



Tipo de documento: Tesina de Grado de Ciencias de la Comunicación

Título del documento: La (auto) biografía como historización poshistórica : temporalidad, ideología y sujeto en la coyuntura neoliberal

Autores (en el caso de tesistas y directores):

Francisco Manuel Sánchez

Carolina Ré, tutora

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2022

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Tesina de grado. Licenciatura en Ciencias de la comunicación

*La (auto) biografía como historización poshistórica:
temporalidad, ideología y sujeto en la coyuntura neoliberal*

Ciencias de la comunicación - Facultad de Ciencias Sociales (UBA)

Sánchez, Francisco Manuel

39.171.921

maildetramites95@gmail.com

Tutora: Carolina Ré

Fecha de entrega: octubre de 2021

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
<i>Presentación</i>	3
PRIMERA PARTE: EL PASADO COMO “HISTORIZACIÓN” POSIBLE.....	8
<i>Figuras para el tiempo</i>	8
<i>El pasado en los procesos de neoliberalización</i>	13
<i>Un tiempo sin fin, el fin de los tiempos: presente, futuro e historia en la temporalidad ideológica neoliberal</i>	21
<i>El recurso al pasado: un anverso complementario</i>	29
<i>La repetición como forma de objetivación</i>	40
SEGUNDA PARTE: LA (AUTO) BIOGRAFÍA COMO HISTORIZACIÓN POSTHISTÓRICA.....	49
<i>Del testimonio a la narración (auto) biográfica</i>	52
<i>(Auto) biografía: límites y posibilidades</i>	55
<i>La “singularidad” del nombre propio: sujeto, discurso y estructura</i>	60
TERCERA PARTE: FORMAS DE MOSTRAR EL IMPOSIBLE COMO IMPOSIBLE.....	67
<i>Roland Barthes por Roland Barthes</i>	68
<i>Infancia en Berlín hacia 1900</i>	72
<i>El instante de mi muerte</i>	75
CONCLUSIONES.....	80
BIBLIOGRAFÍA.....	85

INTRODUCCIÓN

Presentación

Esta tesina pretende trabajar en torno de la relación ideológica entre los sujetos, el pasado y la temporalidad para las condiciones materiales de la coyuntura neoliberal contemporánea. Los desarrollos de aquí en adelante expuestos se inscriben al interior de dos problemáticas específicas, la de la temporalidad y la del sujeto, bajo la propuesta general determinante de una operación de crítica ideológica. Apoyándonos en ciertos presupuestos desde los que enfocaremos aquellas problemáticas, la discusión se dará a partir de discursos teóricos que refieren a las temáticas que aquí nos ocupan, entendiendo que esos discursos (*sobre* el tiempo) tienen como condición necesaria para su vigencia un ejercicio constante de revisión y reflexión (*en* el tiempo). Ni novedad ni descubrimiento, este trabajo busca complementar análisis afines en los que reconocemos la presencia de unos diagnósticos sobre la cuestión de la temporalidad, pero en los que, sin embargo, creemos notar también la falta de una apuesta por un análisis de la *complejidad* del fenómeno en cuestión: complejidad de los tiempos articulados, por un lado, y de los efectos de la ideología sobre el sujeto por otro.

La hipótesis de este trabajo será que la forma singular de relación ideológica con el pasado en los procesos de neoliberalización recibe el nombre de (auto) biografía. Lo (auto) biográfico sería el modo de interpelación de los sujetos que reconocen en ella la historización subjetiva de una temporalidad poshistórica. La (auto) biografía, por contraposición a la “historia” y la “memoria” como concepciones ideológicas –y no conceptos– sobre el tiempo histórico, sería el significante apropiado para los efectos de los procesos de neoliberalización sobre la relación subjetivada con el pasado. Lo que quedaría construido es un pasado objetivado y cristalizado en tanto atemporalidad lineal y simple, el otro síntoma estructural de los efectos ideológicos sobre la cuestión del tiempo y de la subjetividad (siendo los otros los tan mentados diagnósticos sobre el presente absoluto y la desaparición del futuro). Lo (auto) biográfico sería, finalmente, la historización específica que produce la relación subjetivada entre los sujetos y la temporalidad, la forma (narración) y el contenido de una operación ideológica que sería el anverso complementario de los discursos poshistóricos. Los sujetos se reconocerían con una (auto) biografía, pero sin historia.

Lo (auto) biográfico, entonces, como: denominación para una relación ideológica con el pasado; comprensión de la temporalidad neoliberal en tanto efecto ideológico desde los sentidos sobre la historia, antes que los de su suspensión o final; y advertencia contra los ensayos críticos que pretenden tomar las presencias discursivas del pasado en el presente neoliberal como potencialidades políticas de una temporalidad alternativa, antes que reconocer su complementariedad “cómplice” con el tiempo ideológico y su modelo concomitante de historia.

Las descripciones teóricas respecto de la experiencia ideológica del tiempo en la coyuntura contemporánea suelen oscilar entre dos análisis que son, entre sí, complementarios, a pesar de su diferenciación: por un lado, se destaca el carácter absoluto del presente, en el sentido de una temporalidad que habría sido reducida y concentrada a la escala de un ahora efímero pero constante que conmina ser vivido en la dimensión del instante, de la inmediatez de aquello que, por el mismo movimiento por el que afirma su presencia, su radical “ser presente” en tanto no ser *más que* presente, oblitera también otras referencias temporales al diluirlas en esta absolutización temporal; justamente, el segundo diagnóstico refiere a la desaparición de una de aquellas referencias, la del futuro, cuando anuncios como el del “fin de los tiempos” o, paradigmáticamente sintetizado en la fórmula de Francis Fukuyama “el fin de la historia”, resaltan los sentidos ya no solo de anquilosamiento sino más aún de pérdida de una representación de la temporalidad que incluya una capacidad de proyección más allá de aquello –y heterogéneo respecto de lo– que comprende y significa actualmente el presente ideológico de los procesos de neoliberalización. Lo que en todo caso pervive de una noción del futuro, es decir, que no esté subsumido en el mismo presente, ha mutado hacia unos sentidos menos vinculados con el progreso que con lo destructivo o inclusive con lo apocalíptico (en un sentido secular): los discursos que plantean un inevitable e irreversible final –del mundo, de la humanidad– como única expectativa posible serían un síntoma posible de la vivencia ideológica de los sujetos cuando lo que está en juego es el análisis de los efectos sobre la temporalidad.

Entre ambos diagnósticos teóricos se delinea una misma afirmación sobre la historia: ante una temporalidad simplificada, lo histórico habría sido liquidado y, en cambio, ha tomado la forma *poshistórica* que, en conjunto con la representación concomitante de la pospolítica, constituiría el paraje ideológico actual del neoliberalismo.

Sin embargo, antes que leerla desde el lugar marginal al que se la limita teóricamente, arriesgamos que la historia debe ser tomada también como *síntoma*, es decir, como el efecto

descubierto en su invisibilidad al interior de unos procesos que explica y desde el que puede accederse al análisis y a la comprensión de estos últimos. Para esto, debemos partir ya no solo de definir el estatuto del presente y del futuro, sino de la relación ideológicamente subjetiva de los sujetos con el pasado.

Ambas tendencias de análisis suelen, sino pasar por el alto, al menos despreciar los efectos de estos procesos sobre el pasado, el tercer término de la tríada clásica para pensar la cuestión del tiempo. El presente absoluto y la pérdida de un sentido del futuro son las vivencias inconscientes predominantes en y por una coyuntura neoliberal que, no obstante, también se impone sobre la relación subjetivada de los sujetos con los sentidos y las representaciones del pasado. Aun cuando, como veremos después, múltiples discursos teóricos se han ocupado (en particular desde la última década del siglo XX) de reconocer y analizar fenómenos y experiencias que delatan formas de relación con el pasado sostenidas e incluso intensificadas en los procesos de neoliberalización, las razones que ofrecen como explicación de este fenómeno recaen por lo general tanto en el argumento –de tipo culturalista– de la posmodernidad como reconfiguración temporal (lo múltiple y fragmentario que se impone sobre la unidad del tiempo moderno, que admite entonces formas contradictorias de convivencia entre novedad y recuerdo), así como en el alegato de la “memoria” como recurso voluntario y consciente frente a la tendencia al olvido y la suspensión del tiempo histórico que impondrían las más recientes condiciones sociales de existencia¹. Sea bajo una forma u otra, los presupuestos de estos análisis recientes corresponden por lo general a lo que Althusser en *Para leer el Capital* denomina una “concepción ideológica del tiempo histórico”² (2004: 106): las formas de temporalidad diagnosticadas son dependientes de una representación inadmitida (el tiempo lineal, progresivo, continuo) respecto de la cual serían inteligibles todos los fenómenos que, a partir de esa concepción incuestionada y determinante, hallan su lugar dentro de una coherencia ideológica. “La relación entre ideología y narrativa en el discurso histórico”³, si

¹ Ver, por ejemplo, *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism* (1990), de Fredric Jameson; *The condition of postmodernism* (1992), de David Harvey; o *Twilight memories* (1995), de Andreas Huyssen, para el primer grupo de discursos teóricos; en cuanto a aquellos que se centran en la cuestión de la memoria, pueden consultarse *Le passé, mode d'emploi* (2005), de Enzo Traverso; *Tiempo Pasado* (2012), de Beatriz Sarlo o *Present Pasts* (2003), también de A. Huyssen, entre otros. En su mayor parte estos discursos serán recuperados como referencias múltiples veces a lo largo del trabajo, y también aparecerán desarrollados y discutidos en el cuerpo del texto.

² Trad. de Marta Harnecker, como todas las citas tomadas del mismo libro. Todas las traducciones, salvo cuando se especifique, como en este caso, lo contrario, son mías.

³ Trad. de María Julia de Ruschi.

seguimos la delineación de este vínculo y de sus consecuencias tal como lo formuló Hayden White (2011: 477), pero a la vez sustituimos en la frase “discurso histórico” por *la relación subjetivada de los sujetos con sus condiciones reales de existencia* (en todo caso, el discurso histórico *de los sujetos*): la síntesis puede funcionar como título de una tesina como la nuestra, interesada en leer en unos discursos teóricos, y a partir de un marco teórico específico, la temporalidad ideológica neoliberal que se impone sobre y constituye a los sujetos en relación al pasado.

En este trabajo se trata de investigar esta relación con el pasado cuando las condiciones histórico-materiales son las que corresponden a los procesos de neoliberalización, pero leyendo las formas contradictorias de existencia del tiempo histórico principalmente desde dos aportes complementarios de la teoría althusseriana: como una articulación compleja de tiempos múltiples como la que Althusser (2004: 101-156) delinea en su lectura de Karl Marx en *Para leer el Capital*, por un lado, y desde la producción y renovación del concepto de ideología en *La revolución teórica de Marx*, por el otro, siempre a partir de una propuesta que destaca la eficacia y necesidad de aquel “sistema de representaciones” en conjunto con una lectura de la estructura desde la contradicción y la sobredeterminación (2015: 71-106 y 182-206; 2004: 101-129). Estas intervenciones críticas (y políticas) serán para nosotros, como también lo fueron para el propio filósofo francés, intervenciones sobre los discursos teóricos y los modelos simples de historia, historización y temporalidad entre esos análisis. Los aportes del psicoanálisis, presentes a su vez en los textos de Althusser, pero recuperados principalmente de otras fuentes teóricas, contribuirán también a perfilar esa relación subjetivada de la vivencia ideológica de la temporalidad y la historia sin que estén exentos unos presupuestos que incluyan al orden inconsciente y a los afectos.

Menos un ejercicio de jerarquización que de igualación, pero sobre todo un trabajo de crítica de esta concepción temporal y de todos sus términos, destacar una dimensión (el pasado) por sobre las demás (presente y futuro) persigue el objetivo de ofrecer un aporte al interior de una serie de cuestiones que deberían ser tan contempladas cuando se piensa la temporalidad en los procesos de neoliberalización como lo son los objetos de los análisis teóricos inspirados en los sentidos de la suspensión de la temporalidad o de su inminente final. No se trata tampoco de trabajar en torno de significantes como “historia” o “pasado” a partir de las discusiones a los que los ha sometido la historiografía en tanto disciplina científica: aun cuando revisemos los modelos dominantes de historia y temporalidad que han poblado esos discursos teóricos, y nos valgamos también de recuperar los sentidos que estos les han conferido a aquellos significantes, en este caso la mirada

está puesta más en aprehender a través de esos análisis las representaciones hechas sobre la temporalidad y la historia que en intervenir sobre la epistemología y/o la metodología del discurso historiográfico. Esta tesina intenta seguir pensando críticamente las determinaciones sociales, materiales e ideológicas que explican una relación entre los sujetos y el tiempo que, al mismo tiempo, querríamos ver transformadas. Al decir de Georges Didi-Huberman, “hace falta ampliar, abrir la historia a nuevos modelos de temporalidad”⁴ (2015: 147).

En el desarrollo de esta tesina buscaremos analizar los efectos ideológicos de los procesos de neoliberalización sobre la vivencia subjetiva de los sujetos con respecto al pasado, argumentando que para esta coyuntura los sentidos dominantes sobre la temporalidad pueden también leerse en la especificidad de una representación *(auto) biográfica* de la relación entre los sujetos y el tiempo histórico. De tal manera, pretendemos otorgarle a la relación *(auto) biográfica* con el pasado una importancia semejante entre los discursos poshistóricos a partir de la idea de la historia como síntoma de la eficacia ideológica neoliberal sobre la cuestión de la temporalidad, así como también focalizar sobre el carácter ideológico de una parte de los discursos teóricos recientes que trabajan al interior de las problemáticas del tiempo y de la historia, es decir, reconocer, cuando corresponda, cómo están atravesados por una representación ideológica dominante de la temporalidad y del tiempo histórico, lo que invalida o al menos interroga el hecho de que ocupen un lugar en el discurso científico como exponentes de una contratendencia disruptiva.

Por último, nos enfocamos en describir e interpretar otras prácticas discursivas que puedan ser pensadas como alternativas a las formas y los contenidos del discurso *(auto) biográfico*, menos en términos de variaciones sobre un género discursivo que de irrupciones desestabilizadoras en relación con el pasado, el tiempo, la subjetividad y lo imaginario, y la política. Si, como dice Derrida (2001), existe la posibilidad de pensar la “disyunción del presente” y, entonces, a la vez la singularidad y la “contemporaneidad del no-ser” de una biografía, de una presencia “dislocada” (2001: 12-13), textos como los de Roland Barthes (*Roland Barthes por Roland Barthes*), Walter Benjamin (*Infancia en Berlín hacia 1900*) y Maurice Blanchot (*El instante de mi muerte*), que brevemente desarrollaremos al final, podrían contribuir a un replanteamiento crítico de la relación entre sujeto, temporalidad y discurso por la misma vía de la *(auto) biografía*. Porque, finalmente, la *(auto) biografía* puede también, aun así, actuar como discurso capaz de reflexionar sobre los modelos dominantes de tiempo e historia, ofreciendo variaciones sobre la articulación entre el

⁴ Trad. De Antonio Oviedo.

tiempo de la vida (del sujeto) y el tiempo del relato que actúen como intervenciones críticas, discursos cáusticos que horaden la evidencia inconsciente del pasado como narración lineal y de la (auto) biografía como historización empírica.

(Auto) biografía: un significante ya trabajado y reconocible pero para el que, al escribirlo, intervenimos con unos paréntesis como signo lingüístico (pero un signo legible solo como grafía escrita) de esa doble cualidad de esta clase de discurso, tanto su ambivalencia como su ambigüedad: supone imaginariamente (en términos del psicoanálisis) una presencia, pero también, por eso mismo, ausencia, y el límite entre el sujeto y el referente del discurso es incierto. El paréntesis intenta connotar la representación de una fragilidad, lo que está a medio borrar entre – y por– una temporalidad casi extinguida pero aprehensible en el límite entre ciencia e ideología.

Este trabajo es un estudio sobre una coyuntura determinada, aquella de los procesos de neoliberalización y su temporalidad específica vivida ideológicamente: pero en juego están unas aproximaciones teóricas capaz de explicarla sin limitarse a aquella, legítimas para el conocimiento de la historia sin traicionar la especificidad de su objeto de estudio. En el espacio del hiato abierto por los estudios recientes entre la identificación (pertinente) de problemáticas y su (reducido, por insuficiente o erróneo) análisis, y en línea con aquellos otros estudios que han intentado repensar teóricamente la temporalidad sin anularla o liquidarla para la coyuntura histórica actual, establecemos las coordenadas en las que ubicar las ideas que presentamos y defendemos.

PRIMERA PARTE: EL PASADO COMO “HISTORIZACIÓN” POSIBLE

Figuras para el tiempo

El recurso de la figuración para representar en términos espaciales singulares conceptualizaciones sobre el tiempo nos ofrece una síntesis (escueta, aunque posible) de las temporalidades correspondientes a determinadas concepciones: por un lado, la circularidad como representación dominante en la Grecia Antigua, geometría ideal para una temporalidad que, inspirada en una cosmogonía, tomaba de esta el movimiento cíclico para representar la cualidad repetitiva de un *continuum* de instantes idénticos de una infinitud constante y absoluta (Agamben, 2007: 132-136); por el otro, la línea que aparece con el cristianismo, entre cuyos extremos -la Creación y el Juicio Final- surge una direccionalidad que fija un sentido para una temporalidad

sucesiva (si bien todavía fundada sobre un principio trascendental, en este caso la divinidad) (2007: 136-139).

Una doble operación le da a la Modernidad su respectiva conceptualización: la temporalidad reconvertida en progreso y desarrollo, por un lado, y la secularización de las causas, por el otro. Pero aun así persiste un presupuesto común a todas estas aproximaciones, emparentadas incluso a pesar de ellas por una similar concepción *unitaria* del tiempo, es decir, que las formas múltiples de existencia y experiencia de la temporalidad están en todos los casos fundadas en y explicadas por una única causa primera y fundamental –sea cósmica, metafísica o teológica (Morfino y Thomas, 2018: 2). En la filosofía de Hegel no hallamos una excepción: más bien, su modelo de la filosofía de la Historia, aunque dialéctico y progresivo, no hace de aquella más que unas instancias de la presencia del Espíritu que siempre, de forma esencialmente contemporánea, le da al tiempo solo el carácter homogéneo, continuo y expresivo de un elemento trascendental (2018: 14; Althusser, 2004: 103-104).

El quiebre lo produce la teoría marxista, crítica materialista de aquellas explicaciones que depositan en un agente externo a las estructuras sociales sus explicaciones sobre la temporalidad. Lejos de asemejarse a un historicismo, con Marx la categoría de historia abandona el carácter trascendental y esencial instituido a la temporalidad por obra de la empresa filosófica hegeliana, en el que las determinaciones sobre el movimiento dialéctico de la Historia dependen en definitiva de la propia expresión, en él, del desarrollo o despliegue del Concepto (del Espíritu hegeliano); es decir, que la temporalidad solo existe en este sistema filosófico en tanto presencia de esa totalidad cuya autodeterminación se comprueba en cada una de las instancias en las que se expresa, incluida la del tiempo. Por el contrario, Marx parte del estudio del modo de producción y de las relaciones sociales de producción, de un materialismo de la práctica de los hombres cuya historia –la de estos– es la historia de esta “base real” determinante que en una sociedad civil, en función de los procesos de producción materiales de la vida que entre sus miembros tienen lugar (producción, intercambio, distribución, división del trabajo), hace a las “relaciones reales existentes” que son, para Marx, los procesos de una historia que no prescinde, justamente, de la historia (1958⁵: 41;43; 667).

Pero, en especial, gracias a la lectura que de la obra de Marx propone Louis Althusser, el tiempo (en relación con la historia) como concepto adquiere otra densidad y complejidad, una restitución

⁵ La edición consultada no detalla al responsable de la traducción.

política y redefinición científica en simultáneo con (o, más bien, a partir de) la que le toca a la *estructura* del todo social (Althusser, 2004:107). El filósofo francés afirma que la crítica de Marx a los economistas clásicos (Adam Smith y David Ricardo) es, en gran parte, una crítica a la “concepción *ahistórica*, eternitaria, fijista y abstracta” de sus modelos y categorías (2004: 102, el énfasis es del autor), frente a lo que el teórico alemán opuso la determinación histórica de los modos y de las relaciones de producción. Sin embargo, dice Althusser, brota un malentendido cuando se quiere entender el marxismo como un “historicismo radical”, ya que en ese caso Marx solo habría, como Hegel en relación con la filosofía, puesto en movimiento (dialéctico) la Historia (2004: 1102-103). Para comprender realmente la radicalidad de la empresa teórica de Marx, para Althusser es necesario, primero, desembarazarse, a través de su crítica, de la concepción hegeliana del tiempo histórico, es decir, como mencionamos más arriba, un fenómeno eternamente contemporáneo a sí mismo porque cada elemento y momento en la totalidad hegeliana es la reflexión sobre sí misma en la continuidad temporal del desarrollo de su esencia (del de la totalidad): cada instante contiene y expresa, como un principio simple, la unidad hegeliana (2004: 104-106). Y a través de este primer movimiento, Althusser nos invita a resaltar y restituir la relación pertinente y necesaria entre una concepción de la estructura social y su concepto de temporalidad, vínculo en el que finalmente puede descubrirse qué concepción de la historia se sostiene con cada conjunto de presupuestos (2004: 107).

Como Marx no es la inversión materialista del idealismo de Hegel, y por lo tanto se vieron trastocados y sustituidos los contenidos y las relaciones mismas de aquella totalidad y de esa dialéctica que no permanece intacta o solo reapropiada por el materialismo marxista, hallamos al menos dos cambios de naturaleza y de sentido, el de totalidad social y el de historia (Althusser, 2015: 72; 87-89). Uno, el todo marxista, es para Althusser una unidad compleja, un “*todo estructurado*, implicando lo que podemos llamar niveles o instancias distintas y ‘relativamente autónomas’ [...] articulándose los unos con los otros según modos de determinación específicos, fijados, en última instancia, por el nivel o instancia de la economía” (2004: 107, el énfasis es del autor). Tal estructura, con sus múltiples articulaciones ordenadas por la dominancia de unos elementos y sus relaciones por sobre los demás, neutraliza la expresividad del todo hegeliano al hacerla estallar entre diferentes niveles estructurados (político, económico, jurídico, etc.) que carecen de un centro expresivo presente y esencial a la vez (2004: 109-110); y el otro cambio, el del concepto de historia, se da a partir de esta multiplicidad jerarquizada: cada nivel conlleva

asignarle un tiempo propio y diferencial, y de la determinación de esas temporalidades y de sus ritmos y cadencias se desprenden historias propias (de la filosofía, por ejemplo, pero también de la superestructura política o de las formaciones estéticas también, por citar algunos ejemplos que da el propio Althusser) (2004: 110-111), pero se trata aquí no de comprobar esta pluralidad sino de remitirla al concepto que permite enlazar entre sí los diferentes tiempos en su fundamento científico, como “objeto de teoría y no como objeto real” (2004: 128), es decir, contrariamente a su evidencia “visible” como apariencia ideológica (2004:112).

Ni homogeneidad ni predeterminación (Ré, 2020), para el materialismo histórico marxista la temporalidad es una multiplicidad articulada; allí donde había círculos y líneas, aparece la figura de la *estructura* (marxista) que “abre” el concepto de tiempo a su transformación por vía de una inscripción teórica contraria a “las evidencias del tiempo empírico” (2004: 116). Al ofrecer de la estructura marxista una imagen compleja, en tanto totalidad estructurada de forma jerárquica, el tiempo histórico deviene una categoría no “dada” sino “construida” (2004: 112) que, aunque solo posible de ser analizada como un elemento constitutivo de esa totalidad, adquiere la relativa autonomía que la dota de la densidad suficiente para que en su interior se produzcan interrogaciones específicas, entre las que la pregunta por el propio sentido de la temporalidad (a qué llamamos tiempo, y qué entendemos por él) y los efectos sobre el concepto de historia aparece bajo la forma de una reflexión nunca evidente ni saldada, sino más bien crítica, material y conceptual⁶.

La división, clásica, de la temporalidad en una clasificación tripartita -pasado, presente y futuro- solo en apariencia, entonces, ofrecería como oportunidad analítica la deducción de un tiempo múltiple (o múltiples tiempos, mejor aún) en virtud de una distinción entre instancias que, por razón de su mutua segregación, le agregarían a una variedad triple (lo cuantitativo) una diferencia tácita de sustancia (cualitativo). Que el pasado, el presente y el futuro articulen y completen entre sí, como títulos nominales, la cuestión de la temporalidad supondría no solo una afirmación sobre los alcances existentes y posibles de la cuestión de la historia en el marco de su inscripción relativa al presente y el futuro, sino además una presuposición sobre los sujetos y el tiempo histórico. Sin embargo, esas posibilidades son solo ideales en el sentido de una teorización que no revisa el

⁶ Con esto mostramos nuestro desacuerdo con la postura de Agamben (2007) en la obra que citamos más arriba, *Infancia e historia*, donde el filósofo italiano afirma que, para él, “el materialismo histórico hasta ahora no ha llegado a elaborar una concepción del tiempo que estuviera a la altura de su concepción de la historia” (2007: 131).

sentido histórico de los conceptos⁷ porque la relación para aquella es más bien inversa, en su caso la causalidad tiene al concepto antes y por encima de lo histórico. Al presuponer de la temporalidad una aparente naturalidad en su ordenación y en las posibilidades de su experiencia, queda anulado el acercamiento crítico capaz de desanudar la eficacia de estas representaciones por la vía de su reinscripción en los procesos materiales e históricos que le devuelvan (científicamente) a lo realmente evidente la evidencia -social- de su realidad (ideológica).

La temporalidad es un concepto teórico-histórico, lo que equivale a decir que el conocimiento científico de la historia supone, a la vez, y como distingue Althusser (2018), leyes *de* la historia por un lado y *tiempos históricos* por el otro (2018: 96-98); o, para formularlo en términos aún más extremos, que lo que puede haber de temporal en la temporalidad aplica antes bien para señalar las transformaciones en los tiempos (así, en plural, como ya vimos) al interior de cada modo de producción que como relativización en el nivel de los postulados teóricos científicos, en donde, aunque no se trate ni de una supuesta validez eterna ni de un desconocimiento de la historia de la teoría (de la historia de cada teoría), opera un armazón conceptual en vistas de la objetividad de una historia que, así, toma forma como una “realidad” diferente a la que impone la sucesión-subjetivación del historicismo en tanto ideología (2018: 91-98). Confundir ambos niveles, aquel de la historia de la teoría con el de la teoría de la historia, entraña la imposibilidad de pensar más allá de un conocimiento que no sea sino relativo al momento de su producción (como lo formula Althusser, “el conocimiento de la historia no es histórico”) (2018: 96; Althusser, 2004: 116); es decir, mantener unos postulados científicos se vuelve necesario para que el objeto teórico (en este caso la temporalidad analizada desde la crítica ideológica) pueda ser profundamente estudiado sin resignar la validez de unos resultados que de lo contrario, y como los principios teóricos mismos, quedarían extintos en los confines de la “época” o del “período” para los que solamente podrían revivir. Más que “análisis históricos en sentido estricto”, diferencia el filósofo francés respecto de los trabajos de Marx para una teoría de la historia, “son más bien materiales semiterminados *para una historia*” (por contraposición a un “tratamiento *histórico de esos materiales*”) (2004: 128, los énfasis son del autor).

En la trabazón que aúna procesos con subjetividad, reconocer los sentidos sobre el pasado supone investigar cómo vivimos nuestra relación con éste, pero en tanto relación ideológica y no

⁷ En *Futures past* (1990), Reinhart Koselleck explica que la temporalidad entendida a partir del pasado, el presente y el futuro es una concepción surgida entre el final del siglo XVII y el inicio del siglo XVIII.

fenomenológica, es decir, partiendo de la unidad compleja y plural de la estructura social en la que hallamos el fundamento para pensar la temporalidad vivida para y por el sujeto, y no al revés (Morfino y Thomas, 2018: 18-19). Mejor aún, una reivindicación semejante podrá eventualmente también echar luz sobre aquellas otras dos dimensiones (además de hacer lo propio con la del pasado), dando cuenta por medio de esa operación del gesto teórico que acompaña todo este trabajo: que la temporalidad tal como la entendemos recupera y utiliza la tríada de tiempos como reconocimiento de una herencia conceptual pero solo en tanto esté acompañada de una crítica de los propios términos⁸.

