

LA FENOMENOLOGÍA ACONTECETAL DE JEAN-YVES LACOSTE: LITURGIA, ACONTECIMIENTO Y EXCESO^a

The evential phenomenology of Jean-Yves Lacoste: liturgy,
event, and excess

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.5281>

Recibido: julio 1 de 2025. Aceptado: diciembre 11 de 2025. Publicado: marzo 27 de 2026

*Angela Alarcón-Alvear**

Resumen

Este artículo examina la fenomenología de Jean-Yves Lacoste como una propuesta acontecietal que reconfigura los límites entre filosofía y teología a partir de la liturgia. En un contexto donde la fenomenología contemporánea se interroga por los fenómenos que exceden la intencionalidad clásica —como lo sagrado, el don o la ausencia—, Lacoste ofrece una vía original para pensar la experiencia de Dios sin reducirla ni al objeto religioso ni a la subjetividad espiritualista. El texto sitúa esta propuesta dentro del horizonte de la nueva fenomenología francesa, posterior al debate sobre el giro teológico, y muestra cómo, mediante la reducción litúrgica, Lacoste entiende la experiencia religiosa como acontecimiento de exceso: Una presencia no-parusíaca que fractura el esquema sujeto-objeto y

^a Artículo derivado de proyecto investigación financiado por la Fundación ICALA 2026, Beca C.

^{*} Master en Estudios Bíblicos y Magíster en Didáctica de la Educación Religiosa. Docente de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Correo electrónico: alarcon@ucsc.cl <https://orcid.org/0000-0002-6662-7901>

convierte al sujeto en testigo. El aporte del artículo consiste en interpretar la liturgia como *non-lieu* y *entre-temps*, categorías que redefinen la fenomenalidad desde la espera, el don y la hospitalidad y permiten ampliar el campo de lo que puede aparecer. Así la fenomenología lacosteana no solo ilumina nuevos modos de experiencia, sino que ofrece una racionalidad capaz de vincular pensamiento y alabanza en el horizonte de lo humano ante Dios.

Palabras clave

Acontecimiento; Exceso; Fenomenología; Jean-Yves Lacoste; Liturgia; Presencia no-parousíaca; Reducción litúrgica.

Abstract

This article examines Jean-Yves Lacoste's phenomenology as an eventual proposal that reconfigures the boundaries between philosophy and theology through the liturgical dimension. In a context where contemporary phenomenology questions phenomena that exceed classical intentionality —such as the sacred, the gift, or absence— Lacoste offers an original path for thinking the experience of God without reducing it either to a religious object or to spiritualist subjectivity. The study situates this proposal within the horizon of the French new phenomenology that followed the debate on the theological turn, and shows how, through the liturgical reduction, Lacoste conceives religious experience as an event of excess: a non-parousiac presence that fractures the subject-object schema and transforms the subject into a witness. The article's contribution lies in interpreting liturgy as *non-lieu* and *entre-temps*, categories that redefine phenomenality from within waiting, gift, and hospitality, thus expanding the field of what may appear. In this way, Lacoste's phenomenology not only illuminates new modes of experience, but also offers a form of rationality capable of linking thought and praise within the horizon of the human before God.

Keywords

Event; Excess; Phenomenology; Jean-Yves Lacoste; Liturgy; Non-parousiac presence; Liturgical reduction.

Introducción

La fenomenología nace con Husserl como el proyecto de retorno a las cosas mismas, como un proyecto decidido a describir la experiencia antes de cualquier construcción teórica. La reducción —eidética, variación imaginaria e intencionalidad— desplaza el centro de la investigación desde la explicación causal hacia la aparición. Con razón afirma Paul Ricoeur que “en un sentido amplio, la fenomenología es tanto la suma de la obra de Husserl como las herejías que de ella se derivan” (2007, p. 5). Esa tensión interna provocó muy pronto desbordamientos: Martin Heidegger transformó la analítica existencial en una ontología del sentido.

El impulso se intensifica al cruzar el Rin y desembocar en Francia. Desde la década de 1930, Gabriel Marcel y Emmanuel Levinas traducen la fenomenología al lenguaje de la alteridad y la encarnación; Maurice Merleau-Ponty radicaliza el estatuto del cuerpo; Michel Henry subraya la afectividad interna; Paul Ricoeur abre la fenomenología a la hermenéutica; Jean-Louis Chrétien describe la voz que precede a todo decir, y Jacques Derrida interroga la huella y la *différance*. En todos ellos la cuestión fenomenológica se desplaza del *qué* del objeto al *cómo* del aparecer y se prepara el terreno para una tercera etapa: La *fenomenología acontecual*.

Un análisis integrador y crítico de este panorama lo ofrece Capelle-Dumont (2013). Al preguntarse por el rumbo de la fenomenología en Francia tras el debate del *giro teológico*, muestra que, pese a las reservas de Janicaud, algo decisivo ocurrió: Los desafíos planteados por fenómenos *extremos* —lo sagrado, lo infinito— revelaron los límites de la reducción, la intencionalidad y la constitución tradicionales. Como precisa Zgórecki (2024), esos fenómenos exhiben la imposibilidad de comprender del todo la aparición mediante las categorías clásicas. Capelle-Dumont identifica tres rasgos de la fenomenología francesa reciente: 1) Una radicalización autocrítica que interroga sus propios fundamentos, 2) la apertura a irreducibles que desbordan el método y 3) cierta resonancia teológica en varios autores.

Sobre ese trasfondo, Gondek y Tengelyi (2011a) diagnostican en *Neue Phänomenologie in Frankreich*, que pensadores como Henry, Marion, Chrétien, Richir, Barbaras, y Lacoste, desde los años ochenta, transforman el concepto de fenómeno al concebirlo ante todo como *Sinnereignis*, es decir, como acontecimiento de sentido que irrumpe sin reducirse al esquema sujeto-objeto. Por ejemplo, en Marion la constitución es sustituida por la *donación*, y la medida de la fenomenalidad pasa a ser el exceso que desborda nuestras categorías. Paredes resume esta inversión: “el acontecimiento, como fenómeno dado, no tiene causa adecuada ni puede tenerla” (2024, p. 475).

