

OLVIDAR / FORGETTING

—

BRUMARIA WORKS #9

TÍTULO / TITLE
Olvidar / Forgetting – Brumaria Works #9

IDEA ORIGINAL / CONCEPT
Darío Corbeira y Hugo López-Castrillo

EDITORES / EDITORS
Hugo López-Castrillo y Pedro José Mariblanca

EQUIPO EDITORIAL / EDITORIAL TEAM
Darío Corbeira, Hugo Coria,
Hugo López-Castrillo, Pedro José
Mariblanca, Pablo Posada Varela

COLABORA / WITH SUPPORT OF
Ayuntamiento de Madrid a través
de las «Subvenciones destinadas a
ayudas a la creación 2017»



EDITORIAL
Brumaria
Santa Isabel 28,
28012 Madrid
España
brumaria.net
brumaria@brumaria.net

DIRECTOR
Darío Corbeira

DISEÑO / DESIGN
Brumaria

COLECCIÓN / SERIES
Brumaria Uno, n° 47

ISBN
978-84-949247-5-0

DEPÓSITO LEGAL
M-31263-2018

IMPRENTA / PRESS
Fragma, Madrid

**ESTA EDICIÓN /
THIS EDITION**
1ª edición (septiembre, 2018)

El texto de la página 840 es un extracto de las palabras que pronunció Jonas Mekas el 8 de junio de 2017 en una entrevista conducida por Adam Szymczyk en el Bali-Kinos de Kassel con motivo de las jornadas inaugurales de la documenta 14. Puede consultarse el vídeo íntegro en nuestro canal en YouTube (<https://youtu.be/yEyTZ-DSjtw>), a destacar el fragmento 24:17–37:07 donde el cineasta lituano, de 94 años, se refiere con entusiasmo al «olvido».

The text on page 840 is an excerpt of the words pronounced by Jonas Mekas on June 8, 2017, in an interview conducted by Adam Szymczyk at Bali-Kinos in Kassel on the occasion of the opening days of documenta 14. Full video can be accessed through our YouTube channel (<https://youtu.be/yEyTZ-DSjtw>)—it is right between time 24:17 and 37:07 that the 94 year-old Lithuanian filmmaker enthusiastically defends “forgetting”.

TABLA DE CONTENIDOS / TABLE OF CONTENTS

PREFACIO / FOREWORD Brumaria	9
RECIÉN PASADO: EL OLVIDO DE AYER Peio Aguirre	23
MARGINALIA EN EL CENTRO: EXILIO IN SITU Ainhoa Akutain	39
LA DIALÉCTICA DEL OLVIDO: NOTAS PARA RECONCEPTUALIZAR LA TENSIÓN ENTRE AUSENCIA Y PÉRDIDA Miguel Alirangues	57
THE POLITICS OF FORGETTING IN THE KINGDOM OF SAUDI ARABIA: ICONOCLASM IN THE CASES OF JANNAT AL-MU’ALLAH AND JANNATUL BAQI’ Saskia Basa Smit	83
RASTROS DE OLVIDO EN EL CINE MARGINAL DEL TARDOFRANQUISMO Y LA TRANSICIÓN Alberto Berzosa	111
PAS DE FRANCHISE Micol Bez et Angelo Vannini	131
EL OTRO AMBERES Daniella Blejer	145

FRAGMENTOS SOBRE EL OLVIDO: TRAYECTOS EN FUGA	163	ARANTZAZU, 2014	359
Pablo Bonilla Elizondo		Miren Jaio	
LOS OLVIDANTES	183	SILENCIO, OMISIÓN Y OLVIDO EN CLARICE LISPECTOR: NOTAS SOBRE LO INNOMINABLE A PARTIR DEL ANÁLISIS FIGURATIVO DE LA IMITACIÓN DE LA ROSA, LOS DESASTRES DE SOFÍA Y PERDONANDO A DIOS	385
Camila Cañeque		Adriana Jiménez	
MEMORIA ROBÓTICA VS. OLVIDO REPTIL	191	EL RECUERDO DEL PODER: OLVIDAR EN TIEMPOS DE GOOGLE	397
Jordi Claramonte y Camila Cañeque		Aitor Jiménez	
Oraison pour l'oubli	207	EL PODER INAGOTABLE DEL OLVIDO	411
Julie Cottier		Carlos Jiménez	
ANÉMONA, HACERSE A LA MAR	223	AYER	425
Clelia Coussonnet		Lolita Lagarto	
SO AS NOT TO BE FORGOTTEN: INTERROGATIONS OF FORGETTING IN CONTEMPORARY ART	233	TIME IS WHAT KEEPS EVERYTHING FROM HAPPENING AT ONCE	429
Jessica DiPalma		Youngjae Lih	
MEMORIAS (EN)GASTADAS	257	CIRCULAR PATHS	449
Mario Espliego		Neva Lukić	
TRE POESIE	285	CONTRA LA IMPOSICIÓN DE OLVIDO: LA POTENCIA DE RECORDAR	461
Viviana Fiorentino		Elia Méndez	
EL OLVIDO FIGURADO: MÁS ALLÁ DE LA VANGUARDIA Y EL PRESENTISMO	291	UN LUGAR PARA SABER OLVIDAR: LAS IMÁGENES BIOGRÁFICAS Y LA CONSTRUCCIÓN MNEMOTÉCNICA DEL HOGAR	487
Oriol Fontdevila		Hortensia Mínguez y Carles Méndez	
ABOUT FORGETTING	317	[SIN TÍTULO]	513
Dagmara Genda		Armando Montesinos	
HACIA UNA POÉTICA DEL OLVIDO	323	OLVIDAR, ENCONTRAR, CREAR: SOBRE LA GÉNESIS DEL SENTIDO	519
Marcus Groza		Pablo Posada Varela	
A MILLION FRAGMENTS MADE UP MY MIND	339		
Matthew Harvey			
TEMPORAL DISAPPEARANCES IN CONTEMPORARY PRACTICES	349		
Bianca Hisse			

