggeriano; en segundo lugar, el mundo en su sentido acontecial que trata con acontecimientos que se sustraen a todo horizonte previo y advienen a partir de sí mismos instaurando un nuevo mundo.⁷

b) Comprensión

El acontecimiento en sentido acontecial transforma los conceptos centrales de la fenomenología heideggeriana dentro los cuales tiene un rol fundamental el de la comprensión. Romano aborda este tema en la tercera parte de *L'événement et le monde* dedicada a la experiencia. En efecto, la experiencia empírica, para poder ser experimentada como tal, debe poder ser comprendida a partir de los posibles articulados dentro del mundo. Es decir, sería imposible experimentar y comprender algo que no se someta a las condiciones del *Dasein*.⁸ Ahora bien,

⁷ El problema sobre el modo en el que mundo anterior y posterior al acontecimiento se relacionan e integran en un único mundo, que a su vez se forma parte de un mundo compartido, es abordado en *L'événement et le temps* (Romano, 1999, pp. 303-307). Allí, Romano (1999) sostiene que “el mundo es «más antiguo» que todo acontecimiento, es decir, los trasciende a todos” (p. 307). Esta posición parece conducir a un regreso a la trascendencia del mundo que Romano quería sobrepasar (Staiti, 2014). Según Filiz (2024), la cuestión del mundo es resuelta en los últimos trabajos de Romano (2010b, 2010a) a partir de un cambio de perspectiva: El holismo de la experiencia y el paradigma relacional.

⁸ La imposibilidad del *Dasein* de experimentar un acontecimiento que no se someta al horizonte de sentido del mundo conduce a Romano a afirmar que el *Dasein* repite, en otro nivel, la autarquía de la sustancia. Esta crítica al *Dasein* no es una novedad de Romano, sino una nota característica de gran parte de la fenomenología acontecial.

el acontecimiento en su sentido propio es aquello que trastoca mis posibles y se sustrae a toda posibilidad de una comprensión a partir del horizonte del mundo. En este sentido, el acontecimiento resultaría inexperimentable. Por lo tanto, Romano se ve a obligado a repensar el concepto de experiencia con el fin de mostrar que es posible una experiencia de lo acontecencial.

Con este objetivo, retoma las expresiones en francés de *tener* (*avoir*) una experiencia y *hacer* (*faire*) una experiencia. La primera refiere a “una acumulación posible, como si las experiencias, a fuerza de añadirse unas a otras, pudieran engendrar una adquisición, una posesión, un fondo estable disponible para el adviniente que somos” (Romano, 1998, p. 194). Por lo tanto, tener una experiencia implica la repetición y acumulación de vivencias en un objeto que permite finalmente tener un conocimiento estable que va más allá de lo singular. Por el otro lado, *hacer* una experiencia remite a algo único e irrepetible a partir de lo cual sufre una transformación. Romano remite este sentido de hacer experiencia a Heidegger (1985):

Hacer una experiencia —sea una cosa, un ser humano, un dios— significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de “hacer” una experiencia, esto no significa que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. (p. 149)

Romano retoma la etimología de la palabra experiencia en alemán (*Erfahrung*) y destaca la presencia de la raíz *far* en la que se encuentra el sentido de atravesar. De la misma manera, en la raíz latina de experiencia (*experiri*) se halla el *per* indoeuropeo que refiere al enemigo y la travesía. Romano agrupa estos sentidos para definir la experiencia como una travesía y un peligro. Para acentuar este sentido utiliza la fórmula “ex-per-iencia”.

A partir de esto, Romano propone pensar el hacer *ex-per-iencia* como “esta travesía hacia sí como exposición a cualquier otro: Al acontecimiento” (Romano, 1998, p. 196). Ahora bien, entre tener y hacer una experiencia, Romano señala que el segundo sentido es fenomenológicamente primero, mientras que el otro es un sentido derivado. El sentido derivado permite pensar los hechos intramundanos y los objetos en la medida en que hay una repetición posible de un

mismo ente y el sentido originario permite hacer experiencia de aquello que acontece de manera única e irrepetible transformando mis posibles: El acontecimiento en su sentido acontecietal. La *ex-per-iencia* se transforma en el modo en el que se comprende el acontecimiento y en el modo cómo el adviniente se comprende a sí mismo a través de él.