Janicaud bautizó este desplazamiento con el nombre de *giro teológico* (1991), con temor de que la apelación a Dios disolviera el rigor descriptivo. No tardaron las réplicas: Benoist (2001) sostiene que el problema no es la intrusión de la teología, sino la búsqueda de otros modos de aparecer; Canullo (2004) habla de *fenomenología rovesciata*; y los propios Gondek y Tengelyi (2011a) insisten en que lo decisivo es la redefinición de la fenomenalidad, más que el recurso explícito a lo divino.

En la misma dirección, Marion (2022) ha propuesto la noción de un *momento francés* de la fenomenología. Lejos de reivindicar marcas nacionalistas, designa un modo de hacer fenomenología donde convergen acontecimiento, exceso y límite. Precisamente ahí se sitúa la propuesta de Jean-Yves Lacoste: Desde el límite entre filosofía y teología, este autor aborda la frontera entre la experiencia y lo inefable, ofrece una fenomenología acontecimental centrada en la *reducción litúrgica*.

Lacoste sostiene que la experiencia religiosa no puede reducirse a un sujeto que objetive a Dios, pues lo divino irrumpe como exceso que fractura el marco trascendental y rehace simultáneamente las tareas filosófica y teológica (Rosales, 2016). Su *reducción litúrgica* —que suspende el afán de evidenciar a Dios y expone al testigo a la *présence non-parousiaque*— sitúa el fenómeno religioso como don, ausencia-presencia y promesa escatológica que convoca al pensamiento a la hospitalidad.

Así, defendemos que, como sostiene Santasilia (2021): “aún no se pueda colocar Jean-Yves Lacoste con comodidad dentro del conjunto de autores “acusados” por Janicaud, sin duda se le tiene que reconocer el esfuerzo teórico dedicado a la posibilidad de esclarecer la posible *phénoménalité de Dieu*” (p. 191) de modo que Lacoste, aunque no fuera objeto directo de la acusación de Janicaud, pertenece a la misma estirpe de Marion, Henry o Chrétien precisamente por formular una *fenomenología acontecual*. Sin separar, pero tampoco absolutizar, la discusión sobre el giro teológico, mostraremos que su análisis de la liturgia confirma la tesis central de Gondek y Tengelyi: Lo esencial es la mutación del fenómeno en acontecimiento y la consiguiente reconfiguración de los límites entre filosofía y teología.

Pretendemos iluminar el corpus lacosteano, examinado en los capítulos posteriores, y subrayar la vigencia de la pregunta fenomenológica cuando se deja interpelar por lo que se manifiesta sin causa ni razón suficiente: Allí donde la racionalidad deviene alabanza crítica y la fe exige precisión descriptiva. Fenomenología y teología no se confunden, pero se co-implican: Ambas nacen de la exposición a un aparecer que las precede y las excede, cumpliéndose así la intuición de Ricœur de que la historia viva de la fenomenología se escribe en diálogo con sus propias herejías.

Romper la frontera

La obra de Jean-Yves Lacoste (2010) se levanta sobre la intuición radical de que la experiencia religiosa no puede ser reducida al esquema del sujeto que constituye un objeto divino, porque allí donde Dios acontece, este lo hace como un exceso que fractura el marco trascendental y obliga a repensar simultáneamente la tarea filosófica y la teológica (Rosales, 2016). Su concepto de exceso —tomado no en sentido cuantitativo, sino como un modo de fenomenalidad que rebasa toda coseidad— actúa como la punta de ariete que penetra la muralla moderna erigida para mantener separadas ambas disciplinas y expone que la verdad revelada nunca deja de solicitar a la razón, pero tampoco se agota en ella (Schrijvers, 2005). En ese gesto de traspasar fronteras, Lacoste se distancia

de la apologética clásica, que pretendía demostrar la existencia de Dios con argumentos intramundanos (Manchon, 2020), y propone una descripción fenomenológica que sitúa al testigo ante una presencia que se ofrece y se retira, e inaugura un espacio de hospitalidad intelectual donde la liturgia marca el ritmo de lo visible.

La llamada *reducción litúrgica* —eje metodológico de *Experiencia y Absoluto* (Lacoste, 2010)— opera suspendiendo no el mundo empírico, sino la pretensión de dominar a Dios mediante conceptos, y transforma el análisis en una escucha del don que irrumpe desde la alteridad absoluta. Mientras la *epoché* husserliana retira la tesis de la realidad para concentrarse en los actos de conciencia (Rizo-Patrón, 1994), Lacoste retira la pretensión de evidenciar lo divino y, en lugar de ello, expone al sujeto a una Presencia que escapa a cualquier horizonte categorial, y subraya que la oración es tanto un acto académico —descriptivo— como celebrativo (Schrijvers, 2005). El resultado es un método que, lejos de clausurar la fenomenología en la inmanencia, demuestra que su vocación es intrínsecamente anamnética: Recuerda un Absoluto que se deja rastrear justamente en aquello que desborda la finitud.

Ahora bien, esta inversión de perspectiva solo puede comprenderse al confrontar a Lacoste con la tradición husserliana: Allí donde Husserl hace de la constitución eidética el garante del sentido, Lacoste, en contraste, hace de la exposición al don el lugar de la verdad que reinterpreta la intencionalidad como disponibilidad litúrgica (Schrijvers, 2023). Ello supone admitir que la fenomenología misma es históricamente situada y que, al interrogar sus propias condiciones, descubre en la revelación una instancia originaria, anterior a toda síntesis de significación; de ahí que la frontera entre filosofía y teología sea, para Lacoste (2010), el fruto de una autolimitación tardía más que de una necesidad esencial. En esta línea, la fenomenología se convierte en *fides quae-rens intellectum*, pero invertida: Una inteligencia que se deja buscar por la fe.