A la manera –más figurativa que teóricamente pertinente en nuestro caso– del ángel de la historia benjaminiano, que en la tensión entre su vuelo y su mirada registra lo que una experiencia específica –por histórica– de la temporalidad “empuja” a olvidar, nuestro esfuerzo consiste en recuperar, en los análisis de la coyuntura, los *síntomas* de lo que nos representamos y vivimos cuando se trata del tiempo. “Síntomas” en el sentido que le da Althusser (2004) al tipo de lectura de la teoría inaugurado por Marx (en virtud de una nueva teoría de la historia): se trata de aquello “invisible” pero al interior de lo visible, “la denegación de lo que excluye dentro de sus propios límites” (2004: 32) que es capaz de leer esta “lectura sintomal”, esa operación que “descubre lo no descubierto en el texto mismo” (2004: 34). En una operación –y producción– tal de lectura, ¿qué podremos encontrar sin formular sobre la temporalidad y la historia al analizar la producción teórica de nuestra coyuntura? Para intentar responderlo nos remitimos a la historia del pasado vista y analizada por los discursos de la teoría; pero no solo a partir de los sentidos de esta coyuntura que hacen referencia al final de la historia o a la poshistoria, sino en especial desde la hipótesis de que ese esfuerzo de historización incluye ahora el momento singular, como condición de posibilidad, de la historia *como* pasado⁹.

El pasado en los procesos de neoliberalización

⁸ Este proceder está inspirado en los argumentos de Derrida (1989) en “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias sociales” incluido en *La escritura y la diferencia* (pp.383-401).

⁹ Para un despliegue sobre cómo la historia no ha sido siempre puesta en una relación de semejanza con el pasado, ver el capítulo “La construcción del sentido histórico. Cuestiones de época” en *Historia, modernidad y cine* (pp.19-55), de Natalia Taccetta (2017).

Pensar la temporalidad desde el materialismo histórico supone entonces establecer una ligazón indisociable entre aquella y las realidad social e histórica en un sentido marxista, sin el cual cualquier aproximación a los desarrollos teóricos sobre el tiempo caería en las márgenes opuestas del idealismo. La materia que analiza el marxismo, que no es física ni orgánica, consiste en los modos de producción y reproducción de las condiciones sociales de existencia cuyo motor es la lucha de clases (Chauí, 1980: 52). De un estado determinado de las fuerzas productivas materiales, Marx (2008) hace corresponder determinadas relaciones de producción, y estas conforman la base de la estructura de la sociedad que explicaría, en tanto modo de producción de la vida material, los procesos políticos y jurídicos que se alzan por encima de esa estructura económica y que hacen a la “conciencia” de los hombres (2008: 4-5), lo cual también supondría incluir las ideas existentes sobre la temporalidad que una sociedad dada en un momento determinado de la historia tiene. “Cada modo distintivo de producción o formación social”, nos advierte el geógrafo marxista David Harvey (1992), “eventualmente encarnará un distintivo haz de ideas y prácticas del tiempo y el espacio” (1992: 204). De esta forma el propio autor inglés, por ejemplo, puede reconocer para el fenómeno que le interesa analizar –el posmodernismo– una serie de características relativas a su temporalidad correspondiente (aceleración, fragmentariedad y un carácter efímero, entre otras) solo a partir de un intento por explicarlas en relación a las nuevas condiciones de producción capitalista que habrían comenzado a asomarse desde la década de los sesenta.

En especial, Harvey está pensando aquí en una serie de características que desarrolla más plenamente en un libro posterior, *A Brief History of Neoliberalism* (2007). Para Harvey “neoliberalismo” designa una “teoría de prácticas de la economía política” (2007: 2) que se habrían asentado enfáticamente en el final de los años setenta, en el momento en el que consigna como “libertad individual”, articuladas y construidas como oposición contra las así percibidas formas de opresión encarnadas y ejecutadas por Estados totalitarios, habrían dado cuenta discursivamente de unas transformaciones en curso al interior del sistema capitalista que viraba por aquel entonces hacia un modelo que sustituyera al agotado liberalismo de la posguerra y sus actividades rodeadas de control estatal (2007: 5-11). Esta exacerbación de la individualidad como conquista y como oportunidad frente a las formas de organización colectiva produjo para Harvey la concentración del poder en una elite mientras se imponía la representación celebratoria del mercado y su funcionamiento entre la sociedad (2007: 37-38).

Las transformaciones que incitaron estos procesos, entre otras aquellas vinculadas con la crisis de formas de organización de trabajo (el Fordismo), los desarrollos tecnológicos (que redujeron los tiempos de producción, circulación, consumo de bienes y servicios, y retorno del capital) y el auge del sistema financiero (con la cual la conexión entre mercados, en términos temporales, se ve modificada) (1992: 284-307), afectaron la relación entre los sujetos y el tiempo, y análisis como los de Harvey ponen de manifiesto que esa relación y sus cambios no pasaron desapercibidos para los discursos teóricos; en este caso, y sin pretender una relación linealmente causal entre estas nuevas condiciones y lo que Harvey denomina “compresión espacio-temporal” para describir “la condición posmoderna” (1992: 307), su recorrido deja en claro las posibilidades de un tipo de análisis que inscribe la temporalidad al interior de una historia materialista.

Aquí cabe detenernos un momento, ya que resulta necesario precisar dos conceptos de suma importancia que, a través de Althusser, vienen a desplegar y explicar en profundidad unos aspectos que, según él, recorrerían la transición necesaria entre una “teoría descriptiva” y una “teoría a secas”¹⁰ (2015b: 108-110), dos momentos que distingue respecto de la teoría marxista del Estado: por un lado, qué entendemos por *sujeto*, y por el otro, cómo, a través del concepto de *ideología*, ambos se relacionan con la problemática del tiempo. Nuestro abordaje teórico de los procesos de neoliberalización supone incorporar ambos conceptos para distinguir nuestro análisis de la coyuntura de otros, lo que implica conferirles a “ideología” y “sujeto” sendos despliegues explicativos.

La definición más sucinta y directa que ofrece Althusser (2015) de la Ideología se encuentra en su famoso texto *Marxismo y humanismo*: allí delinea “esquemáticamente” que “una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada”¹¹ (2015: 191). Lejos de tratarse de un concepto novedoso, Althusser pretende más bien desarrollar o proponer una faltante –para la práctica teórica marxista– “teoría de la ideología en general”¹² (2015b: 212, el énfasis es del autor) que sirva también como antídoto contra las lecturas economicistas y hasta humanistas de la ciencia marxista, pero para eso está también retomando una dimensión ya trabajada y explorada por el propio Marx, quien en *La ideología*

¹⁰ Trad. de Alfredo Brotons Muñoz, como todas las citas tomadas del mismo texto.

¹¹ Trad. de Marta Harnecker, como todas las citas tomadas del mismo libro.

¹² Trad. de Alfredo Brotons Muñoz, como todas las citas tomadas del mismo libro.

alemana le atribuye al concepto una función de inversión (“como en una cámara oscura”, compara) de las ideas y representaciones de la conciencia producidas por los hombres en tanto que “hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde”¹³ (1958: 26). Lo ideológico, entonces, para Marx, siempre explicado históricamente a partir de una concepción práctico-material de la historia real (por contrario a la historia delineada por los filósofos idealistas alemanes) (1958: 40): la división del trabajo en trabajo físico, por un lado, e intelectual por el otro es determinante para que, entonces, pueda la conciencia producir representaciones distintas de lo existente, “representa [r] *realmente* algo sin representar algo real” (1958: 32, las itálicas son del autor).

Aun cuando en *La ideología alemana* el concepto de ideología aparezca aún emparentado con lo ilusorio o místico, así como con el mundo de las ideas en el sentido de una (a) historia ideal y de un sujeto substancial, y sea según Althusser todavía demasiado mecanicista y positivista como concepción (2015b: 212), todas estas características que Marx atribuye al refutado “método histórico” de los “ideólogos” (1958: 55) se asientan sobre la afirmación, fundamental, de la *necesidad* de esa apariencia, acaso mejor expuesto -aunque oblicuamente¹⁴- en *El capital* y en especial en el apartado sobre el fetichismo de la mercancía: el descubrimiento de la ciencia marxista sobre la distancia que media entre la producción de valor y su magnitud en la forma mercancía por la duración del gasto de la fuerza de trabajo, por un lado, y la objetividad material de los productos de ese trabajo *como si* su carácter social les perteneciese natural e inherentemente, por el otro (2002: 88), es decir, la diferencia entre el hallazgo científico y el hecho de que sin embargo este último “en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo”¹⁵ (2002: 91) supone pensar lo ideológico menos en términos de falsedades o velo mistificador que como análisis de aquello que se impone como evidencia; o, como escribe el discípulo y colaborador de Althusser Étienne Balibar, a propósito del fetichismo (y que nosotros llevamos al ámbito de la ideología), “constituye [...] la manera en que la realidad [...] no puede dejar de aparecer”, entonces, quiere decir que “Suprimir la apariencia social es abolir la realidad social”¹⁶ (2000: 69).

¹³ La edición consultada no aclara al responsable de la traducción.

¹⁴ “Por desgracia, si bien *El capital* contiene numerosos elementos para una teoría de las ideologías [...] no contiene una teoría misma, que depende en gran parte [...] de una *teoría de la ideología en general*, de la cual sigue careciendo la teoría marxista como tal.” Althusser, 2015b: 212, el énfasis es del autor.

¹⁵ Trad. de Pedro Scaron, como todas las citas tomadas del mismo libro.

¹⁶ Trad. de Horacio Pons, como todas las citas tomadas del mismo libro.

Althusser recupera este precepto cuando asegura que ninguna totalidad social puede subsistir sin la ideología, una “estructura esencial en la vida histórica de las sociedades” (2015: 193). Pero también precisa que la relación que en Marx queda establecida entre conciencia e ideología debe entenderse como la manera de formular que “*a través y por la ideología*” los hombres viven su relación con el mundo, que es lo mismo que decir que la vivencia de esa relación, la “*manera*” y no la relación a secas, “*es la ideología misma*” (2015: 193-194, los énfasis son del autor); distinto sería, para Althusser, volver equivalentes lo ideológico y lo consciente, porque para él, de hecho, lo opuesto es correcto: la ideología es inconsciente, y de esa apuesta él insiste sobre la presencia necesaria de la dimensión ideológica en general como una estructura y un funcionamiento “omnihistórico” -como el inconsciente para Freud-, “presentes en lo que se llama la *historia* entera [...] es decir, la *historia de las sociedades de clases*” (2015b: 214, los énfasis son del autor). En este concepto de ideología, en deuda con los aportes del psicoanálisis, se expresa la representación de la relación real e imaginaria con las condiciones de existencia reales, y este énfasis puesto en lo relacional (imaginario) resulta clave para, a la vez, desarmar las concepciones instrumentalistas de la ideología (“la clase dominante no mantiene con la ideología dominante [...] una relación exterior y lúcida de utilidad o de astucias puras”) (2015:194) así como sus versiones idealistas (“esta misma relación imaginaria está dotada de una existencia material”) (2015b:224); y, por último, para precisar que la ideología, en relación con su lugar y función en la estructura marxista, existe en los aparatos ideológicos de Estado y pertenece a la superestructura, pero acordando que asegura la reproducción de las relaciones de producción “en el seno mismo del funcionamiento de las relaciones de producción” (Althusser, 2015b: 239), es decir, que manteniendo el principio de que la Infraestructura es la determinación “en última instancia”, un concepto desarrollado de la ideología como el que trabaja Althusser complejiza la relación entre los niveles de la estructura y refuerza su importancia, la de lo ideológico, en el “juego de las relaciones mismas de producción” (2015b: 242).

En segundo lugar, al pensar en términos de “sujeto” y de “subjetivación” lo hacemos en referencia al proceso de *interpelación*¹⁷. Contra las concepciones racionalistas, para Althusser no

¹⁷ Para la presentación de este concepto nos basamos en las explicaciones expuestas por Althusser entre su clásico texto *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (1988), pero en especial en *Sobre la reproducción* (2015b), en donde desarrolla, casi como en una fórmula desplegada, este mecanismo. El resto de las menciones en el trabajo a la operación de interpelación y sus categorías correspondientes –como la de sujeto- se atienen a los análisis respectivos del segundo texto.

hay sujetos sin ideología; o, si invertimos la fórmula, y ponemos el acento donde lo hace Althusser (2015b: 227), “no hay ideología más que por el sujeto y para sujetos”, lo que equivale a decir que solo podemos hablar de sujetos en tanto –y aquí la tautología es señalada por el propio autor francés– sujetos ideológicos (*Ibíd*; 1996). El carácter inextricable de una y otra categoría entre sí (esto es, de la de ideología y la de sujeto) es, en un primer nivel, una inversión respecto de los modelos teóricos que, valiéndose también de una apelación a la misma categoría, tienen sin embargo al sujeto como fundamento causal de los procesos que a partir de allí desarrollan; por el contrario, la de Althusser es una propuesta que pone en valor la otra acepción, aquella que lo piensa en términos de la *sujeción*, de un “sujeto” como “sujetado” a la estructura de la ideología que reconoce y en la que se reconoce como evidencia, es decir, del sujeto como un efecto de reconocimiento ideológico fundado en su contraparte de desconocimiento, apoyándose a su vez en lo que el psicoanálisis ha generado contra la representación inmediata y cognoscible del sujeto (2015b: 228-229 y 238; Lacan, 2002).

Pero a la vez, la operación de interpelación avanza más allá de un ejercicio de inversión de un proceso al establecer que es esa categoría de sujeto la única que tiene validez teórica para el problema de la subjetividad ideológica, y no otra: si “toda formación social ‘funciona con ideología’” (2015b: 238), y este funcionamiento se da solo “en las formas materiales de existencia de este funcionamiento” (2015b: 227), que esta función sea la “constitución” de sujetos concretos (*ibíd.*) es, aunque la afirmación de la interpelación en tanto proceso, también la reconfiguración de una temporalidad específica en la que los “individuos”, aquellos –todos– entre los que la ideología “recluta sujetos”, no son ni la anterioridad lógica ni el estado pretérito sino la abstracción de los sujetos que “siempre ya son” (2015b: 228 y 230). Aunque la operación y sus categorías no estén exentas de revisiones críticas que discuten, entre otras cosas, con este privilegio de una categoría respecto de la otra (y hasta con el hecho de que no se reconozcan más¹⁸), sostener de todas formas el complejo teórico de Althusser sobre la interpelación nos brinda de manera indiscutible y todavía teóricamente legítima una doble puerta por la que asumir, por un lado, la reacomodación del lugar de la categoría de sujeto en tanto problemática epistemológica, y por el otro la distinción en el nivel de análisis de la temporalidad estructural de una operación (como la retroactividad en la interpelación) de aquella que ideológicamente se nos presenta como evidente.

¹⁸ Por ejemplo, en J. Butler (1997: 95-118) y M. Dolar (1993: 75-96).

Entendiendo entonces al sujeto como efecto de una operación de reconocimiento y desconocimiento ideológico, y a esa misma operación no bajo la “forma de una génesis” (1996: 122¹⁹) ni de una sucesión (porque “La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos en tanto sujetos son una y la misma cosa”) (2015b: 230) sino de una temporalidad absolutamente diferente, cabe por lo tanto asumir para la subjetividad neoliberal el desafío de dar cuenta de la identificación dominante que sostiene con la cuestión del pasado en el marco de una estructura social determinante de la que *también* se debe especificar su articulación temporal, si se quiere que sean correspondientes el análisis y los procesos en el punto de su complejidad.

Si reubicamos ahora la pregunta de Harvey (¿Cuáles serían las ideas y prácticas relativas al tiempo para las condiciones materiales de esta coyuntura?) para precizarla en lo relativo al pasado y las condiciones materiales actuales, pero mantenemos los lineamientos básicos de su aproximación, lo que resultaría es que entre las respuestas teóricas ofrecidas el pasado, esa dimensión “víctima” de unas tendencias temporales dominantes, quedaría relegada en unos análisis que privilegian la insistencia sobre un presente absoluto. Sin más mención que la que especifica su subsunción en ese presente que no es *más que* presente, el pasado solo figuraría como lo que la cristalización de tiempos múltiples en un único tiempo habría anulado y descartado para una coyuntura en la que lo ideológicamente vivido sería una historia suspendida –o al borde de su inminente final²⁰.

Sin embargo, el pasado se descubre aun teóricamente pertinente. Si seguimos las descripciones de las tendencias en ciencias sociales entre finales del siglo XX y principios del actual que nos ofrecen Andreas Huyssen (1995; 2003), Beatriz Sarlo (2012) o Enzo Traverso (2005; 2018), constatamos que una de las corrientes de estudio destacables de este período se relaciona con lo que esos autores sintetizan como un “giro”²¹ del interés respecto del pasado: menos entramados

¹⁹ Trad. de Eliane Cazenave-Tapie.

²⁰ Como veremos más adelante, son varios los discursos teóricos que retoman la fórmula cristalizada del “fin de la historia” para trabajarla críticamente: *¿Hay mundo por venir?* (2017), de Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, en el que se analizan las narrativas apocalípticas contemporáneas, será nuestra principal referencia. El libro de Paolo Virno, *El recuerdo del Presente* (2003), donde los efectos de la temporalidad capitalista son retomados desde una aproximación fenomenológica, también puede consultarse, aunque nosotros no lo trabajemos aquí.

²¹ La elección del término no es casual: pretende emparentar el corte que establecen estos análisis respecto de los que los preceden al de aquellos otros movimientos teóricos que fueron nombrados, en otros contextos, a partir de una denominación similar, como por ejemplo el “Giro lingüístico”. Esta comparación está explicitada en varios de los autores citados en este trabajo: Sarlo habla de un “Giro subjetivo” (2012: 22) y en Traverso encontramos una expresión en el original en inglés, “*Memorial moment*” (2016: xiv), que pone también de relieve a su manera el

con el futuro al que el recuerdo de la historia conduciría, como se lo entendió en el siglo XIX, y más relacionados con la anulación a la que el “régimen presentista” de este “régimen histórico” (Hartog, 2007) los habría sometido, los recientes análisis teóricos sobre el pasado habrían surgido como respuestas críticas tentativas para explicarse las maneras de existencia de lo histórico en una coyuntura en la que la remisión, por un lado, y la proyección en el otro, habrían sido radicalmente transformadas; en una fórmula tan cercana al juego de palabras como a la síntesis conceptual, la interrogación en esos estudios sería, para desarrollar la fórmula de Huyssen (2003), sobre cómo se hace presente en el presente el pasado. Justamente, la sospecha que anima esta pregunta es que la absolutización temporal que en el presente se produce con los procesos de neoliberalización no destruye las evidencias del pasado: desde las producciones culturales que revisitan y re-presentan momentos históricos anteriores, pasando por la proliferación del archivo y la museificación de lo que deviene “patrimonio” o “historia”, lo que queda de manifiesto es que habría suficientes marcas de prácticas y de sentidos como para que aquellos análisis posmodernos sobre la temporalidad, es decir, los que sostienen “la impresión de que el imperio del pasado se debilitaba frente al ‘instante’ (los lugares comunes de la posmodernidad con sus operaciones de ‘borramiento’)” (Sarlo, 2012: 11), sean el blanco de una operación crítica que afine el diagnóstico y su análisis correspondiente. La ensayista argentina Graciela Speranza (2017) lo formula así:

En las últimas décadas del siglo, la imaginación destierra las utopías de progreso en visiones sombrías del futuro, alentadas por los temores apocalípticos cada vez más arraigados en los propios tratos del hombre con el planeta, contrarrestados en los ochenta con un repentino culto a la memoria y la museificación del pasado.

Cronografías, p.16

Esa contradicción solo aparente entre la producción de lo que, en palabras de Huyssen, serían los “discursos, celebratorios o apocalípticos, sobre la *poshistoire*”, por un lado, y un “boom de la memoria sin precedentes” (Huyssen, 1995: 5) por el otro debe ser, más que resuelta, explicada en su complejidad desde un análisis capaz de reconciliar en la teoría la temporalidad y el pasado en los procesos de neoliberalización.

acento sobre el pasado que tomaron las ciencias sociales desde finales del siglo XX (y en particular, aunque más tardíamente según el autor, el marxismo).

Dadas entonces estas formas concretas de relación con el pasado, lo que queda de manifiesto es que se trata de pensar la especificidad histórica de esa relación, reconociendo que de por sí la presencia de sentidos sobre el pasado no dice nada sobre su valor conceptual ni tampoco en lo tocante a su determinación por complejos procesos sociales. En otras palabras, existen diferencias entre el entramado de niveles que permite explicar las remisiones al pasado del Romanticismo, por ejemplo, y la estructura social correspondiente a los procesos que determinan lo que tal ejercicio significa para esta coyuntura: si la temporalidad como linealidad progresiva fue la cristalización ideológica sobre la historia de una modernidad incipiente contra la que el espíritu romántico produjo su rechazo bajo la forma de una estética mítica y trascendental justificada en el valor de verdad asignado al pasado (“los orígenes traen ahora la verdad, y de ellos parte un encanto que actúa en la lejanía”²², escribe Safranski) (2012: 143), para los procesos de neoliberalización lo que aparece como novedad es que las remisiones históricas se dan sobre un fondo vacío de proyecciones ideales, es decir, carente de utopías como las que poblaron las subjetividades del siglo XIX.

Este desplazamiento, el pasaje desde lo utópico hacia lo histórico que adviene con la desintegración de los ideales revolucionarios al final del último siglo (Traverso, 2018: 18), es lo que les confiere a las interrogaciones críticas actuales sobre la temporalidad una cierta indeterminación, la misma que Huyssen (2003: 3) se encarga de explicitar (aunque en su caso esta presentación es la estructura sobre la que también afirma su posicionamiento respecto de la disyuntiva en cuestión): ¿se trata entonces de que la ausente es “la historia” (no la disciplina, sino su objeto), finiquitada por procesos que absolutizan la temporalidad; o es “la memoria” la que debe ser considerada como el objeto central en falta para un análisis puesto a trabajar en leer los efectos sobre el pasado de las tendencias ideológicas vigentes?

Un tiempo sin fin, el fin de los tiempos: presente, futuro e historia en la temporalidad ideológica neoliberal

En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx (2003) traza una concepción específica (porque la sitúa como correspondiente a las condiciones de existencia del siglo XIX) del vínculo entre pasado y futuro, una que contiene tanto una crítica a la invocación -bajo la forma del recuerdo- de la

²² Trad. de Raúl Gabás Pallas.

tradicción en momentos potencialmente revolucionarios (“conjuran temerosos [los hombres vivos] en su auxilio los espíritus del pasado”) como una apuesta por la ubicación en el futuro de las condiciones para realizar la crisis que debe traer consigo la revolución proletaria decimonónica (como afirma encabezando el célebre pasaje, “La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir”) (2003:10 y 13²³). En este análisis del texto de 1852, Marx no pasa por alto el pasado histórico; de hecho, su libro es un cuidadoso ejercicio de lectura y narración histórica de los acontecimientos revolucionarios en Francia hasta el momento en el que escribe, dando cuenta de unas condiciones y unas estructuras y superestructuras (políticas, legislativas, educativas) que introducen, más que una única historia simple, una multiplicidad de historias que van desde las transformaciones en el sistema político y la desaparición de las relaciones de producción del feudalismo, hasta inclusive la de los acontecimientos del Imperio romano o del antiguo Egipto, cuyos “ropajes” habrían sido tomados o prestados para “representar la nueva escena de la historia universal” (2003: 10).

No hay entonces especulación histórica, porque para Marx la anticipación sin una comprensión de la historia no garantiza la superación del presente, no existe la posibilidad de un futuro *ex nihilo* (Huysen, 1995: 19); y, además, se trata de una historia materialista, por lo que los procesos de transformación se dan en relación con todo un aparato teórico atravesado por el conflicto matriz de la lucha de clases, y que rechaza cualquier concepción idealista del tiempo, de la historia y del futuro, en especial las interpretaciones que, como las de Proudhon, transforman los acontecimientos de la victoria de Luis Bonaparte en explicaciones inspiradas en la figura conceptualmente vacía que es el simbolismo o el aura mítica del “heroísmo” de los sucesos y sus responsables (White, 2011: 495). Pero, sin embargo, queda establecido de todas formas un corte entre el pasado y el futuro que fija, para una misma temporalidad revolucionaria, tanto el momento de una rememoración como así el de un instante disruptivo. Incluso puede arriesgarse, como lo hace Nicolás Casullo en *Las cuestiones*, que Marx “hegelianamente [...] *materializa el postulado de la razón de la historia dominando al mundo*” (2007: 28, el énfasis es del autor), refiriéndose a lo que de todas formas sobreviviría de la modernidad en la acepción que Marx en este texto le da a la revolución²⁴. Una dialéctica en la que aparece la contradicción entre dos necesidades, la del

²³ La edición consultada no detalla al responsable de la traducción.

²⁴ Para un recorrido por las derivas exegéticas y políticas que tuvo el sentido marxista de la revolución en el siglo XIX, puede consultarse el apartado “La construcción marxista de la revolución” en el mismo libro de Casullo (2007: 30-44).

recuerdo y la del olvido, “una memoria ‘estratégica’ [...] orientada hacia el futuro”²⁵ (Traverso, 2018: 18).

La teoría marxista no es, en relación con la historia, y como ya hemos señalado, ni un historicismo ni una construcción del concepto de historia que no haya sido atravesada por las concepciones marxistas de totalidad y temporalidad (mejor aún, de la “sucesión temporal” de la “estructura del todo”, nos recuerda Althusser) (2004: 108). El análisis de Traverso en *Melancolía de izquierda* sobre la relación con la historia en la obra marxista, aunque contiene el reconocimiento de un rechazo hacia las visiones positivistas y teleológicas que habrían atravesado sus textos de juventud, se mantiene sin embargo firme en una lectura que asegura encontrar las “fuentes hegelianas”, es decir, teleológicas y humanistas, de su concepción de la historia en una visión general de la obra íntegra de Marx, a lo sumo matizando tal influencia en la figura de una “tensión” entre “dos visiones de la historia, una multilineal (que Traverso traduce como “dialéctica”) y otra continua” (2018: 264). Su interpretación no coincide con la que seguimos en este trabajo, en el que retomamos la hipótesis de Althusser en relación con el “a-humanismo y a-historicismo” de la ruptura epistemológica de la ciencia marxista (2004: 130), más allá de que merece la pena profundizar sobre los alcances de la empresa filosófica del idealismo de Hegel sobre el materialismo de Marx²⁶.

Pero en un nivel previo, los aportes de Marx nos proveen en definitiva de las concepciones modernas sobre el tiempo y la historia, contra las cuales sus aportes cobran su mayor contexto y sentido (aunque no se agoten en las condiciones de su producción). Desplegados en una relación de tensión bajo los presupuestos de una dialéctica de la Modernidad, el pasado y el futuro constituían sendos momentos de una historia representada como avance bajo la figura del progreso, es decir, no solamente una continuidad sino en especial un movimiento orientado hacia una instancia superior, más desarrollada, de las condiciones de vida. El pasado aparece en esta aproximación hacia el tiempo como una instancia que precede -cronológicamente- la proyección de una serie de atributos y características de un momento figurado como forma plena y ulterior de un ideal, realizable políticamente y alcanzable como culminación de una historia que lo tiene como fin último y deseable²⁷. El presente, bajo este modelo, sería la transición entre aquel pasado con

²⁵ Trad. De Horacio Pons, como todas las citas tomadas del mismo libro.

²⁶ Ver por ejemplo la apuesta de Balibar (2000) en *La filosofía de Marx*.

²⁷ Para un desarrollo sobre la posible relación para su autor entre marxismo y teleología, ver *Melancolía de izquierda*, p.117.

vistas a la consecución de un futuro y este futuro mismo, lo que existe a partir de una historia y- o *pero*, si la historia no es vista como necesaria- antes de una utopía.

Traída al frente de la coyuntura neoliberal, tal dialéctica entre los términos (así como las concepciones políticas que las acompañaban en tanto formas ideológicas) se nos aparece ahora como liquidada: ni pasado con proyección ni futuro tensionado con su historia, la temporalidad habría quedado sometida a una operación de simplificación en la que no se trata únicamente de la pérdida de la imaginación de futuros reemplazadas por el ingreso en una *poshistoria* irreversible (Collazo, 2019; Balibar: 2013), sino también del carácter absoluto que toma imaginariamente el presente en detrimento de las capacidades de remisión del sujeto.