Luego de establecer la “*ex-per-iencia*” como el sentido originario, se vuelve necesario reconfigurar la comprensión hermenéutica. Romano, siguiendo a Heidegger, considera a la comprensión como un comportamiento preteórico, prerreflexivo y prelingüístico, lo que precede toda actividad conceptual. Recordemos que, según Heidegger (1977, p. 31), el comprender remite a un saber-hacer, a una capacidad, un ser capaz. Comprender es poder algo y lo “podido” es una posibilidad del sí mismo. Este comprender entendido como un saber-hacer remite al poder-ser. El *Dasein* es en el modo de la posibilidad. Ahora, por su carácter de arrojado estas posibilidades se encuentran delimitadas, somos posibilidad dentro de un horizonte. El *Dasein* proyecta sus posibilidades dentro de un horizonte delimitado. Ahora bien, si el comprender se articula a partir de un horizonte previo de posibilidad y el acontecimiento es aquello que no puede reducirse, ni explicarse a partir de un horizonte previo, entonces, el sentido heideggeriano del comprender solo puede aplicarse a los entes intramundanos y no a los acontecimientos. Esto lo lleva a declinar, nuevamente, dos sentidos diferentes de la comprensión. Por un lado, en su sentido acontecedero opera a partir del contexto previo y aplica para los hechos intramundanos y, por el otro, la acontecietal que comprende el acontecimiento a partir de su propio sentido. Esta comprensión se debe realizar a partir de las posibilidades ofrecidas por el acontecimiento mismo y no por las posibilidades previas en el horizonte del *Dasein*.

Romano concluye, “comprender un acontecimiento, por consiguiente, es siempre apuntarlo de acuerdo con un proyecto interpretativo que ya no se despliega a partir de un horizonte de posibles previos, sino que, al contrario, se regula para acceder a su sentido sobre los posibles que el acontecimiento, y solo él, ha hecho surgir” (Romano, 1998, p. 88). La comprensión acontecietal no brinda un conocimiento, no enseña nada, sino que “nos enseña nosotros mismos a nosotros mismos, al darnos a comprendernos” (Romano, 1998, p. 199).

La transformación de la comprensión conduce a una reformulación del círculo hermenéutico, principalmente, el estatuto de la precomprensión. La cuestión central que intenta dilucidar Romano (1998) es si ella “¿es por completo *a priori* o bien se reduce a un estado histórico de hecho?” (p. 202). La primera posibilidad sería desarrollada por Heidegger, según el filósofo alemán la precomprensión opera como un *a priori* ontológico del Dasein, pero a riesgo de devenir aporética. La segunda opción sería desarrollada por Gadamer (1999), donde la precomprensión se enraíza en la facticidad histórica, sin embargo, lo que deviene problemático en este caso es la universalidad de la comprensión. Para superar esta dicotomía, Romano declina también la comprensión en dos posibilidades dependiendo si esta trata con hechos intramundanos o con acontecimientos. En el segundo caso, la precomprensión adquiere una estructura particular ya que debe poder preceder al acontecimiento para comprenderlo, pero, a la vez, la precomprensión no puede preceder al acontecimiento al modo de un *a priori* ontológico formal. En efecto, según Romano, no es posible tener una comprensión del acontecimiento si yo no tuve ya la experiencia de un acontecimiento. En este sentido, el *a priori* de la comprensión solo se vuelve posible si este me es dado *a posteriori* por un acontecimiento:

La pre-comprensión es ciertamente *a priori*, en el sentido en el que el viniente debe estar abierto fundamentalmente al acontecimiento en general para poder advenir a sí libremente a partir de lo que le sucede; y no obstante, este *a priori* se declina necesariamente *a posteriori*, de modo que su aposterioridad pertenece al tener de su sentido acontecimental de su aprioricidad. (Romano, 1998, p. 206)

Finalmente, Romano concluye que la misma humanidad se comprende a partir de la experiencia. Ser hombre es ser capaz de experiencia. No es que el ser humano tenga experiencias, sino que la experiencia misma es lo que hace pensable al hombre: “la humanidad del hombre, en su sentido acontecimental, es *ex-per-iencia*” (Romano, 1998, p. 217). Por lo tanto, la *ex-per-iencia* termina siendo “el verdadero trascendental a partir del que la humanidad del hombre puede ser comprendida y determinada” (Romano, 1998, p. 218). Esta dimensión trascendental puede comprenderse siguiendo, en primer lugar, la acepción escolástica que la entiende como universalidad. En este sentido, la experiencia es la determinación más universal del hombre. En segundo lugar, la trascen-

dentalidad en su sentido moderno designa las condiciones de posibilidad. En este caso, lo trascendental es de manera originaria el acontecimiento y, luego, la experiencia que es la condición de posibilidad del advenir para el adviniente.

