

LA FENOMENOLOGÍA ACONTECUAL DE EMMANUEL FALQUE^a

Emmanuel Falque's evential phenomenology

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.5279>

Recibido: junio 23 de 2025. Aceptado: octubre 28 de 2025. Publicado: marzo 27 de 2026

*Francisco Novoa-Rojas**

Resumen

El artículo examina la fenomenología de Emmanuel Falque, situándola en el contexto más amplio de las nuevas fenomenologías francesas y específicamente dentro de las fenomenologías acontecuals. Se argumenta que Falque lleva al extremo la apertura del pensamiento fenomenológico al insistir en que los fenómenos se manifiestan no solo como objetos intencionales, sino como acontecimientos que desestabilizan, hieren y transforman al sujeto. A través de un análisis que dialoga con Husserl, Heidegger, Marion y otros autores contemporáneos, se muestra cómo Falque desplaza el centro de gravedad de la fenomenología hacia la experiencia de la fractura, la herida y la resistencia, al defender que el sentido emerge en el límite, allí donde fracasa toda síntesis y donde el cuerpo y la vulnerabilidad se convierten en lugares privilegiados de significación. El cruce entre filosofía y teología, lejos de implicar una fusión irreflexiva, aparece como un desafío crítico y una oportunidad para repensar

^a Artículo derivado del proyecto de investigación FIIC_UCSC 02/2025 financiado por la Universidad Católica de la Santísima Concepción.

^{*} Magister en Filosofía. Académico de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Contacto: fnovoa@ucsc.cl; <https://orcid.org/0000-0002-0451-0599>

las fronteras del pensamiento desde la experiencia vivida. Así, la fenomenología acontecual propuesta por Falque se revela como una respuesta radical a las crisis contemporáneas que invita a habitar el misterio de lo que acontece más allá de toda garantía conceptual.

Palabras clave

Emmanuel Falque; Fenomenología; Fenomenología acontecual; Filosofía; Giro teológico; Hermenéutica; Teología.

Abstract

The article examines the phenomenology of Emmanuel Falque, situating it within the broader context of the new French phenomenologies and specifically within eventual phenomenologies. It is argued that Falque takes the openness of phenomenological thought to the extreme by insisting that phenomena manifest themselves not only as intentional objects, but as events that destabilise, wound and transform the subject. Through an analysis that dialogues with Husserl, Heidegger, Marion and other contemporaries, it shows how Falque shifts the centre of gravity of phenomenology towards the experience of fracture, wounding and resistance, arguing that meaning emerges at the limit, where all synthesis fails and where the body and vulnerability become privileged sites of signification. The crossover between philosophy and theology, far from implying an unreflective fusion, appears as a critical challenge and an opportunity to rethink the frontiers of thought from lived experience. Thus, the phenomenology of events proposed by Falque reveals itself as a radical response to contemporary crises, inviting us to inhabit the mystery of what happens beyond all conceptual guarantees.

Keywords

Emmanuel Falque; Phenomenology; Eventual phenomenology; Philosophy; Theological turn; Hermeneutics; Theology.

Introducción

La fenomenología acontecual es un enfoque contemporáneo dentro de la fenomenología que concibe los fenómenos como acontecimientos en lugar de meros objetos dados a la conciencia. El término “acontecual” busca dar cuenta de un cambio de estatus en la noción de fenómeno, tal como lo indican Hans-Dieter Gondek y László Tengelyi (2011), siguiendo ideas previas de Jean-Luc Marion (2023) y Carla Canullo (2019). Este giro acontecual se ha gestado en la fenomenología francesa de los últimos cincuenta años, con antecedentes que se remontan hacia desarrollos tempranos en la obra de Edmund Husserl y Martin Heidegger, y que luego florece en las llamadas nuevas fenomenologías francesas. En términos generales, acontecimiento aquí designa el advenir en la experiencia de un aparecer que nos afecta pathicamente, que no se encontraba previsto y que se resiste a dejarse reducir a un sentido objetualizable. (Roggero, 2024, p. 2). En otras palabras, un fenómeno acontecual irrumpe de forma inesperada y desborda nuestros esquemas previos, requiriendo nuevos modos de comprensión. A continuación, examinaremos el desarrollo de esta concepción desde Husserl y Heidegger hasta las nuevas fenomenologías francesas contemporáneas, e incorporaremos las perspectivas de diversos autores clave para precisar qué son las fenomenologías acontecuals y qué implicancias críticas conllevan.

En la fenomenología de Edmund Husserl, el fenómeno se entendía principalmente como correlato intencional de la conciencia (2006). Sin embargo, el propio Husserl dejó indicios de una dimensión proto-acontecual. Por ejemplo, llegó a hablar de un proto-acaecer (*Urgeschehen*) de la subjetividad trascendental (Husserl, 2006; Geniusas, 2012), reconociendo un surgimiento originario de sentido antes de cualquier constitución temática. Además, Husserl amplió el concepto de fenómeno para incluir “todo tipo de sentimiento, deseo y querer con su comportamiento inmanente” (Husserl, 1987, p. 71), es decir, no solo percepciones de objetos, sino también vivencias afectivas y volitivas. Estos gestos tempranos sugieren que hay un estrato de la experiencia donde el sentido acontece más que se fabrica deliberadamente (Geniusas, 2012, p. 137). En otras palabras, incluso en la génesis fenomenológica husserliana subyace la

idea de que el sentido puede emerger como acontecimiento espontáneo dentro de la conciencia, más allá de la pura constitución activa del yo. Esta intuición se destacará posteriormente cuando los fenomenólogos hablen del sentido como acontecimiento que irrumpe.

Heidegger profundizó el giro hacia la acontecialidad al alejarse de la fenomenología de la conciencia para explorar la manifestación del Ser. Heidegger (2007; 2018) propuso una fenomenología de lo inaparente, enfocada en aquello que no aparece directamente como ente objetivable. Introdujo el concepto de *Ereignis* (traducido como acontecimiento), describiéndolo como lo más inaparente de lo inaparente (Inverso, 2018). Con ello, Heidegger señalaba que la aparición más profunda (el acontecer del Ser mismo) no se muestra del modo convencional, sino que acontece veladamente, reclamando al pensador una apertura distinta. La idea de *Ereignis* marca un paso decisivo: El fenómeno fundamental ya no es un objeto dado a una conciencia constituyente, sino un evento de desocultamiento donde el Ser se da a sí mismo (Heidegger, 2003). Esta reconceptualización del fenómeno en términos de evento/acontecimiento sentó un precedente para que posteriores filósofos conciban la fenomenalidad misma como algo dinámico y no reducible a meras objetividades. Así, tanto Husserl como Heidegger prepararon el terreno al reconocer una dimensión acontecial en la constitución del sentido: Husserl con su proto-acontecer pre-reflexivo, y Heidegger con el acontecimiento del Ser que desborda la representación.

Las semillas plantadas por Husserl y Heidegger germinaron en Francia a lo largo del siglo XX a medida que los fenomenólogos franceses exploraron fenómenos difíciles de capturar bajo la noción tradicional de objeto intencional. Paul Ricœur (2015), por ejemplo, examinó el poder revelador del símbolo (*el símbolo da que pensar*), viendo en la interpretación simbólica un modo en que lo invisible irrumpe con sentido en nuestra experiencia. Para Ricœur, el acontecimiento se vincula a la aparición de algo radicalmente nuevo frente al orden instituido, cuya novedad obliga a reorganizar el sentido. En un ensayo titulado *Événement et sens*, Ricœur (1991) describe un ritmo triádico: Primero algo acontece y rompe el orden previo; después surge una demanda de sentido para integrar lo ocurrido; finalmente el acontecimiento se consagra como “cresta de

sentido” en un nuevo orden. Esta visión ricœuriana del acontecimiento como generador de nuevos sentidos muestra una clara afinidad con la fenomenología acontecual: lo que acontece excede lo dado y exige interpretación.

