

¿Declarar o confesar? Aproximaciones a una concepción acontecimental de la confesión

*(To Declare or to Confess?
Approaches to an Evential Thinking of Confession)*

Blanca Requejo Curto

University of Valladolid - ES

Abstract

The purpose of this paper is to revisit a reading of confession and testimony as examined by Paul Ricoeur, in order to enrich the concept of the event as proposed in its variations by the phenomenology of givenness. This is relevant because, when approaching a phenomenon as complex as the theatrical scenic event, we encounter that it points to the limits of the regime of saturated givenness, urging us to attend to the singularity of its mode of appearing. For this part of the study, we will focus on exploring the possibility of an evential dimension of confession, or rather, a confessional dimension of the event. Thus, we shall revisit – through the reflections of Ricoeur and Derrida – a selection of issues proper to the phenomenology of the event: the figure of the witness, its epistemic relation to the event, the latter's mode of givenness, and its consequences for hermeneutics. Although the event presents itself as an excessive phenomenon, we will chart our path from the reverse side of givenness; that is, beginning with the figures of loss.

Keywords: confession, gift, phenomenology, theatre

Resumen

El presente texto tiene por objeto retomar una lectura de la confesión y el testimonio examinados por Paul Ricoeur con el fin de enriquecer el concepto de acontecimiento que, en sus variaciones, propone la fenomenología de la donación. Esto resulta relevante porque, a la hora de abordar un fenómeno tan complejo como el acontecimiento escénico teatral encontramos que éste nos señala los límites del régimen de donación de la saturación para que atendamos la singularidad de su modo de darse. Para esta parte del estudio, nos centraremos en explorar la posibilidad de una dimensión acontecimental de la confesión, o, más bien, una dimensión confesional del acontecimiento. Deberemos pues visitar, desde las reflexiones de Ricoeur y Derrida una selección de cuestiones propias de la fenomenología acontecimental: la figura del testigo, su relación epistémica con el acontecimiento, el modo de darse de éste y sus consecuencias para la hermenéutica. A pesar de que el acontecimiento se presenta como un fenómeno excesivo, nosotros estableceremos nuestro recorrido desde el reverso de la donación, es decir, partiendo de las figuras de la pérdida.

Palabras clave: confesión, don, fenomenología, teatro

1. Introducción

Los aportes de Paul Ricoeur en la fenomenología del don han sido decisivos para la consolidación y el desarrollo que esta rama ha experimentado en las primeras décadas del siglo XXI. El rendimiento de sus reflexiones alcanza el núcleo mismo de los problemas del don (y, por descontado, del perdón), pero, lejos de detenerse ahí, la noción de acontecimiento que manejamos en este área de la fenomenología queda comprometida por el modelo hermenéutico que confeccionemos en consecuencia a las dinámicas del don. Además, tenemos que

interpretar como un privilegio la actitud de curiosa y cautelosa apertura que Ricoeur exhibe respecto a numerosas ideas del estructuralismo, el psicoanálisis o incluso respecto a los rendimientos de la hermenéutica de la sospecha.

Por su parte, en el ámbito de la creación escénica el auge del paradigma performativo ha puesto la comprensión de la obra como acontecimiento en el foco de interés de creadores, investigadores y críticos. Recordemos cómo Fischer-Lichte recoge esta idea en una de sus tesis:

Las puestas en escena no pueden comprenderse adecuadamente como obras sino como acontecimientos, pues al crearse el hecho escénico mediante la interacción de ejecutantes y espectadores, en un proceso autopoietico, no se puede hablar de una obra. Cuando concluye el proceso autopoietico que genera la puesta en escena, no da como resultado un evento escénico; más bien se acaba el hecho escénico. Ya pasó, se ha perdido irremediablemente. Existe sólo como, y en, el proceso de la realización; existe sólo como acontecimiento. Como acontecimiento, la puesta en escena – a diferencia de la producción escénica – es única e irrepetible. (Fischer-Lichte 2014: 27)

Sin embargo, los desarrollos de esta idea tienen todavía muchas cuentas pendientes: la posición e identidad del autor respecto al acontecimiento, la vigencia de la noción de obra, la responsabilidad del espectador, la pertinencia de los materiales textuales, el subtexto... Por tanto, nosotros, al acudir a la Filosofía para obtener asistencia, nos dirigiremos a la disciplina que ha mostrado extraordinaria minuciosidad cuando se trata de atender el perfil paradójico del acontecimiento desde su filiación con el enigma del don: la fenomenología de la donación.