MEMORIA, MITO Y OLVIDO Raúl Prada Alcoreza	543	AMOR E MORTE, ARTE E OLVIDO: PENSANDO EM NIETZSCHE, CARAVAGGIO, JORGE SEMPRÚN E PRIMO LEVI Carlos Vidal	701
OLVIDO Y REMINISCENCIA: PARA UNA FENOMENOLOGÍA DEL RECUERDO INVOLUNTARIO Marc Richir	557	L'INSOUTENABLE DISCRÉTION DE L'OUBLI António Vieira	719
PERFORMAR LA SOMBRA LÍQUIDA: UN OLVIDO CONTINUADO Elia Rodière	577	A LETTER TO MY SISTER Ald Void	731
YA BASTA HIJOS DE PUTA. YA ME CANSÉ Iván Ruiz	581	AN EVENT, A HORIZON Enrico Dau Yang Wey	739
CON LAS TIJERAS EN LA MANO, RECORTANDO UN CÍRCULO EN EL AIRE (LA VENERABLE PACIENCIA DEL PENSAMIENTO) Juan Carlos de Sancho	599	BIBLIOGRAFÍA / BIBLIOGRAPHY	755
L'AIUOLA Francesco Scarabicchi	609	BIOGRAFÍAS / BIOGRAPHIES	789
HACER PARA EL NO-OLVIDO Viviana Silva	613	ÍNDICE / INDEX	819
LOS FANTASMAS DEL ARCHIVO Miriam Valero	635		
MUESCAS DE OLVIDO Julia Valiente y Víctor Infantes	657		
LEER / VER DOS VECES HASTA OLVIDAR: ELEMENTOS ALEGÓRICOS Y FALSO DOCUMENTAL EN HIROSHIMA MON AMOUR Irene Valle y Alejandro Arozamena	671		
IL RITORNO Angelo Vannini	693		

OLVIDAR, ENCONTRAR, CREAR

**SOBRE LA GÉNESIS
DEL SENTIDO**

PABLO POSADA VARELA

Vivir es poder encontrar¹. No vivir es olvidar encontrar; ahora bien, una de las formas de olvidar encontrar es, precisamente, no poder olvidar. Paradójicamente, cierta pervivencia del pasado nos lleva al olvido del encontrar como *capacidad* de novedad. De eso tratarán estas líneas, de cómo encontrar supone necesariamente olvidar si ese encuentro lleva aparejado el despliegue de una fidelidad al sentido de lo encontrado. La paradoja está en que el olvido supone un modo de hacer cuerpo con lo acontecido que nos abre al futuro. No olvidar o recordar de modo objetual, distanciado, no permite esa asimilación e impide, a la vez, la apertura a nuevos acontecimientos. Del mismo modo, el olvido de tipo traumático es un modo de no hacer cuerpo con lo acontecido —de rechazarlo como quien rechaza un cuerpo extraño— que guarda el pasado bajo una modalidad objetual (manifiesta en el *flash back* traumático), no incorporada, precisamente no *olvidada* de un modo fecundo e incorporado.

§ 1. Encuentro y creación de sentido

¿Qué es hacer sentido? ¿Qué es, en una vida y para una vida, que algo «tenga sentido» para nosotros? ¿Qué papel desempeña el olvido a la hora de crear sentidos nuevos? Notemos, en primer lugar, que la

1. A la luz de la difícil y resbaladiza problemática del olvido, hemos reelaborado y completado un antiguo escrito que trata de las relaciones entre sentido y expresión a la luz de las experiencias límite del afecto sublime y del trauma: «Encuentro y otredad. Lo sublime y el trauma» en *Antropología y fenomenología. Filosofía y teoría de la cultura*. Fernanda Itzel Gómez Rodríguez (dir.), CEMIF, Ciudad de México, pp. 49-64. Consideramos que introducir la temática del olvido le confiere a dicho escrito una mayor profundidad.

aventura del sentido se presenta como un proceso articulado que, en su *incipit* —suerte de iluminación subitánea, de ruptura de continuidad— equivale siempre a un *encuentro*, y termina desembocando en una comprensión, en un sentido *expresado*, así sea esta expresión más o menos explícita (proferencia, escrito) o tácita (sentimiento, gesto). Lo que genéricamente cabe entender como «*expresión*» constituye, en todo caso, el estadio último de la apropiación del sentido.

En un primer momento nos las habemos con la chispa del sentido, es decir, con un encuentro —«encuentro» entendido de un modo enteramente genérico, como veremos— que es encuentro con un sentido por hacer. Recordar será entonces ser fiel a un sentido por desplegar, y comulgará, precisamente, con un olvido del pasado muerto. En toda vida hay encuentros que nos marcan, que suscitan una reacción en lo más profundo de nosotros mismos, y que precisamente nos sacan del pasado, nos permiten olvidar. ¿De qué género de encuentros se trata?

Si bien se piensa, la profundidad transcendental de la temática es directamente proporcional a la irrelevancia del tipo externo de acontecimiento en cuestión. Si hay verdadero encuentro, el tipo de acontecimiento poco importa. Dicho de otro modo, la efectividad transcendental del encuentro se juega a una profundidad tal que el tipo de acontecimiento de que viene revestido poco importa, y menos aún prejuzga sobre la efectividad transcendental de dicho encuentro: no hay correlación ninguna entre lo espectacular de un acontecimiento y su efectividad transcendental como fecundador de sentido, como fidelidad hacia un futuro despliegue. En esta disparidad, en esta no pertinencia de la faz externa del acontecimiento, se cifra el carácter ya intrínsecamente transcendental o, en suma, pre-mundano (o meóntico en el sentido de Fink), que el encuentro moviliza.

Por lo mismo, la fidelidad al despliegue del sentido se compadece perfectamente con el olvido de las circunstancias fácticas del pasado, incluso cuando se trata de la excepcional circunstancia de un verdadero encuentro. Lo importante en ella no es el recuerdo de lo que

fácticamente pasó (como si del contenido de un parte policial se tratara) sino la *fidelidad* a lo que ese encuentro puso en movimiento, y que precisamente en su despliegue de sentido hacia el futuro nos obliga a olvidar lo fáctico del encuentro. Nos obliga a olvidar para así despejar el despliegue del sentido. Si no nos otorgáramos olvidar, jamás podríamos incorporar lo que el encuentro nos concede. Hacer cuerpo con el encuentro, hacernos a él, solo es posible a costa de olvidar la cara externa de su circunstancia.

Varias son las caras del encuentro. Hay o puede haber encuentro bajo la forma-acontecimiento de un encuentro con un prójimo, pero también puede haber *encuentro* con un paisaje sobrecogedor o con una obra pictórica, musical, teatral o poética. Si hay auténtico encuentro, este conlleva necesariamente no solo un encuentro con algo *exterior* a nosotros en el sentido en que Husserl entendía lo que es susceptible de una referencia intencional (aunque esta, en régimen de estricta fenomenología, sea siempre del orden de una inmanencia intencional o transcendencia en la inmanencia). También hay encuentro (y acaso sea esto lo fundamental del encuentro) con partes recónditas de nuestra vida, y en especial de nuestra afectividad (ahora en el sentido de la inmanencia real, vivida, y no intencional; o, acaso, en el sentido de una verdadera transcendencia *de* la inmanencia).

