La (auto) biografía como historización discursiva poshistórica: ideología, temporalidad y subjetividad del pasado neoliberal

Francisco M. Sánchez

maildetramites95@gmail.com

Licenciado en Ciencias de la Comunicación (Facultad de Ciencias Sociales,

Universidad de Buenos Aires)

Eje 5: Política, ideología y discurso

Introducción

Esta ponencia es el resultado del trabajo de investigación que fue presentado como tesina de grado para la licenciatura en Ciencias de la Comunicación. Lo que sigue pretende exponer de manera resumida las problemáticas y las ideas que aquel texto desarrolló en un formato de más largo aliento. En un caso y en otro, los temas que de aquí en adelante se expondrán 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 de la idea de historia que esa temporalidad ideológica es capaz de producir e imponer; esa tríada conceptual –temporalidad, sujeto, e ideología– se apoya en la teoría de Louis Althusser, renovadora de aquellas problemáticas en el marco de una práctica de intervención en el campo de la filosofía y del materialismo de Karl Marx. Sirviéndonos de sus textos (en especial los de los años sesenta) como referencia, este trabajo busca comentar análisis contemporáneos en los que reconocemos la presencia de unos diagnósticos críticos sobre las formas de existencia del pasado en nuestra coyuntura neoliberal, 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.

En este texto, entonces, 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” que opera en el mecanismo de la “interpelación” en conjunto con una lectura de la estructura desde la contradicción sobredeterminada (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.

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 discursivos de los procesos de neoliberalización sobre la relación subjetivada con el pasado: la forma narrativa de una operación ideológica que sería, como síntoma, el anverso complementario de los discursos poshistóricos.

Nuestro objetivo central es buscar analizar los efectos ideológico-discursivos de los procesos de neoliberalización sobre la vivencia subjetiva de los sujetos con respecto al pasado, argumentando que para esta coyuntura lo sentidos dominantes sobre la temporalidad pueden y deben también leerse en la especificidad de una representación *(auto) biográfica* de la relación discursiva entre los sujetos y el tiempo histórico. A partir de esta consigna, buscamos focalizarnos 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 al menos funge como una 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.

Nuestro texto intenta seguir pensando críticamente las determinaciones sociales, materiales e ideológicas que explican una relación discursiva entre los sujetos, el tiempo y la historia que, al mismo tiempo, querríamos ver transformada; al decir de Georges Didi-Huberman, en términos generales “hace falta ampliar, abrir la historia a nuevos modelos de temporalidad” (2015: 147).[[1]](#footnote-1)

Temporalidad marxista, historización 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 veremos) 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);[[2]](#footnote-2) 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).

Si miramos hacia la Modernidad, su respectiva conceptualización sobre la temporalidad se caracteriza por el progreso y el desarrollo, por un lado, y la secularización de las causas, por el otro. No obstante esto, persiste en ella una 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. En la filosofía de Hegel no hallamos una excepción en la lectura de Althusser (2004): más bien, su modelo de la filosofía de la Historia, aunque dialéctico y progresivo, no haría 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 (Morfino y Thomas, 2018; Althusser, 2004: 103-104).

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 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: 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. 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 aparecen bajo la forma de una reflexión nunca evidente ni saldada, sino más bien crítica, material y conceptual.[[3]](#footnote-3) Esa reflexión necesita también incorporar lo que ese ejercicio crítico supone para la comprensión tanto de la ideología como del problema del sujeto.

II

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*”[[4]](#footnote-4) (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 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” (1958: 26).[[5]](#footnote-5) 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 oblicuamente-[[6]](#footnote-6) 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”[[7]](#footnote-7) (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”[[8]](#footnote-8) (2000: 69). Althusser 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), sus versiones idealistas (“esta misma relación imaginaria está dotada de una existencia material”) (2015b:224) y finalmente la problemática del sujeto que a ambas se adhiere.

Al pensar en términos de “sujeto” y de “subjetivación” lo hacemos en referencia al proceso de *interpelación.*[[9]](#footnote-9) Contra las concepciones racionalistas, para Althusser, “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). La afirmación de la interpelación en tanto proceso es 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). Sostener el complejo teórico de Althusser sobre la interpelación nos brinda de manera indiscutible 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.

Por último, cabe mencionar que también asumimos 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).

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, la historia y la subjetividad ideológica al analizar la producción teórica de nuestra coyuntura neoliberal? 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 las referencias 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* pasado.[[10]](#footnote-10)

La (auto) biografía como historización poshistórica

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”[[11]](#footnote-11) del interés respecto del pasado: menos entramados 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. Esa contradicción solo aparente 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, donde 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: ¿se trataría 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 la temporalidad contemporánea?

Entre los análisis citados destaca una doble valencia para explicar la relación con el pasado en la coyuntura neoliberal: de manera preponderante se menciona la anulación que el presente absoluto ejercería 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 utopías”[[12]](#footnote-12) (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 respectivos 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*: Aunque Traverso por ejemplo afirme que habría “diferentes temporalidades”, 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 le debe más 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 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 fenomenológicas[[13]](#footnote-13) 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.