Esta caracterización del presente es lo que François Hartog (2007) llama *presentismo*, es decir, el “presentismo del presente” como *régimen de historicidad* dominante desde nuestra entrada en el siglo XXI -aunque Hartog reconozca sus efectos ya en el siglo XX, incluso cuando no era la tendencia dominante (2007: 133 y 134). Entendiendo que un modelo como el que propone, según regímenes que distinguen “diversas experiencias del tiempo”, intenta “aprehender [...] momentos de crisis del tiempo [...], justo cuando las articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro dejan de parecer obvias²⁸” (2007: 38), el presentismo habría emergido dominante y concomitantemente con el despliegue de la sociedad de consumo, la crisis del Estado benefactor y la puesta en valor discursivo de lo efímero, veloz y flexible frente a las condiciones laborales precedentes (2007: 140). Atravesado por esas transformaciones, el tiempo se habría solapado hasta la plena identificación con un presente sin pasado ni futuro que constituiría la totalidad de un horizonte que, en su plenitud presentista, contiene también la supresión de la misma temporalidad que expresaría (2007: 141).

Mientras que entre estos diagnósticos reconocemos aproximaciones posibles a las transformaciones acontecidas que nos indican una explicación a través de conceptos y desarrollos *positivos* (es decir, que afirman lo que la coyuntura es -poshistórica y presentista- antes que lo que ya no es o ha dejado de ser), rescatar sin embargo aquellos elementos que en un análisis se introducen por la vía de la negación (es decir, por lo que, habiendo pertenecido a otra temporalidad, habría perdido su eficacia o su sentido en la coyuntura actual) pueden señalarnos, al menos, esto es, en primera instancia, qué se figuran del pasado los discursos teóricos que examinan los procesos de neoliberalización.

²⁸ Trad. de Norma Durán y Pablo Avilés.

Para pensar y analizar esta caracterización de la coyuntura desde lo que ha dejado de existir, podemos retomar la afirmación de Traverso en la introducción a *Melancolía de izquierda*, cuando arriesga que con la caída del Muro de Berlín se puso en marcha un proceso de cambio de “nuestros puntos de referencia generales y nuestro paisaje político e intelectual”, una precisión que unas líneas después complementa centrándose en los efectos sobre la temporalidad, el núcleo de sus argumentos en el resto del libro: “Los puntos extremos [...] son la utopía y la memoria. Ese es el marco político y epistémico del nuevo siglo abierto por el final de la Guerra Fría” (2018: 27). La frase de Traverso debe leerse como recortada contra el fondo de una temporalidad acabada y transformada, de la que, en una fórmula paradójica, la utopía sería por un lado su recuerdo y la memoria, por el otro, su forma de existencia en el presente.

En primer lugar, en las utopías, eso que Susan Buck-Morss (2004) sintetiza como “expresiones [...] de unos planes sociales que trascienden las formas existentes”²⁹ (2004: 14), estaría cifrada la temporalidad moderna: las expectativas reunidas en torno de un potencial proyectado enlazaban al futuro con el pasado de la misma forma que se representaba la historia: como una realización eventual de lo soñado. Como momento -y lugar- en los que son depositadas las esperanzas, la utopía es la expresión de la historia vista desde el presente de la Modernidad, su más clara representación y síntoma. De allí que la construcción utópica esté acompañada del conocimiento de las formaciones políticas y económicas que le son específicas, unos modos particulares de pensar la organización capitalista de unas condiciones de existencia concretas como las de los procesos de industrialización y modernización en una cultura democrática de masas (2004: 13).

Pero con el fin de la Guerra Fría, la utopía misma es el objeto de una operación en el tiempo, porque pasa a ser una categoría del pasado y se erige como representante de una temporalidad cuya supervivencia solo lo es en tanto objeto de una memoria, el recuerdo de un “futuro imaginado de un tiempo superado” (Traverso, 2018: 34). Desplazada del centro de una historiografía que encuentra en ella la figura de su temporalidad (la tendencia hacia alcanzar lo que permanece, todavía, no realizado), el ingreso de la utopía como recuerdo de lo que solo aconteció en tanto inexistencia marca no solo el quiebre de un régimen de historicidad, sino el desajuste literal del propio significante: de la utopía a la u-topia, del “aún no” al no-lugar en tanto irrealizado (2018: 207). Pero más aún, lo que emerge es una inversión del propio término, que cambia de signo y se presenta ahora como su reverso *distópico*, esas versiones de “pesadilla futura” que “reemplazaron

²⁹ Trad. De Ramón Ibáñez Ibáñez, como todas las citas tomadas del mismo libro.

el sueño de una humanidad liberada [...] y confinaron la imaginación social en los estrechos límites del presente” (2018: 33).

La distopía en tanto reverso de la utopía invierte entre otras cosas el contenido tanto del presente como de la proyección futura: de realización a destrucción, la Historia deviene la narración de un Fin, es decir, no la realización de un momento determinado teleológicamente (el fin como principio) sino el desenlace de un proceso que allí se acaba (el principio del fin o el final mismo – porque ya no habría más noción del tiempo). Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2016) analizan en *¿Hay mundo por venir?* este fenómeno en tanto hecho discursivo (“la proliferación de nuevas y viejas variaciones sobre un tema que llamaremos [...] ‘el fin del mundo’”), y señalan en un principio que este representa un contramovimiento respecto de la tradición moderna “humanista” para la que la “ruina de la civilización global” como horizonte quedaba excluida (2016: 1-2). Atravesado por los diagnósticos recientes sobre los efectos nocivos del cambio climático causados por la actividad destructiva del hombre sobre la Tierra, el futuro queda desarticulado de una temporalidad cuya continuidad se ve interrumpida por la posibilidad-inminente- de una disrupción apocalíptica. Y en tanto comprende la totalidad de la proyección, la distopía sentencia el futuro a una doble condición: como límite de una temporalidad que allí finaliza, y como categoría del pasado (“Memoria del futuro”, dirá Traverso) (2018: 117).

La memoria en tanto recuerdo de un momento histórico de las utopías, pero entendiéndose por “historia” lo que pertenece al pasado; esta sería la otra aproximación por la vía de la negación a la cuestión de la temporalidad en la coyuntura: de la memoria solo quedaría la referencia al pasado clausurado. Así, cruzando la temporalidad moderna con la contemporánea, aquella de la proyección con esta de la suspensión, quedaría trazada una nueva temporalidad que contendría en su interior las condiciones de un pasado al que solo se reviviría como recuerdo de lo ya perdido: no habría ningún vínculo de aquel con el presente, la posibilidad de una fusión entre esos dos momentos habría sido clausurada porque el recuerdo significaría solo la derrota antes que las propias esperanzas derrotadas (y con estas, el esfuerzo de revivir sus luchas, de no “eludir el peso del pasado”) (Traverso, 2018: 19; 38-39). “Memoria histórica”, lo llama Traverso (2018), en un intento por mostrar en la fusión de las dos categorías centrales de la teoría de la historia una combinación cuya síntesis conceptual describiría teóricamente la temporalidad neoliberal. Vale aquí citarlo en extenso:

La “memoria histórica” existe: es la memoria de un pasado que aparece como definitivamente cerrado y ha entrado en la historia. En otras palabras, es el producto de la colisión entre memoria e historia que da forma a nuestro tiempo, una encrucijada entre diferentes temporalidades, el espejo de un pasado a la vez aún vivo en nuestra mente y archivado. La escritura de la historia del siglo XX es un acto de equilibrio entre ambas temporalidades.”

Melancolía de izquierda, p.39

El eclipse del futuro como dimensión proyectiva y el robustecimiento del presente como centro de las vivencias temporales se combinan para conformar los diagnósticos teóricos contemporáneos sobre el tiempo y la historia (“un tiempo de eterna reproducción y un tiempo de declinación y catástrofe”³⁰, es la separación que hace Rancière) (2018: 21); y los efectos que los acompañan, es decir, lo que como parte de su eficacia producirían sobre el pasado (su cerrazón como tiempo clausurado) deja entrever qué concepciones de temporalidad se presuponen en cada caso; o cómo está leyéndose el tiempo en esos análisis (Romé, 2019). Natalia Taccetta (2017) resume los efectos de esta transformación, en especial sobre las representaciones del pasado:

“[...] asumir la caída del relato del progreso como presupuesto de un entramado conceptual teórico, estético y político respecto de los problemas en torno a la narración y la representación de la historia y el modo en que quedan habilitadas nuevas formas de presentación y problematización del pasado.”

Historia, modernidad y cine, p.22

Entre los análisis citados destaca una doble valencia para la relación con el pasado en la coyuntura neoliberal: de manera preponderante se refiere la anulación que el presente absoluto ejerce sobre el pasado, desterrándolo de las coordenadas temporales dominantes; pero, por otro lado, se reconocen aquellas tendencias contemporáneas que insistentemente recuperan del pasado lo que, perteneciéndole a él, se invoca sin embargo en el presente: desde la “sensibilidad museística” nombrada por Huyssen (1995: 14) como evidencia del contraste entre la pretendida cultura amnésica posmoderna y sus efectos concretos; o la “obsesión por el pasado” o mirada “hacia atrás”, que Traverso interpreta como el efecto casi lógico o inevitable del “eclipse de las

³⁰ Trad. De Mariel Manrique, como todas las citas tomadas del mismo libro.

utopías”³¹ (2018: 37); todos estos discursos apuntan a ensayar versiones que complejicen el objeto teórico común de la temporalidad, rechazando una linealidad causal en sus respectivos análisis (que iría de la desintegración de la teleología hasta el vaciamiento del tiempo en el presente) semejante a la propia linealidad de un modelo temporal cuya evidencia cuestionan en sus ensayos.

Pero lo que queda delineado del pasado entonces en estos casos no puede nombrarse del todo como formas de la temporalidad compleja, tal como lo ensaya Althusser (2004) en *Para leer el Capital*: Traverso por ejemplo reconoce en el fragmento extenso citado más arriba que habría “diferentes temporalidades”, pero en su caso el movimiento parece encontrar en el aparato teórico benjaminiano la fuente que le provee una imagen alternativa del tiempo y de la historia, la cual guarda más relación con los esfuerzos de Walter Benjamin por oponerle al historicismo un “*tiempo abierto*” (Traverso, 2018: 379; el énfasis es del autor), a partir de la tensión dialéctica entre el “pasado irrealizado y el futuro utópico” (2018: 381) , que con la construcción conceptual de Althusser sobre el “*tiempo propio, relativamente autónomo*” (2004: 110; el énfasis es del autor) de cada nivel del todo de la estructura. La “melancolía de izquierda” que analiza Traverso sería una traducción del ejercicio de “rememoración” propuesto por Benjamin, en el que las experiencias del pasado deben ser el material de la memoria que en el presente apunte a realizar y redimir aquellas esperanzas (casi) vencidas, aquellos futuros pasados; en ese sentido, aunque no se trate bajo ningún punto de vista de un historicismo, la salida propuesta llega apenas a una dialéctica que no cuestiona, por ejemplo, la jerarquía entre las múltiples temporalidades articuladas, o que no contempla la posibilidad de la *función* (como lo llama Althusser) de ese nivel en relación con la estructura del conjunto (2004: 117).

Huyssen, por su lado, tiene razón cuando apunta que la “obsesión con la memoria” de finales del siglo XX se relaciona con una “crisis de la ideología del progreso y de la modernización” a la que acompaña la “crítica de [...] nociones teleológicas de la historia” (1995: 6), pero cuando además arriesga que esa obsesión supone menos un antihistoricismo subjetivista que una reacción en el eje del tiempo contra la aceleración y desajuste temporal del capitalismo de la información (1995: 6-7), queda en evidencia que su hipótesis de la memoria como contratendencia es la

³¹ No puede dejar de resultar significativa la relación entre las imágenes nocturnas, frágiles, apenas incandescentes, del “crepúsculo” [de la memoria] en el título del libro de Huyssen y del “eclipse” [del pasado] que formula Traverso en su frase. Ambas darían cuenta de esa doble condición que ostentaría para ellos el pasado en la coyuntura que analizan: apagado, mustio, pero aún fuente activa; velado o apenas destacable, pero todavía presente como algo más que un recuerdo.

contracara de un análisis simple de la temporalidad: en tanto diagnostica una cultura amnésica para la coyuntura en la que escribe, en comparación con la proyección histórica del tiempo moderno, su intento por pensar en conjunto el olvido con el recuerdo no es más que la operación de responder a un vacío (de la historia) con un contenido (temporalidad histórica del recuerdo) contemporáneo o simultáneo, y en tal movimiento lo que queda por fuera es la posibilidad de trayectorias temporales múltiples que establezcan una complejidad de los tiempos que desborde cualquier análisis hecho en los términos de ausencias y presencias, y en los cuales la memoria puede incluso ser uno de los “conceptos ideológicos” de los que habla Althusser, aquellos cuya función “consiste en *llenar la distancia* [...] entre la parte teórica de la historia existente, por un lado, y la historia empírica por el otro (lo que a menudo es la historia existente)” (Althusser, 2004: 121, el énfasis es del autor).

Aun reconociéndoles a las derivas teóricas de Traverso y Huyssen la virtud de esquivar el error de definir la temporalidad a partir de una operación ideológica de absolutización o de una estructura positivista, queda pendiente la tarea de que el pasado o su narración posea una naturaleza distinta a la de la referencia hecha desde o hacia el presente, movimiento que reenvía en algunos casos a derivas fenomenológicas³² de la memoria y del tiempo y, también, a una simple inversión del orden de los términos (si nos valemos aquí de la figuración que propone Althusser en *Contradicción y sobredeterminación*): para revertir las explicaciones que jerarquizan al presente por sobre el pasado para pensar la temporalidad y la historia en los procesos de neoliberalización, la tendencia sería por el contrario poner ese modelo “de cabeza”, y ver cuánto del pasado estaría presente (o podría estarlo, e incluso debería estarlo) en el presente o continúa determinándolo. Lejos de ese esquema, que reproduce en definitiva una temporalidad simple, proponemos revisar esta existencia del pasado guiados por el principio de sobredeterminación de las contradicciones de la estructura.

El recurso al pasado: un anverso complementario

La sobredeterminación, término que Althusser toma prestado del psicoanálisis freudiano, supone considerar a la estructura o unidad marxista a partir de la articulación necesaria entre la

³² Ver por ejemplo *Tiempo, narrativa e historia* (2015), de David Carr, o los libros sobre las relaciones entre el tiempo, la narración y la historia de Paul Ricoeur.

contradicción y la temporalidad por el principio de la complejidad de la relación (Collazo y Romé, 2020: 14). Manteniendo los presupuestos que hacen a la totalidad social según Marx, guiados por la contradicción general y fundamental que enfrenta las relaciones de producción con las fuerzas productivas, Althusser revierte la tendencia a hacer de las demás contradicciones meros fenómenos expresivos de una contradicción simple (como le achaca a la dialéctica hegeliana y su filosofía de la Historia) por medio de un análisis que reivindica la “naturaleza” de una unidad social en la que “la ‘contradicción’ es inseparable de la estructura del cuerpo social entero”, pero sobre todo es “determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento” por los diferentes “niveles” e “instancias” de la estructura (2015: 81, los énfasis son del autor). Porque la concepción teórica de historia en Marx está unida a su propia concepción de la contradicción, ya que existe un “lazo necesario” entre ambas (2015: 87, el énfasis es del autor), lo que el concepto de sobredeterminación nos dice sobre la contradicción específica de esta estructura -y la misma estructura de la contradicción- concierne entonces también a la temporalidad marxista y a su crítica de los modelos simples de historia (de la misma manera que la recuperación del concepto de ideología no solo aportaba a la discusión sobre la relación entre la base y la superestructura de la tópica marxista, sino también a un replanteamiento de la constitución del sujeto en esa estructura).

Con la sobredeterminación adviene la complejidad de la coyuntura y de los tiempos heterogéneos anudados (Britos, 2020: 72), lo cual significa desanudar la eficacia del historicismo y sus representaciones sobre la continuidad y homogeneidad del tiempo, efectos del funcionamiento de la ideología como “un artefacto de desactivación de sus propios desajustes temporales, en el que lo inmediato se produce como resultado de un proceso de simplificación de lo infinitamente complejo [...] de negación de su propia inscripción [en] la objetividad social – desigual, jerárquica, sobredeterminada” (Romé, 2019: 104). Parte de esa objetividad que queda reducida o inclusive borrada es la del fenómeno, específico de esta coyuntura, de la historia como pasado.

Como el presente y el futuro, el pasado es alcanzado por los efectos de la ideología neoliberal sobre la temporalidad. En tanto objeto teórico, sin embargo, el pasado se presta en los análisis recientes a un estatuto híbrido, oscila entre su desprecio como categoría frente a las condiciones absolutas del presente absoluto o del futuro destructivo en ciernes y su puesta en valor, teórica y políticamente, contra esas mismas condiciones. De esta manera, modos de existencia del pasado, y en particular la memoria, aparecen como una dimensión capaz de poner en cuestión al mismo

tiempo los alcances de la ideología y los límites en el tiempo de un pasado al que se le confiere la capacidad de actuar sobre el presente, no solo en tanto señalamiento de sus existencias concretas (como recuerdo o museo, por ejemplo) sino en especial como indicador de una potencia crítica en los fenómenos del pasado contra los gestos totalizantes de unos diagnósticos teóricos poshistóricos.

El pretendido hallazgo de la capacidad crítica del pasado resuena en los esfuerzos llevados adelante por restituir a la historia de una entidad distinta a la disgregación temporal posmoderna, así como en los intentos de síntesis entre historia y memoria que la historiografía reciente ha producido en vistas de un horizonte temporal atravesado y transformado por los procesos de neoliberalización. Aunque no se lo afirme sin pasar por alto cuánto de esta irrupción y utilización del pasado supone instancias de reconocimiento, duelo o revisión, apuntar que en esa reflexión sobre el pasado yace una clave posible para desnaturalizar el orden y los sentidos del tiempo que nos representamos en la actualidad constituye hoy una aproximación teórica que no es ni marginal ni menor.

Sin embargo, su presencia y relevancia actual entre el panorama de estudios teóricos que examinan la temporalidad y la historia no elimina la posibilidad de que lo que estos análisis toman como fenómenos novedosos y hasta disruptivos puedan ser, más bien, otra forma de existencia concreta de unos procesos ideológicos; como detecta Althusser, podemos tomar al concepto ideológico como índice, una alusión práctica que nos señala el funcionamiento en su eficacia (2004: 126). Desmontar los diagnósticos recientes que casi de forma excluyente acotaban la temporalidad a los márgenes del presente y del futuro en el marco de un tiempo poshistórico no supone que, al mismo tiempo, los fenómenos observados y comentados sobre el pasado constituyan las marcas de una crítica ideológica; es posible, por el contrario, que se trate de la contracara de esos mismos procesos dominantes de la ideología neoliberal, el anverso complementario de una temporalidad cuyo modelo histórico no deja de ser de tipo historicista, en tanto que lo que unos toman por formas de acción del pasado sobre el presente deben ser pensadas, en realidad, como el sentido y la representación que toma la historia para los sujetos al interior de una temporalidad poshistórica. Cuando Althusser advierte que “el historicismo no carece de valor teórico” (2004: 154), lo que afirma es que a partir de él -del concepto- puede señalarse o reconocerse un funcionamiento esencial de la ideología, la cual “recibe su sentido de los intereses *actuales* al servicio de los cuales está sometida”, en función de su capacidad “flexible y adaptable”

(2004: *ibíd.*, el énfasis es del autor). Los cambios que podemos detectar en nuestra coyuntura para la recuperación del pasado y sus usos apuntan menos hacia un “salto por fuera del tiempo” que a una forma ulterior pero, por principio, constante de un sistema ideológico que “se muda pero con un movimiento inmóvil, que la mantiene en su lugar y en su papel de ideología” (2004: *ibíd.*). Pensar las existencias del pasado desde esta aproximación, como otra instancia de una ideología que las asimila y reproduce, nos permite precisar el estatuto del pasado y de la temporalidad en los procesos de neoliberalización.

Con Nicolás Casullo (2007) y su libro *Las cuestiones* podemos ubicarnos en una búsqueda semejante, una interrogación preocupada por lo que sería el “pensar no pensado” del pasado (de la revolución, como puntualmente le interesa a él) (2007: 11). Como Traverso, Casullo sitúa su escritura y la escena de nuestra lectura en un momento histórico que le sigue a la modernidad y sus imágenes revolucionarias, reconociendo que en aquel futuro del pasado lo que predomina es un “duelo”, un “lugar de reflexividad ahogado” que tomó el lugar de las elaboraciones frustradas e inexistentes en relación con el desarrollo de una “conciencia de época” (2007: 12). Sin más permanencia en el presente de esos imaginarios que como las ruinas de unos proyectos políticos destruidos, la pregunta que emerge es por la condición de estos restos en una coyuntura en la que, aun sin haber sido sustituidos por otros proyectos semejantes, pertenecen irremediabilmente al pasado, a un estado de las cosas “pretérito”, como repite Casullo, y liquidado. Pero esa condición, a diferencia de los análisis que reexaminan la categoría del pasado desde las ideas de la melancolía o de la pérdida (tanto en lo que tienen de ilustrativo para representar los efectos ante lo perdido, como en su potencial reflexivo al pensar esa pérdida), no es hasta ahora para Casullo más que una forma de *objetivación* del pasado, de la historia como “*historia objetiva*” (2007: 16, los énfasis son del autor), en la que todo elemento recuperado se nos aparece en tanto -si generalizamos la fórmula que Casullo aplica para el devenir en el presente de las revoluciones- “una portentosa y estetizada cita del pasado” (2007: 13). Se trata, entonces, de una amnesia particular, una extraña forma de memoria detenida ante la imagen de un pasado del que no solo no se asume una forma de superación ante lo perdido o faltante, sino que queda anclada, con frustración, a su apología (Traverso, 2018).

La imagen de Benjamin de “pasar por la historia el cepillo a contrapelo” (2010: 63) encuentra en esta tendencia ideológica sobre la temporalidad una apropiación totalmente diferente (y negativa): se trataría de cepillar en la misma dirección o, mejor aún, de volver a cepillar en la

misma dirección que recorra narrativamente el pasado histórico. “En lugar de formas de conocimiento críticas, que necesariamente representan las deficiencias del presente, se ofrecen formas de afirmación vacía, que deben repetirse de manera ritual”³³, declara Davies (2016: 142) para pensar los mecanismos de lo que él denomina la versión *punitivista* del neoliberalismo, precisamente cuando lo histórico adquiere otra representación en el momento en que queda destruida la amenaza de un modelo sociopolítico (como el socialismo) contra el que articular una narrativa sobre el pasado, el presente y el futuro (2016: 141).

La consigna que propone Casullo en relación con su objeto de estudio, su señalamiento de que la labor teórica en relación con el pasado de la revolución consiste en hacer visibles “los significados e interrogantes que provoca esta ausencia en la escena actual” y no, por el contrario, reexaminar “las causas de su extenuación en las intensidades políticas del presente” (Casullo, 2007: 14), ese movimiento que dirige la mirada, en definitiva, hacia los efectos, puede leerse como una advertencia ante los intentos ensayados que interpretan los acontecimientos de la coyuntura como una dinámica de acciones y de reacciones: según esta lógica, la descripción de un momento en el tiempo (como la del pasado en tanto historia objetiva) sería el resultado frente a las condiciones de otra coyuntura (los procesos neoliberales) como si lo primero fuese solo una respuesta ante los cambios ocurridos por lo segundo; así, según este modelo, las referencias al pasado hechas desde el presente neoliberal no podrían interpretarse más que como formas de intervención en la temporalidad a partir del elemento que habría sido borrado de la coyuntura-causal y explicativa- del presente absoluto. Y, sin embargo, si este recorrido se anula, si se lee, como propuso Althusser, a la ideología a partir de sus efectos, podremos apreciar que lo que opera en las formas actuales y dominantes de existencia del pasado son prácticas y materiales que pertenecen a los mismos procesos ideológicos que, antes que enfrentar, reproducen. Lo que ha sido borrado, el pasado en tanto temporalidad que no coincide plenamente con la de los procesos de neoliberalización, no reaparece en el análisis como la tendencia enfrentada con la temporalidad impuesta: señala, más bien, los funcionamientos de una ideología, cuyos efectos sobre el pasado (incluido el de su aparente desintegración y reaparición posterior como memoria) la confirman y explican en sus procesos necesarios.

El pasado en la temporalidad neoliberal está incorporado como parte de la misma representación ideológica que tiene al presente como horizonte absoluto y al futuro diluido o asomado como

³³ La versión utilizada no señala al responsable de la traducción.

catástrofe inminente. Su especificidad, el hecho de que lo destaquemos entre las otras dos dimensiones, nos permite descubrir que posee suficiente entidad concreta entre las formas de existencia de la ideología neoliberal como para analizarlo en sí mismo y hasta en su novedad, pero esto no trae aparejado un reconocimiento automático de lo que otros toman como pistas o señales de una vía abierta al interior de la coyuntura para cuestionarla de manera crítica y científica. Observadas de cerca, esas marcas del pasado, sus apariciones bajo las categorías de “recuerdo” o de “memoria”, forman parte también de los sentidos de una ideología cuyos alcances como sistema de representaciones podemos leer, entonces, en esos efectos sintomáticos que son las múltiples recuperaciones en el presente de la historia del pasado objetivado. A ese pasado ideológico para la coyuntura neoliberal lo llamamos (auto) biografía: la historia que los sujetos se representan como posible, como necesaria, en una historia que se les impone como poshistórica.

Desconfiar del potencial político otorgado entre los estudios teóricos a las prácticas que apelan al pasado en el marco de las condiciones materiales e ideológicas de los procesos de neoliberalización no supone, tampoco, que la sospecha esté animada por las mismas razones en todos los casos: una crítica impulsada desde los aportes de Althusser para una teoría de la temporalidad compleja, por ejemplo, lleva adelante sus argumentos de forma distinta a otros estudios con los que puede compartir, solo hasta cierto punto, el esfuerzo por deshacer cualquier iniciativa que iguale política y pasado desde un historicismo positivista. David Rieff (2011), por caso, desde sus argumentos en *Against Remembrance*, nos da un ejemplo de un texto que intenta iluminar polémicamente una zona de problemas (la del pasado operando en el presente en tanto futuro pasado objetivado y perdido) las más de las veces desestimada por los teóricos de la historia y del pasado que argumentan, incontestadamente, a favor del carácter renovador de las discusiones en torno de esos conceptos y sus oportunidades de transformación de lo que hemos dado por llamar neoliberalismo, pero cuyos aportes (los de Rieff), a la vez, caen en la misma concepción del tiempo y de la historia basada en la linealidad³⁴.

³⁴ Cabe aclarar que la referencia a Rieff no acarrea asumir el marco teórico que este utiliza, inspirado de hecho en un idealismo kantiano que se encuentra en las antípodas de nuestra perspectiva materialista. Debe entenderse que la mención a él y a su libro resulta útil a los fines de ilustrar cómo una crítica a los análisis teóricos que igualan la presencia de representaciones sobre el pasado con un potencial temporal y políticamente (si cabe la distinción) transformador no supone, correlativamente, una aproximación compleja a la cuestión de la temporalidad en los términos de Althusser. El libro de Rieff es un rodeo que nos permitimos para ejemplificar esa diferencia, entre el objeto de una crítica (tiempo e historia) y el lugar teórico-político desde el que se la enuncia, para así llegar entonces a una delineación de la teoría materialista de la historia con la que sí nos identificamos.