¿No es esto último sorprendente? ¿No estamos revelando aquí un polémico no solapamiento entre alteridad y exterioridad? ¿Acaso tiene sentido hablar de una alteridad en lo propio, hablar de *encuentro* con algo *nuestro*? ¿Qué decir de esa cuasi-contradicción, de esa imposible ventriloquía consistente en un *encuentro* con nosotros mismos o con algo de nosotros mismos, con algo profundo y esencial que, sin embargo, nos resulta otro, que nos parece o se nos hace ajeno? ¿Sería correcto decir que lo recordamos o que, más bien, lo recobramos o acaso ninguna de ambas? No. Incidimos en nuestro ser, lo aumentamos, a costa de olvidar las estructuras transcendentales en que nos movíamos. Solo entonces nos abrimos a un nuevo mundo.

§ 2. Encuentro con uno mismo. Olvido y fidelidad

Con estas preguntas tocamos algo fundamental, a saber, el hecho de que la vivencia misma, en el orden de la inmanencia real, está muy lejos de ser de una pieza. La vivencia se halla originariamente multiestratificada. Hay —diría Husserl retomando, aquí, a Kant, aunque de un modo más radical— una «arquitectónica» de la subjetividad transcendental. Hay irreductibles escalonamientos en la constitución de los fenómenos y, por lo tanto, hay fenómenos en el sentido fuerte de «tipos de correlación» o avatares singulares de la correlación transcendental (con su parte «mundo» y su parte «vivencia» como partes concrecentes pero irreductibles²) sitios a distintos niveles, más o menos arcaicos.

Así, en virtud del carácter indisociable entre «mundo» (u «otro que yo», por hablar de modo aún más genérico) y «vida constituyente», subrayamos que *también* hay *encuentro* —decíamos— con una alteridad *interna*, con una transcendencia *de* la inmanencia que no es otra que esa parte recóndita de nosotros mismos que, con ocasión del acontecimiento del encuentro (de su parte externa), se ve rozada, tocada y convocada a concrecencia y, de ese modo, fenomenalizada. Hay un hecho, una ocasión (ocasión literalmente *con-tingente*) que hace emerger partes recónditas de nuestra inmanencia real, revelando así, en el seno mismo de la vivencia, toda una arquitectónica de la inmanencia real. Veremos enseguida un ejemplo concreto de aquello a que apuntamos en un poema de Federico García Lorca.

La rigurosa pervivencia del *a priori* de correlación a lo largo de la entera vertical de la arquitectónica fenomenológica relativiza —decíamos— la necesidad del carácter *externo* del encuentro. Lo hace en tanto en cuanto nos pone frente a una alteridad interna *propia*, una alteridad inmanente hacia la cual la conciencia se abre paso de modo

2. Cf. Pablo Posada Varela, «Concrétudes en concrecences», en *Annales de Phénoménologie* n° 11, 2012. pp. 7-56.

subitáneo («por transpasibilidad», como diría Henri Maldiney³), y que contiene —pues tratamos la cuestión del sentido y de su expresión— una inaudita promesa de fecundidad (una «posibilidad» no tenida en cuenta, o lo que Maldiney llama una «transposibilidad»). Todo ello explica que los encuentros revistan aspectos muy diferentes y que, en ocasiones, puedan hasta parecer banales.

Momentos hay que parecen perfectamente anodinos, pero que han quedado anclados en nuestra memoria pues en ellos el hecho de estar aquí, de estar vivos y estar en el mundo, se nos volvió punzante y meridiano. Fueron momentos que convocaron un hacerse del sentido desde las raíces mismas de nuestra afectividad. Se abrió de repente una cantera desconocida, pero nutrida por nuestra carne transcendental misma. Ahora bien, sería un error pensar que *recordamos* una «transposibilidad» o que la habíamos *olvidado*. En cambio, sí es perfectamente cierto que hacerse transpasibles o lo transposable, o encarnar una transposibilidad, resulta rigurosamente correlativo del olvido de las anteriores encarnaduras, de los anteriores transcendentales encarnados.

Alteridad profunda y fecunda, aunque indisponible, pero que también puede tomar, como iremos viendo, la forma, brutal, del trauma. Indisponibilidad, esta última, que ni es fecunda ni fecundante y que, al caso, trunca toda transpasibilidad a lo transposable, corroyendo así, vaciando, la *Leiblichkeit* del sujeto. Si del trauma olvidamos la ocasión externa, no podemos olvidar, en cambio, la tesitura transcendental que nos deja, el cariz de encarnadura que, querámoslo o no, nos lega, y que tan difícil es de arrumbar, de olvidar para pasar a hacer cuerpo con otro sentido. El trauma nos condena a no olvidar el cuerpo que hemos sido, a no poder ser o hacer cuerpo con otros sentidos.

Tengamos presente hasta qué punto el *a priori* de correlación vida-mundo, contra lo que pudiera parecer y contra lo que se ha solido decir, *no se rompe* sino que se mantiene a lo largo de la arquitectónica

3. Cf. Henri Maldiney, «De la transpassibilité», en *Penser l'homme et la folie*, J. Millon, Grenoble, 2007.

de lo transcendental. Es más, aquellos que la filosofía contemporánea suele distinguir como casos de ruptura del *a priori* de correlación, como casos de constituciones imposibles, corresponden, en entero rigor, a avatares de correlación insospechadamente profundos y donde una parte de «nuestra» inmanencia real, volviéndoseos extraña, se manifiesta de súbito, se vuelve, siquiera un momento, accesible. Se vuelve accesible al aparecer recién emergida a sobrehaz de una alteridad de mundo recóndita con la que sorprende que entre en concrescencia. Estos surgimientos están *más acá del par olvido-recuerdo* aplicado a la vertiente externa o factual del acontecimiento. Desde el punto de vista de la repercusión transcendental-subjetiva del acontecimiento, parecería más adecuado el par creación-descubrimiento; ahora bien, su despliegue es consecretario del olvido de las anteriores encarnaduras transcendental-subjetivas. No poder olvidarlas equivale, aquí, y como se verá más adelante, a la melancolía patológica. Y creer haber olvidado pero, en el fondo, no haber asimilado, corresponde al trauma. Ambos son modos de la cerrazón resultantes de una imposibilidad del olvido.

§ 3. Lo sublime. Olvidar para re-encontrar

Por lo que hace a los encuentros de sentido fecundos, y que tienen como caso antonomástico la experiencia de lo sublime, podemos acudir a un poema de la primera época de Federico García Lorca, que hemos invocado en otras ocasiones⁴, y que ejemplifica a la perfección algunos puntos a que hemos aludido más arriba. El poema se titula «De otro modo»⁵ y dice así:

4. Cf. Pablo Posada Varela, «Prises à parties. Remarques sur la kinesthèse phénoménologisante», en *Annales de Phénoménologie*, nº 13, 2014, pp. 87-122.