El vocabulario del *exceso* se entrelaza con la categoría bíblica de la *gloria*, entendida como la densidad del aparecer divino que pesa sobre el mundo a la vez que lo aligera, y que instaura un régimen fenomenal en el que la presencia

se afirma en su sobreabundancia (Lacoste, 2019). A diferencia de la fenomenalidad saturada marioniana —centrada en la desproporción entre intuición y concepto (Novoa & Alarcón, 2024)—, Lacoste subraya la gratuidad: Lo que excede no humilla al sujeto por su desmesura, sino que lo invita a un reconocimiento agradecido y desplaza el eje de la epistemología al de la doxología (Schrijvers, 2005). En ese desplazamiento se consuma la ruptura de fronteras: La filosofía deviene alabanza crítica y la teología aprende a hablar sin presuposiciones dogmáticas indebidas.

Consecuentemente, Lacoste denuncia todo experiencialismo religioso que haga del sentimiento o de la interioridad el criterio del Absoluto; para él, lo divino se da cuando la experiencia se confiesa incapaz de apropiarse de lo que la funda (Lacoste, 2019). Tal crítica resuena como una purificación metodológica: Solo en la medida en que la fenomenología deja de buscar pruebas y se convierte en vigilia de lo inasequible puede aspirar a describir el fenómeno litúrgico (De Gramont, 2020). Así, la frontera entre ambas disciplinas se desdibuja porque la investigación filosófica reconoce que su aporía más íntima —dar razón de la donación— necesita la fe para no volverse cínica, mientras la teología se ve urgida a la precisión fenomenológica para no caer en la retórica.

Dentro de ese marco, el lenguaje litúrgico desempeña un papel decisivo: La palabra humana se abre al *Logos* divino, no como vehículo de información, sino como acto performativo que crea un mundo donde el exceso se hace audible y visible (Schrijvers, 2005). La oración, por tanto, no se sitúa al margen del discurso académico, sino que revela su condición liminar: Allí donde el verbo humano balbucea al borde del silencio, la fenomenología registra la aparición de un sentido que no procede de la iniciativa subjetiva (Lacoste, 2019). Esta concepción cuestiona la semántica representacionalista y sugiere que la verdad se da como acontecimiento de comunión, lo que obliga al filósofo a convertirse en *liturgo del pensamiento*.

La temática del tiempo confirma esta orientación. Lacoste sostiene que la historia humana se desarrolla bajo la trama de un *kairós* que no coincide con el instante fugaz, ni con la eternidad estática, sino que irrumpe como promesa

que sostiene la trayectoria temporal desde dentro (Turcan, 2024). Tal irrupción excede cualquier cronología y se vive, fenomenológicamente, como la densidad de un ahora que *aún no llega del todo* y, sin embargo, ya ha sido concedido: El exceso se vuelve así la clave hermenéutica de la escatología (Lacoste, 2006), el cual borra la división entre el tiempo filosófico y el teológico. El presente se manifiesta como don y tarea que une la pregunta por el sentido con la celebración de la esperanza.

La obra *Être en danger* (Lacoste, 2011) profundiza este horizonte describiendo la existencia humana como un estar permanentemente expuesto a la posibilidad de su propia aniquilación. El peligro no designa un afecto psicológico puntual, sino la condición estructural de vivir sin garantías, de habitar un mundo donde lo valioso puede perderse en cualquier momento; y, paradójicamente, precisamente ahí, se revela el exceso de un sentido que sostiene al viviente sin suprimir la vulnerabilidad. Filosofía y teología convergen al reconocer que solo en la intemperie se hace audible la voz que llama a la confianza.

Tal intemperie tiene inevitablemente una dimensión escatológica: Lacoste afirma que la esperanza cristiana es un futuro *demasiado futuro*, siempre mayor que los proyectos humanos, y por eso se sustrae a su instrumentalización (Černý, 2019). La crítica de Černý a la aparente dilación de la salvación subraya la tensión interna al concepto de exceso: Lo que viene no es mera postergación, sino anticipación que ya libera al presente de la desesperanza. Aquí, la frontera disciplinar se resquebraja al constatar que la temporalidad misma se configura según una expectativa que ni la razón moderna ni la teología escolástica habían captado con la misma radicalidad fenomenológica.

Las implicaciones éticas de esta lógica son notorias: Si todo es don, entonces la *praxis* moral deja de basarse en cálculos retributivos y se arraiga en la gratuidad que funda la libertad, que reconfigura la *caritas* como principio de acción (Lacoste, 2010). En la medida en que el exceso se experimenta litúrgicamente, el otro nunca aparece como objeto de mi benevolencia, sino como testigo del don que me precede, lo que desplaza la ética al terreno de la hos-

pitalidad (Bourguine, 2022). Resulta, de esta manera, desmantelada la barrera entre moral filosófica y virtud teologal, porque ambas responden a la misma economía del don.

En el plano político, la comunidad eclesial se redefine como *asamblea escatológica*: No es una institución destinada a gestionar bienes religiosos, sino un cuerpo que practica la espera activa del Reino y, en esa práctica, contesta las lógicas de dominación y eficiencia que rigen las *polis* terrenas (Manchon, 2023). El exceso litúrgico —canto, silencio, procesión— interrumpe la circulación utilitaria de la palabra pública y abre un espacio donde la dignidad no se mide por la productividad, sino por la participación en la gloria. Así, el pensamiento de Lacoste ofrece a la filosofía política una *crítica litúrgica* que reclama tanto al teólogo como al filósofo.