Nos encontramos, entonces, con que estas cuestiones exceden con mucho el área de la Estética y de la Filosofía del Arte en general mientras que las categorías con las que la fenomenología de la donación ha abordado las inquietudes teológicas apuntan a un exceso que ha sido recogido por la noción de acontecimiento con un incuestionable éxito. Pero en lo que respecta al acontecimiento *escénico*, esta rama de la fenomenología contemporánea tiene un exigente reto aún por enfrentar. Se trata entonces de averiguar casi al modo de una proposición qué papel juegan y cómo se expresan en el caso del fenómeno escénico teatral todas las categorías que orbitan en torno al acontecimiento tal como lo han estudiado los fenomenólogos que arrancan sus inquietudes desde la cuestión del don.

De todas esas categorías que hemos mencionado, quizá la más intuitiva para comenzar el itinerario sea la de testimonio¹.

2. Testimonio y confesión

Ya en *Introducción a la simbólica del mal*, Ricoeur expresa su interés por la polisemia que de la noción de culpa es remitida desde la fenomenología de la confesión. Esta culpabilidad metamorfosea y se dirige a lo más profundo del ser humano, desde donde se experimenta la ruptura, la alienación y el deseo de encuentro con la alteridad. Esta capacidad de generar crisis, individuación y conexión con la alteridad se expresa a su vez en la noción de *falta* dentro de los imaginarios míticos de todas las culturas:

El hecho de la falta – la carencia, la quebradura – genera sentimientos plurales que se manifiestan simbólicamente mediante lenguajes también quebrados o indirectos como son

¹ Para un estudio completo de los aportes de P.Ricoeur a la figura del testigo en fenomenología, léase Mena 2009.

la confesión, el mito o la elegía. (Begué: 2012)

Tal es el calado de la experiencia de la falta y tal su versatilidad semántica que la propia estructura de la confesión la reproduce. Ahora bien, si pretendemos recurrir al ecosistema léxico de la falta para observar el rendimiento fenomenológico de la confesión, no se puede posponer dar ingreso efectivo al testimonio. Por un lado, éste se presenta como un proceso que garantiza e institucionaliza la alteridad; en principio, se presta testimonio cuando se hace ante un otro. En el momento en que ese otro queda ausente, se acentúan las aristas de la fiabilidad, la declaración y la sospecha:

La caracterización del testimonio como institución dialógica [...] establece la condición de escucha y receptividad por parte de otro-espectador. Empero, dicha característica establece también condiciones de excepcionalidad en las que el testimonio carece de escenario de recepción, o credibilidad, por lo que es necesario cuestionar acerca del destino de un testimonio que carece de audiencia, ¿Cómo se afecta la institucionalidad del testimonio y la identidad del testigo ante la ausencia del *quien que le-crea*? (Rivas Lara 2019: 102)

Si la confesión se toma como un proceso de donación inscrito en el esquema donador-don-donatario, dejar ausente una de las tres figuras representa un movimiento de reducción que busca expulsar al don de la retribución, la simetría, el reconocimiento... En definitiva, situar el don en el límite del círculo económico.

Por otro lado, y precisamente acentuado los escenarios de excepción, tanto la narración como el proceso hermenéutico que el testimonio trae consigo reactivan la conciencia de la falta, de ahí su privilegio para con los límites de la memoria y la hermenéutica histórica.