5. Poema que pertenece a la serie de las «Canciones para terminar», inserta en la recopilación titulada *Canciones* (1921-1924). El poema está dedicado a Rafael Alberti.

La hoguera pone al campo de la tarde
unas astas de ciervo enfurecido.
Todo el valle se tiende,
por sus lomas, caracolea el vientecillo.

El aire cristaliza bajo el humo,
ojo de gato triste y amarillo.
Yo en mis ojos me paseo por las ramas,
las ramas se pasean por el río.

Llegan a mí mis cosas esenciales
son estribillos de estribillos.
Entre los juncos y la baja tarde,
qué raro que me llame «Federico».

Este poema, extraño y fascinante, contiene, ejemplificados, elementos que hemos tocado ya y otros que nos ocuparán en las páginas que siguen. Tratemos de localizar algunos:

i. Empecemos por el final y detengámonos, para empezar, en el final del poema, en ese «Federico» que concentra toda su tensión dramática. Se trata, ni más ni menos, que del nombre propio del poeta: «Federico». El poeta pone de manifiesto, en contraste con una experiencia de plenitud, lo vacía y arbitraria que resulta una mera nominación que, como en el caso del nombre propio, se agota en serlo. Por lo demás, no deja de sorprender cuán inadvertido suele sernos este extremo: rara vez nos extrañamos ante nuestro propio nombre. Rara vez se nos hace presente cómo el *ipse* concreto y encarnado que somos y llevamos siendo rebasa y desborda el nombre propio. No sería exagerado decir que el poeta «olvida» que se llama «Federico». O, si se quiere, ciertamente lo recuerda, pero hilando en la periferia de la subjetividad viva y, por lo tanto, extrañándose de ello. El recuerdo se vuelve vacío.

ii. Efectivamente, lo arbitrario del nombre propio —como emblema paroxístico de toda expresión— revela, por contraste, aquello sobre cuyo fondo destaca para desgajarse como una etiqueta huera, para des-

prenderse como una cáscara vacía. La etiqueta del nombre propio cae de un modo demasiado holgado y arbitrario sobre la plétora de vida que atesora una ipseidad concreta, sita más acá de todo significante, y hecha de una suerte de acreción afectiva innombrable. La fuerza y profundidad de esta concretud ipseica es la que emerge al albur de una experiencia sublime, y genera el contraste con ese último «Federico» del poema, vaciado de toda pertinencia como la cáscara vacía que es y que, bien pensado, siempre ha venido siendo. Esta auto-extrañeza que se apodera súbitamente del nombre propio no es sino el reverso de una ipseidad renacida, fenomenalizada de nuevas, y cuya concretud no depende de nominación ninguna. Se trata, a decir verdad, de un sentido cuya consistencia se sitúa más acá de toda expresión. El nombre propio es el emblema antonomástico de la vertiente «expresión» de la vida del sentido, mientras que la acreción afectiva innominada pero vivida vale por la vertiente «sentido» y «sentido vivido» en su relativa independencia respecto de su destino de expresión.

¿Cómo se manifiesta la concretud de ese *ipse*? Se da como una suerte de concentrado afectivo-semántico por desplegar. Aparece como fugaz pues aun teniendo una extraña consistencia, que tiene en sí misma su centro de gravedad, no deja de ser inasible al estar en un registro arquitectónico más profundo pero ser avistada desde el registro en que solemos situarnos (y que no es otro que aquel en el cual decir «Federico» no aparece como extraño: vale y sirve, cumple su función). Se presenta pues como la *inminencia* de un sentido por apofantizar, como el enigma concreto que somos para nosotros mismos, y cuyos contornos, en contados momentos de nuestra vida, adquieren relieve y se dejan acariciar.

Sin embargo, no tiene sentido decir que «recordamos» lo que siempre fuimos, a saber, esa ipseidad encarnada a haces con lo más profundo del mundo. Sencillamente volvemos a conferirle su ser ejecutivo a esta profundidad vital que somos y, en el mismo movimiento, nos otorgamos olvidar toda una serie de coordenadas simbólicas

(entre ellas nuestro nombre) insospechadamente vacías o manifiestas en su vacuidad desde el preciso instante en que una concreción más sólida emerge. Hay que *poder olvidar* esas coordenadas simbólicas para que la realidad de esa concreción, a saber, el acervo indeclinable de la vida como ipseidad encarnada, pueda emerger.

iii. El mundo, el lado «mundo» del *a priori* transcendental de correlación, surge también a una profundidad inaudita. Remisiones hasta ahora insospechadas se establecen. En el poema: el río, las ramas, la tarde, el aire cristalizado, y demás asociaciones desconocidas de elementos sensibles y otras tantas concreciones inauditas. Estas asociaciones hacen su camino no bien nos dejamos envolver por el poema. Efectivamente, estas concreciones, ahora liberadas, están, por regla general, soterradas, cuando no activamente ahogadas, como si de una potencia transcendental amarrada se tratara. La partición habitual de los sensibles, y que responde, en parte, a requisitos pragmáticos, queda súbitamente suspendida en esa experiencia de lo sublime. Huelga señalar que dichas particiones habituales están, por lo demás, en estricta correspondencia con ese «nombre propio» del final del poema y, en general, con toda identificación por nombre propio, formando así, en resumidas cuentas, ese registro de los seres y las cosas en que funcionan los nombres como factores de referencia pertinentes y útiles, asequibles al intercambio, al registro, a la codificación y reglamentación. *Olvidar* ese entramado no lleva a la desaparición del mundo, sino a la posibilidad de generar mundos nuevos, de crear de raíz.

En realidad, una vez más, nos equivocáramos si pensáramos en una ruptura del *a priori* de correlación pues ello supondría pensarlo de modo unilateral, unidimensional, y no multiestratificado. Así, la experiencia que el poema describe ha de pensarse en el marco, más amplio, de una arquitectónica de la experiencia, y en cuya entera vertical el *a priori* transcendental de correlación sigue valiendo⁶. La ruptura, tan

6. Así entendemos, al menos, la fenomenología de Marc Richir. A este respecto puede consultarse

celebrada por no pocos fenomenólogos post-heideggerianos, no revela sino una pertinaz miopía arquitectónica. Así, lo que se antoja ruptura desde un determinado registro (por ejemplo el de la actitud natural, el del orden pragmático en que solemos funcionar, el orden que reconoce, maneja y adereza, por caso, el Derecho Civil), no es tal ruptura de la correlación constituyente, sino, antes bien, confirmación tanto de la vigencia de un *a priori* de correlación, como del escalonamiento arquitectónico mismo en que se despliega.