A su vez, Maurice Merleau-Ponty introdujo nociones como el *sentido espontáneo* y *lo invisible* que complementan al mundo visible. Su trabajo *Lo visible y lo invisible* (2010) apunta a que el sentido surge en la carne del mundo de manera no plenamente controlable por la conciencia, y deja un margen de indeterminación (invisibilidad) que se revela solo indirectamente. Levinas (1990) enfocó el rostro del Otro como fenómeno ético que irrumpe sin aviso y que apela a la subjetividad más allá de la intención temática. El rostro acontece en su exterioridad, desafiando al yo y planteando un sentido (ética, responsabilidad) que no proviene de una constitución subjetiva sino de la alteridad misma. Igualmente, Michel Henry (2010) replanteó la fenomenología desde la afectividad pura: La manifestación de la vida en la autoafección es un acontecer en primera persona que no se objetiva, un fenómeno radicalmente immanente (la *vida invisible*).

En todos estos pensadores —Ricœur (2015), Merleau-Ponty (2002), Levinas (1990), Henry (2010)— se percibe un desplazamiento: La fenomenología vuelve a las cosas mismas dejando que aparezcan en sus propios términos, incluso si esos términos implican irrupción, invisibilidad o excesividad. Así, la generación francesa amplió la noción de fenómeno para abarcar dimensiones no objetuales: Sentidos simbólicos profundos, apariciones éticas, ámbitos invisibles de la carne y la vida. Estas exploraciones preparan el camino para concebir la fenomenalidad como acontecimiento más que como dato conceptual fijo.

Hacia finales del siglo XX, especialmente a partir de los años 1980 y 1990, emerge en Francia lo que algunos han denominado una nueva fenomenología (Barbaras & Greisch, s.f.). Este movimiento supone una suerte de renacimiento de la fenomenología tras su eclipse relativo durante el auge del estructuralismo y la posmodernidad (Mena, 2023). Filósofos como Jean-Luc Marion, Henri Maldiney, Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste, Claude Romano, Renaud Barbaras, entre otros, empezaron a proponer enfoques fenomenológicos originales

que rápidamente cobraron prominencia. En su estudio, László Tengelyi y Hans-Dieter Gondek (2011) señalaron que desde 1990 en adelante la fenomenología francesa retoma el protagonismo gracias a estas nuevas aportaciones.

Sin embargo, Dominique Janicaud (2000) criticó este renovado interés en la fenomenología francesa al denunciar un giro teológico de autores como Marion, Henry y Chrétien, a quienes reprochó introducir contenidos explícitamente religiosos bajo el ropaje fenomenológico. Frente a esta objeción, Gondek y Tengelyi (2011) identificaron la noción de *inaparencia* y su énfasis en lo excesivo, lo teológico y lo acontecual, y mostraron cómo el horizonte fenomenológico se legitima al incorporar fenómenos que no se presentan como entes objetivos, entre esto, respondiendo a la objeción janicaudiana. De manera análoga, Renaud Barbaras (1999) propuso concebir el sentido no como un acto de constitución trascendental, sino como un evento que acontece espontáneamente en la conciencia, siguiendo una dinámica de deseo que supera la reducción fenomenológica. Jocelyn Benoist (2002) desarrolló esta idea al argumentar que la significación surge como acto acontecual más que como síntesis intencional previa. Jean-Luc Marion (2023) articuló esta inversión mediante los fenómenos saturados, cuya intensidad intuitiva desborda toda reducción y se vive como pura donación —*autant de réduction, autant de donation*—, desplazando al sujeto de soberano constituyente a receptor. Por último, Claude Romano (2012) avanzó una auténtica fenomenología del acontecimiento, sosteniendo que los eventos irrumpen por sí mismos y configuran nuestro mundo sin depender de un yo constituyente operativo.

Varios comentaristas han señalado que estas diferencias configuran corrientes complementarias dentro de la fenomenología francesa actual. Mena (2023) observa que Marion y Romano, por un lado, y Barbaras (1999), por otro, comparten la prioridad dada a la donación y la renuncia al paradigma del *ego* trascendental husserliano, aunque difieran en sus métodos. Mientras Marion y Romano llevan la reducción fenomenológica a sus últimas consecuencias para dejar surgir lo dado (o la ausencia de reducción total, en el caso de Romano), Barbaras reinterpreta la intencionalidad como deseo y el ser como devenir. Este diálogo crítico enriquece la noción de fenomenología acontecual al mostrar que no es una escuela monolítica, sino un campo de exploración con acentos

diversos. Por otro lado, Sebbah (2014) ha introducido el término post-fenomenología para referirse a ciertas tendencias que empujan aún más los límites de la fenomenología clásica. Sebbah distingue entre *nouvelle phénoménologie* (la nueva fenomenología francesa centrada en la donación y el acontecimiento) y *post-phénoménologie*, sugiere que algunos desarrollos podrían estar gestando una superación o transformación ulterior del método fenomenológico tradicional. Estas reflexiones críticas sirven de balance: Reconocen la fertilidad de la fenomenología acontecual, a la vez que interrogan hasta dónde sigue siendo fenomenología en sentido estricto y dónde podría comenzar a devenir otra cosa.

Llegados a este punto, podemos condensar la intuición central de las llamadas *fenomenologías acontecuals*. Todo fenómeno —sostienen— se despliega a dos aspectos: Por un lado, se deja abordar como objeto intencional, ya constituido; por otro, y de manera más originaria, irrumpe como acontecimiento. Un auténtico fenómeno acontecual no se espera: Sorprende, sacude la subjetividad en su nivel más íntimo —*páthico* o prereflexivo— y se resiste a toda clausura en conceptos estables. En cada aparición late, pues, una dimensión de donación: El fenómeno se ofrece a sí mismo, antes o al margen de nuestras categorías. Ese acontecimiento puede revestir tintes dramáticos —un encuentro ético imprevisto, la conmoción de lo sublime— o adoptar la sutileza con que el tiempo y la conciencia se co-constituyen. Sea cual fuere su intensidad, siempre desborda el sentido instituido. Las fenomenologías acontecuals reclaman atender a esta fuente primigenia sin diluirla en la mera objetividad: No suplantán la clásica *fenomenología de la constitución*, la completan con una *fenomenología de la eclosión*¹. Su premisa es, entonces, el carácter acontecual de lo dado: El aparecer mismo es un acontecimiento portador de sentido, no el simple resultado de una síntesis previa. De ahí que el sujeto pase de arquitecto del mundo a testigo de lo que se revela. En suma, para estas corrientes, el fenómeno es, ante todo, acontecimiento; esta convicción reorienta toda la fenomenología hacia categorías como donación, recepción, exceso, irrupción, posibilidad, sorpresa y todos aquellos conceptos porvenir.

¹ *Fenomenología de la eclosión* designa la atención al surgir acontecual del fenómeno, al modo en que lo dado irrumpe y se manifiesta antes de cualquier tematización estable. No propone un nuevo objeto, sino el momento originario en que el aparecer desborda esquemas previos, hiere, desestabiliza y exige recepción. No sustituye la *fenomenología de la constitución*, la complementa desde el brote imprevisto del sentido, desplazando al sujeto desde la soberanía constituyente hacia la condición de receptor.