Rieff parte de lo que él considera que es de una sencillez alarmante y esclarecedora: “qué tan fácil resulta ser para los países ‘revisar’ y ‘rescribir’ su memoria colectiva” (Rieff, 2011: 15). Ese hecho, cuya elaboración teórica atribuye no solo a la “deconstrucción” sino al trabajo de Maurice Halbwachs, señala para él con claridad que lo que damos en llamar “memoria histórica” está emparentada no tanto con la historia (es decir, con unos hechos a los que podríamos referirnos de forma objetiva) como con “el mito por un lado y la política y la ideología contemporánea por el otro” (2011: 15-16). Más que exactitud o profundidad política, para Rieff el recuerdo de la historia sería, esencialmente, “identificación y proximidad psicológica” (2011; 19), y con eso lo que advendría sería un estado de extrema fragilidad de las sociedades y de sus ciudadanos, susceptibles de verse alterados y afectados por un sentimiento “disfrazado” de Historia (2011: 25) que, finalmente, atentaría contra un proyecto de mundo o de civilización que no ponga a los países en conflicto directo entre sí. Por eso Rieff duda del valor de la memoria colectiva para evitar reincidir en los errores del pasado (o, como lo puso de manera célebre George Santayana, “Aquellos que no pueden recordar el pasado están condenados a repetirlo”): elevado a moral, al recuerdo como deber, el pasado sanciona peligrosamente el bien del mal pero sin garantizar que cada sujeto lo interprete de la misma manera o haga uso de la memoria en un determinado sentido que, por lo demás, sería de todas formas nostálgico, entendiendo por esto una “veneración” o incluso “idolatría” del pasado que desactivaría un pensamiento más fructífero (por estar orientado hacia el futuro) (2011: 75). La memoria según Rieff habría demostrado ser un peso más que una solución para los países y sus habitantes, una engañosa operación que trasuntaría saber allí donde solo hay sentimiento, mientras que el olvido podría estar más cerca de la justicia de lo que la memoria alguna vez estuvo (2011: 91).

El análisis de Rieff echa luz en el ámbito de los estudios sobre el pasado y la temporalidad allí donde los demás análisis pueden menospreciar ciertas preguntas sobre las posibles derivas materiales y políticas de aquel mismo objeto de estudio. Proponer al olvido contra el recuerdo en tanto solución para los conflictos nacionales e internacionales es una forma de indicar un campo de problemas en donde la pregunta por una posible ineficacia de la memoria y de la recuperación del pasado histórico como recuerdo no es del todo formulada o solo apenas ensayada, y como tal incita un cuestionamiento al interior de unas discusiones mientras acarrea consigo la crítica contra las lecturas de los estudios de la memoria. Sin embargo, la utilidad del texto de Rieff no trae aparejada una propuesta alternativa de modelos de temporalidad, sino que continúa sirviéndose de

una temporalidad moderna en la que la historia debe contar con un futuro (ideal) al que se dirige y el pasado, por su parte, no puede ser un lugar o un tiempo de retorno en un modelo que, en definitiva, marcharía hacia adelante sin repetirse (“El pasado *nunca* se repite [...] creer lo contrario [...] no es solo ahistórico, es anti-histórico”) (Rieff, 2011: 90, el énfasis es del autor). Lo histórico es el tiempo lineal, para Rieff, y aunque dude de la memoria como intervención transformadora en el presente, su rechazo deriva de una concepción que no es materialista y en la que por tanto el tiempo es único y su movimiento no admite articulaciones ni jerarquías, como querría Althusser: se desconfía del recuerdo porque se duda de una temporalidad que no avance esencialmente hacia el futuro de su presente.

Por eso es necesario precisar qué posible modelo de temporalidad acompaña nuestro ejercicio de crítica. Entre la historia objetiva que denuncia Casullo y la melancolía que diagnostica Traverso³⁵, cabe tal vez una tercera aproximación -que no excluye las demás- para pensar el pasado en su especificidad neoliberal. Cruzando el reconocimiento de una temporalidad centrada en el presente, por un lado, con las insoslayables marcas concretas de existencia de unas referencias que reenvían a una determinada idea del “pasado”, por el otro, es decir, con esas coordenadas ideológicas como presupuestos, la noción de *fantasma* puede ofrecernos menos una síntesis entre ambas derivas que una figura capaz de relacionarlas en tanto instancias o niveles de unos procesos en común que quisiéramos definir con mayor exactitud, en su carácter determinado de una coyuntura determinante, y como la marca contemporánea de una operación de lectura que busca leer en y con la (ideología del) pasado el presente de la coyuntura por el síntoma de la historia.

Resulta interesante que la figura del fantasma aparezca en varios escritos que piensan la relación con la historia, desde el “fantasma que recorre Europa” de Marx y Engels, pasando por el “ángel de la historia” de Benjamin y llegando hasta los “espectros” de Derrida. Incluso Althusser se vale en *Contradicción y sobredeterminación* de la imagen, aunque en su caso el fantasma sería un lugar estancado del marxismo (por virtud de “la sombra de Hegel”) del que hay que salir, una posición

³⁵ La referencia a Casullo en conjunto con la de Traverso puede resultar problemática si nos detenemos en la salvedad que marca aquel sobre el hecho de que su propuesta de un pensamiento de la revolución como pasado “no es una cuestión de *melancolía* solapada” (2007: 18; el acento es mío). Sin embargo, consideramos que ambos autores y sus respectivos conceptos pueden convivir, en tanto hay en uno y en el otro una búsqueda semejante – aunque no idéntica- por legitimar y justificar una reflexión sobre los imaginarios revolucionarios cuando han devenido proyectos pretéritos, aun cuando el significante “melancolía” adquiera diferentes sentidos en sendos casos.

peligrosa frente a la que oponerle la “luz” necesaria de la ciencia (Althusser, 2015: 96). En el primer caso (aquel del *Manifiesto comunista*), aquello que se avecinaba era aún un fantasma porque carecía todavía de las condiciones históricas que fueran a darle una forma definida (lo que en términos políticos equivaldría a un accionar revolucionario); era un fantasma en tanto estado en formación, anterior a otro más contundente y desarrollado. En el caso de los demás usos de la figura, la elección se condice con lo que de espectral hay en lo que se desvanece, lo que alguna vez estuvo y de a poco se desintegra -o se mantiene presente en un sobrevuelo amorfo pero latente. El pasado en esta coyuntura parece contener algo de esta última versión, una presencia ya inexistente pero que ronda los imaginarios subjetivos de diferentes formas.

El fantasma es también, claro está, una presencia en el lenguaje del psicoanálisis, en el que opera como la figura que nombra el tipo de relación que el sujeto mantiene con la realidad y sostiene su deseo. El fantasma como campo que articula al sujeto con el sentido y le confiere al primero la ficción de un origen histórico o, mejor, en la historia, pero en tanto desfasaje respecto de lo Real (Žižek, 2011: 62). El sentido de realidad del sujeto estaría parcialmente sostenido por un marco fantasmático que separaría, por virtud de la relación imaginaria que impone, aquella realidad de un insoportable Real (2011: 76). Se trata aquí de una estructura psíquica que sostiene una construcción imposible de historicidad como función necesaria para la formación de los sujetos, lo cual se relaciona con el “compromiso profundo entre narración y fantasía” (Romé, 2019: 255) que atraviesa también al campo de problemas de la ideología.

Lo que nos ofrece la figura del fantasma recuperada en los discursos teóricos recientes, en cuanto a la vivencia ideológica neoliberal del pasado y la estructura psíquica a la que hace referencia, es una configuración posible de la relación entre los sujetos y la historia. Al darle al fantasma el sentido de una consistencia débil (pero efectiva al fin en esa debilidad) que se le ha conferido en textos contemporáneos³⁶, queda establecido que para la subjetividad neoliberal el pasado como lo que resulta irrecuperable y clausurado, relegado a una instancia que no es más que un lugar objetivado y cerrado, ausente en el presente, es el resultado de la construcción discursiva del sujeto impuesta en una temporalidad del presente absoluto, es decir, en apariencia poshistórica, precisamente como proceso ideológico de historicidad narrativa. Pero al mismo tiempo, se trata de

³⁶ No solo Derrida, sino también Mark Fisher, por ejemplo (inspirado por Derrida y su *hauntologie*) en *Los fantasmas de mi vida* (2018); o, en ámbitos más próximos a los estudios estéticos (y en particular literarios, aunque no exclusivamente), los libros de Damián Tabarovsky –*Fantasma de la vanguardia* (2018), en especial- o *Fantasmas. Imaginación y sociedad* (2009), de Daniel Link.

un sentido en el que estaría supuesto que una cierta presencia, aun tan solo como marca de lo perdido, atraviesa la temporalidad neoliberal y descalabra la contemporaneidad consigo misma. Esto supone explorar el *pasado presente* en dos posibles direcciones: como parte de la temporalidad ideológica, primero (lo que ya hemos desarrollado), y como posible operación o maniobra de crítica de esa temporalidad ideológica, después.

Las versiones sobre el pasado y sus actitudes hacia él son el anverso de unos modos de organización que carecen de proyectos sobre el futuro o que, a lo sumo, encuentran en la referencia a un pasado imaginariamente clausurado el ideal que ya existió y cuya reafirmación no contiene más que al presente como horizonte. El pasado aparece, al mismo tiempo, como una referencia objetivada e internalizada como alusión que oscila entre el aferramiento pesimista y autodestructivo a las promesas pretéritas, y las invocaciones que recurren al pasado como “alivio rencoroso” o “nostalgia razonable”³⁷, como distingue pero combina a la vez Rancière (2007: 49). Porque no se avizoran alternativas en una experiencia temporal signada por un presente eterno, y las experiencias anteriores aparecen representadas como terminadas o revividas solo como citas estéticas, se trata entonces de una acumulación de instancias que hilvanadas como narración tienen como condición de posibilidad una simplificación temporal, la cual redundando en la aceptación de estas formas tardías de capitalismo cuya vivencia significa anular otras trayectorias temporales, no solo los ritmos y las posibilidades de las utopías obstruidas sino también los de las promesas del pasado.

Presente como marca de lo ausente, el pasado es a la vez una vivencia de la historia clausurada y la posibilidad para el sujeto de otorgarle sentido narrativo a esa vida sin historia. El modelo de esta relación de contradicciones podría ser el fantasma; una de sus marcas, el anacronismo³⁸. Es con el anacronismo que podemos pensar, para esta coyuntura, en una sobredeterminación de los tiempos para un presente en el que opera una determinación relativa de un nivel que es el del tiempo de la historia como tiempo pasado. De la relación vivida de los sujetos con un presente absoluto, las prácticas y los rituales ideológicos que convocan determinados sentidos sobre el pasado emergen como formas de aquello que Althusser denominó “supervivencias” (2015: 94) al

³⁷ Trad. de Alejandro Madrid.

³⁸ Para una idea sobre el concepto del anacronismo y su relación con los modelos de temporalidad e historia dominantes –aun cuando las ideas que expone no coincidan plenamente con los aportes de Althusser sobre una temporalidad compleja– ver el ya citado libro de Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. La idea de una coyuntura sobredeterminada por el anacronismo guarda relación también con los desarrollos de Lauren Berlant en *El optimismo cruel*, que examinaremos más adelante.

interior de unas transformaciones materiales en las que, en este caso, el sujeto ve comprometida la continuidad de su identidad sobre el eje del tiempo. En tanto supervivencias, son prácticas y rituales que reproducen la ideología que encarnan y que se asemejan más a las “sombras” proyectadas que a las “realidades” de las que habla Althusser, cuando piensa en torno de la cuestión del pasado en la estructura marxista y su modelo correspondiente de historia (2015: 94-95). Pero la idea del anacronismo nos permite, también, considerar un pasado cuya reemergencia contenga una eficacia propia en tensión con la del tiempo de la ideología, en la medida en que lo anacrónico señala unas trayectorias temporales que no coinciden con el presente contemporáneo a sí mismo, ya que se trata de relaciones y contradicciones leídas en la historia de una forma que no es lineal ni progresiva, es decir, a partir de otra noción de temporalidad.

Sin la representación de una historia en una coyuntura que se nos impone ideológicamente como absoluta y poshistórica, el pasado funciona para los sujetos como el modo de inscribir sus respectivas vidas en una temporalidad con la apariencia de una continuidad. Presente y pasado, sin embargo, son contemporáneos entre sí al interior de la ideología de los procesos de neoliberalización, componen una única temporalidad y un mismo modelo de historia. La forma específica de relación con el pasado en esta coyuntura está sobredeterminada por instancias que imponen un pasado atemporal, aludido en el presente pero de una forma tal que es representado, por y para el sujeto, como la única versión de historización posible, cuando lo que se ha amputado es nada menos que cualquier imaginario alternativo del futuro o de reinscripción histórica en general. Lo que suele ser advertido como una predominancia de discursos sobre el fin de los tiempos y lo impredecible del futuro tiene una contraparte, un anverso complementario, en los discursos teóricos y sus efectos de sentido que leen en la materia social y discursiva de las reconstrucciones históricas un horizonte de significados que resulta tan sintomático de la temporalidad neoliberal como aquel del mundo poshistórico.

Pero en lo fantasmal o espectral está cifrado también un desajuste posible que “desquicia” al tiempo, que opone al “encadenamiento de los presentes modalizados (presente pasado, presente actual, ‘ahora’, presente futuro)” una “*no contemporaneidad a sí del presente vivo*” (Derrida, 1998: 13-14, el énfasis es del autor). Tomar el pasado y pensarlo como procedencia del por-venir, según Derrida, pero “más allá de la vida *presente*, de la vida como *mi vida o nuestra vida*”³⁹ (1998: 13, los énfasis son del autor).

³⁹ Trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti.

¿Existe, entonces, en la relación entre los sujetos y el pasado, algún potencial para que surjan allí irrupciones que rompan la coincidencia entre el tiempo ideológico y el tiempo de la política (Ré, 2020: 11)? Koselleck, citado por Traverso, afirma que “Si en el corto plazo son los vencedores quienes hacen la historia, a largo plazo las ganancias históricas de conocimiento provienen de los vencidos” (2018: 62), lo que invita a considerar si el pasado puede ser un ámbito privilegiado de disputa política en esta coyuntura, frente al historicismo que produce una temporalidad ideológica. Para eso debemos comprender la relación ideológica de los sujetos con el pasado, el modelo de temporalidad que esta supone y, a continuación, los componentes afectivos, que, como parte de la vivencia de los sujetos, ponen en perspectiva en los procesos de neoliberalización las instancias de respuesta frente a una falta, las cuales pueden no ser ni superadoras ni transformadoras de las estructuras dominantes; más bien, serían formas, necesarias e inconscientes, de repetición de un apego individual a una determinada relación con una historia en aras de desaparecer.

La repetición como forma de objetivación

La relación ideológica de los sujetos con el pasado en y por los procesos de neoliberalización es también una relación afectiva, lo que supone pensar el mecanismo althusseriano de la interpelación en conjunto con la dimensión del goce, la cual forma parte del vocabulario teórico de Althusser⁴⁰, aunque haya sido un conjunto de estudios posteriores (los textos de Slavoj Žižek, Yannis Stavrakakis, Judith Butler, Todd McGowan y Lauren Berlant, por mencionar solo algunos) los que se supone que habrían desarrollado especialmente aquella dimensión proveniente de la práctica y de los textos del psicoanálisis.

⁴⁰ Ver el texto de Natalia Romé (2019b), *Maquiavelo lector de Lacan. Notas sobre el vínculo entre discurso e inconsciente en la teoría althusseriana*, en donde se nos presenta una lectura de los textos de Althusser sobre Maquiavelo como invitación a reconocer, allí, en la lectura del propio filósofo marxista, los aportes del psicoanálisis en una dirección no reducida al nivel simbólico, lo que un autor como Žižek, por ejemplo, no le reconoce a la teoría althusseriana. Así lo formula la autora (p.256): “Resulta entonces difícil asumir con Žižek que el despliegue althusseriano del problema del sujeto se haya detenido en la exterioridad de la máquina simbólica. Advertimos, en cambio, que la lectura althusseriana de Maquiavelo coloca el problema del vínculo entre angustia, deseo y fantasía de un modo que hace lugar a la cuestión del goce. Y aunque no haya menciones a este concepto, su problemática se encuentran [sic] ya operando en la pregunta althusseriana por la política, como ese lugar que excede la captura del sujeto y su alienación el mandato simbólico.”

El goce o *jouissance*, que no pertenece ni a lo Simbólico ni a lo Imaginario sino al orden de lo Real⁴¹, resulta estructural y fundamentalmente imposible para el reconocimiento del sujeto constituido que, sin embargo, es también el efecto de unos procesos que tienen a aquel orden como elementos constitutivos de la identificación subjetiva en el orden del discurso (Stavrakakis, 2007: 165). Lo que queda excluido por definición de lo simbólico –“las relaciones del goce con el significante son relaciones de exclusión”⁴² (Miller, 1986: 150)– son apegos libidinales que, movilizados, participan en la explicación de la subordinación de los sujetos a unos procesos que los determinan.

La reproducción de las condiciones de la estructura tiene un soporte *libidinal y afectivo* que garantiza el funcionamiento de la ideología, lo que equivale a afirmar que el sujeto, en tanto efecto de un proceso, depende también para su constitución de un investimento que reúne al afecto y al goce en una instancia irreductible al de la lógica simbólica (Stavrakakis, 2007: 181) pero al que esta última “apunta siempre [...] está [el goce] a la vez excluido originariamente y omnipresente” (Miller, 1986: 154). Esa existencia, que supone una forma de ausencia (del goce en su plenitud Real en lo simbólico e imaginario), está sin embargo presente también como un goce estructurado por el deseo que opera como “barrera al goce fundada en el lenguaje” (1986: 151).

En otras palabras, este esquema, que pone al deseo del lado de la realidad, ratifica que la ideología lo está también (en el sentido, ya visto, de que la relación imaginaria de la ideología con condiciones reales las constituye y sostiene, y no se les opone⁴³), pero con la salvedad de que lo ideológico sea tomado al mismo tiempo como un sistema constituido por y en contra de una imposibilidad estructural que separa la realidad –el cruce entre lo simbólico y lo imaginario– de lo Real; o (lo que es lo mismo) de la pérdida de realidad (Žižek, 2011: 76; 88; Schejtman, 2003: 212-214).

⁴¹ Para un breve recorrido por los tres registros en los seminarios y escritos de Lacan, y sobre todo por los cambios de consideración y énfasis que sufrieron en el despliegue en el tiempo del pensamiento lacaniano, puede consultarse el texto de Fabián Schejtman "Una introducción a los tres registros", incluido en *Psicoanálisis y psiquiatría: encuentros y desencuentros. Temas introductorios a la psicopatología* (pp.179-234), Berggasse19, Buenos Aires, 2003.

⁴² Trad. de J.L. Delmont-Mauri, como todas las citas tomadas del mismo libro.

⁴³ Por esto es que no nos quedamos con las elecciones de palabras que explican los modos de estructuración de lo Real en términos de “velos” o “encubrimientos” (por ejemplo, en Schejtman, 2003: pp.216-217): sería, a su vez, desde la relación que establecemos entre una teoría específica de la ideología y el psicoanálisis, incurrir en los sentidos ideológicos de la ideología que nuestro marco teórico denuncia y rechaza.

El vínculo con las alusiones al pasado que mantienen los sujetos en el contexto ideológico de los procesos de neoliberalización y un presente absoluto no es solo, en ese caso, solo el resultado de la eficacia de una imposición de reconocimiento simbólico, sino también un modo de tramitar inconscientemente una “falta” constitutiva -antes que una “pérdida”- que pretende ser suplida nostálgica o cínicamente (Žižek, citado en Traverso, 2018: 107; McGowan, 2004: 7). Cuando desaparecen ciertos significantes que organizaban hasta ese momento la vida social, y con ellos de forma subsecuente un campo de sentido que de manera total les confería a los sujetos un principio que ordenaba su mundo (Žižek, 2015: 37) o “una imagen de la sociedad [...] que no esté escindida por una división antagónica”⁴⁴ (Žižek, 1992: 173), surgen formas de vínculos con objetos de deseo capaces de reubicar al sujeto en relación con un Otro –“una dimensión de exterioridad que tiene una función determinante para el sujeto”, dirá Jacques-Alain Miller respecto del concepto según Lacan (1986: 19)- cuya falta (y, en realidad, al hecho de que también existe una falta en el Otro) quiere evadirse como forma de adaptación y defensa (Žižek, 1992: 163-168).

Ante la disolución del orden simbólico que guiara en otros contextos los comportamientos sociales, el sujeto deja de vivir la evidencia de su existencia en conformidad con ciertos significantes y fantasías -la caída de los “Significante-Amo”, según el término de Lacan que recupera Žižek (2015: 29)- que, ante su desbaratamiento o frente a la amenaza de su desorganización estructurante, producen, si recurrimos a las palabras de la estadounidense Lauren Berlant, “las adaptaciones fantasmáticas, afectivas y físicas que organizan [...] distintas representaciones de la supervivencia en el impasse del presente”⁴⁵ (Berlant⁴⁶, 2020: 44). La dimensión del apego y de los afectos, cabe repetirlo, integra también las referencias teóricas de este trabajo, no solo en tanto forman parte en definitiva de un arco de discusiones alrededor del funcionamiento y la reproducción de la ideología (a la que, por cierto, al interior de la tradición marxista, Berlant misma propone reconocerle haberse efectivamente ocupado de la dimensión

⁴⁴ Trad. de Isabel Vericat Núñez, como todas las citas tomadas del mismo libro.

⁴⁵ Trad. De Hugo Salas, como todas las citas extraídas del libro.

⁴⁶ La académica estadounidense incorpora la dimensión del afecto en tensión con la interpretación de la lectura sintomática, alegando que en tales casos los objetos de deseo y los sujetos que los sostienen quedarían reducidos a meros emblemas registrados como las marcas del funcionamiento de una ideología (2020: 43); también marca una distancia relativa respecto de la teoría de la ideología, aunque afirma que una teoría de los afectos como la que defiende guarda relación con unos debates en común en torno de un “apego inconsciente” y su relación con la historia (2020: 148). Sin embargo, su rechazo de aquel tipo de lectura no invalida lo que sus desarrollos aportan a los argumentos de este trabajo, como veremos más adelante.

afectiva para leer su respectivo presente) (2020: 124), sino también en la medida en que guardan relación con una aproximación materialista al neoliberalismo en la dimensión específica de su temporalidad -“la aprehensión del presente histórico”, lo llama ella-, esforzándose por relacionar la “causalidad estructural” con las “fuerzas subjetivas” que constituyen la “adaptación afectiva a la materialidad que media el presente que se despliega en función de lo reciente, el ahora y el porvenir” (2020: 42-43).

En *El optimismo cruel*, su libro del 2011, Berlant toma como punto de partida la constatación de los cambios en los modelos de la “buena vida” que, heredados de las fantasías “estatales-liberales-capitalistas” que las acompañaban y engendraban, se vieron disueltos, “desorganizados”, a partir de los procesos de neoliberalización de la década de los noventa (2020: 28-31); pero, en especial, analiza los efectos de esta disolución, lo que el “padecimiento de una fantasía” (se padece porque lo que separa la fantasía respecto de los procesos socio-materiales más recientes sería cada vez mayor) genera en las escenas estéticas de un “realismo afectivo” (2020: 35-36) en el que se da el funcionamiento de apego a determinados “objetos, escenas y modos de vida” (2020: 103-104). Entre los sujetos y el mundo intervendrían afectos bajo la forma de apegos estructuralmente relacionales (2020: 38) que condicionan las representaciones subjetivas imaginarias que -dicho ahora con Althusser⁴⁷- la ideología, en su eficacia, reproduce. Pero una teoría del afecto, a la vez, provee al teórico de otro lenguaje que

⁴⁷ Berlant reconoce en su libro la figura de Althusser y sus aportes en más de un sentido: en el caso más explícito de referencia hacia él (p.104), señala que cualquier explicación crítica del “realismo afectivo” mantiene una deuda con el aparato althusseriano respecto de lo que éste desarrolló sobre la teoría de la ideología, en especial en lo que concierne al tipo de relación que se da entre el mundo y nuestra “posición de sujetos”, en tanto “condición estructurante de nuestra aprehensión de todas las cosas”; más adelante, y ahora sí como figura reconocible pero no en tanto objeto de una plena identificación teórica (p.106), ubica la “teoría del afecto” al interior de una “historia de la teoría de la ideología”, pero con la salvedad de pensarla como una “nueva fase” de esa historia, lo cual complementa páginas después (p.108) cuando coloca –en sentido espacial- el posicionamiento teórico de sus ideas sobre la subjetividad ni en la estructura ni en la agencia (además de excluir también su inscripción en la lógica del trauma), sino en la “atribución, adaptación e improvisación.” También marca una relativa distancia del aparato teórico de Althusser cuando añade a la instancia de reconocimiento del mecanismo de interpelación el ritmo diferido de un retraso respecto de ese mismo llamado, un “¡Espérame!” junto al “¡Eh, tú!” (p.237).

“permite prestar atención a algo más que a las ortodoxias de las instituciones y las prácticas. Nos brinda la posibilidad de considerar las disciplinas de la normatividad en relación con los desorganizados y desorganizantes procesos del trabajo, la nostalgia, la memoria, la fantasía, el duelo, el *acting out* y la mera creatividad psíquica por medio de las cuales las personas renegocian de manera constante (como así también consciente, inconsciente y dinámica) los términos de reciprocidad que determinan su situación histórica.”

El optimismo cruel, pp.105-106.

En el momento en que la relación con el tiempo se da respecto de lo inmediato y de lo efímero, y por lo tanto los sentidos que apuntaban hacia la esperanza del Progreso dejan de organizar algún sentido proyectivo para los sujetos, se da un desplazamiento hacia el pasado como objeto de deseo que contiene, aún, aquel “cúmulo de promesas” cuya falta produce, en el sujeto, que se “frustre [...] su capacidad de albergar cualquier forma de esperanza respecto de todas las cosas” (Berlant, 2020: 58-59). En el pasado como alusión pasa a estar depositado el deseo que le ofrece al sujeto la pervivencia propia cuando adviene la amenaza de la pérdida del objeto (2020: 58), la necesidad de una adhesión a determinadas imágenes que ofrecen ideológicamente un salvamento antes que perder la continuidad del vivir, aunque al mismo tiempo semejante atadura desgaste al sujeto que la experimenta como la reproducción de su existencia (2020: 64).

Berlant lee histórica, material y afectivamente la historia (más precisamente, su presente histórico), y su propuesta avanza en un intento por reinscribir la experiencia sensorial (que incluye lo corporal) del sujeto como mediación en esa lectura, sin sacrificar ni consideraciones del orden de la complejidad de los procesos sociales ni la historicidad misma, apuntando contra aquellos modelos de historia para los que lo formal se opondría a la experiencia como lo ahistórico se opone a la contextualización (2020: 127). En el advenimiento del presente de la coyuntura neoliberal como presente absoluto, y sus consecuencias sobre las fantasías liberales de la “buena vida”, descubre las intuiciones específicas de unas respuestas afectivas y estéticas (y crueles y optimistas, o crueles en su optimismo) que los sujetos tienen en relación con unas prácticas y unos objetos que les representan las formas de historicidad continua que producen allí donde -y a causa de que- el presente las niega: en la inmanencia de su ahora.

El análisis de Berlant nos arroja pistas sobre un diagnóstico (las transformaciones que representa el neoliberalismo para las fantasías y la temporalidad de los sujetos) y unos efectos (las

formas de adaptación inconscientes y afectivas de esos sujetos) de una coyuntura en la que la historia es, para el presente histórico, pasado, y la temporalidad concomitante un despliegue inacabable de un *impasse* con forma de acontecimiento inenarrable (2020: 159-160). Allí lo que impera es menos un mito de Progreso que la fantasía de una génesis (categoría ideológico-religiosa, como recuerda Althusser) (2018: 81) para una vida que se representa a partir de allí, temporalmente como continuo, en la historia de su pasado. Pero eso que se establece como génesis, y que desencadena la representación de una historia que deriva de aquel principio mítico, funda solo un pasado objetivado del que pueden extraerse referencias y menciones para el reconocimiento de un sujeto en el que coinciden su centralidad en esa historia y la continuidad lineal de su narración (Romé, 2019b: 91-104).

El sujeto que reconoce en su pasado la historización que resulta de la temporalidad ideológica vive en aquellas representaciones y fantasías menos una nostalgia que una respuesta a las conminaciones al goce que imponen los procesos de neoliberalización, con sus efectos paralizantes frente a cada orden internalizada inversamente como placer, y viceversa (Žižek, 2000; McGowan, 2004). Reiterar una relación con la historia en estos términos no es, para el sujeto que la mantiene y la reproduce, sino una repetición detenida sobre sí misma, una compulsión o “cara real de la repetición” (Schejtman, 2003: 219) que vuelve sobre la propia historia como continuidad de una identidad que, en tanto se repite/reproduce, produce reconocimiento sin conocimiento científico, como distingue Althusser (2015b: 229). “El sujeto es lo que continúa siendo”, afirma Berlant (2020: 256), mientras unas páginas después ella misma aclara que tal continuidad, enfocada desde la “repetición traumática” y no desde la idea del presente absoluto como repetición de instantes idénticos, supone realmente “una suerte de parálisis” (2020: 258). Pero ‘repetición’ tampoco significa una relación mimética u imitativa entre el referente y la práctica, es decir, entre el pasado y su representación imaginaria y material, sino la persistente reinscripción del sujeto en una operación de sobredeterminación de una historización narrativa específica -(auto) biográfica- en el marco de una temporalidad vivida como poshistórica, y que comprende elementos del orden del afecto en conjunto con elementos simbólicos e imaginarios.