Precisamente por ello, las insospechadas concreciones de sensibles están en coalescencia, del lado afectivo de concreción transcendental vida-mundo, con un núcleo *ipseico* que, por lo mismo, emerge inopinadamente, desplazando en su emergencia al nombre propio, manifestando su insuficiencia, desposeyéndolo de toda pertinencia. Esta última irrupción de ciertas profundidades inauditas de mundo no es pues una ruptura de la correlación sino, antes bien, la confirmación de su efectividad a un nivel más arcaico. Su inopinado surgimiento nos *otorga olvidar* la trama de mundanidades sostenida por una novedad que tiene, bien mirada, carácter estructural o estructurante.

En otras palabras, lo que surge no es un nuevo dato fáctico, un rincón de mundo en el sentido literal de la palabra, sino lo que siempre estuvo ahí. No hay pues un «recordar» sino, antes bien, un re-efectuar consecratorio, eso sí, no tanto de un olvido de lo que lo cubría (el mundo parcial y parcelado de antes), cuanto de un *poder olvidar* lo que, al albur de ese nuevo surgimiento estructurante, aparece como vacío. Poder olvidar es, aquí, otorgarse vivir en otra cosa, hacia otras cosas, sin temer perder nada; *olvidar en fidelidad* a algo arcano y no factual, olvidar parcelaciones reificadas para recuperar un estar en el mundo básico y, sin embargo, recubierto o disimulado.

iv. Las anteriores observaciones nos permiten asumir mejor la citada paradoja según la cual lo que me es más esencial me aparece,

el estudio introductorio y el *dossier* final incluidos en: Marc Richir, *La contingencia del déspota*, Brumaria, Madrid, 2015.

desde los registros arquitectónicos que solemos hollar en lo cotidiano, como otro, como una alteridad interna (pero propia), que procede de otro lugar e incluso de otro(s) tiempo(s). Precisamente por ello escribe García Lorca «llegan a mí mis cosas esenciales». Extrañados preguntábamos: ¿Pero cómo es posible que lo esencial acuda o *me* llegue de otro lugar? ¿Cuál es ese otro lugar desde el que *me* llegan *mis* cosas esenciales? Es otro registro arquitectónico que también tiene su ipseidad como parte concrescente que sigue confirmando la validez del *a priori* de correlación. Este caso de alteridad intrínseca revela el escalonamiento arquitectónico de la experiencia humana: la alteridad propia que soy para mí mismo en registros de experiencia arcaicos cuya fenomenalización no puede estabilizarse, registros como el lugar recóndito (pero de paso transcendental obligado aunque *olvidado*) en que mi afectividad profunda entra en concrescencia con las lejanías inauditas de mundo antes mentadas. Tan profunda es esta concrescencia, que no tiene sentido llamarla «recuerdo» más que abusando del término. Antes bien hay un emerger cuya ejecución queda despejada en tanto en cuanto observamos que es posible vivir en ello *olvidando*, precisamente, capas más superficiales —fundadas sobre lo anterior— de la experiencia. No debe confundirse el *recuerdo* con la *fidelidad* a lo basal cuyo despliegue, precisamente, implica el *olvido* de lo superficial.

§ 4. El recuerdo melancólico. No poder olvidar

Más arriba señalábamos que no todo encuentro es fecundo. Bueno sería que aquellos que no lo son se limitasen a resultar, sencillamente, inanes, pero no es así: los hay brutales, los hay que hacen mella; mella que, de localizada, pasa a inducir efectos estructurales que pueden forzar cambios en el dibujo transcendental de una subjetividad, y por lo tanto en su forma de constituir mundo. Hay algo sorprendente en ellos, pero de otra especie. Algo capaz de romper el sentido

de una vida, produciendo un choque que, en el caso que ahora nos ocupa, reifica la frontera entre lo propio y lo otro, impidiendo que eso encontrado *se retome* con sentido, impidiéndonos hacer cuerpo con ello. El trauma es un olvido provisional, aunque este carácter provisional pueda eternizarse. Olvidamos lo traumático porque no podemos recordarlo para reelaborarlo.

Hay, en cambio, otros casos de encuentro que no llevan a un olvido radical (por provisional que sea: un cuerpo extraño queda pendiente de asimilación), pero sí a una parálisis de la vida, del hacer del sentido. En este caso, lo traumático queda registrado pero es imposible de elaborar. Queda pues registrado tal cual y tal cual acontece se vuelve imposible de olvidar. Hay pues acontecimientos traumáticos que llevan no ya al olvido sino al recuerdo continuo o a la vida en el recuerdo. En eso consiste, precisamente, la melancolía. Ejemplo de ello es una carta del rey de España, Felipe IV, dirigida a su consejera espiritual, sor María de Ágreda. La carta refiere los efectos, en el rey, de una pérdida dolorosísima. Está escrita justo después de la muerte del que por aquel entonces era su único hijo (y, por lo tanto, su único príncipe heredero), Baltasar Carlos. Esta última pérdida se añade a otras dos, acaecidas en apenas cinco años: la de su otro hijo, Fernando, hermano pequeño de Baltasar Carlos, y la de su mujer, Isabel. Leamos algunas palabras de la carta de Felipe IV a María de Ágreda:

Las oraciones no movieron el ánimo de Nuestro Señor por la salud de mi hijo que goza de su gloria. No le debió de convenir a él ni a nosotros otra cosa. Yo quedo en el estado que podéis juzgar, pues he perdido un solo hijo que tenía, tal que vos le visteis, que verdaderamente me alentaba mucho el verle en medio de todos mis cuidados [...] he ofrecido a Dios este golpe, que os confieso me tiene traspasado el corazón y en este estado que no sé si es sueño o verdad lo que pasa por mí⁷.

7. Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda de octubre de 1646, tomada de „Crisis de la hegemonía española, siglo XVII « de Luis Suárez Fernández y José Andrés Gallego.

Observemos cómo el encuentro traumático no solo se salda con una cerrazón a las concreciones de mundo, sino también, correlativamente, y en orden a la estricta lógica del *a priori* de correlación, con un confinamiento de la afectividad a un registro arquitectónico derivado y superficial que es imposible olvidar, que el recordar vuelve a poner una y otra vez en juego. Lo cierto es que la espesura y viveza afectivas de cada registro (incluidos los registros más derivados, y más ontológicamente estables) *no deja de ser tributaria* de la transpasibilidad a otros registros. Hace falta pues que la transpasibilidad, a pesar de no estar actualizada, mantenga una apertura potencial a lo transposable. De lo contrario, incluso los registros más normales y normados se vuelven afectivamente invivibles, asfixiantes, prácticamente irrespirables en un sentido menos metafórico (*i.e.* más psicopatológico) de lo que parece.