Con un último giro, la caracterización del testigo en Ricoeur nos pide pensar más allá de su sentido religioso y jurídico: no es solamente que la memoria se declare a través de él, es que acarrea un marco epistemológico en el que la creencia dóxica ("creo que") queda descalificada ante la emergencia de la creencia relativa a la atestación, basada en la confianza en la palabra del testigo del acontecimiento ("creo en"). Esta distinción resulta tremendamente relevante cuando la fenomenología diseña una alternativa epistémica para el sujeto del acontecimiento, pues respecto a este fenómeno las certezas quedan fuera de juego. Retomaremos este punto al final del texto.

Otra de las grandes aportaciones a este cuestión consiste en introducir la sospecha como parte constitutiva de la dinámica del testimonio, pues, si ya no se evalúa la fidelidad al hecho, lo que cabe es la sospecha en la palabra, o, más bien, en la capacidad de *dar la palabra* y mantenerla, para lo cual es indispensable, una vez más, que un donatario confirme, acuse recibo.

Vemos pues cómo la caracterización de la confesión y del testimonio van tejiendo una red en torno al acontecimiento que da soporte a una expresión fenomenológica sólida. Incorporando ahora a Derrida, nos centraremos en el valor epistemológico de esta declaración. Ambos autores advierten que existe un sentido en la declaración que va más allá de lo epistemológico, que incluso, lo elude. La confesión, comprometida como está también al gesto performativo y al valor de la presencia, expone un sentido de la declaración que no tiene por objetivo "hacer saber" sino que busca y *provoca* una transformación en el solo hecho de darse. Tanto Ricoeur como Derrida reconocerán que esta transformación es la de la relación con el otro, pero también con la propia falta e incluso con la institución misma de la declaración.

En *Caminos del reconocimiento*, Ricoeur pasa lista a los sentidos de este término mientras salen al paso sugerentes implicaciones para

la declaración y la confesión:

“Más allá del uso religioso de la ‘declaración de fe’ [...] se llega al tema de la confesión, del reconocimiento: ‘confesar, reconocer’, quizás una falta, una deuda, un error. ¿Hemos cerrado el círculo? No. Surge al final del recorrido el huésped inesperado-por cierto, no invitado en la mayoría de las lenguas distintas al francés- El reconocimiento como gratitud. (Ricoeur 2006: 21–22)

Esto nos pone en la pista de que mostrar reconocimiento de la deuda equivale a un gesto encaminado a la gratitud que, en su espontaneidad, quiere funcionar *como si* se hubiera restituido una deuda. Así, continúa:

Sobre el vocablo *reconocer* [...] las ideas madre se reducen a tres: [...] II. Aceptar, tener por verdadero (o por tal). III. Confesar, mediante la gratitud, que uno debe a alguien (algo, una acción). [...] La tercera idea [...] procede tácitamente de la anterior a través de la idea de deuda, que es como lo no dicho en la idea previa de aceptación, de admisión, en la medida en que la presunta verdad consiste en un valor que exige una aprobación en forma de confesión, de declaración. Tenemos, pues, la cadena: “aceptar, tener por verdadero, admitir, confesar, deber algo a, agradecer”. (26–28)

Si en este punto de la reflexión sobre la confesión acudimos a Derrida, es porque la resolución de algunos asuntos filosóficos exige, en un primer momento, saber cómo problematizarlos justamente para dar cuenta de su complejidad. Y en esto, hay que reconocer que Derrida no tiene rival. En el texto *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*

Derrida ofrece varios ejemplos en los que un “decir” el acontecimiento consiste en hacer ocurrir, pero, sobre todo, en la imposibilidad que se aloja en esa posibilidad.

En la confesión hay algo distinto al hacer saber, al decir constativo o cognitivo del acontecimiento. Hay una transformación de mi relación con el otro, donde me presento como culpable [...] Dicho de otro modo, en la confesión hay un decir del acontecimiento de lo que ha ocurrido, que produce una transformación, que produce otro acontecimiento y que no es simplemente un decir de saber. (Derrida 2006: 90)

Ahora, después de haber desplazado la confesión desde su sentido epistemológico hacia el performativo, encontramos un segundo desplazamiento cuando Derrida examina la mecánica de la escritura confesional: «la performatividad se caracteriza no por ser una actividad del lenguaje, sino una pasividad; no por constituir un sujeto a través del lenguaje, sino por alterarlo mediante la palabra, destituirlo» (Valls Boix 2020: 283).