Tomado desde el mecanismo de interpelación de Althusser, por el que los individuos son abstractos respecto de los siempre-ya sujetos, la temporalidad de la ideología (que no tiene historia porque es eterna) y la de su funcionamiento (el siempre-ya de la interpelación) constituyen una temporalidad de reproducción estructural en la historia de las sociedades de clases (2015b: 214-

227): los sujetos “marchan”, y no por la creencia en “Hermosas Mentiras” o a causa de una alienación material, sino porque se representan en la ideología su *relación* imaginaria con las condiciones reales de existencia (2015b: 221-222). Esta vivencia del pasado como (auto) biografía es ideológica y es, por lo tanto, coincidente con la temporalidad dominante que borra de las evidencias del sentido la sobredeterminación de su estructura. Pero en los planteos de Berlant o en los de la filósofa estadounidense Judith Butler (2001), la repetición que configura relativamente la relación con una historia imaginariamente representada como pasado puede, también, producir desvíos o desajustes en esa temporalidad ideológica: en Berlant el optimismo cruel podría generar “una contratemoralidad que, en vez de una continuidad narrativa [...] detiene el tiempo, permite que el tiempo pase y satura el mundo vivido, el mundo imaginado y el que aún no es posible imaginar” (2020: 257); en Butler, el sujeto, en su calidad de producto subordinado del poder, es también un proceso de *iterabilidad*, en el que lo continuo contiene la “potencia” de un límite al proceso de subjetivación y sujeción, momentos de resistencia al interior de la repetición en presente del poder en y por el sujeto (2001: 23-24; 40).

Como con el anacronismo y la lógica del fantasma, existen formas de relación con el pasado histórico capaces de funcionar como instancias de reflexión crítica que deshagan la apariencia de naturalidad de la temporalidad ideológica. Pero tales reconocimientos solo deben hacerse tras haber desarmado los análisis que le confieren a la relación con el pasado, sea como recuerdo, memoria o melancolía (por mencionar algunos significantes) un potencial político para desafiar el régimen de temporalidad dominante (un esquema absoluto que ha incorporado a la historia como pasado, como contracara, a su vez, de la captura del futuro en el presente o en la inminencia de un porvenir apocalíptico), que, sin embargo, no puede sino ser desajustado por la vía de la complejidad. Son en su mayoría formas de apego que no hacen necesariamente de la historia y, sobre todo, de la temporalidad, un ámbito de conflicto, de disputa por la complejidad de los acontecimientos, sino la expansión del puro presente como saber absoluto que comprende también al pasado y sus representaciones (Romé, 2016: 107).

En esta primera parte recuperamos como objeto de estudio los diagnósticos teóricos contemporáneos sobre la temporalidad en relación con los procesos de neoliberalización. Señalamos que el presente y el futuro se han erigido sustancialmente en los síntomas rescatados por unos análisis que leen temporalmente su coyuntura en los términos del carácter absoluto de uno y la desaparición o desintegración apocalíptica del otro, ambos sostenidos sin embargo por un

presupuesto inédito en lo que refiere a la relación entre tiempo e historia: habiéndose limitado el orden temporal a un carácter suspendido y carente de proyecciones, la historia, dimensión que, aun de manera tensa en la modernidad aparecía allí como hilo transversal que relacionaba pasado y utopía o revolución, sería ahora, como vivencia ideológica, una poshistoria. Lo poshistórico debe entenderse en ambos sentidos, es decir, tanto como el ingreso a una temporalidad desprovista de representaciones proyectivas y rememorativas cuanto a la trayectoria a la que queda limitada la historia misma, de ahora en más circunscripta al pasado ya no en tanto forma de nombrar lo pretérito (la historia es el pasado) sino como el destino fatal frente a la temporalidad ideológica (el pasado es la historia).

Tras explicitar este diagnóstico y sus presupuestos, nos detuvimos en aquellos análisis que, sin abandonarlos, discuten con aquellos acentos presentistas y distópicos a través de unos esfuerzos por señalar las formas de existencia del pasado en los procesos de neoliberalización, no solo en términos de ejercicios descriptivos sino en especial como apuestas críticas que reinstaurarían modelos temporales e históricos alternativos a los dominantes. Sin embargo, a partir de los aportes de la teoría de Louis Althusser, arriesgamos que, en primer lugar, su teoría de la ideología permite entender estas alternativas y sus conceptos adheridos –memoria histórica, melancolía, pasado presente– antes bien como los sentidos y las representaciones ideológicas de un sistema que, a partir de estos efectos en el orden del discurso, señala que se ejerce sobre el pasado la imagen o la evidencia impuesta de una historización posible, única y necesaria, para la operación de reconocimiento de los sujetos de una coyuntura poshistórica; y en segundo lugar, la sobredeterminación y la temporalidad compleja althusserianas permiten contar con el modelo de una crítica materialista bajo el que reemplazar los sentidos transformadores otorgados al pasado en el neoliberalismo por las filiaciones que los mantienen relacionados con las operaciones de simplificación ideológica, de las que son en definitiva contemporáneos y su existencia concreta: bajo la figura de un anverso complementario, le conferimos a la historia el estatuto de síntoma de un tiempo ideológico que puede rastrearse entonces, también, en la relación con un pasado objetivado del que el sujeto puede extraer, narrativamente, su inscripción histórica, mientras quedan anuladas otras trayectorias, incluidas la del propio pasado y su potencial político bajo la figura del fantasma y la marca del anacronismo, dos categorías también útiles para precisar las representaciones del pasado en esta coyuntura.

Finalmente, abordamos esta problemática desde una dimensión afectiva, recuperando la fantasía y el goce para explorar la inscripción histórica del sujeto poshistórico como un apego a representaciones simbólicas en desaparición que aseguran su continuidad repetida ante el abismo de una falta cuyo carácter estructural se desconoce. En la construcción inconsciente de esa repetición, el sujeto insiste en su identidad mientras queda detenido temporalmente en esa afirmación que lo conmina, afectiva y hasta estéticamente, a desplegarse en el tiempo de la narración de un presente sin historia.

Esa forma narrativa y esa referencia imaginaria a la identidad de un sujeto en tanto operación de historización, en la coyuntura neoliberal y bajo el signo de la poshistoria como temporalidad ideológica, es la (auto) biografía. Contraria a las categorías que, como la historia primero y la memoria (en relación dialéctica con el olvido) después, constituían aún un sentido cronológico y colectivo de pasado en relación con el presente y el futuro, la (auto) biografía vendría a designar la conversión de esos dos efectos, de sentido (cronología) y de sujeto (colectividad), en un pasado objetivado e individual, donde el único despliegue del tiempo es el de la narración y sus representaciones para el sujeto; su historización, en definitiva, la cual la coyuntura no produce de otra forma.

Pero, ¿por qué denominar, efectivamente, a esa relación imaginaria *(auto) biografía*? En principio, porque sabemos por Althusser (que se lo atribuye a su vez a Freud) que el inconsciente y la biografía no coinciden en sus respectivas temporalidades: que “es preciso *construir el concepto del tiempo* del inconsciente para llegar a la comprensión de ciertos rasgos de la biografía”, porque se trata de una duplicación del ejercicio en el que “es necesario construir los conceptos de los diferentes tiempos históricos, que nunca son dados por la evidencia de la continuidad del tiempo”⁴⁸ (2004: 133, el énfasis es del autor). Sin embargo, en este caso lo biográfico posee solo una entidad en contraposición a la temporalidad de la estructura, es una categoría de la que se vale Althusser para leer una cierta forma evidente de historia (continua, lineal y simple) que rechaza con su propuesta teórica por una temporalidad compleja: opera como categoría ideológica, del orden de la “simplicidad sorprendente del prejuicio ideológico” (2004:

⁴⁸ Althusser también advirtió contra el riesgo de establecer una similitud entre memoria e inconsciente. Escribe en *Notas sobre psicoanálisis*: “Si decimos que el inconsciente es una memoria, retrocedemos hacia uno de los peores conceptos de la psicología (!), y estamos tentados de pensar que memoria=historia, que terapia=rememoración rectificadora= historicidad correcta”, lo cual completa después con la última -y más importante- de las sustituciones que denuncia: “el concepto de memoria *toma el lugar de, representa* el equivalente de, una *génesis*” (el énfasis es de Althusser). Citado por Nicolas Bourriaud (2016) en *The Exform*, p.21.

114), pero no necesariamente designa una relación específica entre los sujetos, el tiempo y la historia para una coyuntura determinada, lo cual es, efectivamente, su función en este trabajo.

Si hemos desarrollado los argumentos pertinentes para ubicar las consideraciones sobre el pasado del lado de la ideología y sus efectos sobre el tiempo y la historia, ¿por qué cambiar además del valor conceptual de los significantes “memoria” y “recuerdo” también el nombre que designaría la vivencia de los sujetos en esta coyuntura? ¿Qué quiere decir que se trata de sujetos con una (auto) biografía por historia: qué contenidos y formas específicos supone tal relación respecto de los modos y las prácticas de narrar la vida de unos sujetos siempre-ya constituidos en y por la ideología en general? ¿Cuál es la novedad de los procesos del presente que puede leerse en la singularidad de esta categoría, y cuáles son sus efectos sobre la cuestión política de los modos de vivir en la temporalidad ideológica de los procesos de neoliberalización?

Al pensarlas en conjunto con esta tercera categoría podemos arriesgar que historia y memoria no solo deben pensarse en conjunto con la categoría de lo (auto) biográfico a modo de una serie de evidencias ideológicas sino, además, proponer que por vía de lo (auto) biográfico el análisis del pasado y de la temporalidad para y en los procesos ideológicos de neoliberalización puede tomar un principio de forma de la especificidad coyuntural que le corresponde, y de la complejidad teórica que le es debida.

SEGUNDA PARTE: LA (AUTO) BIOGRAFÍA COMO HISTORIZACIÓN POSTHISTÓRICA

En la introducción a *Le passé, mode d'emploi*, Traverso retoma la relación entre historia y memoria, pero lejos de plantear entre un concepto y otro una antinomia lo que busca es establecer entre ambos el movimiento de un pasaje de disociación y sustitución: afirma, primero, que la segunda ha tomado recientemente (desde la crisis del historicismo, cuando en la segunda mitad del siglo XX la aparición de los estudios poscoloniales hizo tambalear la jerarquía eurocentrista, y produjo la aparición de las clases subalternas como sujetos políticos) (2005: 18) el lugar de la primera (“Ella [la memoria] invade hoy el espacio público de las sociedades occidentales”) como fuente de conocimiento en la disciplina de la Historia; y, después, que el carácter singular de esa memoria que se ha impuesto sobre la historia para la formulación del pasado está alojado en su reposar sobre lo que se representa como *más acá* de la experiencia subjetiva (“la memoria aparece

como una historia menos árida y más ‘humana’”) (2005: 5). Lo subjetivo o vivido es, nos recuerda Traverso, una de las dos adjetivaciones posibles reconocidas por Benjamin en su análisis del concepto de experiencia, siendo la otra su variante “transmitida” (2005: 6-7); justamente, en la pérdida paulatina de esta última, a causa de un “sistema social que borra las tradiciones y fragmenta las existencias” (2005: 8), el historiador italiano arriesga una posible respuesta a la preponderancia reciente de la memoria para la construcción del pasado. Pero más allá de la deuda con el aparato teórico benjaminiano y la oposición en la que se la entiende mejor, la memoria tal como la presenta Traverso, es decir, en tanto término preponderante actualmente sobre el de historia, remarca que las transformaciones sobre el pasado que una semejante inversión produce son también transformaciones concomitantes sobre la representación del sujeto. Traída al frente, la memoria anuda a la cuestión de la temporalidad la de los modos de subjetivación (pero aclarando, como ya hemos hecho, que la memoria no es leída en términos de la recolección consciente en el presente de un sujeto o de un grupo que hace uso de ella, y esto a causa de que no estamos pensando al sujeto de esa manera, es decir, ni desde la conciencia ni desde la autonomía).

Aquel cambio descrito por Traverso respecto del privilegio reciente de la memoria por sobre la historia como objeto para los estudios sobre el pasado vendría a dar cuenta, en primera instancia, de una relación ideológica para y por la segunda mitad del siglo XX que tiene al sujeto representándose a sí mismo como individualidad, es decir, no solo asumiéndose como aquel sujeto dotado de autonomía (lo que corresponde al resultado de un proceso ideológico), sino, además, y casi como una forma de repliegue, estableciendo para con el pasado *su* relación como la fuente posible y principal de una historicidad que, sin embargo -y esto es crucial para la diferenciación con la vivencia ideológica en términos de (auto) biografía-, no se representa como suspendida o destruida sino, más bien, como objeto de una recomposición posible a partir del recuerdo de los sujetos. De esta combinación entre el desplazamiento del punto de vista al interior de la disciplina histórica y las condiciones sociales para la preponderancia casi exclusiva de un sujeto cuya experiencia explica aquel desplazamiento, la memoria puede adquirir un carácter bifronte: vista desde la óptica de una teoría de la historia, la memoria sería el concepto al que acude la historiografía reciente para reelaborar los principios de su objeto y método; contemplada desde el lugar del sujeto en su representación específica de experiencia vivida del pasado, y por extensión de su autonomía como poseedor de un discurso singular, único, el mismo fenómeno recibe el nombre inclusive más preciso de *testimonio*: una relación con el pasado que no solo invoca en

términos temporales el carácter de supervivencia de unos sujetos frente a acontecimientos extraordinarios (Traverso recuerda que ese estatus es sobre todo para la Shoah, metáfora para el siglo XX como política de la memoria) (2005: 9) sino además un afán por producir alguna forma de pasado colectivo inspirado en los recuerdos de aquellos cuyo pasado individual sería reconvertido en modelo ejemplar contra el olvido, esfuerzo necesario en aras de recomponer una temporalidad capaz, al mismo tiempo, si seguimos la lectura de Derrida (2000) sobre esta forma de discurso, de valerse del testimonio como “acto en presente” sostenido sobre “el instante” como antídoto contra la reincidencia en el error o la catástrofe –de las guerras, sobre todo –, pero a la vez en tensión con su propia necesidad de que haya “repetición” de su verdad cada vez (entonces, por fuera del instante) que se profiera o que se lo invoque.

Un testimonio repetido, pero sin caer en un ensimismamiento que anule trayectorias temporales posibles inauguradas por y contra un pasado que se mantendría, finalmente, presente como identidad de reconocimiento colectivo (2000: 32-33). En palabras de Sarlo (2012), se trata de una “transformación del testimonio en un ícono de la Verdad o en el recurso más importante para la reconstrucción del pasado”, una afirmación que forma parte del despliegue de su interrogación central respecto de las “condiciones culturales y políticas que lo vuelven creíble [al testimonio]” (2012: 23-25).

Sin embargo, análisis como los de Traverso y Sarlo, aunque valiosos en su capacidad para delinear las coordenadas del estado de un cierto campo de discusiones sobre la historia, y establecer para ello siempre una relación con las condiciones que habrían producido esas disputas o esos cambios en las formas de entender el pasado a partir de modos determinados y determinantes de concebir la temporalidad, pueden a su vez riesgosamente pasar por alto que la coyuntura neoliberal, en su especificidad histórica en términos ideológicos, materiales y políticos (antes que culturales), deshace una serie de equivalencias entre términos (nos referimos a historia, memoria y autobiografía) que en sus respectivos análisis aparecen, sino como indistintos, al menos sin un desarrollo que los distinga entre sí. Esto supone, a nuestro entender, un límite para el alcance de la lectura sobre el pasado que uno y otro texto pretenden validar, ya que borran las fronteras histórico-ideológicas entre esos modos distintos de nombrar un pasado que, más bien, significa una relación específica y diferente de los sujetos con cada uno de esos tres significantes. Porque, precisamente, ¿y si por los efectos de la ideología neoliberal asistimos a una relación subjetivada con el tiempo histórico novedosa, que no halla su precisión en ninguna de las otras dos categorías, historia y

memoria? ¿Qué si ya no basta esa oposición (o las formas posibles de su vínculo: continuidad, tensión, etc.) para pensar el pasado en una temporalidad poshistórica como la que imponen los procesos de neoliberalización?

Del testimonio a la narración (auto) biográfica

Cuando Benjamin (1989) escribe al comienzo de *Experiencia y pobreza* que “Una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre”, y precisa que se trata de la desinencia experiencial y comunicable la que ha perdido “cotización” entre aquellos que “volvían mudos del campo de batalla”⁴⁹ (1989: 167-168), no solo traza un diagnóstico del estado de su presente respecto de la relación entre experiencia y narración, sino que también señala que la pérdida se da respecto de una determinada relación con el tiempo, en tanto la experiencia, en su carácter de “herencia”, se ve sustituida por “la pequeña moneda de lo ‘actual’” (1989: 173). La guerra, acontecimiento capitalista por excelencia, destruye la subjetividad privada pero también social, es decir, de la humanidad en general (1989: 169; Sarlo, 2012: 50-51), y su lectura registra esa destrucción en el orden del relato como estructura del tiempo de la experiencia: la mudez es sinónimo de un silencio en el que cifra la suspensión del sentido pero también del sujeto, para el que solo queda, como oportunidad positiva ante la nueva barbarie de la que habla Benjamin (1989: 169), crear a partir de poco o directamente con nada; es decir, sin pasado.

Lo que Benjamin capta de su época se ve transformado cuando, después de los sucesos de la Segunda Guerra Mundial, aparece una relación entre los sujetos y su discurso que le otorga a aquellos un nuevo estatuto de verdad a sus experiencias (frente a la parálisis que sufre la historiografía para abordarlas como hechos visibles y narrables), las cuales, desplegadas en el orden del decir, devienen la materia significativa de una *memoria* que testimonia. Contra la crisis de su integridad subjetiva y del valor de sus vivencias en el tiempo, la segunda posguerra le confiere una identidad al sujeto que, sin embargo, queda entrelazado en una relación de tensión con los sentidos sobre la historia, al lado de los cuales la memoria y la experiencia subjetiva aparecen como versiones frágiles por personales, y cuestionables por el uso de una primera persona cuya operación de recuerdo podría leerse como un deber moral pero no como la fundación de una epistemología (Sarlo, 2012: 52-57). Sin embargo, que frente a los hechos bélicos y sus

⁴⁹ Trad. de Jesús Aguirre, como todas las traducciones tomadas del mismo libro.

consecuencias extendidas en la segunda mitad del siglo XX la teoría haya detectado ya no una anulación sino una proliferación de los discursos sobre esas mismas catástrofes pone en evidencia que una determinada relación con el presente y la historia había cambiado, y que tal transformación podía leerse en los sentidos otorgados a esta nueva clase de representaciones, personales e insustituibles, sobre la historia.

La memoria y el testimonio funcionan como el soporte discursivo-material de una relación ideológica con una temporalidad que, representada en el presente de la posguerra (y de los posfascismos), aparece al mismo tiempo interrumpida por la barbarie que significan los acontecimientos bélicos, pero sostenida por la aparente posibilidad de que el acto de rememoración en el presente produzca un pasado que organice un sentido coherente, asimilable, del tiempo. Con la memoria no estamos ya en el ámbito de la historia en tanto nombre de una vivencia en relación con el pasado, ya que el testimonio -la materia significativa- supone la fantasía de una vivencia en torno de un recuerdo mientras que, por el contrario, como afirma Beatriz Sarlo, “hacer historia *como si se recordara solo abre una hipótesis*” (2012: 79, el énfasis es de la autora). Pero sí se mantiene una noción de *historia* en el sentido de una vivencia inscrita en una trayectoria temporal no suspendida ni interrumpida sino, más bien, desplegada aún como un posible encadenamiento de momentos pretéritos y existencias futuras. El pasado de un recuerdo y de una memoria es, en su especificidad ideológica, una relación imaginaria por la que quedaría restituida una temporalidad que, si bien se ve multiplicada en la heterogeneidad misma de los relatos testimoniales, conservaría de sí una imagen *persistente* (porque perdura como tal) de la historia que reflejaría aquella de la propia continuidad -aunque sea por acumulación de recuerdos- del sujeto.

Esta clase de representaciones, entonces, se da sobre el fondo de una continuidad que incluye no solo un pasado reactivado desde el presente del recuerdo, sino que tiene en especial a ese pasado puesto en una relación necesaria con el futuro: “necesaria” en razón de la moralización que funda al pasado como la historia que no debe olvidarse si se quiere garantizar un porvenir de la sociedad en su conjunto, es decir, que la memoria, aun como ha sido pensada en términos subjetivistas y experienciales, no adquiere su sentido pleno si no está, en última instancia, puesta en relación con la vida pública que ayudaría a garantizar y producir en el presente y hacia adelante en el tiempo. El auge de la memoria y del testimonio como significantes complementarios de una relación específica con el pasado se dio precisamente en coyunturas de gran destrucción y reestructuración

material (incluido el del propio capital humano), desde la Shoah hasta las dictaduras latinoamericanas, y eso atravesó todos los discursos en los que el recuerdo se presentó con la evidencia de una verdad enfrentada al olvido, del cual no podría temerse, de allí en más, que fuera a su vez olvidado, sino, en todo caso, que haya un exceso o un mal uso de la memoria (Traverso, 2005: 66).

Los análisis que han reflexionado sobre los alcances de esta relación con el pasado hasta la coyuntura neoliberal o bien mantienen esa cadena significativa, y entonces memoria-recuerdo-testimonio son indistintas de otras relaciones posibles más contemporáneas, o bien la sustituyen por un término como “posmemoria”⁵⁰, el cual aludiría a lo que los sujetos se representan del pasado de otros sujetos que cronológicamente los precedieron. En cualquier caso, una y otra respuesta insisten en tomar el problema combinado del tiempo y de la historia desde presupuestos más vinculados con características estructurales de un sistema de signos que a partir de una lectura que rastree, en los efectos, las imposiciones de una ideología: cuando Sarlo discute con los estudios recientes que han fundamentado en la fragmentariedad lo específico de los discursos contemporáneos sobre el pasado, lo que pone en entredicho es menos la posibilidad de una serie de determinaciones novedosas en torno de la relación entre sujeto e historia que la imposibilidad, por definición, de que cualquiera de esas novedades (por caso, aquel carácter fragmentario o también “vicario” del discurso posmemorial), en tanto “narración del pasado”, no sea sino una “representación”, es decir, que ve anuladas sus pretendidas diferencias por el hecho de que en tanto sistema de signos “opera sobre algo que no está presente, para producirlo como presencia discursiva” (2012: 129-130 y 138). La ensayista argentina tiene razón en desconfiar de los análisis que han puesto al sujeto y su memoria personal en el lugar de saber y verdad como prueba de unas nuevas formas de reflexión en torno del tiempo y de la historia, en especial porque en tales discursos se halla indistintamente la misma crítica general hacia y después de la totalización operada por los sistemas de filosofía de la historia (2012: 142); pero su crítica no conjura la propia operación totalizante que ella misma realiza, invocando los principios de un sistema de signos para aplanar unas diferencias históricas (y, detallamos, ideológicas) en los modos de vivencia del pasado. Lo histórico en Sarlo es de hecho restituido con el olvido, el vacío que atribuye no a una “memoria de segunda generación” sino a operaciones materiales concretas de destrucción (2012:

⁵⁰ Ver la presentación, el análisis y la crítica de este término que hace Sarlo (2012) en el capítulo “Posmemoria, reconstrucciones” (pp.125-157) de *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*.

157); nosotros, sin embargo, queremos hacerlo tanto a través de las presencias como de las ausencias, de la lectura crítica de esas formas de relación ideológica con un pasado de parte de unos sujetos que en él se reconocen históricamente.

(Auto) biografía: límites y posibilidades

La (auto) biografía, asequible teóricamente desde la problemática de los géneros (Gusdorf, 1991; Lejeune, 1991) o bien a partir de las operaciones de lectura (De Man, 1979), refiere a la pregunta por la representación de sí de un sujeto, y a la relación de este con su discurso; pero, además, al vínculo que queda establecido con el orden temporal: siguiendo a Gusdorf, la aparición de la (auto) biografía corresponde a “un medio cultural” en el que entre otras características “la humanidad haya salido [...] del cuadro mítico de las sabidurías tradicionales, para entrar en el reino peligroso de la historia”⁵¹ (1991: 10): “peligroso” por transitorio, razón por la que “el hombre que se toma el trabajo de contar su vida [...] cree que resulta útil y valioso fijar su propia imagen ya que, de otra manera, desaparecerá como todo lo demás de este mundo” (1991: *ibíd*). Forma de establecer la posibilidad de la duración en el tiempo de una vida reconstruida –“re-trazada”– como unidad (1991: 12), la (auto) biografía, sin embargo, supone el problema de la relación subjetivada entre el sujeto en tanto productor del discurso y él mismo en tanto que referente de este, es decir, que la narración de la vida pasada como unidad coherente y duradera se asienta sin embargo sobre una operación incierta, incompleta, de representación del sujeto sobre sí mismo. Declarándola en sus términos, a decir de Paul de Man se trataría de una operación discursiva por la que sería posible para el sujeto ser a la vez “el sujeto de su propio entendimiento” (1979: 921); la (auto) biografía, sin embargo, comporta en conjunto con la eficacia de ese sentido de identidad plena la pregunta por el mecanismo de esa adecuación entre el sujeto y el objeto de su discurso.

En *Le passé...*, Traverso le confiere un estatus “híbrido” a las autobiografías, en tanto serían el resultado de una doble influencia de la memoria sobre la historia (“subrayando sus puntos ciegos y sus generalizaciones precipitadas”) y de esta última para con aquella (“corregir las trampas de la memoria obligándola a transformarse en análisis autoreflexivo y discurso crítico”) (2005: 22); y Sarlo, leyendo para “la sociología de la cultura y los estudios culturales” una “renovación” en la que el concepto de “estructura” vendría a ser sustituido por el de “razón del sujeto” (2012: 22),

⁵¹ Trad. De Ángel G. Loureiro.

ubica al discurso autobiográfico en aquel mismo movimiento de revalorización de la memoria por el que los discursos en primera persona habrían concretado a nivel discursivo un “resucitar” (2012: 37) del sujeto y de la experiencia. Sin embargo, la continuación entre las representaciones del sujeto para una coyuntura determinada (las décadas posteriores al final de la Segunda Guerra) y los procesos de neoliberalización desestiman las condiciones determinantes de esta última coyuntura que producen transformaciones en el doble ámbito de la temporalidad y la subjetividad. La relación imaginaria y real de los sujetos con sus condiciones reales de existencia, por recuperar de nuevo la fórmula de Althusser sobre la ideología (2015: 194), en el caso de las condiciones del neoliberalismo corresponde a unos procesos que, entre otras cosas, exacerbaban el carácter narcisista de unos sujetos para los que las formas posibles de solidaridad y colectividad se han visto paulatinamente disueltas en favor de un individualismo cada vez más excluyente de otras representaciones de subjetividad y, también, de otras formas políticas (Harvey, 2007; Balibar, 2013: 183). Combinado con una temporalidad suspendida en el nivel del presente y desprovista de representaciones sobre el tiempo que no oscilen entre la suspensión y el final de la historia, lo que para otros procesos (tal como vimos al trabajar las categorías de “memoria” y “testimonio”) suponía un re-emplazamiento central de la figura del sujeto para recomponer un pasado quebrado⁵² pero no finiquitado, como se lo vive actualmente, bajo la égida del instante o de la absolutización temporal, en el caso del neoliberalismo la subjetividad resultante está fijada centralmente en sí misma, y su relación con el pasado es vivida como la posibilidad de *historizar* –“un ancla temporal”, lo llamará Huyssen (1995: 7) – lo que se le presenta inconscientemente como la única forma posible de inscribir su vida en el eje de un tiempo retrospectivamente lineal, remontando hacia atrás una causalidad desplegada de forma invertida, espejada, a los modelos históricos del progreso iluminista y de la modernidad del siglo XX. La temporalidad neoliberal ideológicamente vivida tiene también como efecto determinado sobre el tiempo histórico un historicismo específico, es decir, junto con el tiempo de la suspensión del presente o el de la inminencia del final de la historia, un modo cronológico de relación con el pasado cuya organización causal no es sino en apariencia continua pero en una dirección retrospectiva, anulando la multiplicidad de tiempos en

⁵² Un esfuerzo teórico en esta dirección es el que puede apreciarse en el tomo *Sobre la teoría de la historia y de la libertad* (2019), que reúne las clases de Theodor Adorno sobre Filosofía de la Historia dictadas en Alemania durante un curso impartido por él entre 1964 y 1965. Todo el libro es un intento de parte de Adorno por conciliar la posibilidad (y necesidad) de un momento subjetivo en la Historia con las pretensiones de objetividad de esta, pero tomando explícitamente los efectos totalizantes del totalitarismo como determinante de las condiciones para una investigación que recupera e intenta repensar la figura del sujeto en la historia.

un relato (auto) biográfico que, para retomar una vez más la oposición de la lingüística, tanto por su forma (narrativa) como por el contenido (individualista) establece sendas representaciones ideológicas sintomáticas de una subjetividad y temporalidad específicas.