Nos encontramos en el caso de la comprensión y la experiencia nuevamente con una reconfiguración de elementos heideggerianos a la luz del acontecimiento. Romano reconoce la vigencia de la comprensión heideggeriana al tratar con hechos intramundanos, pero encuentra su límite a la hora de los acontecimientos. Esto lo lleva a declinar la comprensión e introducir la posibilidad de una comprensión acontecual que interpreta al acontecimiento a partir de sus propios horizontes.

Romano repite el gesto de Heidegger

En la búsqueda por describir la fenomenicidad de los acontecimientos en su propio sentido acontecual, Romano encuentra los límites de la fenomenología hermenéutica de Heidegger y la transforma en una hermenéutica-acontecual. Ahora bien, la operación que Romano usa contra Heidegger, repite lo mismo que Heidegger había realizado contra Husserl. En efecto, al intentar describir el fenómeno de la vida en su dimensión preteorética, Heidegger encuentra los límites de la fenomenología de Husserl, la cual reduce la filosofía al campo teórico reflexivo (Heidegger, 1999, p. 12). Según Escudero (2010) la transformación que va de la actitud teorética y reflexiva de Husserl a la prerreflexiva y hermenéutica de Heidegger se da paulatinamente en diferentes momentos. El primero de ellos es a partir del texto de 1919, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Allí, Heidegger busca aprehender temáticamente la experiencia de la vida preteorética.

Ahora bien, la reflexión teórica no puede nunca alcanzar ese ámbito, por lo que se necesita un nuevo enfoque metodológico que acompañe el tema. Es justamente la búsqueda de este ámbito originario de la vida lo que va a provocar la transformación hermenéutica del método fenomenológico. En este sentido, hay que señalar que para Heidegger el método se fundamenta en el tema, por lo que “el método filosófico no es algo totalmente extraordinario, no es un salto

hacia una actitud completamente extraña a la vida en sí; tampoco es algo así como un sexto sentido, sino que tiene sus raíces en la vida misma" (Heidegger, 1993, p. 228). La pregunta es cómo se accede a la vida preteórica, es decir, qué método permite abrir el campo de la experiencia originaria de la vida. El ámbito de la vida se encuentra oculto y distorsionado por la primacía de lo teórico. Por lo tanto, para acceder a este ámbito hace falta romper con la actitud teórica: "el privilegio otorgado a lo teórico reposa en la convicción de que lo teórico representa el estrato básico y fundamental que de alguna manera funda todas las esferas restantes" (Heidegger, 1993, p. 228). Hay que señalar que Heidegger no critica el conocimiento teórico, sino la pretensión de primacía que se le otorga al conocimiento objetivante. El conocimiento teórico es un tipo de conocimiento derivado y segundo que es posible a partir de la comprensión previa, prerreflexiva, del mundo. ¿Cuál es el modo en el que experimentamos la vida anterior a toda reflexión? Heidegger va a utilizar como ejemplo la percepción de la cátedra universitaria. Al entrar al aula y experimentar la cátedra, no veo un objeto, una caja de madera, a la que posteriormente se le agrega el significado de cátedra desde la cual el profesor habla. Por el contrario, "veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí" (Heidegger, 1999, p. 71). Es decir que vivo en un mundo circundante, en donde se me da la cosa a partir de un entorno inmediato. En este mundo circundante no experimento originalmente objetos, sino que se me da lo significativo inmediatamente: "viviendo en un mundo circundante, me encuentro siempre y doquier de significados, todo es mundano, «mundeas»" (Heidegger, 1999, p. 73). El "mundeas" refiere al hecho de que en la cátedra experimentamos su significatividad, junto con su función, su lugar, y así sucesivamente. El sentido de la cátedra congrega un modo espacial y temporal.

Este modo de comprensión será posteriormente denominado por Heidegger como *intuición hermenéutica*. Ella se caracteriza como una repetición, que se diferencia de la reflexión, de la vida fáctica. La *intuición hermenéutica* recoge la donación de la cosa misma, del darse del sentido, de una manera no objetivante. Nos encontramos entonces con dos modos de "ver" la cátedra, un modo objetivante y un modo hermenéutico. A cada uno de estos modos de ver le corresponde un método: El reflexivo de Husserl, para el primero, y el hermenéutico de Heidegger, para el segundo.