El acontecimiento fenomenológico en Emmanuel Falque

Lejos de la autoconstitución intencional o de la sobre-pasividad, surge un *ego* llevado al límite —plantea Falque (2021)—, comprimido en el reducto de un cuerpo que sangra y, sin embargo, obligado a perseverar en su propia extrañeza. En ese intersticio, la fenomenología, si quiere permanecer fiel a la existencia, ha de abandonar la nostalgia por las esencias claras y asumir la tarea de pensar desde los fragmentos y las fracturas. Contra lo que Falque denuncia como una estetización de la irrupción, un deslumbramiento en el que el acontecimiento se convirtió en la norma de lo sensacional, olvidando la resistencia de las cosas y los cuerpos (Falque, 2014), se impone una demora pensante en lo impensable, en el espesor de la noche. No se trata de convertir inmediatamente el dolor en signo, sino de sostener la mirada allí donde el pensamiento mismo tiembla. De ahí la exigencia de un *descender al caos* como condición de una filosofía que no traicione la experiencia. Como afirma Falque, “no se filosofa, en primer lugar, desde el supuesto derecho propio, sino que se accede a la propia posición reconociendo, ante todo, que uno no se orienta nunca solo” (2014, p. 13). Tal tarea exige también dejarse afectar, incluso herir, por el acontecimiento que desborda toda previsión: “*Pasar el Rubicón* es aceptar atravesar las riberas y dejarse ‘enseñar por la prueba’ (*pathei mathos*)” (p. 13). Por eso, la radicalización fenomenológica no se limita a empujar una idea hasta sus últimas consecuencias, sino que exige agotarla, forzarla a desplegar sus posibles: “llevar un pensamiento hasta sus límites no es solo radicalizarlo, sino también agotarlo, exigirle que *devuelva* efectivamente todas sus posibilidades” (2014, p. 17).

Esta llamada a permanecer en la noche, a descender al caos sin apresurarse a conferirle un sentido trascendente, marca una ruptura significativa con la orientación dominante de cierta fenomenología francesa contemporánea. Si en autores como Marion o Chrétien el acontecimiento se afirma en su exceso, su donación o su visibilidad estética, en Falque lo que se privilegia no es tanto la sobreabundancia del aparecer, sino la fractura que impide toda síntesis. No se trata, para él, de exacerbar la fenomenalidad hasta alcanzar su umbral máximo, sino de detenerse en la interrupción misma del fenómeno, en la imposibilidad

de su formación, en su ausencia radical. La experiencia de lo insoportable —el dolor, la angustia, el trauma— no constituye una vía indirecta hacia un más allá del fenómeno, sino que redefine los propios límites de lo que puede contarse como experiencia y como sentido. Este desplazamiento exige, entonces, no tanto un nuevo objeto de análisis, sino una transformación del método fenomenológico mismo: Dejarse herir por lo que no aparece o por lo que no aparece del todo, más que intentar reconducirlo a una figura donativa, saturada o mística.

En este contexto se inscribe *Hors phénomène* (2021), texto en el que Falque radicaliza su propuesta de una fenomenología acontecimental marcada por la herida y la dislocación. Lejos de plantear una continuidad con la fenomenología clásica o incluso con la *nueva fenomenología francesa*, este texto avanza en la dirección de una fenomenología de lo irreparable, en la que el acontecimiento ya no se define como lo que se da, sino como aquello que arrasa, fractura y descompone toda posibilidad de constitución. En lugar de hablar del fenómeno desde su génesis o su exceso, Falque se pregunta qué queda cuando el fenómeno ya no comparece, cuando su lugar ha sido ocupado por la ruina, el colapso o la desaparición. Así, *Hors phénomène* no prolonga la lógica de la donación (Marion, 2023), sino que introduce un giro decisivo hacia una fenomenología de la ruptura, en la que lo viviente se define no por su capacidad de recibir o acoger lo dado, sino por su exposición radical a lo que ya no puede darse más que como prueba², como herida o como exilio de todo aparecer.

En este sentido, Falque (2021) aborda la noción de acontecimiento a partir de la constatación de que ciertos golpes vitales como “la enfermedad, la separación, la muerte de un hijo, una catástrofe natural o una pandemia” (p. 7). Esta forma de fenomenalidad instala un *hay* que “está siempre ahí, delante de mí, desnuda o cruda, tan inasimilable como imposible de digerir; residuo más que resto” (p. 110). Ese residuo no inaugura un campo luminoso de revelación: Erige, antes bien, la presencia irreductible de lo real como furor opaco que rompe

² *Épreuve* puede traducirse como prueba o trance y, en Falque, nombra la experiencia que hiere y desborda cualquier previsión, donde se aprende sufriendo *pathos mathos* y el cruce no se domina, se acepta como enseñanza de la prueba. No funciona como un exceso integrable del fenómeno, sino como fractura y detención del aparecer que transforma el método mismo del pensar al exigir dejarse herir por lo que no comparece del todo. Falque describe esta escena como un resto irreductible que insiste sin poder metabolizarse y donde resistir no es oponerse es existir, una resistencia primera que antecede al sentido y se inscribe en la materia viviente y el cuerpo extendido. En suma, *épreuve* designa el lugar límite en que el pensamiento atraviesa la herida de lo real y se deja transformar por ella, más que reconducirla a una figura donativa o edificante.

cualquier voluntad de asimilación fenomenológica. En ese punto se comprende la tesis, tan simple como decisiva, de que “resistir no es oponerse, es existir” (p. 112): La resistencia ya no es reacción secundaria ante algo que se da, sino la forma originaria de la presencia que se impone incluso antes de que pueda hablarse de don.

La inscripción de esa resistencia se verifica siempre en la materia viviente y, por esto, Falque (2018) describe cómo “el cuerpo, entonces, *se extiende*” (p. 135), explorando la figura del *corps épandu*, que abarca desde el cuerpo anestesiado en el quirófano hasta el cuerpo insomne que padece la hiper-materialidad de la vigilia; zona liminar en la que el sujeto ya no reconoce ni el *cuerpo vivido* husserliano ni la pura *extensión* cartesiana, sino una masa que invade y desborda toda síntesis. Ese desbordamiento somático libera imágenes abismales; por ejemplo, el *tumor* que jamás llega a ser *propio* se convierte en la extremidad fantasma que acontece en un *fondo indistinto*, el organismo que se transforma en puro obstáculo interior. El acontecimiento, así, no se recibe; se coagula en la carne, redefiniendo el *ser-en-el-mundo* ya no como apertura sino como una cuestión ineludible. La identidad personal se ve entonces arrasada, demorada por el acontecimiento que adviene y afecta el cuerpo.

Esa demora reconfigura, en última instancia, la esperanza, porque si la subjetividad se constituye—y se reconstituye— en la herida, entonces la esperanza no puede ya radicar en la restitución de un orden perdido, sino en la obstinación misma de seguir existiendo bajo la forma de la resistencia. En el límite, la fenomenología acontecencial de Falque invita a escuchar la voz que emerge, siguiendo a Levinas (1990), “en el fondo de la oscuridad, e incluso de la noche más profunda, [pues ahí] me vuelvo, en cierto modo, un extraño para mí mismo” (2021, p. 250), y a reconocer que tal extranjería no constituye un déficit, sino la condición de posibilidad para inventar una co-existencia que, aun quebrada, sepa responder al golpe del acontecimiento sin reducirlo a mero objeto teórico (Celli, 2022).

Esta concepción encarnada y trágica del acontecimiento no clausura la fenomenología; al contrario, la relanza como tarea de pensamiento que se hace cargo de lo inasimilable. Allí donde otros cifran la esencia del fenómeno en la visibilidad (Husserl) o en su donación (Marion), Falque hace valer la densidad

de un mundo que resiste tanto al eclipse como a la transparencia, nos recuerda que toda aparición verdadera comienza —y quizá termina— en la fisura que el suceso abre en la carne. Solo desde esa fisura puede la razón, al demorarse en su propio límite, ensayar otra vez el trabajo paciente de decir lo que acontece.

Habitar el acontecimiento significa admitir que la crisis no es *fenomenología de lo extraordinario* (2014), sino un rasgo fundamental de nuestra existencia, pues la lista de golpes extremos que Falque —reiteramos: Enfermedad, separación, muerte de un hijo, catástrofe natural, pandemia— describe, más que episodios estadísticamente raros, son el fondo mismo de la vulnerabilidad humana. En consecuencia, la fenomenología acontecimental ha de transformarse en una hermenéutica de la noche, capaz de oponer a la retórica del acontecimiento-espectáculo una paciencia del pensamiento que se demore lo suficiente para escuchar cómo, en el espesor de la carne, se forma un lenguaje nuevo, menos preocupado por explicar que por acompañar.