Esto resulta de capital importancia, pues, en fenomenología de la donación, una de las principales conquistas ha sido la de un sujeto secundario que pueda dar el relevo al sujeto cartesiano, soberano y legitimador de aquel paradigma satisfecho con una noción de intencionalidad fuerte y un modelo de racionalidad instrumental. Pues, este sujeto secundario en sus muy diversas formulaciones (adonado, testigo, sujeto fiel, interpelado...) se caracteriza por ceder la iniciativa al fenómeno al renunciar a un primer acto constituyente respecto al acontecimiento: se apropia de la pasividad receptiva que le reclama este fenómeno excesivo que se da desde sí y para sí. Podemos entonces enriquecer la figura del testigo y encontrar que, en el caso

del fenómeno escénico en tanto que acontecimiento, es posible pensar un modo declarativo confesional respecto al cual ya el solo *darse* de la obra fomenta ese giro a la pasividad.

El calado de esta pasividad en relación con la confesión ha sido advertido con ejemplar maestría por Valls Boix en la obra de autores como Kierkegaard, Zambrano, Lyotard, Derrida y Agamben. Examinando la práctica de la escritura confesional, estos autores encuentran en ella la oportunidad para dar esquinazo a los mecanismos de vigilancia que se siguen de una confesión-declaración. Encuentran, muy al contrario, un refugio para cultivar desde la confesión precisamente lo inenarrable desde la intimidad, el secreto... desde ese margen enigmático que corresponde a todo fenómeno emparentado con el don. Se trata de una confesión dirigida a cualquiera, que no busca narrar lo sucedido sino provocar el futuro:

Si la confesión derridiana, como se señalaba más arriba, no se dirige al pasado, sino al avenir, ello se debe a que, además de realizar una verdad incógnita, su valor y su sentido – esto es, su *pregnancia* performativa –, cambiarán en función de quién se torne el destinatario del texto. La confesión, podría decirse, es lo más íntimo; pero en tanto escritura, es lo más público. (301)

Y la clave no es otra que el sujeto de esta escritura no se inscribe en la acción, sino en la pasividad, pues

cuando se hacen cosas con palabras, se alberga en ellas la oportunidad para lo inesperado, lo imprevisible y lo incalculable, aquello menos probable y más inaudito. En cada palabra aguarda la *venida* [...] de una alteridad radical y aleatoria que, al acontecer, solo puede recibirse y padecerse,

sin preparación ni aviso. (299)

Este padecimiento implica haber renunciado a un compromiso de verdad con el gesto de la confesión en la autobiografía. Y romper ese pacto supone un desplazamiento de la subjetividad que no sólo es hacia la pasividad, sino también hacia la vulnerabilidad:

el yo se desordena en la confesión, se hace vulnerable. En tanto que dirigida a cualquiera [...] la confesión guarda en su seno un momento de indeterminación que hace posible que algo ocurra, que 'pase' algo distinto [...]. (299–301)

Esta indeterminación produce una apertura que sólo podría sostenerse en la hospitalidad y en la falta de sentido, algo que nunca sería asumible en los desarrollos de Ricoeur.

No obstante, podríamos pensar que, más que la falta del sentido, se trata de "un sentido en falta" (283). Aquí sí conectamos con el núcleo duro del acontecimiento como don y con el enfoque simbólico de Ricoeur sobre el que hemos hablado más arriba. Un don, para ser don, al darse, se pierde. Un don puro no puede darse dentro del sentido del círculo económico donador-don-donatario. De ser así, el don traería consigo la deuda, la obligación de retribución (contradon) y validaría la estructura misma de la lógica de la equivalencia que necesita para restablecer el estado anterior a la transacción. En ese caso, su gratuidad quedaría anulada y dejaría ser concebido como don². Es

² «D'un côté, le don s'inscrit dans une économie, il prend place dans la circulation des biens, des signes ou des marchandises. Mais d'un autre côté, il n'y a don qu'à condition de rompre cette économie, de perturber le cercle qui fait revenir ces biens à leur point de départ. 105 [...] S'il y avait du don, il devrait être fait sans calcul, sans économie, sans échange, comme celui d'Abraham sacrifiant son fils. Il ne

preciso que el gesto de donación que se emite desde el círculo quede quebrado; que la deuda o no sea concebible en la lógica del don, o que desde el límite del círculo, quede siempre sin saldar.