Esta transformación se hunde, además, en la noción de subjetividad. Para Lacoste, el *yo* no desaparece, sino que es desplazado de su centralidad: Se convierte en un término expuesto a la venida de *lo otro* que nunca puede poseer (Schrijvers, 2023). Se trata de salvar la interioridad sin regresar al *ego* cartesiano, pues el *sujeto litúrgico* es definido más por su apertura que por su iniciativa, lo cual contradice el paradigma moderno del soberano autónomo y aproxima la filosofía a la tradición mística sin borrar la distancia crítica (Schrijvers, 2005).

Esta idea no ha estado exenta de objeciones: Varios intérpretes temen que la *teologización* de la fenomenología convierta la descripción en predicación y socave su pretendida neutralidad (Schrijvers, 2023). Otros, como Černý (2019), acusan a Lacoste de abrigar un exceso de futuro que vaciaría el presente, tornándolo ética y políticamente irrelevante. Estas críticas, sin embargo, subrayan la fecundidad del planteamiento: Obligan a precisar que el *exceso litúrgico* no destruye la inmanencia, sino que la purifica de su pretensión de autosuficiencia.

Liturgia y exceso

Las réplicas internas al círculo lacosteano argumentan que la fenomenología sólo puede permanecer en su tarea si explicita sus presupuestos de fe y, al hacerlo, los somete al escrutinio descriptivo, tal como se muestra en el volumen colectivo *God and Phenomenology: Thinking with JeanYves Lacoste* (Schrijvers & Koci, 2023). Turcan (2024), por su parte, demuestra que la categoría de *presente oculto* responde precisamente a la necesidad de integrar el ahora con la promesa sin caer en la dilación infinita. De este modo, la frontera entre crítica y confesión se diluye en el ejercicio mismo de la fenomenología litúrgica.

Desde el punto de vista metodológico, Lacoste aporta una valiosa lección al filosofar contemporáneo: La descripción rigurosa no se opone al reconocimiento de la donación, antes bien lo presupone, porque nada puede describirse sin admitir, al menos tácitamente, que hay algo que se manifiesta sin mi permiso (Lacoste, 2010). Así, el fenomenólogo rompe el dualismo entre razón argumentativa y fe pasiva, al proponer un modelo de racionalidad que se deja interpelar por lo que no controla, y devolverle a la teología la exigencia de precisión analítica frente a cualquier tentación retórica (Schrijvers, 2023).

En la esfera estrictamente teológica, su pensamiento renueva la comprensión de la revelación: No ya como entrega de contenidos proposicionales, sino como instauración de un espacio dramático —la liturgia— donde Dios y ser humano se configuran mutuamente sin confusión ni separación. La noción dogmática se abre a la fenomenalidad, y la fenomenología reconoce que su punto de fuga ha sido siempre la relación con lo Absoluto. Se cumple así en Lacoste la tesis clásica de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la lleva a su plenitud.

Su pertinencia para los debates actuales es innegable: En un mundo marcado por la tecnocracia, la propuesta de una *cosmotecnia litúrgica* —la idea de que nuestras prácticas técnicas necesitan ser reorientadas bajo un imaginario cultural— ofrece un horizonte alternativo a la lógica de la dominación tecnoló-

gica. Igualmente, la reflexión sobre el exceso ilumina los diálogos interreligiosos y ecuménicos, pues al situar la liturgia como acto primario de humanidad, muestra un umbral común donde la diferencia se experimenta como don antes que como amenaza (Turcan, 2024).

Lo anterior nos lleva a comprender que un rasgo distintivo de la fenomenología lacosteana es el carácter excesivo que aborda, particularmente en la experiencia litúrgica, y desborda las categorías ordinarias de la experiencia humana al apuntar hacia lo infinito. Aunque Lacoste no adopta directamente la terminología del fenómeno saturado elaborada por Jean-Luc Marion, comparte la intuición básica de que el fenómeno religioso excede la capacidad conceptual humana. A diferencia de Marion, quien se centra en un exceso de intuición (Marion, 2023), Lacoste propone un exceso manifestado como ausencia, una plenitud negativa en la que la presencia divina es experimentada como ausencia-presencia, una presencia *no-parusíaca* marcada por la expectativa y la espera (Lacoste, 2010).

En este contexto, Canullo (2020a) aporta significativamente al debate contemporáneo al sugerir, en su ensayo *Después de la banalidad de la saturación*, que es necesario ir más allá del concepto de fenómeno saturado de Marion, precisamente para evitar que se convierta en un nuevo límite para la fenomenología. Canullo enfatiza la importancia contemporánea de reconocer cómo la manifestación divina puede ocurrir en formas sutiles, como en la ausencia y el silencio, conceptos centrales en la fenomenología lacosteana. Además, en su análisis sobre la *Reapertura de la cuestión de Dios* (Canullo, 2019), señala cómo pensadores como Lacoste y Emmanuel Falque han roto con la ortodoxia fenomenológica husserliana, al introducir una reflexión sobre lo divino como fenómeno rebelde que escapa a estructuras clásicas.

Schrijvers complementa esta interpretación destacando la capacidad disruptiva y transgresora de la experiencia litúrgica en Lacoste. En su artículo *Jean-Yves Lacoste: A Phenomenology of Liturgy* (2005), subraya cómo la liturgia interrumpe radicalmente la lógica mundana al instaurar un *no-lugar* y un *no-tiempo* que suspenden las determinaciones históricas y cotidianas. Schri-

jvers enfatiza que esta suspensión no implica una evasión de la realidad cotidiana, sino que permite una forma más profunda de habitar el mundo, destacando así la originalidad lacosteana en relación con Heidegger. En otro estudio, Schrijvers (2023) profundiza en la dimensión escatológica y crítica de la liturgia lacosteana, muestra cómo esta ofrece un horizonte alternativo que desafía y reconfigura los límites establecidos por la fenomenología tradicional.