En este contexto, el estatuto del cuerpo como lugar de acontecimiento en Falque se radicaliza cuando se abandona toda confianza en la intencionalidad como forma de constitución y se asume que el cuerpo no se da, sino que se impone en su afectación. No es posible aprehenderlo como objeto, ni tematizarlo como una forma estructurada de donación; el cuerpo, más bien, se extiende más allá de sí mismo, como derrame o expansión que desborda tanto el *cogito* como el vivenciado. Esta desposesión estructural convierte al cuerpo en el lugar mismo del acontecimiento: No como soporte o condición empírica, sino como materia herida que acontece. La fenomenología, así, ya no puede referirse al aparecer desde el mundo, sino que debe sumergirse en el espesor de la carne, allí donde lo que ocurre no se da, sino que hiere.

Desde esta perspectiva, el acontecimiento no debe ser comprendido en la lógica clásica del fenómeno, esto es, como aparición o como sentido dado. En *Hors phénomène*, Falque insiste en que el acontecimiento no constituye una forma de exceso fenomenal (como en Marion) ni una irrupción en el campo de la ipseidad (como en Romano), sino que remite a un resto irreductible, imposible de metabolizar: “más que su residuo, permanece en nosotros como esa *masa nocturna* que no se puede negar” (p. 111). Este residuo rompe toda economía

del aparecer: No busca ser integrado, sino que insiste sin poder tematizarse. El acontecimiento, entonces, no ilumina el fenómeno, sino que lo oscurece; no constituye una forma de revelación, sino una herida que bloquea todo intento de reconstrucción narrativa o sentido último.

Por eso, Falque (2021) no tematiza el acontecimiento como génesis o epifanía, sino como caos originario desde el cual la fenomenología debe repensarse. Lejos de toda aspiración a un logos del sentido, el pensamiento debe exponerse a un descentramiento radical, el cual no remite a una negatividad secundaria sino a una condición primigenia. De allí que el estatuto ontológico del acontecimiento en Falque no pueda reducirse a un “hecho” que acontece o a una estructura de donación que se ofrece. Más que una emergencia, el acontecimiento es una *fractura*: Aquello que desarticula, quiebra y descompone. No es lo que aparece, sino lo que impide que algo aparezca. En la misma línea, al hablar de lo extra-fenoménico, afirma que “ante el trauma, la propia trascendentalidad del yo se derrumba, así como todo el campo que pretende abrir” (p. 317). Pensar el acontecimiento no es pensar el ser del aparecer, sino el *no-ser* de toda figura, la ruina de aquello que sostiene el mundo.

Por último, el acontecimiento se manifiesta en Falque como exilio ontológico: No simplemente como desorientación subjetiva, sino como expulsión de toda morada, como destitución radical de la pertenencia. El golpe acontecual no solo rompe la estructura del fenómeno, sino que arrastra al sujeto fuera de sí, lo arroja a una extranjería donde ya no puede recuperar ningún origen. En esta perspectiva, la existencia se reconfigura como resistencia en el destierro, y el pensamiento, si quiere ser fiel al acontecer, no puede más que asumir esa extranjería como su condición propia. La fenomenología acontecual, entonces, no funda un nuevo orden; atestigua la ruina del anterior, y con ella, la posibilidad de una coexistencia despojada de garantías, pero abierta al clamor de lo que hiere.

El acontecimiento teológico en Emmanuel Falque

El pensamiento de Emmanuel Falque se erige en el punto de tensión entre dos disciplinas: La filosofía y la teología. Su noción de acontecimiento no solo articula una propuesta original en el plano fenomenológico y teológico, sino que también problematiza la frontera misma entre estos saberes. En este sentido, el acontecimiento no es solo un contenido o una experiencia, sino un gesto epistemológico: Es lo que permite cruzar de un ámbito a otro sin disolver sus diferencias. La figura del Rubicón, que da título a uno de sus libros más programáticos (Falque, 2016), opera precisamente como símbolo de este pasaje³. En ella, el pensamiento no se queda en un lado del río, sino que se aventura en la otra orilla, permite reconocer que la travesía transforma al viajero.

El giro teológico que Falque imprime a la fenomenología se expresa con particular claridad en su *Triduum philosophique*. En esta obra, el acontecimiento deja de entenderse únicamente como una ruptura fenomenológica que afecta al sujeto en su carne, y pasa a concebirse, además, como el corazón mismo del misterio cristiano: El triduo pascual —crucifixión, sepultura y resurrección— se presenta como estructura originaria de toda experiencia. A diferencia de la fenomenología saturada, que se despliega a partir de la aparición, aquí el acontecimiento asume una estructura temporal y teológica más compleja: Implica pérdida, silencio y transfiguración. Según Falque:

«La Resurrección lo cambia todo». La fórmula en el centro del triduo sirve de 'bisa-gra', es más, de 'pivote' y 'palanca', de un acontecimiento ontológico y no óptico («Yo soy la Resurrección» -*ego eimi anastasis* [Jn 11, 25]), que transforma la estructura del mundo en lugar de tener lugar en el mundo⁴. (2015, p. 13)

Por tanto, el acontecimiento pascual no es una manifestación que desborda la mirada, sino más bien una travesía corporal y existencial que redefine la vida misma.

³ Pasaje, del francés *passer*, en Falque no designa una metáfora, sino el cruce efectivo de un umbral donde el acontecimiento transforma al que lo atraviesa y el aparecer mismo se vuelve tránsito y Pascua. Funciona, además, como figura metódica para pensar el *ir* y *venir* entre filosofía y teología, no como fusión de disciplinas, sino como exposición y desplazamiento recíproco que ponen a prueba a cada saber.

⁴ Las traducciones, salvo que se indique lo contrario, son propias.

En efecto, Falque no niega la diferencia entre filosofía y teología, sino que, al contrario, insiste en que solo desde la distinción puede haber fecundación mutua. Sin embargo, su postura se distancia de la lógica de la separación tajante —a la manera kantiana o incluso marioniana— y propone más bien un entrelazamiento que se da a partir de la experiencia compartida de la finitud. Así, el acontecimiento no se sitúa *en* filosofía o *en* teología, sino en el espacio intermedio donde ambas se interrogan mutuamente. Así lo indica Emmanuel Falque (2016): “Rastrearé las etapas del itinerario que define otra y nueva relación entre la filosofía y la teología con especial atención a su conjunción, y no a su disyunción, como se practica con más frecuencia hoy en día” (p. 16). Esta lógica del cruce exige una actitud de hospitalidad, pero también de decisión.

Desde esta premisa, *Triduum philosophique* (2015) parte de una idea central: No hay acontecimiento teológico sin encarnación. El pensamiento cristiano, tal como lo asume Falque, no se desarrolla en el plano de las ideas o las esencias, sino que acontece en el espesor de la carne sufriente y glorificada. Este principio se opone tanto a un espiritualismo desencarnado como a una teología puramente conceptual. En este sentido, el acontecimiento pascual representa el lugar donde se consume el sentido último de la carne: No solo como límite o prueba, sino también como posibilidad de transfiguración, es “ante todo el lugar de la expresión más perfecta; no puede ni debe oscurecer el proyecto de elección y filiación que la precede y supera” (Falque, 2015, p. 38).