El don, el acontecimiento como don ha de ser imprevisible, excesivo, sinsentido, como el perdón loco, disidente de todo sistema de causas. Por tanto el acontecimiento remitirá siempre a un sentido en falta que se expresa cuando al darse confiesa esa falta misma. Con el sentido ausente, la confesión no tiene nada que declarar: del mismo modo que el perdón tiene que perdonar lo imperdonable, la confesión tiene que confesar lo *inconfesable*, aquello que está fuera del alcance de la confesión ya que sólo se presenta como ausente.

No debe por tanto sorprendernos que el acontecimiento se declare como fenómeno en el régimen de la confesión: le es propio dejar fuera de juego las certezas que refugian al sujeto moderno, las categorías epistémicas clásicas que taxonomizan los fenómenos ordinarios, los asideros causales. Tanto si hablamos del don, del perdón, del acontecimiento o de la confesión, ellos empiezan cuando se agota la eficacia de sus sucedáneos funcionales (contradon o prenda, compensación, declaración): al don, al perdón, al acontecimiento y a la confesión les corresponde el des-orden de la excepción, de la anomalía... Y es que su función, lejos de saldar lo que persigue, es transformar e inaugurar.

3. Hacia la obra-confesión

Hasta aquí hemos operado un desplazamiento de lo epistémico a lo

procèderait ni d'un souci de générosité, ni d'une fraternité, mais de l'expérience de la liberté. Il resterait pour toujours inlocalisable et secret, n'induirait aucune réciprocité, et même aucun souvenir. Un tel don ne pourrait raisonnablement avoir lieu: ce serait une folie. Mais cette folie ne cesse de nous menacer. On la rencontre, par exemple, dans l'amitié ou dans tout ce qui arrive comme œuvre – c'est-à – dire performance, acte de donner, quel qu'en soit le contenu» (Traducción propia).

performativo, y de éste a la pasividad. Ahora veremos cómo expresar el último desplazamiento que hemos sugerido: hacia la obra.

Al comienzo de toda obra hay un gesto performativo del mismo orden: acto de fe, juramento, excusa, promesa o conjuro. Toda obra puede leerse, de una forma u otra, como una confesión, incluso como una petición de perdón. En el simple hecho de producir una obra, de trabajar, hay una confesión, una confesión que no tiene que ver con el contenido circunstancial o accidental de la obra, sino con la obra misma. Al mismo tiempo, se pone en práctica públicamente un placer vergonzoso, compulsivo, el placer que el cuerpo obtiene al confesar, y se invoca una sanción; en el mismo momento en que la obra repite la falta, en que hace proliferar la culpa, lleva consigo la esperanza de exonerarse de ella³. (Delain: 2007)

No es fácil legitimar un movimiento en el que *la obra* se identifique con el acontecimiento para atribuirse las cualidades de la confesión. Pero la complejidad, sofisticación y audacia del concepto derridiano de obra nos autorizan a excavar en las posibilidades de los fenómenos de rebasamiento de modo que una operación como esta se traduzca en una necesaria confección a medida de su modo de darse.

Para recapitular, recojamos algunas conclusiones y sugiramos las sucesivas. Cuando admitimos que el acontecimiento, al darse, se

³ «Il y a, au commencement de toute œuvre, un geste performatif du même ordre : acte de foi, serment, excuse, promesse ou conjuration. Toute œuvre peut être lue, d'une façon ou d'une autre, comme une confession, voire une demande de pardon. Dans le simple fait de produire une œuvre, d'œuvrer, il y a de l'aveu, un aveu qui ne tient pas au contenu circonstanciel ou accidentel de l'œuvre, mais à l'œuvre même. Dans le même temps, un plaisir honteux, compulsif, le plaisir que le corps prend à avouer, est mis en œuvre publiquement, et une sanction est appelée; dans le temps même où l'œuvre répète la faute, où elle fait proliférer la culpabilité, elle porte l'espoir de s'en exonérer» (Traducción propia).