En otras palabras, la transpasibilidad que el trauma cercena (ora por un olvido provisional que acucia bajo la forma de *flashbacks*, ora por un recordar melancólico que nos encapsula en el pasado) produce algo bastante más grave que un simple confinamiento arquitectónico que se limitase a dejar un registro cortado de los demás, pero habilitado para una vida normal, por pobre que esta fuera. *Ya* en ese registro, y *ya* en su inmediatez más banal, se hace sentir la ruptura de transpasibilidad, la desaparición de una potencialidad, por mucho que esta permaneciese, las más veces, sin actualizar. Lo más inmediato acaba vaciado si se lo separa no ya de la efectividad, sino siquiera de la potencialidad de pasar a otros registros transcendentales de constitución. La resonancia de lo arcaico, ya en clave de mera potencia, incide en los modos derivados de sentirse, haciendo de ellos humanos sentires, esto es, un sentirse con capacidad de abrirse a lo otro (de mundo) y de acoger lo otro de uno mismo oriundo de un registro arquitectónico más fundamental, pudiendo *olvidar* otros encuentros. Cercenada la transpasibilidad a esta transpasibilidad, el sujeto se vuelve fantasmático, perfectamente irreal *incluso* en el exclusivo nivel en que estuviera confinado.

Merece la pena advertir la inaudita y nada mundana «lógica» de la *Leiblichkeit* transcendental. Efectivamente, la lógica que impera en la meóntica de lo transcendental, en la *Leiblichkeit* pensada desde el pre-ser de lo transcendental, es tal que reducir el espectro de la transpasibilidad no concentra sino que disuelve y vacía dicho nivel —*todo lo contrario*, pues, de lo que ocurre cuando el confinamiento de un gas o un líquido en un volumen cada vez más reducido incide en una mayor concentración de estos. Nótese pues la paradoja: concentrarse en el recuerdo acaba disolviendo la dimensión afectiva del mismo, el modo en el que dicho presente estuvo abierto a sus horizontes, a su transpasibilidad pasada.

Con esta última carta de un lado, con el poema de García Lorca del otro, tenemos dos extremos de un friso, largo y proliferante, de relaciones fronterizas entre vida y alteridad, entre olvido y recuerdo, re-efectuación y confinamiento. Son trauma y sublime dos experiencias situadas en el umbral mismo de la expresión, pero de un modo enteramente distinto: umbral de entrada infinita e indefinida en el caso de lo sublime, generador de una plétora de expresiones posibles de un lado y, en el extremo opuesto, el del trauma, umbral sin paso, condena de no expresión y delicuescencia del sentido, e incidencia, retroductiva, en la desconcretización misma de la vivencia situada más acá de su expresión. Plenitud en el caso de lo sublime presta a ser, mal que bien, expresada. Vida vaciada, en el caso del trauma, por el efecto, retroductivo, de una no efectividad, contra-efecto de un destino de expresión de entrada vedado pues al encuentro traumático le ha sido hurtada no solo la expresión sino antes bien la simple vivencia en su inmanencia real, en su «*Reellität*» por parafrasear a Husserl.

Para terminar, estudiemos más de cerca el trenzado transcendental del sentido, a saber, su temporalización. Solo así terminaremos de ver que la fidelidad a un sentido no se opone al olvido o al otorgarse olvidar, del mismo modo que el recuerdo compulsivo no es un modo de ser fiel al despliegue que pide su acontecimiento ¿Cómo se tempo-

raliza el sentido desde la experiencia de lo sublime? ¿Cómo no lo hace o deja de hacerlo en el caso del encontronazo traumático?

§ 5. Fidelidad (y olvido): la temporalización del sentido

Hacemos sentido en una suerte de mar de olvido. Efectivamente, en lo más profundo de su ser, está la subjetividad engranada sobre ritmos de fenomenalización (de mundos y tiempos *en plural*) que la superan y que, precisamente por ello, y en virtud de la concrescencia entre las dos partes fundamentales del *a priori* de correlación, despiertan una afectividad arcaica, profundamente nuestra, aunque indisponible, y que, de otro modo—*i.e.* sin el concurso de dichos ritmos y de su despertar, en lo sublime—hubiese permanecido sumida, soterrada e impedida por particiones de la actitud natural que lastran las concrescencias que la experiencia sublime hace aflorar. Son relaciones arcaicas de concrescencia que las intrigas humanas no consiguen erosionar, precisamente porque están en otro registro.

La subjetividad, decíamos, está atravesada por ritmos que la constituyen y que, sin embargo, la superan ampliamente. Se trata de lo que nos constituye, pero que no podemos sino olvidar. Aun así, queda un rastro de todo ello en nuestra carne transcendental. Un rastro de esos movimientos arcaicos que no envejecen al mismo ritmo que nosotros. No bien nuestra afectividad se zambulle en ellos, siquiera el espacio de un instante, observamos cómo esas cosas de mundo de toda la vida, eso del vivir de siempre (y por siempre todavía) nos rejuvenece o, mejor dicho, nos arranca a la trama del envejecimiento, al tejido de los anhelos y decepciones recortados a escala humana. A sobrehaz de dichos ritmos asilvestrados y subitáneos, entre-apercibimos algo de lo que, en clave fenomenológica (y no metafísica), quepa decir y sentir de la eternidad. Ahora bien, esa eternidad no es tanto

un contenido «recordado» como una suerte de horizonte de olvido estabilizado y, a la vez, fresco, del que surgen nuevos sentidos.

Efectivamente, y por decirlo con términos schellingianos (fructíferamente retomados por Richir), esta eternidad cobra los rasgos de una virazón instantánea entre un pasado transcendental (lo ya desde siempre inmemorial; algo demasiado pasado como para haber sido nunca presente, como para no haber sido ya el pasado de todo presente pasado) y un futuro transcendental (lo siempre todavía inmaduro; algo demasiado futuro, algo que permanecerá siempre inmaduro para todo presente, algo que seguirá siendo el horizonte de futuro de cualquiera de los presentes que en un futuro fueren).

Entre estos dos macizos imponentes y necesariamente olvidados fosforecen —para apagarse al punto— proto-temporalizaciones múltiples que apenas si parpadean, sencillamente porque sus ritmos, de puro arcaicos, *no tienen tiempo* de fenomenalizarse. Son, por así decirlo, el limbo de olvido previo del que surgirá lo que merecerá la pena ser recordado. Así vamos ganando, poco a poco, sobre el olvido proto-ontológico que siempre hemos sido.