Ahora bien, esta concepción desafía directamente el paradigma dominante que, desde una determinada lectura racionalista, consideraba clausurada toda apertura a lo trascendente dentro del campo filosófico. Frente a ello, Falque sostiene que no se trata de introducir contenidos teológicos en la fenomenología, sino de dejarse afectar por aquello que, desde la vida cristiana, ya aparece como experiencia. La fenomenología, en su pureza, no tiene por qué excluir lo teológico si este se da en el modo de la experiencia. El acontecimiento pascual, por ejemplo, no es un dato dogmático cerrado, sino una vivencia concreta, susceptible de ser interrogada filosóficamente. Esta recuperación de lo religioso como experiencia, y no como contenido doctrinal, constituye precisamente el punto de partida de su propuesta. Así como indica Falque (2016):

A fuerza de secularizar la cultura según una separación legítima de los reinos, ya no vemos cómo el motivo religioso nunca fue simplemente ocasional, sino principalmente experiencial. Así, el carácter específico de lo que se estudia se describirá en función de su experiencia, o de la inserción en ella, sin por ello adherirse necesariamente a ella confesionalmente. El «cruce del Rubicón» -de la filosofía a la teología y viceversa- está para mí, como para cualquiera, tanto más justificado cuanto que explicitamos adónde fuimos y podemos también volver después de haber sido transformados. Cuanto mejor se teologiza, mejor se filosofa. Ése es el imperativo metodológico sugerido desde la apertura misma de la presente obra. Hoy en día falta en la filosofía, incluso en la fenomenología. Además, al no saber quién teologiza y cuándo lo hace, no sabemos quién filosofa y cuándo lo hace. La confusión de los límites no es consecuencia del retorno a la filosofía de la experiencia religiosa, ya sea a favor o en contra de la filosofía de la religión, sino resultado de la máscara que lleva una filosofía que no admite ser también teológica, aunque sea en el paso del tiempo y en la unidad de la misma persona o investigador. La «decisión de transformación es una transformación del concepto de decisión» en la medida en que el *kerigma*, o el acto de fe a causa de la Resurrección, impone un verdadero cambio de paradigma en lugar de su constante evolución (o inversión) con respecto a un modelo antiguo. El paso de una filosofía de la religión a una filosofía de la experiencia religiosa impone, por tanto, una elección: tener en cuenta, o no, la elección de la elección, es decir, esta vez y de manera explícita, la dimensión del *kerigma* en el mismo acto de la decisión creyente o confesante. (p. 107)

Por consiguiente, la teología del acontecimiento que Falque propone no constituye un sistema cerrado, sino una meditación sobre la experiencia de Cristo en su triduo. Así, el pensamiento no se estructura como una deducción lógica, sino que sigue el ritmo mismo de la vida pascual: El descenso del Viernes Santo, el silencio del Sábado y la irrupción del Domingo. Cada una de estas etapas configura un modo de aparecer que es divino y humano a la vez. Tal como lo expresa Falque, “el descenso de uno al abismo se convierte en el ascenso de todos, fuera del mismo abismo” (Falque, 2015, p. 388), al subrayar que el acontecimiento pascual no es solo objeto de contemplación, sino una experiencia en la que se entra caminando, cargando el peso de la existencia. Es precisamente en esta lógica de la *kénosis* donde el acontecimiento cristiano adquiere toda su densidad.

Para que esta apertura sea posible, sin embargo, es necesario abandonar toda pretensión de neutralidad. Falque afirma que no hay acceso al acontecimiento sin una toma de posición. Esta toma de posición no es una confesión de

fe, sino un reconocimiento de que todo pensamiento parte de un lugar, de un cuerpo, de una historia. El acontecimiento, en tanto que nos afecta, nos sitúa. Por eso, la travesía entre filosofía y teología no puede darse sin una implicación existencial del pensador. En sus propias palabras: “pensar es también decidir” (Falque, 2015, 379). El pensamiento del acontecimiento es inseparable de la carne que lo piensa. Así, Falque continúa: “la fenomenología puede no ser la última palabra en la ambición de la filosofía” (p. 379), lo que abre paso a una fenomenología que no se repliega en lo abstracto, sino que se encarna.

Falque insiste, en esta línea, en que el verdadero acontecimiento no es aquel que se muestra con evidencia, sino aquel que transforma. Esta transformación no es metafórica, sino real, ontológica. El acontecimiento pascual no añade un sentido extrínseco a la existencia, sino que la modifica desde dentro. Como afirma: “el mundo cambió . . . por la metamorfosis de Dios y del hombre en él” (Falque, 2015, p. 336). La resurrección, en este sentido, no es la negación de la muerte, sino su transfiguración: “el *renacimiento (de la carne)* abre otra forma de «nacer a uno mismo»” (p. 336). Aquí el acontecimiento se vuelve tránsito, pasaje, pascua.

Desde esta lógica del pasaje, Falque redefine también el lugar del teólogo y del filósofo. Ambos no son ya guardianes de una identidad disciplinar, sino caminantes que se arriesgan a cruzar el Rubicón. El filósofo, al acoger el acontecimiento pascual como fenómeno, amplía su campo de análisis; el teólogo, al dejarse interpelar por la carne de la experiencia, evita el riesgo del dogmatismo abstracto. Esta mutua exposición redefine las tareas respectivas de cada saber. Como afirma Falque (2015): “lo teológico mismo posee los medios, a través de un «contragolpe» (*Passer le Rubicon*) demostrado por el *Triduum philosophique*, para transformar lo filosófico y ponerlo a prueba” (p. 674).

En esta clave, el Sábado Santo ocupa un lugar teológico privilegiado dentro de la concepción del acontecimiento. A menudo relegado por la teología tradicional, en Falque se convierte en la matriz de toda espera y de todo sentido. El acontecimiento, por tanto, no se agota en la cruz ni se consuma plenamente en la resurrección; necesita del silencio del sepulcro, del tiempo sin voz ni milagro,

para desplegar su potencia. El mismo Falque (2015) señala que: “el Gran Sábado Santo, el Primer Día de la Creación y el Último Día del Fin de los Tiempos . . . siguen esperando, cada uno por su lado, lo existencial que les pertenece” (pp. 674-674).

Esta fidelidad en el abandono vincula el acontecimiento con una dimensión litúrgica. La Pascua no es solo un hecho histórico o teológico, sino un acontecimiento que se actualiza en la liturgia, especialmente en la Eucaristía. El cuerpo dado, partido, resucitado se hace presente como don viviente en el pan y el vino. Falque subraya esta dimensión eucarística como actualización corporal del acontecimiento pascual: “Hagan esto en memoria mía’, y por tanto para *nosotros* ‘en memoria suya’, pertenece también por entero a nuestra propia memoria, pues nada de lo que la humanidad ha vivido, vive o vivirá le es ajeno” (Falque, 2015, p. 647). Esta afirmación resuena con una fenomenología de la carne como lugar de lo invisible en la cual, como dice Falque (2015), “la memoria hunde sus raíces en la historia y desafía al olvido” (p. 646).

De este modo, la Eucaristía aparece como figura ejemplar del acontecimiento teológico: Es presencia que se da en la retirada, visibilidad que brota de la ausencia. En ella, la carne no es simplemente soporte de sentido, sino lugar teológico por excelencia. De esta forma, se confirma la intuición de que el acontecimiento cristiano no se da en el espectáculo, sino en lo cotidiano, en lo humilde, en lo que se ofrece a ser comido. Como afirma Falque, “por eso el Verbo vivió y preparó su resurrección como una revelación plena y completa del modo de ser de su carne” (2015, p. 357). El acontecimiento teológico tiene así una dimensión comestible, vulnerable, íntima.

En continuidad con esto, Falque retoma la tradición patrística, especialmente a Ireneo y Bonaventura, para pensar la unidad entre carne y gracia. En contra de un pensamiento que separa naturaleza y sobrenaturaleza, este insiste en que la gracia no anula la carne, sino que la transforma. Por ende, la resurrección no es evasión del cuerpo, sino su cumplimiento. Como dice: “No es o ya no es el alma la que escapa del cuerpo siguiendo el ejemplo del esquema

platónico . . . sino todo nuestro cuerpo el que abraza el movimiento de la ascensión del Hijo” (Falque, 2015, p. 281). Esta insistencia en la continuidad reafirma la carne como lugar de la teología.