Turcan (2024) añade una perspectiva crucial sobre la temporalidad lacosteana, al desarrollar ampliamente la noción del *presente oculto*. Turcan explica que, para Lacoste, el tiempo litúrgico no es simplemente lineal ni completamente trascendente, sino que constituye un *entre-tiempo* dinámico y tensivo. Este entre-tiempo escatológico se caracteriza por una constante anticipación y promesa, lo que permite vivir lo eterno dentro de lo temporal sin agotarlo o poseerlo plenamente. Esta interpretación de Turcan resalta cómo la fenomenología de Lacoste propone una vivencia de la temporalidad que rompe con esquemas lineales tradicionales y ofrece una nueva comprensión existencial del tiempo humano en relación con lo divino.

Las lecturas de la obra de Lacoste convergen en destacar que su fenomenología no solo aborda fenómenos de exceso, sino que además configura un pensamiento profundamente innovador respecto a los límites convencionales de la filosofía y la teología. Mientras Canullo (2020b) subraya la necesidad de superar la saturación marioniana para recuperar la radicalidad del silencio y la ausencia como modos auténticos de manifestación divina, Schrijvers (2023) aporta claridad al señalar que Lacoste introduce en la fenomenología una ruptura crítica respecto a la temporalidad y espacialidad ordinarias, que abren, así mismo, nuevos espacios de sentido y experiencia religiosa. Turcan profundiza en cómo el tiempo litúrgico que propone Lacoste constituye un horizonte de promesa y espera, y muestra que el fenómeno religioso auténtico, tematizado por Lacoste, excede y redefine la existencia cotidiana en tensión constante con lo eterno.

De este modo, la categoría de *exceso* atraviesa toda la obra lacosteana y desestabiliza de manera decisiva la línea divisoria históricamente trazada entre filosofía y teología: Obliga a la primera a reconocer su vocación doxoló-

gica y devuelve a la segunda el rigor analítico característico de la descripción fenomenológica. Superar esta frontera no significa confundir los ámbitos, sino permitir que ambos se depuren mutuamente al confrontarse con un aparecer que los precede y los excede; esa constituye, la gran contribución de Jean-Yves Lacoste a la comprensión contemporánea de lo divino. Allí donde el exceso se hace patente, la razón se descubre humilde y la fe se declara inteligente.

La propuesta acontecual de Lacoste

En *Experiencia y Absoluto* (2010), Lacoste propone el concepto amplio de liturgia para referirse a la lógica que preside el encuentro entre la humanidad con Dios; en este contexto, no se limita al conjunto de ritos o cultos particulares, sino que designa la condición de estar ante Dios, *esse coram Deo*, que define una dimensión esencial de lo humano. Como señala Lacoste (2010), la existencia ante Dios abarca un dominio mucho más amplio que el culto institucional; sin embargo, nada de lo cultural es extraño al dominio de lo litúrgico. La liturgia, entendida en su sentido más amplio, constituye así el modo más humano de existir en el mundo, pues implica abrirse a una relación con lo Absoluto que trasciende las meras determinaciones mundanas.

La fenomenología de la liturgia lacosteana examina cómo el ser humano, desde su condición corporal y temporal, puede exceder los límites de su *estar-en-el-mundo* al ponerse ante Dios. Lacoste retoma categorías de la fenomenología hermenéutica, en diálogo con Heidegger, para describir esta apertura. Por ejemplo, analiza la relación entre topología (lugar) y liturgia: Nuestra experiencia cotidiana está arraigada en lugares y en la pertenencia al mundo y la tierra, pero la liturgia introduce una sobredeterminación del lugar. Esto significa que, sin anular las condiciones espaciales o corporales, la disposición litúrgica las subvierte simbólicamente: El orante habita el mundo, pero como extranjero o peregrino en él. Lacoste afirma que la liturgia instauro *no-lugares*, espacios en los que las determinaciones locales e histórica entran en un nuevo orden de significación y un nuevo orden de finalidades, e introduce la expresión *Lieu et non-lieu* al comienzo de *Experiencia y Absoluto* (2010, p. 28). Allí

recuerda que los *non-lieux* litúrgicos no niegan la topología ordinaria, sino que la sobredeterminan simbólicamente (Lacoste, 2010). Un ejemplo concreto es el templo o la iglesia: Físicamente son lugares que están en el mundo, pero cuando en ellos aceptamos que nuestro tiempo es el *kairós* del encuentro con Dios, y no el *chronos* que mide nuestra presencia en el mundo, ese espacio se transforma en un intervalo de anticipación frágil de lo eterno. En palabras del propio Lacoste, el espacio litúrgico no ofrece una existencia definitiva fuera del mundo, sino que “deja en suspenso los requerimientos de la historia sin arrancarnos de la historia, del mundo y de la tierra” (2010, p. 141). La lógica litúrgica introduce así una suerte de paréntesis dentro de la experiencia ordinaria: Una apertura a lo eterno en el corazón mismo de lo temporal.

Otro eje central de la propuesta de Lacoste es la relación entre la liturgia y el tiempo. Inspirado por la teología cristiana, Lacoste define la liturgia como una espera o deseo de la *parusía* en la certidumbre de la presencia *no-parusíaca* de Dios. Es decir, la oración litúrgica vive en tensión entre lo definitivo, la plena manifestación de Dios al final de los tiempos, y lo provisional, la situación actual donde Dios permanece oculto. Quien ora ante Dios coloca al mundo entre paréntesis y excede su clausura, pero no instauro por sí mismo la presencia plena de Dios. Por esto Lacoste señala, a modo de provocación, que la liturgia tiene los rasgos de un “no-acontecimiento” (Lacoste, 2010, p. 68), en la medida en que nada de lo que el orante haga puede forzar la manifestación inequívoca de Dios. La manifestación de lo Absoluto, si ocurre, no disipa la ambigüedad ni la oscuridad —no se da como los fenómenos del mundo—, hasta el punto de poder hablar de una no-experiencia. Esta no-experiencia no implica una ausencia total de fenómeno, sino una modalidad distinta del mismo: La presencia de Dios permanece velada, y el creyente vive en espera. La liturgia es así acontecial en un modo peculiar: Es un acontecimiento en el que lo esencial es la apertura y la espera de lo que puede venir, lo absolutamente futuro, más que la plenitud de algo dado en el presente.

