

Dominick Lacapra, *La historia y sus límites. Humano, animal, violencia*, trad. F. Ramos Mena, prólogo de A. García Ruiz, Barcelona, Bellaterra, 2016.

Dentro de los estudios historiográficos, Dominick LaCapra representa una de las figuras más importantes del panorama actual y uno de los pensadores que más insistencia ha dedicado a revitalizar la Historia Intelectual como herramienta clave en la indagación eficaz del pasado. La apuesta por la historia intelectual, siendo ésta una disciplina flexible que se mueve entre distintos ámbitos académicos, parte de la necesidad de ocuparse de unos intereses que, para LaCapra, demandan un enfoque transdisciplinar por encontrarse, como dicha disciplina, en el filo fronterizo de múltiples tendencias teórico-prácticas de la investigación universitaria.

Entre dichos intereses se hallan cuestiones como la representación del pasado, pero también el papel y la labor del historiador a la hora de enfrentarse al reto de dicha representación. Del mismo modo, otras inquietudes de gran relevancia que han acompañado la carrera investigadora de LaCapra a lo largo de títulos como *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma* (1994), *History and Memory after Auschwitz* (1998), *Writing History, Writing Trauma* (2001) o *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory* (2004); atienden a asuntos relacionados con las políticas de la memoria, el trauma, la violencia y, más recientemente, las conceptualizaciones que intentan establecer dicotomías teóricas dentro del binomio humano-animal. Todos estos intereses e inquietudes se desdibujan como objetos de una única perspectiva académica. Esto es, que todos ellos constituyen *límites* al pensamiento que sobrepasan las competencias de materias concretas y requieren de un trabajo transdisciplinar.

La cuestión que, de hecho, articula la colección de ensayos del presente volumen gira en torno al pensamiento y la interrogación sobre los *límites* de, como su título indica, la historia o, más bien, de su representación. Los *límites* y no las *limitaciones*, señala acertadamente en el prólogo Alicia García Ruiz, porque, afirma la profesora, “el que algo sea limitado en cierta medida sugiere «carencia» o imperfección mientras que la idea de límite apunta hacia la «forma» de algo o su contorno. Los *límites de la historia*, tal como se titula el libro que aquí estamos tratando, se refieren pues a la forma que ésta adquiere al ser representada, un horizonte móvil y cambiante, en constante evolución” (p. 15). La historia es un “horizonte móvil” porque la labor historiográfica es una práctica social que está inserta en una sociedad y evoluciona con ella. A diferencia de la teoría tradicional, para la Teoría Crítica el *hecho* no es un *datum*; el hecho es algo vivo y su análisis no puede realizarse de manera externa a él. Por ello la práctica historiográfica no debe limitarse a una mera recopilación y ensamblaje de datos, porque es una práctica social que conlleva un trabajo de interpretación y comprensión de los mismos. Esto no quiere decir que no haya objetividad. No la hay en el sentido reducido en que es entendida por la teoría tradicional o por el historicismo estricto o el contextualismo, donde no hay objetivi-

dad sino objetivismo y donde se confunde la contextualización con la interpretación de los hechos. En cambio, la historia intelectual y la teoría crítica se hallan comprometidas con un ideal de objetividad más amplio y complejo; un ideal en el que las reivindicaciones de verdad son necesarias pero no suficientes porque hay que tener en cuenta el trabajo de interpretación de un historiador que está sujeto a una realidad cultural e ideológica determinada.

Estas disputas en torno al estatuto de objetividad, suponen también límites cuando se tratan temas como el trauma o los casos de violencia extrema, a la vez que ponen de manifiesto las dificultades de representación que estos comportan. Por ello LaCapra apela a la unión de la historia intelectual con la teoría crítica (con la que está estrechamente emparentada) y la historia cultural. La colaboración entre estos tres ámbitos atenuaría las limitaciones de cada uno y permitiría un mejor abordaje de cuestiones como el trauma y los casos extremos, dando lugar a ampliar las posibilidades de estudio, crítica y autocrítica sobre estos problemas. Por un lado, la historia cultural ampliaría el abanico de textos que maneja la historia intelectual, demasiado centrada a veces en textos canónicos. Por otro lado, la historia cultural se beneficiaría de la historia intelectual, que la prevendría de caer en los excesos de la contextualización. Por último, en lo relativo a la teoría crítica, ésta, unida a la historia intelectual, sería capaz de llevar al límite a la disciplina de la historia, poniendo en cuestión sus problemas y el modo de acometerlos. La teoría crítica interroga y saca a la luz *habitus* o ciertos supuestos o sobreentendidos que se repiten dentro del pensamiento y que terminan por constreñirlo, convirtiéndose en un límite que entorpece el desarrollo de la investigación histórica (p. 24). A la hora de hacer explícitos estos *habitus* y obligarlos a ser puestos en cuestión, el trauma y los casos paradigmáticos de acontecimientos extremos como han sido el Holocausto, no solo se convierten en el objeto de estudio, sino también en poderosos artefactos con los que confrontar a la disciplina de la historia y conducirla hacia sus confines; y esto es así porque semejantes hechos de violencia brutal presionan las formas del nombrar y las categorías de dicha disciplina. Entre los *habitus* o supuestos que se repiten, podemos encontrar tendencias como la *estética de lo sublime* (cautivada por maneras cuestionables de valoración de la violencia), la inclinación a la identificación y, por último, las teorías que se obstinan en distanciar lo humano de lo animal.