En *Crossing the Rubicon* (2016), Falque lo enuncia desde otra perspectiva: “La particularidad del filósofo es que participa en lo encarnado. Ningún error es mayor que el de confundirse a sí mismo con una abstracción” (p. 155). Así, el acontecimiento pascual no borra el sufrimiento, sino que lo asume. No se trata de pasar por alto la cruz, sino de integrarla en una lógica pascual que no oculta el dolor, sino que lo eleva. En palabras del propio Falque (2015): “Debemos renunciar a la objetividad, y por tanto a la materialidad de nuestros cuerpos, para tener acceso al Resucitado” (p. 353). El acontecimiento pascual es así también un acontecimiento existencial: Nos implica en nuestra finitud.

Desde aquí, Falque introduce una teología de la decisión, no en sentido voluntarista, sino como compromiso con lo vivido. El acontecimiento no es algo que “me pasa” sin mi participación, sino algo que me involucra, que exige mi adhesión. Esta adhesión no es evidencia, sino fe: No se trata de un ver claro, sino de habitar un misterio. Como señala, se trata de ‘nacer de nuevo’, de acoger ‘el ahora de Dios’ que transforma y nos hace renacer en el presente. Esta transformación, en tanto decisión, se juega en una lógica del posible: “la primera decisión (para lo eterno) es la posible” (Falque, 2015, p. 332).

En esa misma línea, Falque rechaza la idea de que lo extraordinario sea lo que justifica la fe. Al contrario, insiste en que la experiencia de la resurrección no se agota en un milagro espectacular, sino en una metamorfosis que toca lo cotidiano. La vida eterna no es algo futuro, sino algo que comienza ahora: “La vida eterna es ‘conocimiento del único Dios verdadero’ (Jn 17, 3), en el sentido bíblico del término, en el sentido de que ‘no nacemos solos’ y ‘todo nacimiento es conocimiento’” (Falque, 2015, p. 332).

Lo que está en juego en esta propuesta es, entonces, una nueva concepción del saber. Frente al ideal de objetividad y separación, Falque propone un saber situado, encarnado, afectado. El acontecimiento no se deja pensar desde fuera,

sino que exige una implicación de quien lo acoge. En este sentido, la noción de acontecimiento desplaza el paradigma epistemológico moderno: No se trata de dominar el sentido, sino de entregarse a él. “Cuando me decido por lo eterno . . . todas mis decisiones posibles parecen pender de repente de esta cosa imposible” (Falque, 2015, p. 332). Esta apertura entre filosofía y teología no es solo metodológica, sino también antropológica. Falque propone una imagen del ser humano como ser en pasaje, como criatura finita que no se agota en la razón ni en la fe, sino que vive en la tensión entre ambas. Es en la carne, y no fuera de ella, donde se revela este tránsito.

En este marco, el acontecimiento no se ofrece como síntesis entre filosofía y teología, sino como su interpelación mutua. No hay fusión, sino cruce; no hay identificación, sino desplazamiento. El acontecimiento es el lugar donde cada saber reconoce sus límites y se abre a la transformación. Esta posición implica también una ética del pensamiento: Cruzar el Rubicón no es una empresa teórica, sino un compromiso existencial. Se trata de una conversión del sujeto que se deja afectar por lo que piensa y que acepta el riesgo de no controlar el sentido, sino de recibirlo como don. En esta clave, *Crossing the Rubicon* (2016) describe el paso entre filosofía y teología como un cruce breve pero decisivo, cargado de consecuencias: “Intentar cruzar el Rubicón requiere, por tanto, «una gran travesía». El itinerario puede ser bastante corto, ya que el propio río es estrecho. Al mismo tiempo, puede ser pesado por la conciencia de lo que está en juego” (p. 16). Pensar el acontecimiento, en este sentido, es dejarse atravesar por él.

El modelo que Falque propone puede leerse, por tanto, como una hermenéutica del acontecimiento en clave pascual: Lo que se da no se impone, lo que aparece no se clausura. Este pensamiento no busca resolver, sino acompañar; no cerrar, sino abrir. En este sentido, el acontecimiento se convierte en una pedagogía del espíritu: Enseña a esperar, a atravesar, a resistir. No se trata de comprender el misterio desde fuera, sino de asumirlo como pasaje y transformación. Pensar implica entonces una conversión de quien piensa, un dejarse tocar por lo que acontece. No es la evidencia lo que guía, sino la disposición a ser modificado por lo que se da.

Finalmente, lo que Falque defiende no es un nuevo sistema, sino una nueva actitud. El acontecimiento como pasaje es también una invitación: A cruzar, a comprometerse, a dejarse afectar. Filosofía y teología, lejos de ser esferas separadas, se interpelan desde el lugar común de la experiencia humana, que se convierte en el cruce de toda verdad. Por ello puede afirmar que, en este esfuerzo, “se pedirá a los filósofos, decepcionados con demasiada teología, . . . que adopten otra forma de filosofar. Y a los teólogos . . . se les pedirá que hagan la travesía de principio a fin” (Falque, 2015, p. 390). Tal interpelación no busca confundir las disciplinas, sino permitirles afectarse mutuamente. La travesía pascual se vuelve aquí figura del pensar mismo: Solo quien cruza, quien se expone, accede verdaderamente a lo que transforma.

Entre filosofía y teología: El acontecimiento como pasaje

El paso del Rubicón que Emmanuel Falque propone no se deja reducir a la imagen romántica de un arrojo heroico que desaparece tras tocar el agua, sino que describe un trayecto en el que el pensador abandona la ribera cómoda de su propia disciplina, se adentra en la corriente, regresa a tierra firme empapado y, con esa humedad persistente, descubre que ya no puede habitar su saber como antes; este movimiento, tan intelectual como vivencial, reorienta la geografía interior del sujeto antes que las lindes administrativas entre facultades, tal como subraya *Crossing the Rubicon* (2016).

La primera frontera que se atraviesa no es, entonces, la que separa filosofía y teología, sino aquella que atraviesa la propia carne: Falque demuestra que el verdadero combate tiene lugar precisamente en el punto donde la reflexión se ve obligada a confrontar su propia vulnerabilidad. La interpelación proveniente del otro ámbito académico —en la relación filosofía y teología— opera como una herida que socava la certidumbre metodológica e interroga la pretendida auto-suficiencia del sujeto investigador, una dinámica que el estudio reciente de Koci (2020) sitúa en el núcleo mismo de su proyecto. Así, la frontera más decisiva no es externa, sino que se inscribe en la experiencia misma del pensar, marca un umbral desde el cual la filosofía y la teología se exponen mutuamente a la inquietud de su propio límite.

Tal como expone Falque en su texto *Philosophy and Theology: New Boundaries* (2020), la consigna según la cual *cuanto más se teologiza, mejor se filosofa* no implica el sometimiento de la filosofía a la teología, sino una invitación a la transformación recíproca de ambas disciplinas a través del cruce y la exposición mutua de sus fronteras. En este movimiento, la filosofía se ve confrontada con los ángulos muertos de su propia autorreferencialidad, mientras que la teología aprende a modular su gramática de modo que mantenga su inteligibilidad incluso fuera de los límites del recinto devocional. No obstante, autores como Ellis Benson (2020) y Čapek (2020) subrayan que la frontera entre ambas disciplinas no es fija ni simplemente atravesable, sino que constituye un espacio de negociación constante, donde los riesgos de asimilación o confusión de discursos son permanentes.

El acontecimiento opera, en este contexto, como mediador decisivo: No es un mero dato empírico ni un dogma caído del cielo, sino la irrupción histórica que desequilibra cualquier cuadrícula conceptual y obliga a repensar la finitud desde la herida que se abre en la carne; la filosofía pone a disposición sus herramientas analíticas para describir esa fractura, mientras la teología recuerda que allí late una promesa de sentido que no puede agotarse en la sola immanencia (Silva, 2024).