La transformación de la fenomenología reflexiva en una fenomenología hermenéutica se da a partir del fenómeno de la vida que, al no poder describirse de manera justa desde el método propuesto por Husserl, Heidegger se ve obligado a indagar con un método prerreflexivo y hermenéutico, transformando, de esa manera, los conceptos de Husserl. Señalemos los elementos a partir de los cuales podemos considerar que Romano repite el gesto de Heidegger. En primer lugar, en ambos casos la transformación se da a partir del regreso a la cosa misma. Es la búsqueda del ámbito originario de la vida fáctica en Heidegger y el del acontecimiento en Romano lo que moviliza a la transformación. En segundo lugar, se constata una imposibilidad de acceder al nuevo fenómeno a partir del método fenomenológico que opera como horizonte. En el caso de Heidegger, el método reflexivo y teórico de Husserl no puede alcanzar aquello que no se somete a la reflexión, la vida misma. En el caso de Romano, el método hermenéutico de Heidegger no puede comprender aquello que no se somete a las posibilidades del *Dasein* y su mundo, el acontecimiento. En tercer lugar, en ambos casos se da un desdoblamiento capaz de descubrir un ámbito más originario a partir del cual el anterior se lo piensa como derivado. En Heidegger, el ámbito hermenéutico existencial en donde se da una experiencia más originaria de la cosa y el ámbito teórico que surge como una derivación secundaria. En Romano, el ámbito acontecencial que se presenta como originario, mientras que lo acontecedero tiene un carácter derivado. Finalmente, en cuarto lugar, Heidegger realiza una conversión hermenéutica-existencial de los conceptos husserlianos de la misma manera en la que Romano realiza una conversión hermenéutica-acontecencial de los conceptos heideggerianos.⁹ De este modo, Romano no rompe con la tradición fenomenológica, sino que consigue manifestar su propia dinámica: La fenomenología no solo describe los acontecimientos, sino que se constituye históricamente como acontecimiento de pensamiento. La repetición del gesto heideggeriano hacia Husserl muestra que la fidelidad a la fenomenología consiste precisamente en dejarla transformarse.

⁹ Sobre el modo en el que Heidegger transforma los conceptos centrales de Husserl ver Adrián Escudero (2010, pp. 488-491)

El carácter acontecual de la fenomenología

La búsqueda de una descripción fenomenológica que haga justicia a los acontecimientos lleva en Romano a una transformación y profundización de la fenomenología hermenéutica, utilizando como hilo conductor *Sein und Zeit*, de la misma manera que Heidegger transforma la fenomenología de Husserl. Ahora bien, si hacer experiencia de los acontecimientos es dejarse transformar por ellos, podríamos decir que la metamorfosis de la fenomenología que Romano explicita es en sí misma un acontecimiento. Ahora bien, siguiendo al propio Romano, el acontecimiento no es un objeto y, por lo tanto, tampoco un texto, sino la transformación misma del campo de posibilidad. En este sentido, la obra no contiene un acontecimiento, sino que acontece en la medida en que transforma el horizonte desde el cual es posible comprender la fenomenología.

Para poder sostener que *L'événement et le monde* no solo describe acontecimientos, sino que opera en sí mismo como uno, debemos apoyarnos en el mismo criterio que propone Romano para identificar a los acontecimientos en sentido acontecual: La transformación de los posibles. Para esto, tomo como hilo conductor sus cuatro rasgos fundamentales: 1) Asignación unívoca, 2) transformación del mundo, 3) irrupción no causal y 4) temporalidad no presente.

El primero de los rasgos del acontecimiento en su sentido propio es la asignación unívoca. Este no ocurre en "general", sino que le sucede a un alguien transformando sus posibles. No es un cambio impersonal, sino una irrupción que modifica un horizonte dado. Ahora bien, ¿a quién le acontece la transformación que realiza *L'événement et le monde*? Podríamos responder que, en cierta medida, a la fenomenología misma. En efecto, es ella la que resulta transformada, principalmente en su vertiente heideggeriana, por la irrupción del acontecimiento. La fenomenología como horizonte filosófico para recibir y describir los fenómenos se ve transformada en sus posibles a partir del acontecimiento mismo. La obra de Romano no describe simplemente un nuevo fenómeno, sino que expone los límites del horizonte previo de la fenomenología para pensar los acontecimientos y modifica sus condiciones de posibilidad y transforma sus categorías fundamentales (fenómeno, mundo, comprensión, experiencia).

Esto implica que lo que sufre el acontecimiento, lo que se ve transformado en sus posibles, es la propia fenomenología. Romano no solo tematiza el acontecimiento, hace acontecer la fenomenología acontecencial.