La historización como (auto) biografía no sería sino, en un proceso de neoliberalización, el nombre que designa, por virtud de la eficacia ideológica, una temporalidad proficua que encuentra en el recurso a la historia como pasado la supuesta historización que el futuro, diluido en un presente que lo contiene o que es perpetuamente inminente que traiga o niegue en tanto fin de la historia, ya no produce.

Subsumida como sinónimo de la memoria, la (auto) biografía puede quedar perdida entre las referencias de los discursos teóricos historiográficos o de las ciencias sociales que emparentan una y otra, tanto en lo que concierne a la relación con la temporalidad que queda establecida en la representación con el pasado, como en lo tocante al vínculo entre sujeto y discurso. Sin embargo, diferenciada y reubicada coyunturalmente, la (auto) biografía puede ser una clave para leer los efectos de la ideología neoliberal de manera tal que, de la misma forma que los discursos “presentistas” y poshistóricos son reevaluados a la luz de las nuevas condiciones materiales e ideológicas de existencia, el tiempo histórico sea también explicado por las determinaciones exactas que le corresponden.

Ni historia ni memoria, lo (auto) biográfico desborda en principio los límites de la primera categoría por la escala de sus representaciones, las cuales aparecen relacionadas con el individualismo de un sujeto; y de la segunda, a su vez, se desmarca por una relación temporal cuya linealidad se da respecto de un pasado objetivado, una falta cuya narración temporaliza, sin embargo, la coyuntura del fin de la historia. Cabe advertir que “Individualismo” y “linealidad (de la narración)” no deben entenderse como dos productos analíticos surgidos a partir de una lectura y conversión simple de los procesos de neoliberalización: la categoría propuesta no es el resultado de una combinación de los términos, por la cual obtendríamos la primera parte -(auto)- a partir de la idea de una individualidad exacerbada y la segunda -biografía- por obra de la mera traducción a un género discursivo de una determinada relación entre vida, *grafía* y tiempo. Aunque los diagnósticos sobre el estado contemporáneo de los lazos sociales (o la falta de ellos) y la temporalidad leída en los efectos del discurso sean, ambos, presupuestos de este trabajo, y la categoría propuesta no sea sino el resultado de la mirada crítica de esos mismos procesos materiales y estructurales, en este caso el nombre de (auto) biografía es un título para una relación

entre el sujeto, el tiempo y la historia que apunta a sentidos que no están explícitamente manifiestos ni en la propia etimología o siquiera en los sentidos más estrictos del término, aunque mantengamos un cúmulo de acuerdos sobre lo que entendemos por una categoría que, fundamentalmente, refiere a una relación discursiva de un sujeto con el tiempo pasado de su propia vida como objeto.

Por un lado, en principio recurrimos a la definición tentativa que propone Philippe Lejeune (s/d) en *El pacto autobiográfico*, la cual nos ofrece tres coordenadas de investigación para nuestro trabajo: “*relato retrospectivo en prosa*” (la narración en su dimensión temporal) “que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en *su vida individual*” (que nosotros llevamos hacia el individualismo del sujeto neoliberal) “y, en particular, en la *historia* de su personalidad”⁵³ (temporalidad e historia) (s/d: 50, los énfasis son míos). Aunque los desarrollos de las investigaciones de Lejeune descansen en gran parte en los aportes de la lingüística, entre ellos los textos de Gérard Genette y Émile Benveniste, y así se posicione teóricamente en una aproximación que no coincide en sus conceptos con nuestros postulados o inclusive con los de otros autores que citaremos después (De Man, Gusdorf), la definición posterior en la que establece que “la autobiografía (narración que cuenta la vida del autor) supone que existe una *identidad de nombre* entre el autor, [...] el narrador de la narración y el personaje de quien se habla” (s/d: 61, el énfasis es del autor) nos resulta también de utilidad para pensar alrededor de la cuestión del “nombre propio”, que desarrollaremos a continuación entre otros aspectos.

Pero a la vez, nos interesa retomar el sentido que al ejercicio biográfico en general (es decir, en este caso, no exclusivamente el que el sujeto haría sobre sí mismo) le da Benoît Peeters (2010) en los cuadernos que escribió mientras preparaba su biografía de Jacques Derrida: “Lo creo cada vez más: no hay biografía más que de los muertos” (2010: Location no. 254). En su afirmación resuena el eco de la explicación de Georges Gusdorf, quien a su vez dice que “al contar mi vida, yo me manifiesto más allá de la muerte” (1991: 10). La asociación, en principio contraintuitiva, entre la narración y sus representaciones de la vida propia del sujeto, por un lado, y la instancia de la muerte por el otro opera, para nosotros, como el pasaje que va desde la ideología a su crítica, es decir, sitúa el problema teórico de la (auto) biografía al nivel del sujeto y de la temporalidad sin ignorar sus efectos ni asumiendo pretensiones o una épica de superación, pero al interrogar a su objeto como un discurso póstumo permite aprehenderlo en el nivel de las apariencias que este último

⁵³ Trad. de Ana Torrent, como todas las citas tomadas del mismo libro.

impone, y en especial desplegar las operaciones borradas que garantizan la eficacia de la relación imaginaria del sujeto con su pasado.

Esa aproximación resulta útil, también, a los fines de mostrar que no llegamos a la categoría de (auto) biografía a partir de haber encontrado una multiplicidad suficiente de usos y presencias del significante “yo” como para inducir que esa es la identificación dominante del sujeto en esta coyuntura, y desde allí reconstruir la relación (auto) biográfica que sería dominante. Por el contrario, partimos una vez más de asumir con Althusser (1996) que todo discurso produce un “efecto de subjetividad” que, en el caso del discurso ideológico, supone una “función-sujeto” que es producida sobre la base de una interpelación que les ofrece “por adelantado” la respuesta a los sujetos que desconocen su preexistencia (1996:119-120), junto con lo que el estadio del espejo lacaniano nos dice sobre el carácter constitutivamente especular de una subjetividad o “función-yo”⁵⁴ que, una vez más, lo desconoce (Lacan, 2002: 86-93; Althusser, 1996). El “yo” es el lugar de identificación del sujeto, es donde él se representa subjetivamente y refiere a un proceso que es estructural, del orden de la relación entre ideología e inconsciente. La (auto) biografía es el resultado del esfuerzo teórico por nombrar y analizar la especificidad de esa identificación en una coyuntura temporalmente simplificada en el diagnóstico de la poshistoria, pero siempre partiendo de la constatación de que no hay un sujeto (ideológico) sin un yo. Son las formas de existencia de ese funcionamiento las que analizamos, incluso nombrándolas con paréntesis, a partir de la “destinación enajenadora” (Lacan, 2002: 87) que suspende para luego restituir la imagen como imagen, en el límite con su propia realidad, del sujeto en su función.

Así, enfocándolo y escribiéndolo ahora y una vez más como (auto) biografía, desde una perspectiva que parte de un lugar ficticio que sería el de un discurso narrativo póstumo de un sujeto con un nombre propio⁵⁵ que atraviesa las representaciones sobre sí mismo, y que se inscribe en una historia que la temporalidad ideológica anula, podemos retomar cierta representación imaginaria específica por obra de lo que deja pensar y hacer la estructura ideológica, tanto desde lo que impone temporalmente tal vivencia en relación con el pasado -y que se vincula con el lugar

⁵⁴ La edición consultada no detalla al responsable de la traducción.

⁵⁵ De la relación entre el nombre propio y la muerte, cabe citar en extenso a Fabián Schejtman (2004: 224): “Porque, en efecto, ¿qué es lo que queda de un ser hablante, cuando todo lo demás se ha ido, cuando la vida se ha extinguido? En el final el hablante, podría decirse, llega a coincidir con un nombre, un nombre propio, por supuesto. El mismo con el que es llamado a habitar este mundo, que por lo demás, es un mundo de palabras. En ese sentido podemos decir que el significante nos espera, nos hace un lugar en el mundo, aún antes de que llegemos a él, pero también, que nos sobrevive.”

del sujeto interpelado en el entramado de esa complejidad-, como respecto de lo que esa imposición nos dice sobre una estructura y sus tiempos.

La “singularidad” del nombre propio: sujeto, discurso y estructura

En *Freud y Lacan*, Althusser cierra su artículo con una comparación entre los descubrimientos respectivos del psicoanalista austríaco y Marx. Si el último produjo un desgarramiento sobre la figura del “sujeto humano, el ego económico, político o filosófico” al negarle, en relación con la historia, el lugar de “centro”, el último hizo lo propio con “el sujeto real, el individuo en su esencia singular”, al cual le desbarató “la figura de un ego centrado sobre el ‘yo’” (1970: 41). Por eso, concluye Althusser, se trata de sendas operaciones de “descentrado” (1970: *ibíd.*), es decir, descubrimientos que, como la revolución copernicana misma, reconfiguran la relación entre -y este lenguaje es, sobre todo, una intervención del filósofo francés, aunque no esté ausente ni en Freud ni Marx- una estructura y los sujetos constituidos. Finalmente, no hay centro “más que en el desconocimiento imaginario del ‘yo’, es decir, en las formaciones ideológicas en las que se ‘reconoce’”⁵⁶ (1970: 42).

Figurándose como totalidad y unidad, el sujeto para Althusser depende, en realidad, del carácter “*doblemente* especular” de la “estructura de toda ideología” (2015b: 235, el énfasis es del autor): para que haya un sujeto debe existir también un Sujeto por el que aquel reconoce, además de a este último y a otros sujetos como él, a sí mismo por sí mismo, y así quedan garantizadas las condiciones de una sujeción fundada en un vacío vivido, sin embargo, como plenitud. Como resume Carolina Collazo (2013), “el ‘yo’ ocuparía el lugar de esa falta constitutiva de toda subjetividad. Y dado que la falta es constitutiva de toda subjetividad, el sujeto no es otra cosa que una totalidad ilusoria” (2013: 9).

El planteo de Althusser en aquel texto citado en el primer párrafo es una de las formas que adopta su crítica al humanismo como ideología, aquel “conjunto de realidades existentes” que señalaría un concepto cuyo valor teórico no es científico porque “no nos da los medios de conocerlas”, como distingue en otro texto, *Marxismo y humanismo* (2015: 184). En un cruce que incluye psicoanálisis y teoría marxista, lo que Althusser concibe no es, solamente, la aproximación anti-humanista teórica a una ideología reducida a los alcances críticos y políticos de las

⁵⁶ Trad. de Nuria Garretta.

representaciones dominantes del contexto de su escritura, sino en especial una compleja operación que no desmonta la ideología como humanismo sino al humanismo como ideología (2015: 191): esto quiere decir que pone el acento en la estructura y la función social de un sistema que intenta explicar. Y es en esa explicación que su intento de pensar al sujeto a partir de figuras como las del descentramiento y el “redoblamiento especular” (2015b: 235) cobra sentido como una empresa que, jamás redundando ni en el psicologismo ni el sociologismo, o que funde otra clase de sujeto colectivo (Morfino, 2014: 41 y 46), permite analizar en conjunto la ideología con la reproducción social y la estructura psíquica.

La interpelación althusseriana es, junto con una teoría de la ideología y de la temporalidad, una operación al interior de la problemática en torno de la determinación del sujeto en la estructura, lo que Balibar (2005) considera que es un rasgo distintivo del movimiento estructuralista: pensar, dice, además de situarlo o nombrarlo, el problema de las operaciones de constitución del sujeto (2005: 165). Con el clivaje de la sujeción asegurado tanto en el reconocimiento como en el desconocimiento, el sujeto en tanto efecto constituye el aparato sobre el que se monta la vivencia (auto) biográfica del tiempo y de la historia: las características de esta última, el tipo de relación imaginaria que sostendría el sujeto respecto de esas dos dimensiones se recorta contra los procesos de esa operación, pero no se confunden con esta. La (auto) biografía no es otro nombre para el proceso de interpelación ideológica, sino una categoría para la detección de los sentidos y de las prácticas donde, para los procesos de neoliberalización, podemos leer la temporalidad ideológica.

Cuando Gusdorf traza una historia de la autobiografía como género, y precisa que se trata de “un fenómeno tardío en la cultura occidental” (1992: 10) que coincide con el declive de cualquier noción tradicional y trascendental de la temporalidad, sustituida por la historia y la figura racional del sujeto moderno (1992: 12), nos recuerda que hay una historia de la categoría que es anterior a la coyuntura que hemos definido; más aún, es una historia de la propia idea de historia, de lo que sería su vivencia para un sujeto que luego pasa a representarse al interior de ella, y establece un nexo inextricable con lo que Gusdorf interpreta y define como un “género” que depende de esta noción de sujeto. Lo (auto) biográfico, en nuestro caso, no designa una novedad conceptual allí donde, en realidad, existe ya el derrotero de una teoría; es, más bien, la especificidad histórica de una relación con unos materiales (tiempo, historia, sujeto, discurso) que hallan en esa categoría ya utilizada teóricamente en otras coyunturas, y en el marco de estos procesos neoliberales, nuevos sentidos para leer la complejidad de las causas; sí supone, en otro nivel, una continuidad respecto

de los intentos por repensar el vínculo entre lo biográfico y el conocimiento, en el marco de un cuestionamiento a las filosofías de la conciencia. Como afirma Nora Catelli (2007), aunque ella lo diga en relación con “lo íntimo”, allí (en la categoría propuesta) “no reside la verdad de la Historia, sino la vía -hoy privilegiada- para comprender la Historia como síntoma” (2007: 9).

En principio, la (auto) biografía según la entendemos nos sitúa en una indeterminación, aquella del doble carácter de un sujeto que, por un lado, porque fueron disueltos los significantes que organizaban de forma dominante la vida social (como el de Estado-nación) y reforzados los procesos que reducen la subjetivación a la identificación política con el propio yo (Rancière, 2000: 146), halla en una representación centrada en sí mismo como individualidad una totalidad de sentido posible que organice conscientemente su vivencia de una temporalidad poshistórica; pero por el otro lado, este contenido de la instancia de reconocimiento señala justamente el desplazamiento imaginario de un olvido que es orgánico al proceso, da cuenta también, entonces, de los procesos que se borran al colocar de esa manera al sujeto en relación inconsciente con la historia propia que se le impone, entonces, como un pasado en el que inscribirse temporalmente. Forma que se le aparece al sujeto con la evidencia de una coherencia que en el tiempo asegura una continuidad, lo (auto) biográfico es también un desfase respecto de algo perdido, o a punto de serlo irremediamente (Gusdorf, 1992: 14), y es esa falta la que organiza una operación hecha *desde el presente mismo* en relación con una historia que es pasado.

Viviéndose a sí mismo como entidad cognoscible en una coyuntura de presente absoluto y falta de representaciones positivas sobre el futuro, el sujeto asume la identidad entre discurso e historia únicamente a partir de su propia unidad narrada, lo que establece entre el sentido y su referente un mismo centro que lo tiene a él -al sujeto- como representación del origen (en tanto verdad) que sostiene, explica y acepta la realidad ideológica específicamente poshistórica desplegada en el orden lineal de la narración; se trata de una confirmación del funcionamiento de la Ideología en general como “interpelación de los individuos [...] en sujetos de su discurso”, como reconoce Pêcheux (2016: 144) a partir de la teoría de Althusser, pero en este caso trasladado a su vez a unos procesos en los que tales evidencias, del sujeto y del sentido, se aúnan en la imagen límite de una temporalidad que impone la suspensión de la historia y la materia objetiva (en sentido positivista) de un pasado ideológico tan verificable, retrospectivamente lineal y cierto como individual. Cuando deja de ser evidente “la identidad del yo en el tiempo”, explica Catelli, “nada mejor que

los recursos del relato clásico” (como la narración en y del pasado), “como modo de otorgar una coherencia ostensible a lo que carece de ella”, remata la autora (2007: 35).

Pero el referente, este pasado del sujeto que se narra en y con él (auto) biográficamente, es, sin embargo, la combinación de un reconocimiento simbólico y una operación imaginaria que, desde la toma de posición de un análisis crítico, desarma la simplicidad de la aparente equivalencia entre el discurso y la “vida” del sujeto. Como se interroga Paul de Man (1979): “¿Estamos tan seguros de que la autobiografía depende de la referencia, como una fotografía depende de su tema o un cuadro (realista) de su modelo?” (1979: 920), para contestarse después que, de hecho, puede guardar más relación con una ficción (1979: *ibíd.*). Aunque el autor de origen belga le deba a la fenomenología las coordenadas teóricas de una pregunta que, tomando un rodeo por los estudios en lingüística y literatura, queda planteada como una reincidencia -aunque crítica- en la división entre obra y vida pero traducida como un corte entre “el autor *de* un texto y el autor *en* el texto”⁵⁷, es decir, en los términos de la “desfiguración” ya no de un género sino de una “figura de la lectura o del entendimiento” (1979:921-923, el énfasis es del autor), el corrimiento que establece respecto de la aparente evidencia empírica del sujeto que se narra distingue entre al menos dos niveles, el de la eficacia del proceso y el de la explicación de su funcionamiento, que nos resultan útiles a los fines de traer hacia el frente la propia escena montada en el reverso de la conciencia del sujeto⁵⁸.

“La autobiografía”, recuerda Collazo (2013), “más allá de su denominación, abre un espacio de indecibilidad para ubicar la problemática subjetiva en su ambigüedad más compleja: aquello que se dice más propio es, sin embargo, lo que expresa la total desapropiación de sí” (2013: 16-17). El sujeto en su representación (auto) biográfica es el resultado del desplazamiento como sujeto ideológico del discurso del inconsciente: lo que “habla” en el caso de la ideología (un sujeto centrado en sí mismo como sostén temporal) no coincide con las formaciones del inconsciente (donde el sujeto está descentrado y figura por lugartenencia) (Althusser, 1996: 126). En la escritura parentética que elegimos para el significante de la categoría, ese desajuste queda de manifiesto, y

⁵⁷ Esta división podemos relacionarla con la que hace Derrida (2009) entre “tiempo de la vida” y el “tiempo del relato de la vida, de la escritura de la vida por el vivo” (2009: 41) (trad. de Horacio Pons, como todas las citas tomadas del mismo libro).

⁵⁸ De todas formas, ciertos pasajes del texto de De Man resultan especialmente sorprendentes si se los lee a la luz de los aportes de Althusser para una teoría de la ideología en relación con el mecanismo de interpelación, a partir de los cuales pueden encontrarse similitudes, al menos, que ameritarían mayores comparaciones. Por citar un fragmento (1979: 921-922): “Esta estructura especular se interioriza en un texto en el que el autor declara de sí mismo ser el sujeto de su propio entendimiento [...] el momento especular no es en primer lugar una situación o un evento que pueda ser localizado en la historia”.

podemos leer el espacio intercalado que marcan esos signos invertidos como el hiato que se abre entre el sujeto y las determinaciones que suspenden (en el sentido de que ponen en suspenso), sin negarla ni renunciar a su explicación, la contundencia afirmativa del sujeto que, a la vez, encuentra en esos mismos signos escritos el trazo que se traduce como figura cerrada y hospitalaria para un sujeto que, al decir de Derrida (2009), “es el único *destinatario* de la narración” (2009: 43, el énfasis es del autor) (y entonces significa también al paréntesis, finalmente, como las paredes en las que puede rebotar un eco)⁵⁹.

Lo que se abre frente al sujeto en su discurso es un pasado producto del despliegue de la narración en la que se ubica como objeto de su propio entendimiento e historia, pero además aparece como poseedor de una entidad resumida en un nombre propio que le confiere la apariencia de una coincidencia entre él y el sujeto que se pronuncia discursivamente. En el carácter único y singular que ese nombre detentaría, sin embargo, es el propio orden del decir el que, ensamblado con formaciones ideológicas, da cuenta del sujeto en tanto sujeto ideológico, y no al revés. En el discurso queda establecida una relación entre el sujeto y las representaciones sobre él y la historia que tiene a la propia instancia del acto narrativo en tanto escena imaginaria como determinante para asegurar y reproducir un mecanismo en el que no hay sujeto sino es al interior de su propio funcionamiento.

Pensar en términos del nombre propio del sujeto (auto) biográfico puede reenviarnos a la noción de “nombres correctos” en Rancière (2000). El filósofo francés diagnostica para la política de comienzos del siglo XXI el “colapso” de una noción emancipatoria del sujeto político, aquella que supone un otro en relación con un yo ocupando y *nombrándose* en un lugar incierto e imposible por estar entremedio de identificaciones “correctas”, un “cruce de identidades que descansa en un cruce de nombres [...] que unen un ser con un no ser o con un ser que no lo es todavía”⁶⁰ (2000: 149). Nuestra categoría y la de Rancière se encuentran en el diagnóstico no solo de la articulación entre práctica política y lo que él llama “elaboración discursiva” (2000: 148), sino especialmente en el desacople entre el nombre y la identificación: el reconocimiento proferido es una operación

⁵⁹ La idea de la (auto) biografía como forma reflexiva del discurso del sujeto aparece también en Maurice Blanchot (1987) en *La escritura del desastre*, aunque en su caso tal carácter reflexivo del acto en cuestión -escribirse- suponga también una instancia de “entrega” a otro que redunde en la propia “inexistencia” de aquel que “deja de ser”. Los aportes de Blanchot para pensar la cuestión (auto) biográfica serán desarrollados en la última parte de esta tesina.

⁶⁰La edición consultada no detalla al responsable de la traducción.

sobre el fondo de la relación entre el sujeto y la otredad, y en el nombre reverbera una pérdida que existe como ausencia política en ese mismo nombre que es uno y no otro.

El nombre propio forma parte de un aparato de representaciones sostenido, sin embargo, en el carácter irrepresentable del sujeto que se afirma, en el discurso (auto) biográfico, solo bajo la práctica de una “firma”, como diría Derrida (2009) en relación con la verificación de identidad del sujeto cuyo nombre existe en la materia de su discurso y no en la de su “yo vivo” (2009: 37). Hay un sujeto (auto) biográfico porque hay una vivencia dominante del pasado que reenvía al desplazamiento o el movimiento que invierte la relación causal entre sujeto y procesos constitutivos en el caso de Althusser y de texto y vida en lo que respecta a Derrida; en ambos casos, podemos oponerle a la apariencia de la vida continua e idéntica a sí misma aquella figura de la muerte de la que hablamos, una especie de “franqueamiento o transgresión imposible” (que Derrida tentativamente formula de otra manera como “alografía” o “tanatografía”) (2009: 53) que, al menos en primera instancia, recuperamos como índice de la complejidad de una relación ideológica en la que sujeto y discurso, ser y decir, se entraman más allá de su evidencia natural como narración de una vida.

Esa narración es consecuente con la centralidad que adquiere el sujeto en el marco de una coyuntura en la que la exacerbación individualista, contracara de la degradación política de la otredad al margen de la subjetivación política como heterología (Rancière, 2000: 148), coincide con la representación imaginaria de una poshistoria: se narra la historia como pasado porque el tiempo ideológico impone un presente sin historia, y se narra bajo la apariencia de una historia propia porque así es la imagen dominante del sujeto en su autonomía y unidad. Pensar y, posteriormente, desarticular una representación (del sujeto) supone hacer lo mismo con la otra (de la historia lineal) bajo una crítica ideológica de la temporalidad, desmontando entre ambas la centralidad de aquel y la continuidad narrativa de esta (Romé, 2019: 94).

En la segunda parte desarrollamos lo adelantado al concluir la primera: que la categoría de (auto) biografía no enuncia sencillamente un cambio de nominación de unos procesos en relación con el pasado, sino una transformación de la constitución de sentidos sobre el tiempo y la historia en una coyuntura específica. A partir de los efectos sobre el discurso que tanto una posguerra como otra produjeron, hallamos una representación moderna del tiempo en la que el pasado, incluso cuando aparecía destruido por los acontecimientos bélicos, estaba sostenido por una relación necesaria con una temporalidad aún no desprovista de proyecciones posibilitadas, entre otras

cosas, por la capacidad y la necesidad de *recuerdo* de los sujetos: la invocación al ámbito de la memoria, novedosa al interior de la problemática del pasado, donde la Historia había reunido en torno de sentidos pretendidamente objetivos y despersonalizados, supuso la aparición activa de una representación del sujeto -y de su experiencia- como fuente histórica frente a la doble suspensión de la coherencia del relato de la Historia y de la subjetividad social. Testimonial e individual, esta idea de sujeto no atentaba sin embargo contra toda o cualquier posibilidad de recomposición temporal y unidad colectiva; más bien, la sostenía y reproducía, pero bajo una relación con el pasado fundada en la rememoración entendida no tanto (o solamente) en su carácter subjetivista como en cuanto a la trama temporal que, moral y políticamente, produciría un pasado que se repite en el presente y mantendría aún una posibilidad de futuro colectivo.

La verdadera irrupción del sujeto en su vertiente individualista es con los procesos de neoliberalización y los efectos ideológicos concomitantes de suspensión temporales e ingreso en una poshistoria. Allí se produce una representación del sujeto y del tiempo que redundaba en la exacerbación del aparente conocimiento de su identidad, por un lado, y el recurso a la narración para historizar el pasado e inscribir temporalmente al sujeto. A partir de ambos fenómenos, y guiados por lo que Philippe Lejeune, Paul de Man y Georges Gusdorf han escrito, incluso con diferencias entre sí, sobre el tema, le damos a esa relación ideológica con el pasado el nombre de (auto) biografía, entendiendo que los acuerdos básicos sobre su definición –la triple coincidencia entre autor, narrador y persona/personaje; la narración en pasado; la narración *del* pasado- permiten valernos de este significante para pensar y nombrar unos procesos de esta coyuntura. Pero además agregamos unos paréntesis a su escritura para indicar cómo las mismas prácticas que señala la categoría pueden empezar a leerse científicamente (es decir, no por fuera de ellas sino críticamente desde el interior): rodeando al prefijo y separándolo del sustantivo, queda expuesto, como signo en la lectura, desde dónde analizar las representaciones (auto) biográficas en tanto que imposiciones ideológicas: el carácter especular de constitución del sujeto, en especial a través de la operación althusseriana de interpelación, y la reproducción de su identidad.

La individualidad del sujeto, construcción imaginaria frente a la pérdida simbólica de los significantes que organizaban su existencia y la política identitaria como estado de relación entre el sujeto y los otros, queda anclada como referente, único y necesario, de una historia posible al interior de una coyuntura poshistórica, pero tal construcción depende para su eficacia del olvido estructural del carácter descentrado y especular que constituye al sujeto. Así, en esa

indeterminación que reúne al reconocimiento y al desconocimiento por igual, a la ideología y al inconsciente en la relación que detalla Althusser, la narración de la propia vida se le aparece al sujeto como la práctica discursiva de reproducción/duración que confirme su identidad en un despliegue histórico continuo e individual, las dos representaciones (centralidad y linealidad) respectivas de ambas dimensiones a analizar en sus efectos (problemática del sujeto y temporalidad).

Bajo la firma del nombre propio, según los aportes de Derrida sobre el texto que redoblan, aunque no como una equivalencia, los del sujeto constituido en Althusser, apuntamos que las representaciones del sujeto dependen de la existencia y del funcionamiento de unos procesos simbólicos e imaginarios solo al interior de los cuales estas representaciones del y sobre el sujeto resultan posibles y eficaces; sosteniéndolos, el carácter irrepresentable del sujeto, que le devuelve a la (auto) biografía la ambigüedad que le corresponde a la relación indecible entre lo propio y lo que no lo es, de la misma manera que la combinación con la posibilidad inventada de un discurso póstumo y la asociación entre (auto) biografía y muerte favorece, en su ficción útil, la construcción de una aproximación teórica que contemple los efectos de sujeto y de sentido desde el lugar imposible que los produciría, una enunciación trascendental de absoluto conocimiento y solo con la historia como pasado posible.