Contra quienes advierten un peligro de hibridación confusa o una supuesta *colonización teológica* del razonamiento filosófico, Falque responde que la meta no es fusionar los lenguajes, ni mezclarlos en un sincretismo, sino exponerlos a una mutua prueba de insuficiencia mediante la cual cada uno descubre hasta qué punto depende de la mirada vecina para no caer en la autorreferencialidad estéril; esta postura, a su entender, no rebaja la rigurosidad disciplinar sino que la intensifica, porque obliga a la filosofía a dejarse afectar por relatos y experiencias que no comparte de entrada y exige a la teología abandonar todo privilegio de autoridad para someterse a la descripción rigurosa de la facticidad humana.

Las objeciones de figuras como O'Leary (2018) o Godin (2016) —preocupados, respectivamente, por un posible *fundamentalismo encubierto* y por la *transgresión de los métodos*— se convierten, para Falque, en ocasiones privi-

legiadas de clarificación: Lejos de cerrar la puerta al diálogo, él muestra que la frontera funciona como bisagra, no como muralla, porque solo la fricción con el argumento contrario obliga a precisar qué pertenece al ámbito fenomenológico, qué responde a la lógica teológica y dónde ambos registros se implican de facto en la experiencia concreta de la finitud; en ese sentido, la sospecha no paraliza el cruce, sino que lo acelera al obligar a cada parte a explicitar sus criterios de legitimidad y a vigilar la tentación de extrapolar categorías fuera de contexto.

En la mesa eucarística, Falque (2016) reconoce la imagen paradigmática de ese tránsito recíproco: El pan partido y el vino compartido no constituyen meras alegorías espirituales, sino que se presentan como densidades corporales que recuerdan a la fenomenología su deuda con la materialidad, al tiempo que obligan a la teología a descender al espesor encarnado donde la salvación adquiere una dimensión física. Esta liturgia, con su coreografía de gestos, sabores y silencios, muestra que la ruptura y la transformación no son etapas sucesivas, sino dimensiones simultáneas de un mismo acontecimiento pascual que rehace tanto el tiempo como el cuerpo. Así, la experiencia eucarística se configura como el espacio donde filosofía y teología son llevadas hasta el límite de sí mismas, obligadas a pensarse y renovarse desde la corporeidad compartida. Ahora bien, Gschwandtner (2024) advierte que en la fenomenología eucarística de Falque “los parámetros fenomenológicos se emplean aquí para justificar posiciones esencialmente teológicas sin más descripción fenomenológica de la Eucaristía tal como se encuentra o se vive en la experiencia humana” (p. 100). Según su análisis, “la fusión constante de estas dos dimensiones es problemática, porque hace que el argumento sea una asimilación o incluso una fusión total de afirmaciones fenomenológicas y teológicas, en lugar de mostrar cómo estas dimensiones son realmente paralelas o están vinculadas” (p. 101). De este modo, la autora subraya la necesidad de mantener la distinción metodológica al abordar el misterio eucarístico, para así evitar que el cruce entre filosofía y teología derive en una mera superposición de discursos.

Este hallazgo exige una doble *epojé*: La filosofía debe suspender su tendencia a purificar la corporalidad en nombre del espíritu, mientras que la teología ha de renunciar a espiritualizar la carne mediante metáforas que diluyen su

densidad biográfica. Solo a partir de esa doble renuncia, el acontecimiento conserva su filo crítico y logra escapar a cualquier intento de ser domesticado por retóricas de luminosidad o por el exceso conceptual y consigue revelar que el propio acto de pensar se sostiene sobre una base sensible que ruge, sangra y se resiste al concepto. Así, como señala Pearl (2023), la experiencia se despliega como un acontecimiento irreductible, siempre situado en la tensión entre la fragilidad del cuerpo y la ambición del pensamiento.

Así, el acontecimiento concebido como pasaje dibuja un espacio relacional donde ninguna disciplina preserva intactas sus fronteras, pero tampoco renuncia a su identidad: La travesía que Falque bosqueja inaugura un movimiento incesante —un ir y venir que mantiene abiertas las heridas y las preguntas— gracias al cual filosofía y teología se liberan de la tentación de erigirse en discursos totales y aprenden a custodiar juntas la verdad que emerge en la vulnerabilidad de la finitud humana. Dicho de otro modo, el cruce del Rubicón no es un episodio heroico del pasado, sino una tarea permanente que se renueva con cada experiencia límite, con cada gesto de hospitalidad intelectual y con cada flechazo biográfico que obliga al pensamiento a recomenzar.

Siguiendo lo que planteábamos al comienzo, la fenomenología de Emmanuel Falque se inscribe plenamente en la corriente acontecual al desplazar el foco de la experiencia filosófica desde la mera constitución intencional del sentido hacia la irrupción imprevisible de lo que acontece, hiere y transforma. Su reflexión no parte del presupuesto de una conciencia que organiza el mundo según categorías previas, sino que asume el acontecimiento como lo que desborda toda previsión y obliga al pensamiento a rehacerse en el mismo acto de ser afectado. Para Falque, la fractura, la herida y la noche del acontecimiento no son momentos secundarios ni anomalías de la experiencia, sino el suelo mismo donde emerge cualquier posibilidad de sentido. Así, su fenomenología responde a la exigencia de no reducir lo dado a la medida del sujeto, sino de acoger la imprevisibilidad y el exceso de la existencia en toda su radicalidad.

Esta orientación acontece bajo la forma de un pensamiento que se reconoce en la vulnerabilidad, la crisis y la prueba, y que solo accede a la verdad a través del cruce, el pasaje y la transformación existencial. Falque recupera para

la fenomenología contemporánea el gesto de dejarse afectar hasta el límite, de pensar no solo lo que aparece sino lo que irrumpe y desgarrar. De este modo, su proyecto no es una mera renovación temática ni un giro hacia lo religioso, sino una radicalización del método: Una fenomenología que acepta el descentramiento, la exposición y el riesgo como condiciones ineludibles de todo sentido.

Conclusiones

El análisis de la fenomenología acontecual en la obra de Emmanuel Falque permite constatar que su proyecto filosófico representa una profundización de las tendencias más audaces de la *nueva fenomenología francesa*, al reclamar que el pensamiento debe hospedar aquello que llega sin aviso y excede cualquier horizonte preestablecido. Esta actitud de apertura ante el acontecimiento lo lleva a rechazar tanto la tentación de reducir la experiencia a categorías fijas, así como la comodidad de un saber que permanece ajeno a la herida, la crisis y la contingencia. Falque logra, en este sentido, proponer una fenomenología que no teme exponerse a la no-fenomenalidad, sino que reconoce en la fractura, en la interrupción y en la resistencia, la fuente de toda significación futura. Así, su pensamiento revitaliza el gesto fenomenológico original: Dejar hablar a las cosas mismas, incluso —o especialmente— cuando estas desbordan el marco de lo conceptual.

La fenomenología acontecual, tal como se despliega en Falque, no solo multiplica los registros de la experiencia, sino que exige al propio filósofo una implicación personal e intransferible. No es posible acercarse a la crisis, al dolor, a la noche o a la finitud humana como meros objetos de observación; se trata de experiencias que afectan, que traspasan, que imponen una respuesta. Falque no propone, por tanto, una reflexión neutra, sino una forma de pensamiento que se juega en la propia vulnerabilidad del sujeto, en la exposición radical ante lo que le acontece. Este descentramiento es tanto epistemológico como existencial: La filosofía ya no es arquitecta de mundos, sino testigo de lo que irrumpe y obliga a recomenzar.

En diálogo con la tradición fenomenológica francesa, la propuesta de Falque se distingue por una tematización de la corporeidad y de la resistencia material, que no busca resolver el enigma del dolor o la fractura mediante la luz de la razón, sino acompañar el espesor mismo de lo que no se deja redimir fácilmente. Este énfasis en la fisura y la herida como lugares privilegiados del sentido constituye tanto una crítica a los excesos de una fenomenología centrada en el exceso o la donación, pero también una invitación a pensar desde el límite, a reconocer la insuficiencia de toda síntesis definitiva. En este horizonte, la esperanza ya no es restauración de lo perdido, sino la perseverancia en la existencia misma.