Lacoste describe esta situación como la tensión entre lo provisorio y lo definitivo. Quien reza se somete libremente a Dios, subordina su apertura al mundo a esa exposición a lo Absoluto. Aunque tras la oración se retorne al

mundo ordinario, la experiencia litúrgica habrá simbolizado y anticipado, por un instante, una paz y una fraternidad escatológicas, lo utópico o lo escatológico en medio de lo histórico. En otros términos, la liturgia hace habitable, dentro del tiempo, la promesa de lo eterno. Lo definitivo solo nos es accesible bajo la especie de lo provisional (McKeever, 2019), de modo que el orante habita la tensión de lo provisional y de lo definitivo (Lacoste, 2010) en su encuentro mundano con Dios. Esta tensión marca la peculiaridad de la fenomenología lacosteana: El fenómeno religioso aparece como anticipación y deseo más que como cumplimiento; es fenómeno en el modo de la ausencia presente, una presencia oculta que se espera revelar plenamente en el futuro.

Desde el punto de vista filosófico, la contribución de Lacoste reside en haber articulado una antropología fenomenológica donde la relación con el Absoluto ocupa un papel central en la definición de lo humano. Para Lacoste, el hombre toma lo más propio de sí cuando elige encontrarse con Dios; es en la decisión de abrirse a la trascendencia donde la humanidad se comprende en su verdad última. Así, “la liturgia es el modo más humano en que podemos existir en el mundo” (Lacoste, 2010, p. 68), pues en ella el ser humano ejercita su capacidad de ir más allá de sí mismo sin dejar de ser él mismo. Lacoste muestra que no podemos tratar a Dios como un objeto dentro de la experiencia, ni colocarlo simplemente frente a la conciencia como un ente más. En cambio, debemos pensar la experiencia de Dios como un tipo especial de fenómeno: Un fenómeno que deslocaliza al sujeto, que no confirma las estructuras habituales de la intencionalidad, sino que las subvierte. De ahí la insistencia de Lacoste en nociones como pasividad, silencio y abandono: La liturgia no es una actividad productiva, sino una disposición a recibir o simplemente a esperar, lo que no se puede controlar. Esta fenomenología de la no-experiencia y la exposición instala a Lacoste en el corazón del debate contemporáneo sobre la posibilidad de una fenomenología teológica: ¿Cómo describir fenomenológicamente aquello que, como Dios, excede por principio la manifestación ordinaria? Lacoste responde ensayando una fenomenología al límite, donde conceptos como ausencia, misterio y espera adquieren estatus filosófico sin abandonar el rigor descriptivo.

De este modo, la propuesta acontecencial de Lacoste consiste en concebir la vida humana ante Dios como un fenómeno límite: Un acontecimiento siempre suspendido entre el mundo y lo eterno, que revela algo esencial de la humanidad, su apertura constitutiva a lo Absoluto, y, a la vez, reconoce la absoluta libertad de lo divino para donarse o no. Esta visión desafía las categorías tradicionales de la fenomenología al ampliar su campo para incluir fenómenos inaprehensibles, según los cánones clásicos de la fenomenología. Como veremos en las secciones siguientes, la originalidad de Lacoste se hace más patente al contrastarla con otras propuestas cercanas, así como al situarla en el marco de la llamada nueva fenomenología francesa, caracterizada —según Gondek y Tengelyi (2011b)— por concebir el fenómeno justamente como acontecimiento de sentido.

Ciertamente, Gondek y Tengelyi critican la famosa tesis de Dominique Janicaud sobre el giro teológico de la fenomenología francesa. Janicaud (1991) había acusado a autores como Marion de introducir indebidamente contenidos teológicos en la fenomenología, con el temor de que estos diluyeran el método riguroso. Sin embargo, Gondek y Tengelyi (2011b) juzgan esa lectura como parcial e insuficiente para dar cuenta de la significación de la nueva fenomenología en Francia. Según ellos, reducir el debate a una cuestión de intrusión teológica pasa por alto la transformación más profunda que estos filósofos realizan: Una ampliación de los límites de la fenomenalidad misma. El problema no es simplemente introducir a Dios en la fenomenología, sino repensar qué cuenta como fenómeno. En efecto, transgredir los límites de la fenomenicidad deviene el centro de las nuevas propuestas.

Conclusiones

La fenomenología de Jean-Yves Lacoste se inserta en el horizonte de la nueva fenomenología francesa no por introducir motivos religiosos dentro del discurso filosófico, sino por exigir una transformación más radical: Comprender el fenómeno como acontecimiento, don y exceso. Con ello, reconfigura el régimen

de aparición y desplaza el lugar desde el cual el pensamiento puede hablar de Dios. Hemos querido mostrar que su propuesta gira en torno a la liturgia entendida no como rito institucional, sino como modo de existir ante Dios, *esse coram Deo*, donde el ser humano se expone a una presencia *no-parusíaca* marcada por la ambigüedad, la espera y el silencio.