En los registros de experiencia más fundamentales, allí donde el sentido no es tanto un «contenido» cuanto un «ritmo» o un «movimiento», se invierte el orden consuetudinario de los factores: el olvido precede a lo recordado, y lo recordado no es un hecho sino una veta más del estar en el mundo, algo cuyo latido siempre nos estuvo acompañando y que, de repente, accede a fenomenalización. Lo que pasa y se olvida al «no tener tiempo» de permanecer en la conciencia, de repente accede a fenomenalización. Nuestra conciencia se sorprende al poder fenomenizarlo, al sorprender en ella una capacidad que no presumía tener. Somos, en lo más profundo de nosotros, el olvido de lo que las latitudes más profundas de nuestra experiencia atraviesan sin siquiera haber tenido tiempo de vivirlo —*i.e.* de temporalizarlo— en presente.

Sea como fuere, es precisamente este «no tener tiempo» lo que conforma la proto-temporalización del sentido que sale a nuestro

encuentro en la experiencia de lo sublime. Este «no tener tiempo» es la cifra fenomenológica de la eternidad. Cifra que hallamos, al menos en parte, en todo sentido inspirado. Eternidad que no es ni puro vacío, ni *eidos* claro y delimitado, sino una suerte de olvido sentido, de densidad olvidada. Hay, indefectiblemente, en lo más profundo de nuestra subjetividad, un estar a greñas con lo absoluto que olvidamos pero que nos acompaña y abriga. No se trata pues de un rastro vacío, de un olvido traumático, sino de una densidad excesiva que no puede pasar por el tamiz de una fenomenalización en presente. Esta no temporalización que acusa lo arcaico es una no temporalización vivida como tal, es decir, como temporalización incoada, rozada, pero sin tiempo para efectuarse, para hacer pie en un acto temporalizado en presente. Efectivamente, algo hay del sentido haciéndose que guarda siempre su frescura, que cela en sí mismo algo inmarcesible, un enigma, una inminencia de presencia jamás cumplida que, desde su incumplimiento, desde su «no tener tiempo» para nuestro tiempo —es decir, para la horquilla de temporalizaciones de que somos capaces⁸— nunca ha dejado de nutrir, de inspirar, de destilar sentido por expresar⁹. Se trata de lo que olvidamos (porque no podemos sino olvidarlo) pero que nos constituye de un modo abierto, no amenazante.

Para captar mejor la temporalización que está aquí en juego, pensemos, por ejemplo, en una metáfora de un poema, en una metáfora lograda y que prende porque parece que toca con algo. Reparemos entonces en la experiencia de la relectura del poema. No ya en la relectura inmediata, sino en una relectura que dista en años de la anterior. Sorprende el modo en que volvemos a encontrarnos con la citada metáfora: fresca e inmarcesible (repito: si la metáfora es buena, si está lograda) *incluso* al hilo de los años. Una y otra vez sentimos eso que, a pesar de nuestros cambios, y del faenar de nuestra vida, la metá-

8. Sin que esa capacidad esté pre-fijada. Esta no pre-fijación corresponde, precisamente, a lo que Maldiney entiende por «transpasibilidad».

9. Marc Richir ha dedicado largos desarrollos a estas cuestiones. Véase por ejemplo Marc Richir, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, J. Millon, Grenoble, 1996.

fora parece tocar. Resulta que, inerme al paso de los años, a recaudo de los cambios que hemos sufrido, hallamos, en la punta misma de la metáfora, lo *mismo*: esa *misma* vibración, esa *misma* filigrana de proto-temporalización meteórica, esa *misma* indeterminidad concreta, esa *misma* trabazón de incumplimiento que otrora nos tocó y cuya expresión apenas encetábamos, seguros de que jamás la agotaríamos.

No se trata de algo que *recordemos* pues no se trata de una identidad que quepa mentar en el recuerdo. Se trata, antes bien, de la re-ejecución de *un olvido* que nos constituye y nos supera. No es pues un contenido susceptible de ser «recordado» sino algo que somos, que nos constituye, y que, por lo tanto, tan solo cabe «performar» y «revivir», de ahí que quede a recaudo de esta suerte de olvido encarnado que nos abriga y nutre (distinto del olvido des-encarnado del trauma). En suma, la temporalización de este sentido, cuya expresión se incoa tras una experiencia sublime, está en franco contraste con el curso de las intrigas y fatigas humanas, de nuestras cuitas, más o menos mezquinas, de aquello cuyo no-olvido no puede sino desgastar.

Consecuencia de lo anterior es que la profundidad del sentido vivido jamás podrá pasar por entero en el sentido expresado. Dicho de otro modo: la entera trama de las concreciones jamás podrá temporalizarse en presente. O también: se viven y temporalizan precisamente en el olvido concreto que somos. Quedarán, inasequibles, girones de proto-temporalización, esquirlas de eternidad sentida en lo más profundo de nuestra carne transcendental. Ahora bien, conviene que nos adentremos en una distinción que ya hemos acariciado y que terminaremos de cincelar para dar término a este trabajo: la que existe entre el olvido sublime sobre el que muerde el sentido haciéndose (y del que se alimenta) y el olvido traumático, des-concretizante y des-encarnante.

El indisponible territorio olvidado es, en el caso de lo sublime, del orden de una proto-temporalización inasequible pero en coalescencia con la temporalización. Por eso le insufla viveza. Lo indisponible,

punto ciego de la performatividad más profunda del sujeto, puede retornar y reactivarse por síntesis pasiva, y resultar pues vivificante (hay sentido por hacer) pero también puede rondarnos bajo la forma de un indisponible impermeable e infecundo que, lejos de ser inane, desestructura y esquilma. Así, el trauma no vuelve como una fuente de inspiración siempre fresca, sino que lo hace o bien absolutamente enmascarado, como síntoma, como somatización más o menos dolorosa e incómodo, o bien, a la manera de un *flash back*, revivido sin distancia y de modo igualmente traumático, sin espacio de encarnación que dé lugar (tiempo y espacio) para la elaboración.

§ 6. El olvido traumático como no-temporalización

Ahondemos, por último, en la no-temporalización que induce el encontronazo con el sinsentido traumático y que, como veremos, si algo tiene de una indiferencia al tiempo, no se debe al inmarcesible viso de una eternidad fecundante, suerte de proto-temporalización en coalescencia con el hacerse del sentido, sino a lo que, en secesión de toda temporalización, quedó súbitamente cubierto con una mortaja prematura, mortíferamente fijado para siempre, y esquinado en un ángulo muerto que no consigue acceder a elaboración ninguna. Lo traumático queda del lado de un olvido estanco; y cuando surge, el límite entre conciencia y olvido no es poroso ni responde, tampoco, a un desfase arquitectónico, a una diacronía que inspira (cual es el caso del olvido propio del inconsciente fenomenológico), sino que abre de golpe sus compuertas y vuelve a poner en juego trizas de un hecho de modo brutal, sin elaborar con vistas al sentido. De ahí que dicha elaboración requiera, las más veces, la mediación suplementaria de una terapia.