TERCERA PARTE: FORMAS DE MOSTRAR EL IMPOSIBLE COMO IMPOSIBLE

Las tres figuraciones que a continuación analizaremos corresponden a tres ensayos (en el sentido de la prueba más que del género, incluso hasta del juego) que orbitan alrededor de e intervienen en esa reflexión en torno de la relación entre temporalidad y sujeto. Aunque cada uno sea un caso específico de una propuesta más o menos explícita por escribir con y contra el discurso autobiográfico, creemos tener suficientes motivos para inventarles un sentido de conjunto que perfile, aun débilmente, los contornos de una escritura política que desafíe las formas cristalizadas de su contraparte ideológica. Lo imaginario en la escritura, en Barthes; la perspectiva imposible de la infancia, en Benjamin; o el “paso más allá” hacia el límite del discurso y el silencio irreproducible, en Blanchot: unas operaciones posibles de enunciación descentrada y narración temporalmente desquiciada. Que los tres discursos hayan sido concebidos como producciones escritas (en contraposición a, por ejemplo, testimonios orales que luego habrían sido transcritos) tal vez no sea casual, en la medida en que, como observara Jean Hyppolite, si algo puede distinguir

a la escritura de otras formas de discurso es su cualidad de “fantasma de la interlocución [...] capaz de unir con una especie de monólogo, separado de una manera curiosa de la verdadera interlocución” (citado en White, 2011: 445). Tal vez una revisión crítica de la (auto) biografía sea también, en parte, un ejercicio similar respecto de la escritura misma, aunque tales precisiones (incluidas las diferencias teóricas que podría acarrear tales comparaciones y hasta distinciones) excedan los marcos de este trabajo⁶¹.

El título de este apartado proviene de un desplazamiento sobre una frase de Giorgio Agamben (2005), quien en *Profanaciones*, en torno de la relación entre olvido o pérdida y memoria, dice que “Aquello que lo perdido exige no es ser recordado [...] sino permanecer en nosotros en tanto que olvidado, en tanto que perdido, y únicamente por esto, inolvidable”⁶² (2005: 44). Podríamos decir, sobre la idea de esa relación aporética de un olvido inolvidable, que lo de Barthes, Benjamin y Blanchot no son resoluciones o síntesis de la problemática del sujeto y la temporalidad (aun cuando en cada caso el conjunto de su obra pueda apuntar hacia hipótesis más contundentes en su carácter teórico y argumentativo), sino formas de exhibir un límite cuya propia presentación constituye una intervención política. El extremo que, en calidad de borde, encierra figurativamente lo que ayuda a constituir, significa que para la cuestión de la (auto) biografía existen modos de representación del sujeto, del tiempo y del sujeto en la historia cuyas figuraciones pueden ser objeto de una reflexión que a lo sumo alcanza para una nueva aporía: representar lo irrepresentable, y que así lo imposible marque el carácter ideológico de los esfuerzos que intentan superarlo.

Roland Barthes por Roland Barthes

⁶¹ Otros autores han relacionado el discurso ideológico con conceptos que no son el de la escritura, estableciendo más bien relaciones que apuntan hacia las determinaciones generales de unos modos de organizar *genéricamente* representaciones: Lauren Berlant, por ejemplo, se interesa por el “ocaso de los géneros”, los cuales “brindan una expectativa afectiva respecto a cómo habrá de experimentarse el despliegue de algo, ya sea en el arte o en la vida” (2020: 27-28). Hayden White, por su parte, centrándose en los discursos sobre la historia entendida como acontecimientos reales, afirma que “la cuestión del contenido ideológico de las representaciones narrativas de la realidad se basa en la autoridad cognitiva de los diversos tipos genéricos de relato accesibles en una cultura determinada para proveer a los acontecimientos de la realidad de una clase particular de significado histórico, y no en la autoridad cognitiva del modo narrativo de referirse al mundo.” (2011: 484). Pero por su parte, el psicoanalista Jean-Bertrand Pontalis (2012), en su libro *Avant*, lanza sin embargo, aunque sea solo una pregunta más que una afirmación, el neografismo “*autografía*”, es decir, la “grafía de sí que crea un Yo [Je] *por escrito*” (2012: Location No.1266, el énfasis es mío).

⁶² Trad. De Flavia Costa y Edgardo Castro.

En *Sade, Fourier, Loyola*, su libro publicado originalmente en 1971, Barthes (1997) define una categoría de su invención, los “biografemas” [biographèmes], la cual presenta y desarrolla en un pasaje hacia el final del prefacio:

si fuera escritor, y muerto, cómo me gustaría que mi vida se redujese, gracias a un biógrafo amistoso y sin prejuicios, a unos detalles, a unos gustos, a algunas inflexiones: podríamos decir “biografemas”, cuya distinción y movilidad podrían viajar libres de cualquier destino y llegar, como los átomos epicúreos, a cualquier cuerpo futuro, condenado a la misma dispersión [...]

Sade, Fourier, Loyola, p.15 (trad. de Alicia Martorell)

La realización de este proyecto (o de este deseo) la lleva adelante el propio Barthes: de alguna manera, *Roland Barthes por Roland Barthes* es el intento de su parte, a partir de un encargo y apenas seis años después de haberla delineado, de retomar él mismo la posibilidad de un texto tal, anulando en todo caso la distancia impuesta por la mediación de un biógrafo al asumir la escritura pero conservando, de cualquier manera, la búsqueda de una cierta distancia entre él, en tanto que autor, y el sujeto de enunciación que, en su mayor parte en tercera persona, presenta a un innombrado personaje, o apenas apodado/apocado “R.B.”. Esta separación, sin embargo, consiste ante todo en la insistencia sobre una estructura preexistente, solo hay separación en la medida en que se la entienda como la propia exhibición del carácter fatalmente imaginario - “está usted condenado a lo imaginario” (2018: 58)- que de por sí caracteriza la subjetividad del sujeto, más que en un desdoblamiento (operación imaginaria, en definitiva) esforzado en vistas de una forma pretendidamente posible de duplicidad subjetiva.

Cuando inaugura su texto -incluso antes de que aparezca el título impreso- con la frase “Todo esto debe ser considerado como dicho por un personaje de novela”⁶³ (Barthes, 2018: 18), y esta alcanza a leerse dos veces, por un lado en la imagen fotográfica de la escritura manuscrita y por el otro como transcripción legible u aclaratoria casi como una nota al pie de la página, lo que queda establecido como posible marco de lectura es un abismo entendido como la ausencia de un centro: ¿cómo resulta posible un referente que se identifique con la figura del autor si desde un principio a lo “propio” de un sujeto “real”, su cuerpo hecho huella en la grafía de su escritura a mano, se le interpone la mediación de una copia copiada (la imagen como copia, pero también la transcripción

⁶³ Trad. De Alan Pauls, como todas las citas tomadas del mismo libro.

como acción de copiar)? Sin establecer desde el comienzo un principio claro o al menos fijo de referencia ni en el ámbito de un problema ideológico-discursivo (quién es el que habla) ni ideológico-temporal (qué puede hilvanarse como narración si el orden de lectura no va ni de la imagen a las palabras ni al revés, sino que se ensaya en el montaje entre ambas y con lo “real” asomado dentro del propio texto; después, cuando solo haya escritura, será la arbitrariedad del alfabeto la que guíe los fragmentos), Barthes no esconde sin embargo la imposibilidad de figurarse, como en una relación excluyente, solo discursivamente sin invocar la persona empírica (“*como* dicho por un personaje de novela” establece una analogía, mas no una homología), pero se trata al mismo tiempo del reconocimiento de que la entrada en el lenguaje introduce al sujeto, como “pronombre de lo imaginario” (2018: 82), en un campo sin referente (2018: *ibíd*). Solo le cabría el sentido de derrota a esta afirmación si se entiende, finalmente, la ficción estrechamente, como mentira de un aparente real biográfico, en vez de tomarlo como la proposición de revelar la operación imaginaria que deja a lo real u al hecho intacto (porque es un ejercicio de nominación) y al sujeto en coincidencia, “simple como una idea suicida” (2018: *ibíd*), con el verosímil de una consistencia (2018: 140).

Barthes entiende que la pregunta por la alteridad está planteada al interior de la problemática del sujeto (“el inconsciente y la ideología, cosas que solo se hablan a través de la voz de los otros”) (2018: 196), y que la escritura (auto) biográfica⁶⁴ es una materia singular para que esa tensión (“¿Se puede [...] empezar a escribir sin tomarse por otro?”) (2018: 133), más que resolverse, constituya el trabajo de una reflexión ensayada explícitamente incluso durante el propio texto, como glosas o intervenciones que, hacia dentro y como en segundo grado, escriben sobre lo escrito, allí donde los demás fragmentos re-escriben, desde otra enunciación, la obra y el corpus pasado⁶⁵ (2018: 184). Si esas reflexiones permean el contenido del libro, en lo formal, la tercera persona, o en todo caso su pronombre correspondiente (2018: 215), desplaza al sujeto como totalidad cognoscente allí donde esta escritura específica incita a asumir el cruce exacto entre autor,

⁶⁴ Curiosamente, Barthes también retoma al paréntesis (entre otros signos lingüísticos) para el tipo de escritura con el que emparenta su “sueño”. El fragmento en cuestión y en su totalidad dice: “ni un texto de vanidad, ni un texto de lucidez, sino un texto de comillas inciertas, de paréntesis flotantes (no cerrar nunca el paréntesis es exactamente: *derivar*)” (2018: 140-141, el énfasis es del autor).

⁶⁵ Para una mejor idea de estos fragmentos vueltos sobre el propio texto que integran y escriben, pueden consultarse, entre otros, “El libro del Yo” (pp.156-157); “Lucidez” (p.158); “El calamar y su tinta” (pp.208-209) y “Yo me” (pp.214-215).

enunciador y referente; es decir, el relato ofrece una vía de distanciamiento para “despegar el pronombre de su nombre, la imagen de su soporte, lo imaginario de su espejo” (2018: 214).

Pero en el mismo nivel, el *fragmento* participa también de una operación semejante, imponiendo a través de su carácter quebrado e interrumpido el armazón de un modelo hecho de unidades más que de una Unidad trascendental de sentido, y de cortes más que de una continuidad narrativa. El fragmento, forma privilegiada entre los textos barthesianos (2018: 125), sería capaz de producir el efecto de separación respecto del “discurrir imaginariamente sobre mí mismo” (2018: 126) que sería congénito de las nociones racionales e idealistas del sujeto; una vez más, ambas problemáticas, la de la narración y la del sujeto, quedan entrelazadas bajo una misma operación de crítica sobre la temporalidad y la historia como efectos ideológicos, recordando la relación entre “el sujeto soberano [...] como agente principal de los acontecimientos históricos” y “el acontecimiento episódico como la unidad básica de la realidad histórica” (White, 2011: 473), y desarmando entonces las pretensiones míticas del Origen y de la Verdad (2018: 180) del discurso histórico en general⁶⁶, y del (auto) biográfico en particular. En el sentido buscado por el autor, el fragmento se arroga su representación como intermedio intersubjetivo y antinarrativo.

Tal maniobra de desajuste tiene, de todas maneras, una existencia limitada para Barthes, en el sentido de que permanece en la superficie de la apariencia: tratándose de un “género retórico”, en definitiva, no se vuelve sino “al lecho de lo imaginario”, “lo que propiamente me pertenece a mí” (2018: *ibíd* y 196). Pero aquí hay menos el agotamiento de una propuesta que la síntesis de un programa: la condición de posibilidad del decir de un sujeto no es sino, para Barthes, una operación imaginaria, y en la (auto) biografía, el “yo *por mí*” (2018: 196) encierra y capta perfectamente esa relación especular del sujeto. Se trata de trazar para afirmar la imposibilidad de una noción distinta de sujeto, pero no para intentar instituir la o vindicarla sino para dar cuenta de ese imposible. El título del libro (modelo propuesto por la editorial para todos los títulos de la colección, *x por sí mismo*, aunque Barthes traiciona la segunda parte) contiene ya la misma pregunta: ¿hay, en el orden de los “Roland Barthes”, una diferenciación de grado de realidad? ¿Qué separa la preposición que se interpone entre el nombre doblemente repetido? ¿Quién puede afirmar que la segunda parte (“por Roland Barthes”) designa, como se lo enuncia clásicamente, aunque sin la

⁶⁶ Para el desarrollo de las ideas de Barthes sobre el carácter ideológico de la representación del discurso histórico-narrativo, puede consultarse su conocido ensayo “El discurso de la historia”, incluido en *El susurro del lenguaje* (2013, pp.191-209).

presencia escrita clave de la preposición, al autor del libro que llevaría por título “Roland Barthes”? Y de no haber diferencia de nivel alguna, ¿por qué sin embargo no podemos o no debemos leerlo como una redundancia? Acaso Barthes haya intuido que frente al tradicional ascetismo del titulado autobiográfico, apoyado exclusivamente en el nombre del sujeto que se narra, una salida posible habría de ser vaciar por exceso la identificación presumida, introducir la duda o la pregunta sobre el reconocimiento por obra de una doble visión estereoscópica que le diera, casi literalmente, profundidad al anuncio que, ni personal ni impersonal, tampoco esquivamente reflexivo (al estilo de *Roland Barthes por sí mismo*) y quizás hasta mortuorio (“hablar de sí diciendo ‘él’ puede querer decir: hablo de mí *como de algo un poco muerto*”) (2018: 214, las itálicas son del autor), se redobla a la vez como ficción de una realidad y la realidad insalvable de una ficción ortopédica: del nombre proyectado en el nombre, contemplando, como en el reflejo de una superficie espejada, “en el espejo o en el objetivo” (2018: 58), la imagen que es, de él, lo único capaz de ver, así, como propio.

Infancia en Berlín hacia 1900

Si en Barthes el imposible representado como tal es el de una figuración de un sujeto que no esté constituido relativamente en y por una relación imaginaria con el mundo y él mismo, en el caso de Walter Benjamin lo que es perentorio es un límite de orden temporal: habría, para el autor alemán, una inaccesibilidad fundamental desde el presente del sujeto hacia el pasado, la “evidencia del carácter irrecuperable”⁶⁷ (2016: 135) de un tiempo condenado a su transitoriedad y a la imposible recuperación, exacta e idéntica, de unas vivencias cuya narración lineal traicionarían, bajo el modelo de una temporalidad impugnada, la fulguración destellante de un recuerdo que, más bien, se piensa como una de tantas *imágenes* que irrumpen -antes que reavivar- en la intersección entre lo perdido y la potencia de la melancolía. Ese límite insuperable no, es de todos modos, equivalente en Benjamin a una relación inexistente entre pasado (finalizado), presente (del recuerdo) y futuro (irrepresentable), precisamente porque la historia benjaminiana, aunque no se objetiva ni se reduce a narración historicista, se reactiva como instante perdido, primero, pero también en cuanto contenido discontinuo de cuya pérdida puede emerger un futuro menos cronológico que abierto a ser producido en aras de una redención social y necesaria (Benjamin, 2016: *ibíd.*; Taccetta, 2017).

⁶⁷ Trad. De Ariel Magnus, como todas las citas tomadas del mismo libro.

Infancia en Berlín hacia 1900 es un conjunto de textos cortos inspirados a partir de aquel momento y lugar en la vida de Benjamin mencionados en el título. Cada pieza breve, sin embargo, induce junto al recorrido fatal de la lectura, lineal y progresivo, un particular efecto de simultaneidad temporal: lo que describe se sucede casi sin orden ni acumulación, similar a las que imágenes el propio autor veía pasar frente a sus ojos cuando asistía al espectáculo circular de los panoramas (2016: 139), una técnica precursora del cine. En pocas líneas, por caso, conviven entre sí “los geranios”, “los asientos de la galería”, “la luz” que brilla sobre “los clásicos de la editorial Reclam” y “el último suspiro de Romeo [...] en busca del eco que le tenía reservado el panteón de Julieta” (2016: 138), lo cual desarticula cualquier sentido cronológico de la temporalidad por obra de una “escritura discontinua” igualada a la operación de montaje (Taccetta, 2017: 89) a la vez que tales fisuras en el orden del tiempo mantienen impertérito al “carácter inhabitable” de un pasado que, como un “mausoleo destinado hace mucho tiempo para él” (2016: 138), ya no puede habitar de verdad sino como a distancia, en un sentido espacial del tiempo (de la memoria como una estructura con capas y texturas) (Taccetta, 2017: 87), pero también estricta y concretamente limitado a las perspectivas y los hallazgos contingentes que ofrecen los paseos, los lugares y las superficies (“Más tarde redescubrí los patios desde los terraplenes de la vía”) (2016: 137), dimensión a la que se le confiere preeminencia en especial contra los sentidos modernos del eje temporal⁶⁸.

Escribiendo en pasado y en primera persona, Benjamin sin embargo hace de aquel el tiempo verbal correspondiente a la propia naturaleza irrecuperable de la infancia (y no un modo de rememoración narrativa), y cuando se vale del “yo” no hay pretensiones u ínfulas de reconocimiento singular en las experiencias de su historia, sino por el contrario una disolución de la subjetividad que solo reaparece cuando, en la actualidad de la escena futura de la escritura, hace su entrada involuntariamente (parecida a la de la memoria en Proust) una imagen como revelación o *shock*. En la propuesta de *Infancia...*, el sujeto (auto) biográfico, lejos de emparentarse con el tiempo como transcurso (Taccetta, 2017: 87), es una figura que toma distancia del modo narrativo

⁶⁸ En *Crónica de Berlín*, el otro texto que Benjamin escribe a partir de su infancia en la ciudad del título, y que hasta fue integrado con posteridad, parcial pero textualmente, entre los fragmentos de *Infancia en Berlín hacia 1900*, el apartado dieciséis (2016: 79) distingue entre su desacuerdo en tomar a la memoria “como instrumento para explorar el pasado” y su convencimiento de que se trata del “escenario” de este último, donde se hallan “situaciones [que] no son más que depósitos, estratos” que descubren tras ellos las “imágenes” a las que no puede llegarse a través de la narración, sino del recuerdo que procede “épica y rapsódicamente [...] investigando en capas cada vez más profundas en los viejos sitios.”(trad. de Griselda Mársico).

de ordenar su relación con la historia para constituirse alternativamente, de forma indeterminada e incierta, en la escisión “no solo entre el tiempo pasado y el presente”, lo cual abonaría aún una temporalidad hecha de continuidades y sucesiones, sino “entre el presente de la ensoñación y el tiempo histórico que lo atraviesa en su fragilidad humana, en su incesante desgarramiento” (Monteleone, 2016: 17). No podemos decir que Benjamin aquí, en estos textos, recuerde tanto como parece en realidad despertarse, ni que narre en vez de cifrar en la imagen (que será dialéctica) el pasado cuyo futuro perdido es actualizado en el presente. La “media” que le “instruyó a sacar la verdad de la poesía con tanto cuidado como la mano infantil sacaba la mano del bolsillo” (2016: 181) apunta, ejemplarmente, a una temporalidad hecha de articulaciones y movimientos inesperados que se descubren, y no se referencian, bajo un modelo histórico que conserva un pasado intacto frente a la narración, pero vinculado con un presente que espera por su aparición.

Retada la representación (auto) biográfica del sujeto al anular la narración y reubicar el yo en una instancia constituida por la emergencia de un pasado en el que sin embargo no puede inscribirse históricamente como rememoración de una cronología (porque no lo invoca desde una subjetividad racional, sino onírica y solo posteriormente capaz de una reflexión más social que individual), la última operación de Benjamin en esta dirección es, parafraseando a Francis Ponge, estar de parte de las cosas.

Los objetos mencionados que atraviesan los distintos fragmentos del libro, desde los titulados “El teléfono” (2016: 143-144) o “Libros para niños” (2016: 151-152) hasta las múltiples referencias a lugares concretos de la ciudad (calles y esquinas o plazas) suponen asumir la perspectiva de unas historias que no coinciden ni, sobre todo, dependen del propio carácter histórico del sujeto (“Mi padre había entrado para no estar solo. Buscaba mi habitación, no a mí.”) (2016: 173). Como el trabajo del coleccionista o del trapero que tanto inspiró a Benjamin, menos que como una apelación retórica al recurso de la prosopopeya, el sujeto que enfoca así el pasado no puede sino atenerse a deshacer la ilusión de su biografía como única historización posible, queda “arrojado a la marea” (Taccetta, 2017: 96) de los objetos y de las ruinas pero también son esas recolecciones las que abren, transformadoramente, la posibilidad de que ese carácter fragmentario de la historia haga añicos la temporalidad como linealidad e instituya otra no acodada en el recuerdo o el olvido, sino montada en y por la tensión que une al pasado irreductible con el tiempo incierto de un recommienzo (Taccetta, 2017: 89).

Gusdorf (1991) considera que una escritura sobre la niñez no puede ser autobiográfica, en tanto lo histórico que atraviesa la segunda, su búsqueda tras una coherencia narrativa y una unidad reconstruida del sujeto consciente como marcas del género, es incompatible con la privacidad y el encantamiento suspendido de la infancia (1991: 8). Pero incluso si ese no fuera el caso, y una (auto) biografía centrada en la infancia no fuese desde un principio un imposible o un contrasentido por las diferencias de temporalidad en cada caso, tampoco podríamos tomar las piezas breves de Benjamin como exponentes de esa relación supuesta, justamente porque lo que guía y sistematiza a todas ellas no es solo su vínculo con la infancia sino, por sobre todo lo demás, el modelo alternativo de historia que producen. No le basta a Benjamin escribir sobre su infancia para tomar distancia de lo (auto) biográfico, incluso si se concentrara, para distinguirlas, en el aspecto temporal: tiene que escribir con otra forma, en otro lenguaje que desplace tanto al sentido (coherente, lineal) cuanto al sujeto (de la conciencia, y de la narración). A la vez que aparece, la infancia también es tenue en estos textos; cuando despierta, el sujeto no puede evitar que algo quede en el olvido, por lo que la (auto) biografía benjaminiana, a la posibilidad prometida de autoconocimiento a través del recurso al pasado, le opone un no saber que queda como tal, ya que si en todo caso será aprehensible en el futuro en la actualización de su imagen, también, ajeno a cualquier operación por instituir una duración, permanecerá llanamente –y ese es su potencial crítico-político– como (recuerdo del) olvido.

El instante de mi muerte

El único texto entre esta tríada de escrituras que recurre, a primera vista, con mayor claridad a los procedimientos de la narración, y el que más puede leerse como una ficción en parte inconcluyente sobre la relación que guardaría con el autor empírico⁶⁹, *El instante de mi muerte* de

⁶⁹ Aunque es sabido que el propio Blanchot participó en su juventud de la resistencia francesa contra la ocupación alemana, las características del texto que analizaremos, como referir lo sucedido a un tercero que no coincide con la narración-testimonio del narrador, enturbian en parte los vínculos que unirían más explícitamente las experiencias del autor con los contenidos de su discurso; los de Barthes y Benjamin, como hemos trabajado, también asumen las oportunidades de la ficción para figurarse desdibujadamente, pero en sus respectivos casos al menos existen referencias repartidas en cada texto (las obras escritas por Barthes, de un lado, y los lugares –calles, barrios, atracciones– de la Berlín de Benjamin, o las fotografías que producen un efecto aparente de realidad extratextual) que apuntan a instancias críticas de tensión entre esos dos planos, mientras que Blanchot ya escribe desde un más allá de esa contradicción, rozando incluso para algunos –apunta Derrida como la hipótesis de otros que no son él– el peligro del “abuso de la ficción” para infiltrar, “como en contrabando”, un testimonio que lo exculpe de lo sucedido realmente en el pasado (Derrida, 2000: 55).

Maurice Blanchot es, sin embargo, solo engañosamente simple⁷⁰, quizás acaso por su brevedad (en la edición consultada, no consta más que de cuatro páginas), y no lo es menos en lo que respecta a su relación con la (auto) biografía. Centrado en un fusilamiento abortado a un civil durante la invasión a Francia en la Segunda Guerra Mundial, la escena bélica representada en el texto podría tomarse como otro momento de una escritura testimonial, esa categoría que, como ya hemos explicado, ha sido utilizada de manera reversible con la de autobiografía pero que fue especialmente destinada a los recuerdos de supervivencia de la segunda posguerra. Pero tanto en su forma como en su contenido, las páginas de Blanchot escapan a los intentos de definición (de género y de posición de lectura), aunque tal huida en el texto no tome otra salida que la de ubicar en un lugar indecible, figurativamente (por su naturaleza lingüística) pero también como problema de orden ideológico, a su narrador, a partir de una pregunta por la relación entre el sujeto, la muerte y la temporalidad.

Para revelar su complejidad, cabría hacerlo a partir del final. Todo el texto, que se nos presenta desde la primera oración como la narración en primera persona de un hecho sucedido a un tercero (“Recuerdo a un joven hombre –un hombre todavía joven– impedido de morir por la muerte misma –y tal vez el error de la injusticia.”) (2000: 3) se resignifica retroactivamente con la última oración, donde a mitad de la frase el propio narrador se adueña del hecho recién contado, revelando sin declararlo que él coincide con el protagonista del relato (“el instante de mi muerte, de ahora en más siempre pendiente.”) (2000: 10)⁷¹. Ese movimiento de alineación es, de todas formas, parcial, ya que hacia atrás el texto no devuelve la evidencia de un único sujeto sino precisamente la constatación de su división necesaria, causada por la cercanía con la muerte; subvirtiendo la naturaleza del descubrimiento que ofrecería el final, lo que se revela más bien como abstracción es de hecho la posibilidad de enunciar en tanto que eje *yo-me* tras esa experiencia límite con la mortalidad (“Yo sé, imagino que ese sentimiento inanalizable cambió lo que le quedaba de

⁷⁰ Dice de hecho Philippe Lacoue-Labarthe (2015), en la traducción al inglés de *Agonie Terminée, agonie interminable*, a propósito del escrito de Blanchot, que “La limpidez del texto [...] no es engañosa; es abisal. La claridad de la escritura es su propio enigma.” (2015: Location no. 984).

⁷¹ Arrastrados por un impulso asociativo, uno imagina que en este argumento resuena el eco del comienzo (no del texto en sí, sino de la puesta en movimiento de la investigación que desencadena) de *Operación Masacre*, de Rodolfo Walsh (“Hay un fusilado que vive”). Como veremos a continuación, en el caso del texto de Blanchot la fórmula sin embargo sufre un desvío: si mantuviéramos la estructura deliberada y aparentemente contradictoria del libro de Walsh, en *El instante...* rezaría, con menos efecto de sorpresa o interés suscitado pero más afín a su tono taciturno y fatalista, “Hay un muerto que no fue fusilado” o, si quisiéramos conferirle la respiración, como un suspiro de derrota resignada, a la frase, podríamos inventar “No hay un fusilado, pero está muerto”.

existencia”) (2000:8), y no el recurso al desdoblamiento (hablar de uno como si fuera otro): sería una ficción asumir la primera persona y narrar sobre uno mismo, no así dividirse entre dos o, mejor aún, se trata de disociar las instancias de reconocimiento del sujeto para que la imagen de su integridad estalle desde adentro de su propia condición imaginaria (*yo-otro*).

Aunque anunciado en el título (*mi muerte*), la aparición de esa primera persona en el lugar del “hombre joven” permanece sin embargo insustituible con la alteridad que incapacita poder incorporarla como instancia de reconocimiento en la narración del sujeto racional- “En su lugar, no buscaré analizar ese sentimiento de ligereza”- (2000: 4); entre uno y otro los separa la muerte misma, el testigo no puede testificar a la vez en tanto aquel que vivió los hechos apuntados (Derrida, 2000: 66), aunque más precisamente es el “instante” de esa muerte lo que produjo esa división, la inconmensurabilidad de un permanecer o de una continuidad repetitiva [*demeurer*⁷²] en la que quedó atascado aquel sujeto “que murió sin morir” (Derrida, 2000: 82). Ese carácter infranqueable del instante para el sujeto lo es también a los efectos de la cuestión de la temporalidad, en tanto las consecuencias en un caso (que sea imposible tomar la voz del otro en su relación con la muerte) guardan relación con las que se producen en el segundo: a saber, que hay un tiempo heterogéneo y autónomo respecto del presente de la narración, un desajuste por obra de la mediación del momento (casi) mortal que interrumpe lo cronológico y no le da a ese instante suspendido, aun inaprehensible en la conciencia y en la narración (auto) biográfica, sino la marca de una existencia anacrónica (Derrida, 2000: 81).