Jean-Yves Lacoste, aunque nunca fue blanco directo de la crítica de Janicaud, participa de la misma corriente acontecual que Marion, Henry y Chrétien porque su lectura fenomenológica de la liturgia aporta otra mutación radical del fenómeno en acontecimiento y reconfigura, por ello mismo, los límites tradicionales entre filosofía y teología. Al describir el *estar coram Deo* como *non-lieu* y *entre-temps*, Lacoste muestra que el fenómeno religioso no se deja captar como objeto constituido, sino que irrumpe como exceso que fractura la intencionalidad y somete al sujeto a la lógica del don. La *reducción litúrgica* no suspende la realidad empírica, sino la pretensión de poseer a Dios; de esta manera confirma la tesis de Gondek y Tengelyi: Lo decisivo en la nueva fenomenología francesa no es la simple entrada de lo divino, sino la ampliación del régimen de aparición.

La fenomenología acontecual de Jean-Yves Lacoste ofrece, ante todo, una nueva clave antropológica: Redefine la liturgia como el modo más plenamente humano de existir ante el Absoluto. En lugar de reducirla a un conjunto de gestos rituales, la liturgia es concebida como la condición de *estar coram Deo* que protege la apertura constitutiva al misterio divino y, con ello, instituye la dimensión esencial de la humanidad. Frente al dualismo sujeto-objeto propio de la metafísica clásica, y frente a la lógica técnico-instrumental dominante, la existencia litúrgica aparece como la realización de una vocación de recepción y gratitud que desborda cualquier régimen de apropiación.

Esta relectura se afianza gracias al diálogo crítico con la hermenéutica de Heidegger. Allí donde el *Dasein* *está-arrojado-a-un-mundo*, Lacoste introduce el *non-lieu* litúrgico: Un espacio *sobredeterminado* que no cancela la topología ordinaria, pero que la reordena simbólicamente. De igual modo, el *entre-tiempo* litúrgico rompe la linealidad cronológica y acoge un *kairós* que anticipa,

sin consumir, la *parusía*. En ese intervalo tensivo se hace patente la presencia *no-parusíaca* de Dios: Una cercanía velada cuya ambigüedad inhibe todo afán de dominio y mantiene viva la expectación. El fenómeno religioso asume, pues, un estatuto liminar que exige ser descrito como ausencia-presencia, como promesa más que cumplimiento, como apertura más que cierre.

La categoría de *exceso* acentúa todavía más esta lógica de la promesa diferida. A diferencia de la saturación marioniana, donde el exceso se mide por la desproporción entre intuición y concepto, Lacoste habla de un exceso que no abruma ni anula al sujeto, sino que lo invita a la gratitud y a la hospitalidad. El exceso lacosteano funciona como dinamismo doxológico: Convoca al pensamiento a la alabanza crítica y obliga a la teología a afinar su voz descriptiva. Al deslizarse entre filosofía y teología, la reducción litúrgica verifica que la razón conserva una memoria anamnética del don, mientras que la fe se reconoce interpelada por el rigor de la descripción fenomenológica.

La recepción actual de Lacoste, representada por autores como Canullo, Schrijvers y Turcan, subraya la fecundidad y relevancia de su pensamiento. En las lecturas contemporáneas del autor, se destaca la radicalidad metodológica con la que Lacoste reabre la cuestión de Dios más allá de la fenomenología heideggeriana, la cual propone una experiencia de lo divino que se manifiesta en la ausencia, el silencio y el exceso. Asimismo, se reconoce una ruptura epistemológica y temporal, que Lacoste introduce en la fenomenología, al mostrar cómo el lenguaje litúrgico suspende las categorías del mundo y da lugar a un pensamiento anamnético y doxológico. Se resalta, también, la noción del *pre-sente oculto* como clave hermenéutica de la escatología, en la que el tiempo se configura como una espera densa que redefine nuestra relación con el mundo y con Dios.

De este modo, Jean-Yves Lacoste reconfigura el horizonte contemporáneo del pensar, reasigna a la filosofía su vocación doxológica y a la teología su exigencia fenomenológica. Su propuesta no solo amplía los límites de lo que puede aparecer, sino que muestra que el acontecimiento litúrgico constituye la clave hermenéutica para comprender la verdad más honda de lo humano: Ser

ante Dios, expuestos al don de lo que siempre excede. Así, la fenomenología de Lacoste es acontecual y demuestra que la vocación humana se comprende mejor desde el acontecimiento litúrgico: Vivir expuestos al don que nos precede, sostiene y excede. Al reconectar razón y doxología, filosofía y teología, su propuesta amplía el horizonte del pensar y ofrece un contrapunto crítico a la hegemonía técnico-instrumental, recuerda que, en última instancia, ser humano es habitar el mundo como lugar de hospitalidad para lo Absoluto.

En un contexto donde la fenomenología contemporánea busca responder a fenómenos que exceden la capacidad constitutiva de la conciencia —lo sagrado, el perdón, el infinito, el sufrimiento, el don—, Lacoste ofrece una vía original: No clausura la fenomenología en lo inmanente, ni confunde filosofía y teología, sino que las hace dialogar desde el límite. Su aportación consiste en pensar una razón anamnética y doxológica, capaz de recordar el don y articular una alabanza crítica, capaz de regresar a la filosofía la humildad frente al aparecer y a la teología, el rigor de la descripción.

Conflicto de interés

La autora 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

Benoist, J. (2001). *L'idée de phénoménologie* [La idea de fenomenología]. Beauchesne.