declara (y declina) al modo de la confesión encontramos descalificada la lógica de la equivalencia y revitalizada la paradoja encadenando desplazamientos. Debemos convenir entonces, en primer lugar, que el acontecimiento que se da como confesión, confiesa una falta que apunta a un circuito de reciprocidad que el propio don abandona para no extinguirse como don; se manifiestan como congénitas la pérdida, la deuda o el duelo. En segundo lugar, para decir que ha habido acontecimiento es preciso que, entre otros requisitos, se trate de un fenómeno que transforme e inaugure, propiedades advertidas por Ricoeur y Derrida en estos fenómenos emparentados entre sí.

4. El cómplice

Ahora bien, en tercer lugar, es preciso matizar que, hemos admitido que el sujeto es, respecto al acontecimiento, un testigo, pero, respecto a la falta que motiva la confesión no puede ser ni juez ni agente. ¿Qué le inviste la confesión? Pues, en tanto que se haya involucrado por el arribo del fenómeno desde su origen, no puede tratarse de un huésped indiferente a él. Como todo acontecimiento se da en un grado relacional, desde el dativo, el sujeto sí se halla originariamente comprometido en el gesto confesional. La falta confesada es una pérdida imperativa para que haya don y se reproduce en la propia donación del acontecimiento que, en tanto que se da, se pierde. Respecto a ésta, la figura del testigo debe migrar hacia la figura del cómplice. Esta figura es advertida por Marcel Hénaff en *Le prix de la vérité* analizando el famoso pasaje del *Elogio de la deuda*, en el Tercer libro de Pantagruel escrito por Rabelais. Hénaff analiza cómo Panurgo justifica, elogiando el compromiso que generan don y deuda, haber dilapidado la fortuna de su padre adoptivo en suntuosos banquetes que celebra acompañado de numerosos vecinos. Éstos, encuentra Hénaff, son más cómplices que comensales. ¿No sucede acaso lo mismo en cualquier escenario de donación que se desmarque de la lógica de la retribución y la simetría?

La mayoría de las veces, el donante (de un espectáculo, una obra, una emoción) no tiene ni idea de lo que se recibe. El intercambio no tiene lugar; no es posible pensar en ninguna simetría; ni siquiera en el caso de la deuda, porque, aunque finalmente se devuelva lo que se debe, nunca se devuelve del todo. El propio plazo es la medida de una carencia que nunca se colma. «Toda deuda, como todo crédito, se reduce en última instancia a tiempo dado y perdido, pero nunca devuelto. En resumen, toda deuda se temporaliza, sea cual sea su objeto; por lo tanto, nunca se salda»⁴. (Hénaff 2012: 142)

Y es que si vamos a pensar el acontecimiento escénico teatral, no podemos perder de vista la experiencia de los agentes comprometidos en ese gesto de generosidad o derroche mediante el que se *da* el acontecimiento a fondo perdido dejando una deuda imposible de saldar. La complicidad nos permite pensar tanto la hermenéutica como la fenomenología de las relaciones escénicas desde un lugar muy delicado: tanto los miembros del equipo artístico (que se reunirían conceptualmente bajo la figura del autor-donador) como todos los espectadores (que se reunirían en el donatario) participan de esta única subjetividad secundaria respecto al acontecer de la obra (que se da como don).