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.

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. 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). Si se lee, como propuso Althusser, 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 la historia la confirman y explican en sus procesos necesarios. Pensar las existencias discursivas 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.

II

Después de los sucesos de la Segunda Guerra Mundial, y 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 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.

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. La memoria y el testimonio fungen 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 significante- 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 inscripta en una trayectoria temporal no suspendida ni interrumpida sino, más bien, desplegada aún como un posible encadenamiento de momentos pretéritos y existencias futuras. 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: 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.

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”[[14]](#footnote-14) (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.

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 señalar, por otro lado, que la categoría propuesta no es el resultado de una mera combinación de los términos: 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.[[15]](#footnote-15) 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 escritura para una especificidad histórica de una relación con unos materiales (tiempo, historia, sujeto, discurso) que hallan en esa categoría ya utilizada teóricamente en otras coyunturas, pero ahora escrita 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.

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. 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. Cuando deja de ser evidente “la identidad del yo en el tiempo”, explica Nora 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).

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 y política de la temporalidad, desmontando entre ambas la centralidad de aquel y la continuidad narrativa de esta (Romé, 2019: 94).

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.

Pero “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 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. Por eso al significante, a pesar de sus usos teóricos insoslayables, al escribirlo, lo 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.

Conclusiones

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 sí sentidos pretendidamente objetivos y despersonalizados, supuso la aparición activa de una representación del sujeto 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, 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 temporal e ingreso en una poshistoria. Allí se produce una representación del sujeto y del tiempo que redunda en la exacerbación del aparente conocimiento de su identidad, por un lado, y el recurso a la narración para historiar el pasado e inscribir temporalmente al sujeto. A partir de ambos fenómenos, 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, 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, que lo historie en su historia como pasado en la poshistoria neoliberal.

Bibliografía

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

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

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.

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

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.

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

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

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

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

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

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

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

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.

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

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.

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.

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.

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

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.

1. Trad. de Antonio Oviedo. Todas las traducciones, salvo cuando se indique lo contrario, me pertenecen. [↑](#footnote-ref-1)
2. Trad. de Marta Harnecker, como todas las citas tomadas del mismo libro. [↑](#footnote-ref-2)
3. Con esto mostramos nuestro desacuerdo con la postura de Agamben (2007) quien, en *Infancia e historia*, 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). [↑](#footnote-ref-3)
4. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz, como todas las citas tomadas del mismo libro. [↑](#footnote-ref-4)
5. La edición consultada no aclara al responsable de la traducción. [↑](#footnote-ref-5)
6. “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. [↑](#footnote-ref-6)
7. Trad. de Pedro Scaron, como todas las citas tomadas del mismo libro. [↑](#footnote-ref-7)
8. Trad. de Horacio Pons. [↑](#footnote-ref-8)
9. 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. [↑](#footnote-ref-9)
10. 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). [↑](#footnote-ref-10)
11. 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 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). [↑](#footnote-ref-11)
12. 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. [↑](#footnote-ref-12)
13. 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. Precisamente, en el caso del filósofo francés, una cita tomada del primer tomo de *Tiempo y narración* puede hacernos ver una diferencia importante con los aportes althusserianos. Dice Ricoeur: “El tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez, la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal.” (2004: 39). Vemos aquí que la relación presupuesta es *simple*, en los términos en los que Althusser describe la contradicción en el sistema filosófico hegeliano (2015: 82-84): los dos términos estudiados, tiempo y narración, se presentan ante sí mismos como dos momentos de un mismo movimiento interno de determinación, en el cual ambos no encuentran sino en su propia existencia la expresión de un principio interno previo y cerrado sobre sí mismo (la temporalidad humana es narrativa, la narración solo puede ser de la temporalidad humana). Por el contrario, nuestra hipótesis apunta a pensar en la narración como una configuración discursivo-subjetiva sobredeterminada por las diferentes temporalidades articuladas de la totalidad compleja marxista, es decir, no como co-presencias de un presupuesto de derecho sino como el efecto de los procesos de una coyuntura cuyas diferentes y relativamente autónomas historias, articuladas como los niveles respectivos a los que pertenecen, explican en este caso, para esta coyuntura, que la relación de los sujetos (ya no “humanos” como en Ricoeur) con el pasado sea material, histórica y múltiplemente determinada y vivida como (auto) biográfica: solo bajo esos términos, para nosotros se constituye entonces la relación en un discurso evocativo, de apariencia individualista y organizado o desplegado de modo narrativo. [↑](#footnote-ref-13)
14. Trad. De Ángel G. Loureiro. [↑](#footnote-ref-14)
15. 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” (temporalidad e historia) (s/d: 50, los énfasis son míos). Veremos, no obstante, que interpretamos el concepto más allá de esta definición. [↑](#footnote-ref-15)