- Bourgine, B. (2022). Hospitalité : enjeux théologiques contemporains [Hospitalidad: retos teológicos contemporáneos]. *Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, 106(2), 201-216. <https://doi.org/10.3917/rspt.1062.0201>
- Canullo, C. (2004). *La fenomenologia rovesciata*. Rosenberg & Sellier.
- Canullo, C. (2019). Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de Dios en la fenomenología francesa. *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 2(Especial), 78-107. <https://doi.org/10.7764/aporía.2.1617>
- Canullo, C. (2020a). Después de la banalidad de la saturación. En J. L. Roggero (Ed.), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion* (pp. 51-73). SB
- Canullo, C. (2020b). Phenomenology and God in Question. Notes on a Contemporary (French) Controversy [Fenomenología y Dios en cuestión. Notas sobre una controversia (francesa) contemporánea]. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 76(2-3), 529-552. https://doi.org/10.17990/rpf/2020_76_2_0529
- Capelle-Dumont, P. (2013). Que devient la « phénoménologie française » ? [¿Qué deviene la «fenomenología francesa»?] *Cités*, 56(4), 35-50. <https://doi.org/10.3917/cite.056.0035>
- Černý, J. (2019). A Too-Future Eschatology? The Limits of the Phenomenology of Liturgy in Jean-Yves Lacoste [¿Una escatología demasiado futura? Los límites de la fenomenología de la liturgia en Jean-Yves Lacoste]. *Open Theology*, 5(1), 386-402. <https://doi.org/10.1515/opth-2019-0028>
- De Gramont, J. (2020). La phénoménologie à l'épreuve de la prière. Le nom de Dieu, et peut-être plus [La fenomenología a prueba de la oración. El nombre de Dios y quizá más]. *Alter. Revue de phénoménologie*, 28, 149-163. <https://doi.org/10.4000/alter.2036>

- Gondek, H-D. & Tengelyi, L. (2011a). *Neue Phänomenologie in Frankreich* [Nueva Fenomenología en Francia]. Suhrkamp.
- Gondek, H-D., & Tengelyi, L. (2011b). *The phenomenon as event of meaning: Toward a new French phenomenology* [El fenómeno como acontecimiento de sentido: Hacia una nueva fenomenología francesa]. *Research in Phenomenology*, 41(2), 299-321.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française* [El giro teológico de la fenomenología francesa]. Éditions de L'Éclat.
- McKeever, M. (2019). L'éthique comme « seconde liturgie » chez Jean-Yves Lacoste [La ética como «liturgia segunda» en Jean-Yves Lacoste]. *Transversalités*, 149(2), 51-61. <https://doi.org/10.3917/trans.149.0051>
- Manchon, S. M. (2020). Du sacré au saint : événement et liturgie [De lo sagrado a lo santo: acontecimiento y liturgia]. *Alter. Revue de phénoménologie*, 28, 191-204. <https://doi.org/10.4000/alter.2056>
- Manchon, S. M. (2023). « Nous tous » devant Dieu, esquisses phénoménologiques de l'Assemblée liturgique [«Todos nosotros» ante Dios, bosquejos fenomenológicos de la Asamblea litúrgica]. *Crossing: The INPR Journal*, 3, 95-111. <https://doi.org/10.21428/8766eb43.96c84dd3>
- Marion, J.-L. (2002). Un moment français de la phénoménologie [Un momento francés de la fenomenología]. *Rue Descartes*, 35, 9-13.
- Marion, J.-L. (2023). *Étant donné* [Siendo dado]. PUF.
- Novoa, F., & Alarcón, A. (2024). Bien común y hospitalidad: Una lectura desde el pensamiento de Jean-Luc Marion. *Anales de Teología*, 26(2), 76-91. <https://doi.org/10.21703/2735-634520242622975>
- Lacoste, J. Y. (2006). *Présence et Parousie* [Presencia y Parusía]. Ad Solem.

- Lacoste, J. Y. (2010). *Experiencia y Absoluto*. Sígueme.
- Lacoste, J. Y. (2011). *Être en danger* [Ser en peligro]. Cerf.
- Lacoste, J. Y. (2019). *La fenomenicidad de Dios*. Sígueme.
- Paredes, A. (2024). La coincidencia de lo dado con el modo de darse: el acontecimiento más allá de la metafísica en Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 472-501. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2902>
- Ricoeur, P. (2007). *Husserl: An Analysis of His Phenomenology* [Husserl: Un análisis de su fenomenología]. Northwestern University.
- Rizo-Patrón, R. (1994). Husserl, mundo, conciencia y temporalidad. *Areté*, 6(2), 351-360. <https://doi.org/10.18800/arete.199402.008>
- Rosales, D. (2016). El deseo de lo absoluto. La fenomenología de Lacoste desde Heidegger y Agustín de Hipona. *Acta mexicana de Fenomenología*, 1(1), 115-141.
- Santasilia, S. (2021). Dios como “fenómeno”. La perspectiva de Jean-Yves Lacoste. *ANALYSIS*, 28, 187-196.
- Schrijvers, J. (2005). Jean-Yves Lacoste: a phenomenology of liturgy [Jean-Yves Lacoste: una fenomenología de la liturgia]. *The Heythrop Journal*, 46(3), 314-333. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2005.00263.x>
- Schrijvers, J. (2023). Phenomenology Out of Bounds? Jean-Yves Lacoste's Phenomenology and the Presence of God [¿Fenomenología afuera de los límites? La fenomenología de Jean-Yves Lacoste y la Presencia de Dios]. *Religions*, 14(4), 494. <https://doi.org/10.3390/rel14040494>
- Schrijvers, J., & Koci, M. (2023). *God-Phenomenology-Thinking-Jean-Yves-Lacoste* [Dios-Fenomenología-Pensamiento-Jean-Yves Lacoste]. Veritas.

- Turcan, N. (2024). 'The Hidden Present': Time and Eschatology in Jean-Yves Lacoste ["El presente oculto": Tiempo y escatología en Jean-Yves Lacoste]. *Religions*, 15(9), 1-11. <https://doi.org/10.3390/rel15091067>
- Zgórecki, P. (2024). From Philosophy of Religion to Philosophy of Religious Experience: On New Tendencies in French Phenomenology of Religion [De la Filosofía de la Religión a la Filosofía de la Experiencia religiosa: Sobre las nuevas tendencias en la fenomenología de la religión en Francia]. *Religions*, 15(1), 1-11. <https://doi.org/10.3390/rel15010120>