⁴ La plupart du temps, le donateur (d'un spectacle, d'un œuvre, d'une émotion) n'a nulle idée de ce qui est reçu. L'échange n'a pas lieu; aucune symétrie n'est pensable; elle n'est même pas dans le cas de l'endettement car, même si le dû est finalement rendu, il ne l'est jamais tout à fait. Le délai lui-même est la mesure d'un manque jamais comblé. «Toute dette, comme tout crédit, revient finalement à du temps donné et perdu – mais jamais rendu. Bref, toute dette se temporalise, quel qu'en soit l'objet; donc elle ne s'acquitte jamais». L'échange n'a pas lieu; aucune symétrie n'est pensable; elle n'est même pas dans le cas de l'endettement car, même si le dû est finalement rendu, il ne l'est jamais tout à fait. Le délai lui-même est la mesure d'un manque jamais comblé. «Toute dette, comme tout crédit, revient finalement à du temps donné et perdu – mais jamais rendu. Bref, toute dette se temporalise, quel qu'en soit l'objet; donc elle ne s'acquitte jamais» (Traducción propia).

De esta forma, a pesar de no perseguir una mecánica constituyente en lo que respecta al sentido de la obra, los sujetos no pueden evitar percibirse como cómplices de este proceso: el acontecer de la obra (puesta en obra) y su donación arrancan en una falta que se declara al darse; además, si toda confesión se dirige a una alteridad, en el caso del fenómeno, ésta se correspondería, ni más ni menos que con el sujeto, que queda, sin remedio, respecto al acontecimiento, en duda y en deuda.

5. «No creo en la muerte de Gadamer»

Por último, debemos ser consecuentes también a la hora de evaluar el régimen epistémico que corresponden un escenario como éste. Ya desde la aurora de la fenomenología del don encontramos que desde luego el modelo epistémico que abastece la verdad con la certeza aquí queda descalificado. Hemos mencionado al comienzo de este texto cómo la creencia dóxica no se aviene con estas formas de declaración testifical. Efectivamente, y salvando las distancias, en fenomenología de la donación, Marion acuña el concepto de "certezas negativas" para legitimar la imposibilidad de adherencia al modelo clásico de conocimiento como una propiedad de aquellos fenómenos cuya naturaleza exige otro modo de comprensión. Se trata en definitiva de autorizar la circulación de conceptos indóciles a cierto marco epistémico para acceder a su potencia hermenéutica. Describir un suceso del que se ha sido testigo es una operación que reclama una creencia más próxima a la fe que a la doxa. Pero si hay un ejemplo claro que expresa esta condición epistémica lo encontramos en las palabras de Derrida cuando enfrenta el acontecimiento por excelencia: la muerte de Gadamer.

¿No deberíamos preguntarnos también si, en última instancia, el hombre cree realmente en algo como la muerte? ¿Si alguna

vez puede encontrarse con ella como tal? No sé qué habría pensado Gadamer al respecto. Pero para pedirle con una sonrisa que se sumara a mi duda, [...] me hubiera gustado decirle, a pesar de la tristeza que me invade esta noche, que no creo en su muerte. No creo en la muerte de Gadamer. No consigo creerlo. Me había acostumbrado a la idea de que Gadamer nunca moriría, de que no era un hombre que pudiera morir. Y algo en mí sigue creyéndolo. ¿Cómo se llega a tener una costumbre así y cómo se consigue mantenerla durante tanto tiempo? ¿Cómo se puede creer en algo tan irracional? Sin embargo, eso es lo que sentí y sigo creyendo. (Michaud 2005: 535)

6. Conclusión: La hermenéutica

Para concluir, es preciso poner de manifiesto que la conciliación entre la sospecha, la creencia y la hermenéutica viene casi como una consecuencia necesaria después de una caracterización del acontecimiento como la que hemos esbozado. Comprendiendo los celos de Derrida, asumimos que esta fenomenología puede hacerse cargo de esa prerrogativa derridiana de interrumpir la voluntad de comprensión y de mantener un más que justificado *caveat* respecto a una hermenéutica del desciframiento. Sin embargo, en fenomenología de la donación, es precisamente la “variación hermenéutica” la