Contra la apariencia de conocimiento que una (auto) biografía supondría, esa “ilusión” de una “narración [que] *le da sentido* al acontecimiento, el cual, mientras ocurrió, tal vez tenía muchos, o tal vez ninguno” (Gusdorf, 1991: 12, el énfasis es del autor), Blanchot ensaya tanto la posibilidad de que la temporalidad no conste de momentos hilvanados (hay un pasado que permanece incomprensible) cuanto, en consecuencia, un impedimento para la inscripción histórica del sujeto (no puede intervenir sobre lo que en el presente él hace con su historia o un momento de esta), dos anatemas para los sentidos dominantes sobre el discurso (auto) biográfico. Si el texto habla sobre

⁷² Toda la lectura que lleva adelante Derrida del texto de Blanchot está guiada por las interpretaciones que hace aquel de las apariciones del verbo *demeurer* y algunas variantes gramaticales (que aportarían sentidos únicos) en *El instante de mi muerte*; su propio texto lleva de hecho por título al verbo en infinitivo. No es posible reponer aquí todas las interpretaciones a las que se prestaría el texto de Blanchot según el hilo conductor abierto por Derrida, pero al menos dejamos constancia de su importancia en esa lectura, y reponemos una parte de los sentidos que les son otorgados para introducir la cuestión de la temporalidad (que, por lo demás, es también una dimensión insoslayable para Derrida).

la inminencia de la muerte, de aquel instante truncado pero con efectos mortuorios, acaso sea porque Blanchot comprende, primero, que entre el pasado y su narración hay un vacío, una omisión inenarrable e incomprensible como reconstrucción posterior de sentido; pero, a la vez, detenerse ante –y antes de– la muerte podría sugerirnos que tal vez es la escritura (auto) biográfica misma, el texto *del* instante, la que produce para Blanchot finalmente ese paso definitivo más allá de la vida: la escritura replegada del sujeto sobre sí mismo y lo mortal advienen juntos, tanto porque tal práctica supone un ejercicio de trascendencia (de reconstrucción de una unidad como historia bajo un único tiempo), pero también porque aquella, la escritura, realza que sobre la muerte el sujeto (auto) biográfico tiene solo una “imagen inaccesible”, ya que la relación de reconocimiento con “[el] pasado en el pasado” solo podría producirse discursivamente, como quería Gusdorf, si fuera posible resucitar a los muertos (1991: 13-14).

Antes que optar por la naturaleza fragmentaria de su propio texto, como hicieran a pesar de sus diferencias Barthes y Benjamin, Blanchot elige escribir como respuesta a una pregunta que queda sin formular: ¿y si fuera posible narrar una elipsis? Su contestación es negativa, pero *El instante de mi muerte* lo demuestra como puesta en escena de ese mismo fracaso asumido desde un principio: como no existe esa posibilidad (y no *a pesar de* ese carácter irrealizable), el sujeto se desdobra entre narrador y personaje-testigo, y la reunificación del final esclarece la naturaleza de su esfuerzo (exhibe esa pregunta tácita e insiste en la futilidad de afirmarla), dándole al texto una estructura circular en la que la derrota del final es la condición de posibilidad de la enunciación del inicio, y viceversa⁷³.

Cuando en el epílogo del texto se menciona un encuentro que el personaje, tiempo más tarde, tuvo con Malraux, el narrador cita que este último dice haber perdido durante la guerra un manuscrito hecho de “reflexiones sobre el arte, fáciles de reconstruir, mientras que un manuscrito no sabría serlo” (2000: 10). Sustituyendo o desplazando por metonimia la primera parte por “narración” y la segunda por “mortalidad”, y manteniéndolas unidas por el trabajo de reconstrucción, obtenemos la diferencia central: lo que puede producirse y reproducirse como totalidad es una relación del y en el presente sobre el pasado, pero es irreplicable aquello que, gráfica manuscrita o instante de muerte, resulta único y que pertenece a otra temporalidad (Derrida, 2000:

⁷³ Para un desarrollo de los modos en que Blanchot desarmó el presupuesto de la intersubjetividad en la instancia de la escritura, y con especial énfasis en su aporte con la categoría de lo “neutro” y la indecisión entre lo que no es ni personal ni impersonal, puede consultarse el libro de Roberto Esposito (2009) *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, en especial el acápite quinto “Lo neutro” (pp.181-192) del tercer capítulo.

100). Con tono taciturno y circunspecto, el narrador solo alcanza a atestiguar la imposibilidad de un testimonio de la muerte, y el resto es una escritura de la única salida pensada, a saber, escribir como si se estuviese muerto, pero fuese imposible morir.

Ni modelos ni soluciones, las tres figuraciones propuestas deben entenderse como ensayos u intentos críticos sobre la (auto) biografía que refuerzan para nosotros, aun tratándose de textos que provienen de otras coyunturas y distintas entre sí, las características que hemos analizado para la relación ideológica con el pasado en los procesos de neoliberalización, tanto por la vía de lo que niegan o discuten como de lo que ponen en práctica. Ninguno de los tres debe leerse como si contuviera formalmente las claves de interpretación de un futuro que es nuestro presente, o como si les concediéramos un estatuto precursor en intervenciones teóricas y estéticas que, por lo demás, no podemos definir o precisar actualmente como reflexiones constituidas sobre el sujeto, la temporalidad y la historia. Se trata solamente de ver qué iluminan las figuras inventadas en cada caso sobre estas últimas tres coordenadas cuando se asientan en el discurso (auto) biográfico.

Barthes recurre al concepto de lo imaginario para proyectar su lugar de enunciación en dos lugares, una primera persona y una tercera que, navegando una vida en fragmentos ordenados según el alfabeto, establecen una distancia y un desgarramiento que es, en definitiva para él, la condición de posibilidad desconocida de cualquier discurso que, en tanto que (auto) biográfico, supone una operación de ficción que en ciertos pasajes asume hasta sus últimas consecuencias (escribir como si fuera un personaje) y en otros elabora como reflexión al interior del propio texto que va tramando; Benjamin, por su parte, se circunscribe a la infancia como momento irrecuperable que no puede integrarse narrativamente a la vida del sujeto que recuerda, sino que habría que recorrer espacialmente, como una imagen cuya pertenencia al pasado podría solo actualizarse en el presente como una dialéctica entre temporalidades heterogéneas y no como dos momentos de una homogeneidad lineal, la cual también se ve desbaratada al reunir oníricamente (y no racionalmente, como lo querría el sujeto moderno) los fragmentos y los objetos que irrumpen, y cuyo montaje es la operación temporal por excelencia; finalmente, Blanchot escribe también con algunos de estos elementos en común, retomando la técnica de narrarse como si fuera otro en Barthes o asumiendo una temporalidad que no puede ser incorporada a la narración (como Benjamin hace con la infancia), pero es único su intento de valerse de lo narrativo para hacer irrepresentable un momento que queda elidido de la unidad del sujeto y de la trascendencia del sentido, dos dimensiones para las que se vale de la muerte y la mortalidad para afirmar, con la

primera, que existen instancias cuya reconstrucción (auto) biográfica es imposible, y con la segunda que un discurso en el que coinciden autor, narrador y personaje supone escribir desde una identificación que solo puede darla una imagen más allá de lo mortal, como si escribir la propia (auto) biografía, expresión antonomástica y celebrísima de una vida afirmada en la apariencia de su despliegue histórico, fuese más bien posible solo como la historia de un muerto.

CONCLUSIONES

Ni psicologicista ni sociologicista, la conjetura de la (auto) biografía como historización ideológica poshistórica refiere a una lectura de aquellos procesos en relación con el problema del sujeto bajo el presupuesto de que la complejidad sobredeterminada de la estructura está borrada pero puede leerse al interior de esa misma operación, con la particularidad de que apostamos a destacar los sentidos sobre el pasado y la historia para llevar adelante esa lectura, es decir, deteniéndonos sobre una zona por lo general desestimada por la teoría contemporánea o bien, inversamente, sobredestacada con un potencial político transformador que desconoce las continuidades con los modelos simples de tiempo e historia.

Junto con esta crítica y los riesgos que intenta sortear, otra parte de nuestro objeto de estudio, aquella que introduce la cuestión de la memoria como reformulación ideológica de los sentidos sobre el pasado, en virtud de la tendencia a derivar de las formas “personales” y “subjetivas” de su conceptualización una explicación teórica en esos términos, podría habernos hecho incurrir en desplazar las problemáticas del sujeto y de la temporalidad a un ámbito de referencias y presupuestos (la temporalidad enfocada desde la fenomenología) que, en definitiva, no se interesa por lo que sí nos convoca aquí: a saber, los procesos sociales e históricos para una teoría materialista de la subjetividad a partir de tomar la historia como síntoma (y al presente como lugar de la crítica).

La teoría de Louis Althusser sobre la ideología, o al menos aquella a la que hemos recurrido y que está concentrada en sus textos de los años sesenta, y por lo tanto en la articulación que relaciona especialmente marxismo y psicoanálisis, no degenera hacia una teleología o se detiene en la dialéctica; tampoco desemboca en un humanismo racionalista o en la opuesta abstracción de las ideas ideales, sino que permite pensar en conjunto el proceso y la coyuntura, el funcionamiento de un sistema social y el inconsciente del sujeto psíquico, volviendo a considerar también como dimensión relevante de análisis el nivel imaginario. Y de esa posibilidad, que de un lado ofrece su

crítica del concepto de tiempo histórico y, del otro, por la vía de la interpelación, su redefinición del sujeto en tanto que descentrado y determinado, la (auto) biografía (una categoría escrita de tal modo para indicarle también el camino al análisis científico) extrae y explica su posible valor y marco teórico de referencia.

Entender en términos de lo (auto) biográfico la relación ideológica subjetiva con el pasado en la coyuntura neoliberal no es sinónimo de una toma de conciencia del carácter finito de la vida, afirmación sin sentido en todo caso en el marco de una teoría materialista, sino que más bien supone analizar la figuración imaginaria dominante a través de la cual los sujetos se reconocen como sujetos históricos. Esta identificación, que se da de manera individual y bajo la forma de la narración (temporalidad lineal, evocativa y cronológica), tiene a la historia como pasado y al sujeto representándose como única unidad de sentido. En la ficción de continuidad o historización por la que en el sujeto insisten y se reproducen las condiciones que lo constituyen, la (auto) biografía no se opone a los efectos de la temporalidad ideológica neoliberal: se muestra como su anverso complementario, y el pasado se revela tan teóricamente vivo como la imagen que el sujeto (auto) biográfico proyecta de sí mismo.

Desde aquí se perfila la apuesta política que conlleva la categoría utilizada. No solo en lo que concierne a la dimensión temporal, donde insistimos en desmontar las simplificaciones ideológicas bajo el presupuesto de que el tiempo es un objeto privilegiado de discusión sobre el estado de las cosas, sino también en el sentido tal vez más básico pero a la vez más necesario de recordar lo político: aquel que refiere a la relación con los otros. La (auto) biografía puede servir a los fines de llamar la atención sobre las limitaciones que enfrenta en la actualidad cualquier proyecto de comunidad, menos en el sentido de una identificación imposible con otredades que en tanto formas de convivencia fundadas en la propia alteridad constitutiva del sujeto. Aquí, entonces, puede deslizarse la posibilidad agregada pero específica de una ética, cuya falta es repuesta, en una de sus maneras, por la vía de la (auto) biografía.

Dos ideas se nos desprenden, respecto de posibles nuevos estatutos para el sujeto en relación con la política. En primer lugar, una imagen: si frente al sentido de inminencia permanentemente demorado del final de la historia y el acontecimiento apocalíptico (secular) podría pensarse positivamente, es decir, transformadoramente a modo de disputa en y por la temporalidad, que ese apocalipsis ya llegó, respecto de la vivencia neoliberal del pasado esa lógica nos invitaría a considerar que el sujeto tiene entidad de muerto: aun si parece extender irracionalmente la lógica,

sería una imagen que supone, como potencia, la representación de un pasado inaccesible tanto para los esfuerzos reaccionarios y conservadores que propugnan -y pugnan por- hoy en día un retorno a una sobreentendida esencia nacional y/o religiosa, como para los movimientos autodenominados de izquierda y ciertas versiones políticamente ineficientes de una melancolía derrotista en las que han ocasionalmente desembocado. La representación de un lugar imposible y liminar cuyo pretendido referente (la vida y la cronología de su historia) esté clausurado, lo cual invita a pensar -o insistir sobre- si no existirá una fuerza inusitada e inexplorada menos en la melancolía que en el duelo frente a lo que ya no puede ser recompuesto ni revivido retrospectivamente, posibilidad o amenaza inconsciente ante la cual la (auto) biografía se ha erigido como fantasía de continuidad.

Pensar, entonces, en una política del pasado que no sea revisionista o memorial, ni melancólica; tampoco un pasado en sentido moderno, siempre proyectado estratégicamente hacia otro momento distinto y posterior como el futuro. Acá, en cambio, que en todo caso sea el propio pasado, clausurado y “muerto” pero abierto como reflexión (de la derrota, de lo vencido, de lo que propiamente significa que algo haya terminado) lo que aparezca como futuro político: una potencia de la historia en calidad de pasado.

*(Punto de fuga 1: El psicoanalista francés Jean Allouch (2011), en su libro *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, lee originalmente -porque no coincide con la interpretación de Freud- la concepción del duelo en el psicoanálisis precisamente desde lo irremplazable e insustituible del objeto perdido, dando cuenta así que para él es el propio sujeto el que también pierde algo de sí en el proceso: de la misma manera, desde lo (auto) biográfico se podría comenzar a pensar en lo que el esfuerzo narrativo y de contenidos individualistas sobre el pasado que hemos desarrollado dice sobre la negativa a reconocer la falta estructural del sujeto –es decir, la falta que existe después de la constitución de la subjetividad-, y cómo abordar el discurso ideológico (auto) biográfico desde la idea de lo perdido puede contribuir a darle a la muerte no tanto un sentido negativo como de enfrentamiento con –en el sentido de hacerle frente a- la propia pérdida que reenvía, constitutivamente, por fuera de los planos simbólico e imaginario e, históricamente, tal vez a una potencia política alojada en el hecho de que ahora “la muerte sea capaz de otorgarle su estatuto de objeto perdido”⁷⁴ al pasado (Allouch, 2011: 11)).*

Además de esta posibilidad, que podría tornarse una línea de investigación futura, proyectamos una segunda: la relación entre el secreto y el discurso de la historia. Allí donde la (auto) biografía

⁷⁴ Trad. de Silvio Mattoni.

supone una operación imaginaria de unidad del sujeto y de su pasado, la idea de una historia que contenga un punto inaccesible e incognoscible (una historia narrada porque hay otra inconfesada) puede, aunque sea solo misteriosamente, mas no como el resultado de un esfuerzo deliberado de ocultamiento, dar cuenta del desconocimiento que yace en el fondo de cualquier proceso de subjetivación en el que permanece invisible (o visible en su invisibilidad) la alteridad constitutiva, como un secreto, al interior del sujeto. Contra la operación “totalitaria” del tiempo presente, como elegiría nombrarla Romé (2016), el secreto puede ofrecer una resistencia también de orden temporal: sería lo que interrumpe la representación de completitud y cerrazón del presente absoluto, precisando que la apariencia de centro que este irradia (centro de sentido y de coherencia) depende, más bien, de un saber no sabido que determina, desde un afuera que está dentro pero borrado, la temporalidad ideológica y su simplificación (cronológica o presentista). Se trata al menos de interrogarse sobre los alcances de tomar al sujeto, la alteridad y la historia desde lo que, aunque sea solo en principio, desarma las pretensiones ideológicas de conocimiento y totalidad que durante todo este trabajo analizamos críticamente. Un modo de pertenencia nunca totalmente integrado como política identitaria o individualismo exacerbado, porque en ambos casos algo queda por fuera de los modos de constituir como unidad la historia de un sujeto singular o colectivo.

(*Punto de fuga 2*: Para trabajar a partir de la noción de secreto, la referencia que se impone es el sentido que al significante le da Derrida. El filósofo franco-argelino se interrogó en textos como *Dar la muerte*, *La literatura segregada* y sus entrevistas con el italiano Maurizio Ferraris, reunidas en un libro de hecho titulado *El gusto del secreto*, por la dimensión indecible y errante de una verdad que permanece en suspenso, cuyo referente es ese suspenso del sentido y de la temporalidad posible frente a algo que permanece a resguardo de los efectos de ambas totalizaciones, del significado y del tiempo; no se trata para él de un aspecto trascendental sino de una resistencia irreversible y radical (Derrida, 2001: 57). Derrida sugiere que “lo autobiográfico es el locus del secreto”, en el sentido no de que alberga un secreto consciente o inconsciente, sino de la posibilidad de “cosas que puedan ser preservadas, reservadas” (2001: 57-58). Aun cuando algunas de estas reflexiones se dan sobre todo en relación con la religión y la literatura⁷⁵, Derrida insiste en los

⁷⁵ La literatura de Borges podría alumbrarse (aunque lejos esté de resultar una aproximación original) desde la idea del secreto: ¿qué son, por citar dos casos, *Tema del traidor y del héroe* o *El milagro secreto* sino textos que presentan en su interior la construcción de dos versiones de relatos contruidos por sus personajes –la historia de Irlanda y la obra cumbre del escritor checo Haromir Hladík, respectivamente- que finalmente permanecen reales y conocidos

efectos políticos que tienen para la subjetividad sus afirmaciones: el secreto es al discurso lo que el sujeto es para el otro: lo que se comparte es la imposibilidad de ese compartir, el sentido está perpetuamente en desplazamiento y la alteridad es siempre alteridad (2001: 58). Aunque algunas consideraciones sobre la religión en Derrida podríamos tomarlas desde el modelo de interpelación althusseriano –en *La literatura segregada* escribe sobre “el secreto de pedir secretismo [...] entre aquel que llama y aquel que responde ‘Aquí estoy’”⁷⁶ (2006: s/d)- tal vez haya aquí, de todos modos, una línea de investigación para profundizar una vez más sobre las discusiones alrededor de la interpelación ideológica, incluso si solo es para quedarnos finalmente con los aportes de Althusser.)

La hipótesis de la (auto) biografía solo pretende aportar en algo a la restitución de la complejidad de la coyuntura, ingresando a los debates teóricos sobre la temporalidad, el sujeto y la ideología a través de la historia como síntoma y la relación con el pasado en los procesos de neoliberalización, vía que consideramos aún inexplorada en los intentos de análisis crítico y científico. A partir del doble movimiento (que no es sino uno solo) de la crítica ideológica y la producción de conocimiento, entre el señalamiento de la eficacia de unos procesos y el análisis de su funcionamiento, abrimos unos paréntesis para introducir, hacer visible –y escribir– la duda, y dejarla asentada en su propia irresolución.

For nothing was simply one thing. V.W.

solo para ellos mismos, y que incluso tienen como condición de posibilidad para realizarse desbaratar el tiempo que su realidad les impone (el tiempo de la nación y la historia nacional en un caso, montados de hecho sobre el tiempo de la ficción, y en el otro el tiempo objetivo que se ve aplazado para la mente del personaje mientras finaliza su obra en verso)? Y ya que nos encontramos interviniendo en modos de lectura de un autor argentino, por qué no agregar que también imaginamos, a partir de esta tesina, una historia de la literatura autobiográfica argentina como *desfiguración: desfigurada* en tanto operación de narrarse a través de otro en un texto en el que pueden reconocerse, con cierto consenso, las marcas que hacen a la autobiografía tal como la hemos presentado. Desde el *Facundo* y el movimiento sarmientino de narrarse a él y sobre todo su proyecto moderno de Nación por medio de la figura de Facundo Quiroga, hasta el gesto de Ricardo Piglia de adjudicarle sus diarios a un personaje de ficción de su inventiva, Emilio Renzi, acaso haya un modo de crear una historia tal que lea en esa clave una multiplicidad de textos híbridos, inciertos, con un arco tensado entre la realidad y la ficción que duplica lo indecible del sujeto tomado como autor y narrador.

⁷⁶ Trad. De Cristina de Perreti y Paco Vidarte.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2007). *Infancia e Historia*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Allouch, J (2011). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires, Argentina: Cuenco de plata.

Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Althusser, L. (2015). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Althusser, L. (2015b). *Sobre la reproducción*. Madrid, España: Akal.

Althusser, L. (2018). *Écrits sur l'histoire*. París, Francia: PUF.

Althusser, L. y Lacan, J. (1970). *Freud y Lacan/ El objeto del psicoanálisis*. Barcelona, España: Anagrama.

Althusser, L. y Balibar, E. (2004). *Para leer el capital*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Balibar, E (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

Balibar, E. (2005). “Estructuralismo, ¿Una destitución del sujeto?”, en: Coloquio “Normas y estructuras”, Universidad de Rennes I, primera aparición en la Revue de Metaphysique et de Morale, número especial “Repenser les structures”.

Balibar, E. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Barthes, R (2018). *Roland Barthes por Roland Barthes*. Buenos Aires, Argentina: Eterna Cadencia.

Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos*. Buenos Aires, Argentina: Taurus.

Benjamin, W. (2010). *Ensayos escogidos*. Buenos Aires, Argentina: Cuenco de plata.

Benjamin, W (2016). *Infancia en Berlín hacia 1900 y Crónica de Berlín*. Buenos Aires, Argentina: Cuenco de plata.

Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.

Blanchot, M (2000). *The instant of my death*. s/d, Estados Unidos: Stanford University Press.

Bourriaud, N (2016). *The exform*. Londres, Inglaterra: Verso.

Britos, C (2020). “Sobre el no-Sujeto de la Historia y los sujetos en la historia: clases, ideología y sobredeterminación”, en: *Asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos* (pp.55-78), Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani – UBA.

Buck- Morss, S. (2004). *Mundo soñado y catástrofe*. Madrid, España: La Balsa de la Medusa.

Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid, España: Cátedra.

Casullo, N. (2007). *Las cuestiones*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Catelli, N. (2007). *En la era de la intimidad*, seguido de *El espacio autobiográfico*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo.

Chauí, M (1980). *O que è ideologia*. San Pablo, Brasil: Brasiliense.

Collazo, C. (2013). “Autobiografía y subjetividad. Una lectura de *El porvenir es largo* de Louis Althusser”, actas I Jornadas de Investigación en Comunicación y Política: Los problemas de la subjetividad y la cultura, UNER, Paraná, junio/2013.

Collazo, C. (2019). “Temporalità plurale e lettura critica della congiuntura”, en: *Temporalità plurale e anacronismi: la tradizione marxista “contropelo”* (pp.71-78), 18 (2019).

Collazo, C. y Romé, N (2020). “Un (re)comienzo de la dialéctica”, en: *Asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos* (pp.11-18), Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani – UBA.

Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2016). *The Ends of the World*. Estados Unidos: Polity.

Davis, W. (2016). “Neoliberalismo 3.0. El nuevo neoliberalismo.” En *New Left Review* 101, nov.-dic., pp.129-144.

De Man, P. (1979). Autobiography as De-facement. *MLN*, 94(5), 919–930.
<https://doi.org/10.2307/2906560>

Derrida, J. (1998). *Spectros de Marx*. Madrid, España: Trotta.

Derrida, J. (2000). *Demeure. Fiction and testimony*. Estados Unidos: Stanford University Press.

Derrida, J (2006). “La literatura segregada”, en: *Dar la muerte*. Barcelona, España: Paidós.

Derrida, J. (2009). *Otobiografías*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Derrida, J. y Ferraris, M. (2001). *A Taste for the Secret*. Estados Unidos: Polity

Didi-Huberman, G. (2015). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Esposito, R. (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Gusdorf, G. (1991). “Condiciones y límites de la autobiografía”. *Suplemento Antropos 29*.

Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad*. México: Universidad Iberoamericana.

Harvey, D. (1992). *The Condition of postmodernity*. Cambridge, Estados Unidos: Blackwell.

Harvey, D. (2007). *A brief history of neoliberalism*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.

Huysen, A. (1995). *Twilight Memories. Marking time in a culture of amnesia*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.

Huysen, A. (2003). *Present past. Urban palimpsests and the politics of memory*. Estados Unidos: Stanford University Press.

Kosselleck, R. (2004). *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Nueva York, Estados Unidos: Columbia University Press.

Lacan, J (2002). *Escritos I*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Lacou-Labarthe, P (2015). *Ending and unending agony*. Nueva York, Estados Unidos: Fordham University Press.

Lejeune, P. (s/d). *El pacto autobiográfico y otros textos*. Madrid, España: Megazul-Endymion.

Marx, K (1958). *La ideología alemana*. Montevideo, Uruguay: Pueblos Unidos.

Marx, K (2002). *El capital. Crítica de la economía política*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Marx, K (2003). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid, España: Fundación Federico Engels.

Marx, K (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

McGowan, T (2004). *The end of dissatisfaction?* Nueva York, Estados Unidos: State University of New York Press.

Miller, J.A (1986). *Recorrido de Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Monteleone, J. (2016). “La infancia en la ciudad de la memoria”, en: *Infancia en Berlín hacia 1900 y Crónica de Berlín* (pp.5-35), Buenos Aires, Argentina: Cuenco de plata.

Morfino. V (2014). *El materialismo de Althusser. Más allá del telos y del eschaton*. Santiago de Chile, Chile: Palinodia.

Morfino, V. y Thomas, P.D. (2018). “Introduction: *tempora multa*”, en: Morfino, V. y Thomas, P.D. [eds.], *The government of time* (pp.1-19). Boston, Estados Unidos: Koninklijke Brill.

Pêcheux, M (2016). *Las verdades evidentes*. Buenos Aires, Argentina : Ediciones del CCC.

Peeters, B (2010). *Trois ans avec Derrida*. París, Francia : Flammarion.

Pontalis, J.B (2012). *Avant*. París, Francia: Gallimard.

Rancière, J. (2000). “Política, identificación y subjetivación”, en: Benjamín Arditi [ed], *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas, pp.145-152.

Rancière, J. (2007). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires, Argentina: La Cebra.

Rancière, J. (2018). “*Tiempos modernos. Ensayos sobre la temporalidad en el arte y la política*”. Cantabria, España: Shangrila.

Ré, C (2020). “Sobre la temporalidad diferencial o el advenimiento del desajuste”, en: *Asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos* (pp.19-34), Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani – UBA.

Rieff, D. (2011). *Against Remembrance*. Melbourne, Australia: Melbourne University Press.

Romé, N. (2016). “El presente totalitario de la ideología neoliberal”, en: *Utopía y Praxis Latinoamericana* (pp.99-110), Año 21 (74).

Romé, N. (2019). “¿Puede leerse el tiempo? Tópica, práctica y temporalidad en la problemática althusseriana”, en: *Temporalità plurale e anacronismi: la tradizione marxista “contropelo”* (pp.91-104), 18 (2019).

Romé, N. (2019b). “Maquiavelo lector de Lacan. Notas sobre el vínculo entre discurso e inconsciente en la teoría althusseriana”, en: *Teoría y Crítica de la Psicología* (pp.241-262), volumen 13.

Safranski, R. (2012). *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*. Buenos Aires, Argentina: Tusquets.

Sarlo, B. (2012). *Tiempo Pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno.

Speranza, G. (2017). *Cronografías. Arte y ficciones de un tiempo sin tiempo*. Barcelona, España: Anagrama.

Stavrakakis, Y (2007). *The lacanian left*. s/d, Gran Bretaña: Edinburgh University Press.

Taccetta, N. (2017). *Historia, modernidad y cine. Una aproximación desde la perspectiva de Walter Benjamin*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

Traverso, E. (2005). *Le passé, modes d'emploi*. París, Francia: La Fabrique.

Traverso, E. (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

White, H. (2011). *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría 1957-2007*. Buenos Aires, Argentina: Eterna cadencia.

Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Žižek, S. (2000). “Tú puedes”, en *London Review of Books*, Vol 21. (6).

Žižek, S (2011). *El acoso de las fantasías*. Madrid, España: Akal.

Žižek, S. (2015). *En defensa de las causas perdidas*. Buenos Aires, Argentina: Akal.