Dicho en términos de Husserl, habría determinados *Sinngebilde* o formaciones de sentido casi inmediatamente sancionados de una vez por todas en su forma (que nos aparece entonces como patológica,

como sobredeterminación arbitraria) al verse súbitamente apartados de toda *Sinnbildung* o formación de sentido, lo cual, a su vez, imposibilita toda *Nachstiftung*, toda elaboración. Este impedimento deviene, por ende, en la desposesión retroductiva de las *Stiftung* y *Urstiftung*, de la institución y proto-institución de sentido. Estas, no solo se vuelven anónimas, sino también irreconocibles e impuestas, actuadas o ejecutadas sin nuestra vida y anuencia. Es aquí donde cobra entero sentido la hipótesis de inspiración barroca, recuperada por Descartes, de un Genio Maligno que piensa en mi lugar, de un ser todopoderoso y malvado que agita y actúa mi *cogito* (entendido en el amplio sentido que incluye también a la sensación), es decir, que pone en jaque, y como a una distancia infinita, una encarnación, la mía propia, que, como quiera que sea, se sorprende, horrorizada, como no yendo ya de suyo. El olvido no es aquí fecundante sino que se vive como desposesión. Y la relación con ese olvido no es porosa sino roma, impermeable.

En otras palabras, el mentado no paso (completo) del sentido vivido a su expresión no siempre se debe a un escalonamiento arquitectónico, al inacabamiento concreto o concretizante, más o menos jovial, de lo arcaico, y que, sin pasar del todo a la expresión, induce, cuando menos, un principio de elaboración. Bien puede suceder que este no paso, parcial e indefinido, inacabado, en suma, se reifique en jaez de *no paso* o paso vedado, en una *no expresión* donde el expresar ni siquiera está lanzado, y ni siquiera muerde sobre el infinito macizo olvidado de lo por decir.

En el encuentro traumático, el «sentido vivido» se halla reprimido o *vertrieben*, que dirá el psicoanálisis. El trauma no está, en entero rigor, inmanentemente vivido. Ya siempre se ha «comprendido» lo suficiente como para no vivirse hasta el fondo. Como no cabe ser elaborado, como no puede revivirse, no aparecer desde la distancia consciente del recuerdo y, de resultas de ello, se olvida. Ahora bien, ese olvido no viene dado, aquí, por una plétora de sentido que nos supera y que nos inspira. Efectivamente, esta incompletud —la de no vivir lo traumático hasta el fondo— nada tiene de esa plétora sublime difícil de gestionar

en una temporalización en presente. Por el contrario, nos angustia y nos ronda, y vacía de realidad o «*Reellität*» (en términos husserlianos) el presente, lo vacía de la concreción de su inmanencia, lo vacía hasta irrealizarlo. Lo traumático vehicula «elaboraciones» de sentido no ya arcaicas o virtuales, oriundas de esa eternidad que es virazón entre proto-temporalizaciones, sino hetero-elaboraciones en secesión respecto de la vida de la conciencia. Dichas hetero-elaboraciones truncas e inconscientes tienen más bien el carácter no ya de una proto-temporalidad, sino de una no-temporalidad. Se sitúan en un limbo donde nada se hace ni se elabora o temporaliza. Traducen un tipo de no-dicho o sin-decir cuya no temporalización responde al destierro de toda fase de presencia o asistencia subjetiva. Nos las vemos aquí con el olvido de lo segregado, de lo que ya ha entrado en secesión respecto del sentido vivo, respecto de la capacidad viva de elaborarlo.

Evidentemente, dicho destierro provoca una fijación cuyo viso de «eternidad» en absoluto es del orden de un inacabamiento concreto (el olvido que nos supera), sino del orden de una sobre-determinación impermeable (el olvido de lo segregado) a toda formación de sentido o *Sinnbildung*. Es una no-temporalidad que no está en coalescencia con el hacerse del sentido, es la no-temporalidad de lo tapiado. Ahora bien, lo olvidado por no ser susceptible de elaboración no es inane: induce lo que llama Richir «lagunas en fenomenalidad»¹⁰. Se trata de lo no dicho que insiste en lo que no se ha podido decir por haberse tenido que callar. Más aún... uno pierde la conciencia de lo que ha de callarse pues uno calla aquello cuya elaboración no pudo asumirse. Precisamente por ello (y no, insistamos, por ser del orden de una proto-temporalización arcaica) ha permanecido incambiado, olvidado y en secesión respecto de toda fase de presencia, es decir, en un limbo o ángulo muerto que ni siquiera está en el horizonte del hacerse del sentido.

10. El término es de Marc Richir, y de su obra *Phénoménologie et institution symbolique*, J. Millon, Grenoble, 1988.

Para ilustrar esta forma de olvido no fecundo, este modo de no-temporalización y concluir así nuestro texto, nada mejor que este pasaje de la obra de teatro de García Lorca precisamente titulada «*Yerma*», y que recoge esta no temporalización (por no exposición a elaboración) que, siendo, claro está, un mecanismo de defensa, se cobra toda fecundidad. No se trata aquí del olvido que somos por exceso de concreción sino, antes bien, de un olvido que no nos deja ser y que parasita el resto de la vivencia:

YERMA.— ¿Por qué te vas? Aquí las gentes te quieren.

VÍCTOR.— Yo me porté bien. (*Pausa.*)

YERMA.— Te portaste bien. Siendo zagalón me llevaste una vez en brazos; ¿no recuerdas? Nunca se sabe lo que va a pasar.

VÍCTOR.— Todo cambia.

YERMA.— Algunas cosas no cambian. Hay cosas encerradas detrás de los muros que no pueden cambiar porque nadie las oye¹¹.

VÍCTOR.— Así es.

(*Aparece la Hermana 2 y se dirige lentamente hacia la puerta, donde se queda fija, iluminada por la última luz de la tarde.*)

YERMA.— Pero que si salieran de pronto y gritaran, llenarían el mundo.

VÍCTOR.— No se adelantaría nada. La acequia por su sitio, el rebaño en el redil, la luna en el cielo y el hombre con su arado.

YERMA.— ¡Qué pena más grande no poder sentir las enseñanzas de los viejos!¹²

11. Es decir que no pueden temporalizarse, espacializarse, elaborarse («no cambian») porque, al estar «encerradas detrás de los muros», quedan a recaudo de toda posible conciencia transcendental constituyente y, por lo tanto, no acceden a fase de presencia alguna («nadie las oye»).

12. Federico García Lorca, *Yerma*, en *Obras Completas II. Teatro*, Edición de Miguel García-Posada, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, Barcelona, 1987.