⁵ «Ne devons-nous pas aussi nous demander si, en dernière instance, l’homme croit vraiment à quelque chose de tel que la mort? S’il peut jamais la rencontrer comme telle? Je ne sais pas ce que Gadamer en aurait pensé. Mais pour le prier en souriant de s’associer à mon doute, [...] j’aurais aimé lui dire – malgré la tristesse qui m’envahit ce soir – que je ne crois pas à sa mort. Je ne crois pas à la mort de Gadamer. Je n’arrive pas à y croire. Je m’étais habitué à l’idée que Gadamer ne mourrait jamais, qu’il n’était pas un homme qui pouvait mourir. Et quelque chose en moi le croit toujours. Comment en vient-on à une telle habitude, et comment fait-on pour la garder aussi longtemps? Comment peut-on croire à quelque chose d’aussi déraisonnable? Pourtant, c’est ce que j’ai ressenti, et j’y crois toujours» (Traducción propia).

operación clave que permite a un fenómeno recibido como ordinario aspirar a su régimen de saturación y darse como acontecimiento. ¿No es acaso este el anhelo de cualquier obra resignada a vagabundear entre los objetos artísticos, poéticos, musicales escénicos o literarios sin aura que son producidos por un modelo técnico? El hermeneuta en el acontecimiento no es otro que el testigo,⁶ quien con talento y audacia debe mantener tanto una hermenéutica infinita para un fenómeno cuya pérdida no cierra como una hermenéutica que administre, del fenómeno que le interpela, la distancia entre lo que se da y lo que se muestra a través de la respuesta. Sólo en esta se fenomenaliza la llamada, por lo que una hermenéutica de sí va a ser un ejercicio de praxis determinante en su capacidad de acogida.

Así, como creadores, cuando nos enfrentamos a un proceso de creación escénica, la indisponibilidad del acontecimiento será la contraseña: tomaremos una serie de decisiones sobre los materiales de creación, sobre los textos, sobre las relaciones escénicas etc., y lo que estaremos haciendo será una hermenéutica *del* acontecimiento *para* el acontecimiento.

Igualmente, como espectadores, todas las acciones que llevamos a cabo clandestinamente antes de reunirnos en la penumbra de una sala están dando fiel soporte a la *responsabilidad* que se espera de un hermeneuta interpelado en la confesión y que, como buen cómplice, antes de conocer la falta, ya ha respondido "sí".

Bibliografía

Begué, M.F. (2012). La simbólica del mal de Paul Ricoeur comentada. *Teoliteraria: Revista de Literaturas e Teologías*, 2(3): 17–38.

⁶ Se omite desarrollar en este punto las referencias sobre la hermenéutica en "El cruce de lo visible" para no oscurecer la línea argumental. Para ampliar este ámbito, véase Roggero (2016).

Delain, P. (2017): *Le concept d'oeuvre de Jacques Derrida, un vaccin contre la loi du pire* (Tesis doctoral). Université de recherche Paris Sciences et Lettres, Paris. Disponible para consulta: <https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-1409071659.html> (last accessed: 10/10/2025).

Derrida, J., Nouss, A., Soussana, G. (2006) *Decir el acontecimiento ¿Es posible?* Madrid: Arena Libros.

Fischer-Lichte, E. (2014-2015). La teatrología como ciencia del hecho escénico. *Investigación Teatral*, 4/5(7/8).

Hénaff, M. (2002). *Le prix de la vérité: Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil.

Hénaff, M. (2012). *Le don des philosophes : Repenser la réciprocité*. Paris: Seuil.

Mena Malet, P. A., (2009). La figura del testigo en la Fenomenología actual. *Estudios de Filosofía*, 39: 97–120.

Michaud, A. (2005). «Il y aura ce jour...». À la mémoire de Jacques Derrida. En P. Michaud (Dir.), «*Il y aura ce jour...*». À la mémoire de Jacques Derrida. Montréal: À l'impossible, 53–56.

Ricoeur, P. (2003) *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta.

Ricoeur, P. (2006) *Caminos del reconocimiento*. México: FCE.

Rivas Lara, H. (2019). Antropología del testimonio: Prácticas de la narratividad en Ricoeur. *Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, 40: 87–110.

Roggero, J. L. (2016). La función del arte en la fenomenología de la donación de J.-L. Marion. *Investigaciones Fenomenológicas*, 13: 173–192.

Valls Boix, J. E. (2020). Confesar lo que no se sabe: Jacques Derrida y las políticas de la confesión. *Archivum: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 70(1): 283-314.