En el cruce entre filosofía y teología, Falque no postula una confusión de lenguajes, sino la posibilidad de una fecundación recíproca que, lejos de anular la especificidad de cada saber, los obliga a atravesar la intemperie de la existencia y a reinventar sus métodos. La experiencia pascual, la liturgia, la memoria corporal de la Eucaristía y el relato de la pasión son elevados a paradigmas de lo que significa atravesar el acontecimiento y dejarse transformar por él. Sin embargo, no ignora los riesgos de este cruce, como han advertido críticamente algunos interlocutores: La tentación de justificaciones mutuas o la superposición de discursos pueden empobrecer la riqueza de lo que cada registro aporta. Por ello, Falque insiste en la necesidad de mantener el filo de la frontera, entendida no como separación, sino como zona de hospitalidad y conflicto.

Por todo lo anterior, la fenomenología acontecual de Falque constituye un aporte significativo a la discusión contemporánea sobre los límites y posibilidades de la experiencia. Al enfatizar la centralidad de la afectación, la vulnerabilidad y la transformación, su pensamiento se sitúa como una respuesta fecunda a los desafíos de una época marcada por la incertidumbre y la crisis. Falque nos recuerda, en última instancia, que la tarea del pensamiento no consiste en asegurar la transparencia del sentido, sino en habitar el misterio de lo que acontece y sostener la pregunta allí donde la respuesta parece siempre provisional y expuesta a ser, de nuevo, herida.

Agradecimientos

Expreso mi agradecimiento a la Dirección de Investigación de la Universidad Católica de la Santísima Concepción.

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

- Barbaras, R. (1999). *Le désir et la distance: introduction à une phénoménologie de la perception* [El deseo y la distancia: introducción a una fenomenología de la percepción]. VRIN.
- Barbaras, R., & Greisch, J. (s.f.). Un nouvel âge de la phénoménologie française. En *Encyclopædia Universalis*. Recuperado el 9 de mayo de 2025, de <https://www.universalis.fr/encyclopedie/phenomenologie/3-un-nouvel-age-de-la-phenomenologie-francaise/>
- Benoist, J. (2002). *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification* [Entre acto y sentido. La teoría fenomenológica de la significación]. VRIN.
- Canullo, C. (2019). Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de dios en la fenomenología francesa. *Aporía* (2), 78-107. <https://doi.org/10.7764/aporia.2.1617>

- Čapek, J. (2020). Philosophy and Theology: What Happens When We Cross the Boundary? [Filosofía y Teología: ¿Qué pasa cuando cruzamos la frontera?]. En M. Koci & J. Alvis (Eds.), *Transforming the Theological Turn. Phenomenology with Emmanuel Falque* (pp. 41-50). Rowman & Littlefield.
- Celli, E. (2022). Dios en la propuesta de Jean-Luc Marion: del giro teológico al giro levinasiano. *Anales De Teología*, 24(2), 185-193. <https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420204>
- Ellis Benson, B. (2020). Where Is the Philosophical/Theological Rubicon? Toward a Radical Rethinking of "Religion" [¿Dónde está el Rubicón filosófico/teológico? Hacia una reconsideración radical de la "Religión"]. En M. Koci & J. Alvis (Eds.), *Transforming the Theological Turn. Phenomenology with Emmanuel Falque* (pp. 25-40). Rowman & Littlefield.
- Falque, E. (2014). *Le Combat amoureux* [El combate amoroso]. Hermann.
- Falque, E. (2015). *Triduum philosophique* [Triduo filosófico]. Cerf.
- Falque, E. (2016). *Crossing the Rubicon* [Cruzar el Rubicón]. Fordham.
- Falque, E. (2018). *Éthique du corps épandu* [Ética del cuerpo esparcido]. CERF.
- Falque, E. (2020). Philosophy and Theology: New Boundaries [Filosofía y Teología: Nuevas fronteras]. En M. Koci & J. Alvis (Eds.), *Transforming the Theological Turn. Phenomenology with Emmanuel Falque* (pp. 2-24). Rowman & Littlefield.
- Falque, E. (2021). *Hors phénomène* [Fuera del fenómeno]. Hermann.
- Geniusas, S. (2012). *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-4644-2>

- Godin, C. (2016). Entre philosophie et théologie, des frontières ou des limites? À propos de *Passer le Rubicon* [Entre filosofía y teología, ¿fronteras o límites? A propósito de Cruzar el Rubicón]. En C. Brunier-Coulin (Ed.), *Une analytique du passage: Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque* (pp. 341-350). Éditions Franciscaines.
- Gondek, H. & Tengelyi, T. (2011) *Neue Phänomenologie in Frankreich* [Nueva fenomenología en Francia]. Suhrkamp.
- Gschwandtner, C. (2024). Misterio manifestado: hacia una fenomenología de la Eucaristía en su contexto litúrgico. *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*, 14(23), 83-116.
- Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Biblos.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Alianza.
- Heidegger, M. (2018). *Ser y tiempo*. Universitaria.
- Henry, M. (2010). *Fenomenología de la vida*. Prometeo.
- Husserl, E. (2006). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas Sobre la Constitución*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1987). *Husserliana. Gesammelte Werke* (Vol. 25, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*) [Husserliana. Obras completas. Ensayos y conferencias]. Martinus Nijhoff.
- Janicaud, D. (2000). The theological turn of French phenomenology [El giro teológico de la fenomenología francesa]. En D. Janicaud, J.F. Courtine, J.L. Chrétien, J.L. Marion, M. Henry & J. Y. Lacoste (Eds.), *Phenomenology and the "theological turn": The French debate* (pp. 16-103). Fordham University.
- Inverso, H. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Prometeo.

- Koci, M. (2020). Phenomenology and Theology Revisited: Emmanuel Falque and His Critics [Fenomenología y teología revisitadas: Emmanuel Falque y sus críticos]. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 76(2-3), 903-926. https://doi.org/10.17990/RPF/2020_76_2_0903.
- Levinas, E. (1990). *Totalité et infini : essai sur l'extériorité* [Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad]. Le livre de Poche.
- Marion, J.L. (2023). *Étant donné* [Siendo dado]. PUF.
- Mena, P. (2023). Donación y subjetividad en la nueva fenomenología en Francia: Marion, Romano y Barbaras. *Trans/Form/Ação*, 40(1), 187-210. <https://doi.org/10.1590/s0101-31732017000100010>
- Merleau-Ponty, M. (2002). *El mundo de la percepción*. Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo Visible y lo Invisible*. Nueva Visión.
- O'Leary, J. (2018). Phenomenology and Theology: Respecting the Boundaries [Fenomenología y teología: sobre las fronteras]. *Philosophy Today*, 62(1), 99-117. <https://doi.org/10.5840/philtoday2018227202>
- Pearl, J. L. (2023). Is There a Homos in Eros: Sexual Incarnation in Emmanuel Falque [¿Hay Homos en Eros? Encarnación sexual en Emmanuel Falque]. *Religions*, 14(10), 1-13. <https://doi.org/10.3390/rel14101328>
- Roggero, J. (2024). Editorial. *Invisto*, 1(1), 1-4. <https://doi.org/10.21703/invisto.2024.09>
- Ricœur, P. (1991). Événement et sens [Acontecimiento y sentido]. En J.-L. Petit (Ed.), *L'événement en perspective* (pp.41-56). Éditions de l'École des hautes études en Sciences Sociales. <https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.9564>.
- Ricœur, P. (2015). *El conflicto de las interpretaciones*. Fondo de Cultura Económica.

Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. Sígueme.

Sebbah, F.-D. (2014). «Nouvelle phénoménologie» et «post-phénoménologie» [«Nueva fenomenología» y «postfenomenología»]. En C. Sommer *Nouvelles phénoménologies en France* (pp. 149 -158). Hermann.

Silva, J. (2024). El profeta y el teólogo: inmanencia religiosa y trascendencia teológica en el pensamiento de Spinoza. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 185-216. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2785>