Sin embargo, dentro de la propia lectura acontecencial se presenta una objeción: ¿Hasta qué punto puede considerarse a “la fenomenología” como un sujeto unívoco de asignación? En efecto, Romano piensa el acontecimiento en su sentido acontecencial desde una perspectiva individual. Según Romano, su fenomenología del acontecimiento se circunscribe a una existencia individual y si bien es posible pensar acontecimientos colectivos —guerras, revoluciones— estos necesitan diferentes instrumentos de análisis (Filiz & Romano, 2021). A pesar de esto, considero que es posible —siguiendo la propuesta de Filiz— pensar ciertos cruces entre acontecimientos colectivos e individuales:

Un acontecimiento colectivo se dirige a un grupo de individuos, pero también puede ocurrir de manera única y singular para el ser humano individual, y poner en juego la mismidad del individuo. Los acontecimientos colectivos no pueden pensarse como totalmente separados de los acontecimientos individuales. En este sentido, la hermenéutica acontecencial de Romano no ofrece una explicación de cómo un acontecimiento que me ocurre a mí puede, al mismo tiempo, ocurrir también a otros. . . . En resumen, un acontecimiento puede ser a la vez singular y colectivo (o plural), y su carácter colectivo no constituye un obstáculo para que sea recibido de manera singular. Su cualidad colectiva también desempeña un papel en su singularización para cada persona. (Filiz & Romano, 2021, pp. 108-109)

De esta manera, es posible pensar a ‘la fenomenología’, como elemento de adjudicación del acontecimiento. En este sentido, no debe pensarse como un sujeto abstracto ni como una colectividad empírica, sino como el conjunto dinámico de transformaciones —individuales y correlativas— de los posibles a partir de los cuales se piensa la fenomenología.

En segundo lugar, el acontecimiento no se comprende a partir de un mundo previo, sino que instituye su propio horizonte de sentido. Esto se verifica en el hecho de que el acontecimiento no puede ser comprendido a partir de los marcos conceptuales heredados de Husserl y Heidegger, sino que los transforma y los reinscribe desde la primacía del acontecimiento. Se abre un nuevo horizonte donde el fenómeno ya no se define a partir de la intencionalidad o la significa-

tividad del mundo, sino por su capacidad de irrumpir con un sentido propio. La obra de Romano, en tanto acontecimiento, abre un nuevo mundo para la fenomenología y con ello, redefine su campo.

En tercer lugar, el acontecimiento no se deja reducir a una cadena causal. Esta característica también se cumple en el caso de la obra de Romano. Aunque se inscribe en la tradición fenomenológica, no puede derivarse linealmente ni de Husserl ni de Heidegger. Su aparición introduce un exceso respecto de lo que la fenomenología estaba en condiciones de anticipar. No es una prolongación necesaria del programa fenomenológico, sino una irrupción que no responde a la lógica de la progresión interna del pensamiento y reconfigura sus propias posibilidades históricas. La obra introduce una nueva orientación que no se explica por continuidad, sino por acontecialidad.

Finalmente, el acontecimiento no se ubica en un presente objetivo, sino que abre un advenir: Un tiempo nuevo que transforma el sentido del pasado y del futuro. Así también, *L'événement et le monde* no solo introduce una nueva propuesta, sino que reformula retrospectivamente la fenomenología al releer a Heidegger y Husserl a la luz del acontecimiento y abre un futuro para ella: Una fenomenología transformada y capaz de pensar fenómenos irreductibles a los horizontes de la intencionalidad o el mundo. La fenomenología adviene de otro modo a partir de este acontecimiento.

Conclusión

La pregunta que orientó este trabajo fue si la fenomenología de Claude Romano puede caracterizarse propiamente como acontecial. Hemos recorrido para ello cuatro momentos que mostraron cómo su obra, *L'événement et le monde*, no solo tematiza el acontecimiento, sino que lo realiza: No se limita a hablar del acontecimiento, sino que acontece en su mismo decir y transforma las estructuras de posibilidad de la fenomenología. Esta transformación no es

una simple ampliación de categorías previas, sino una reconfiguración de sus condiciones constitutivas, que convierte a la fenomenología hermenéutica heideggeriana en una fenomenología hermenéutica-acontecial.

Ahora bien, este gesto no es sin precedentes. En efecto, Romano repite el movimiento que Heidegger había realizado con respecto a Husserl, cuando, buscando describir el fenómeno de la vida, encontró que la reflexión teórica no alcanzaba y fue necesario transformar el método mismo. También en ese caso, como mostró Heidegger, fue el fenómeno el que exigió un nuevo acceso y produjo una metamorfosis del pensamiento. La fenomenología aconteció ya entonces, sin aún saberse así. Lo que Romano aporta es, precisamente, la tematización del obrar propio de la fenomenología como acontecimiento.

El acontecimiento, entonces, no es simplemente un objeto nuevo para la fenomenología, sino que es la manera en que la fenomenología misma se deja transformar a partir de aquello que busca pensar. En este sentido, la obra de Romano no introduce un nuevo contenido, sino que descubre una lógica ya operativa en las rupturas que marcaron el pensamiento de Husserl, Heidegger y ahora de Romano mismo. Lo que se tematiza como acontecimiento es la estructura oculta del pensamiento fenomenológico cuando este se deja afectar por aquello que no puede anticipar.

Por eso, sostener que *L'événement et le monde* es un acontecimiento no significa atribuirle un estatuto excepcional desde fuera, sino reconocer que la fenomenología solo permanece fiel a sí misma cuando se deja transformar por lo que le adviene. Desde esta perspectiva, la fenomenología de Romano no es solo acontecial en su temática: Es acontecial en su ejercicio mismo, en tanto rehace, desde el acontecimiento, los fundamentos del pensar fenomenológico. Así, la obra de Romano no solo piensa el acontecimiento, sino que nos deja ver que la fenomenología solo es tal cuando acontece.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

Escudero, A. J. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Herder.

Filiz, K. (2024). *Event and Subjectivity: The Question of Phenomenology in Claude Romano and Jean-Luc Marion* [Acontecimiento y subjetividad: La pregunta de la fenomenología en Claude Romano y Jean-Luc Marion]. BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004689541>

Filiz, K., & Romano, C. (2021). Phenomenology with Big-Hearted Reason: A Conversation with Claude Romano [Fenomenología con motivo de gran corazón: Una conversación con Claude Romano]. *Philosophy Today*, 65(1), 183-200. <https://doi.org/10.5840/philtoday2021225390>

Gadamer, H.-G. (1999). *Wahrheit und Methode I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [Verdad y Método I. Principios de una Hermenéutica filosófica]. Mohr Siebeck.

Gondek, H.-D., & Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich* [Nueva fenomenología en Francia]. Suhrkamp.

Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* [Ser y Tiempo]. Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache* [De camino al habla]. Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* [Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/20)]. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie. 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* [Sobre el destino de la filosofía. 1. La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo. 2. Fenomenología y Filosofía trascendental del valor. 3. Anexo: Sobre la esencia de la Universidad y el estudio académico]. Vittorio Klostermann.
- Heiden, G. J. van der. (2014). *Ontology after ontotheology: Plurality, event, and contingency in contemporary philosophy* [Ontología después de la ontoteología: Pluralidad, acontecimiento y contingencia en la filosofía contemporánea]. Duquesne University Press.
- Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie* [Pensar el hombre y la locura]. Millon.
- Marion, J.-L. (1997). *Étant Donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* [Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación]. Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (2010). *Certitudes négatives* [Certezas negativas]. Grasset.
- Marion, J.-L. (2016). *Reprise du donné* [Retomando lo dado]. Presses Universitaires de France.
- Roggero, J. L. (2021). La instancia antepredicativa en la nouvelle phénoménologie. *Cuadernos de filosofía*, 75, 131-145. <https://doi.org/10.34096/cf.n75.9802>
- Roggero, J. L. (2024). Editorial. *Invisto*, 1(1), 1-4. <https://doi.org/10.21703/invisto.2024.09>
- Romano, C. (1998). *L'événement et le monde* [El acontecimiento y el mundo]. Presses Universitaires de France.

- Romano, C. (1999). *L'événement et le temps* [El acontecimiento y el tiempo]. Presses Universitaires de France.
- Romano, C. (2008). *Lo posible y el acontecimiento: Introducción a la hermenéutica acontecía*. Universidad Alberto Hurtado.
- Romano, C. (2010a). *Au coeur de la raison, la phénoménologie* [En el corazón de la razón, la fenomenología]. Presses Universitaires de France.
- Romano, C. (2010b). *L'aventure temporelle* [La aventura temporal]. Presses Universitaires de France.
- Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. Sígueme.
- Staiti, A. (2014). *Review of Event and Time*. *Notre Dame Philosophical Reviews*. <https://ndpr.nd.edu/reviews/event-and-time/>