LaCapra dedica especial atención a la *estética de lo sublime*, por la que siente una más que justificada preocupación. Así, indaga críticamente sobre la fascinación hacia la violencia y la compulsión repetitiva a valorarla y conceptualizarla en términos mesiánicos y sagrados como un *sublime negativo* o una fuerza redentora de la historia. Aquí va a contraponerse a pensadores entre los que se encuentran Georges Sorel, Walter Benjamin, Georges Bataille, Frantz Fanon o Ernst Jünger. La visión de dichos autores, que teorizan la violencia y el trauma como fuerzas sagradas transhistóricas que son necesarias como fórmulas de ruptura de regímenes pasados y a su vez como fuerzas fundacionales de una nueva época, se ha ido arrastrando y ha acabado por imponerse como la forma acertada de representar e interpretar los casos límites, contaminando los estudios sobre el trauma durante décadas. Estas críticas también recaen sobre figuras contemporáneas como Giorgio Agamben y Slavoj Žižek, a quienes LaCapra califica de pensadores ahistóricos que “en el mejor de los casos se basan en categorías históricas muy amplias (como modernidad, o «post-Auschwitz»), y a menudo subordinan la historia a lo transhistórico [...] (como lo real lacaniano [en Žižek], o la abyección, el *homo sacer*, la mera vida y el estado de excepción [en

Agamben]]” (p. 58). Hay en estos autores una inclinación por el recurso a lo postsecular y al pensamiento apocalíptico y postapocalíptico en su lectura de los casos extremos, donde las acciones violentas y traumatizantes ocupan el lugar de lo sagrado y se convierten en fuerzas sublimes y de fractura con el pasado que son interpretadas “como condición necesaria para un avance hacia un futuro utópico típicamente vago o incognoscible” (p. 107).

Para LaCapra, este tipo de orientaciones teóricas comportan varios peligros. Por un lado, la sacralización de la violencia posee una serie de atractivos ideológicos que en momentos dados puede legitimarla incluso en casos en los que de lo que se trata es de erradicarla (por ejemplo, la justificación de su uso en la lucha contra el terrorismo). Por otro, caracterizar la violencia y el trauma en estos términos tergiversa y distorsiona la visión sobre unos acontecimientos y experiencias que para sus víctimas poco tuvieron de sublime o redentor en el momento de su padecimiento. La violencia extrema, lejos de ser libertadora, suele dejar a sus víctimas en una parálisis que les impide avanzar y progresar.

Si bien es cierto que en el caso de Žižek también encontramos una fuerte crítica a la violencia, otras veces se decanta por una apología de la misma que a LaCapra le hace recordar la exaltación de Sorel por la violencia regeneradora encarnada en la huelga proletaria. Así ocurre cuando, dice LaCapra, “uno lee a Žižek en su «Alegato por una violencia ética» concluir que «la auténtica liberación revolucionaria está mucho más directamente identificada con la violencia [que con el uso de la violencia para establecer una armonía no violenta]. Es la violencia como tal (el gesto violento de desechar, de establecer una diferencia, o trazar una línea de separación) la que libera»” (p. 127). Žižek, de hecho, acusa a algunos autores, como Levinas, de no ser lo suficientemente radicales y de no reconocer que lo *inherente* al ser humano es el *exceso aterrador* de un *otro* o una *otredad radical e inhumana*. Un exceso que, observa LaCapra, tanto Žižek como Agamben sitúan en la víctima más débil y destrozada de los campos de concentración: el *Muselmann* (p. 128). El *Muselmann* es, en efecto, para Agamben, la imagen de la *vida desnuda* y, por tanto “la abyecta imagen transhistórica de todo el mundo” (p. 173). Dentro de su visión postapocalíptica y posthistórica del mundo moderno posterior al Holocausto como un periodo ahistórico y descontextualizado en permanente estado de excepción, la figura del *Muselmann* es un “*topos* filosófico abstracto” que actúa como avatar del “radicalmente «otro»” (p. 175).

Pero una cosa es, dice LaCapra, reconocer ese *exceso aterrador* del que habla Žižek, y otra sublimarlo y relacionarlo con conceptualizaciones sobre la violencia. Y una cosa muy distinta también es que, en vez de reconocer ese exceso, se acabe por identificarlo con el otro y tratándolo, por tanto, de *radicalmente otro* (p. 128). Concebir o identificar al *otro* como *radicalmente otro*, tal y como se ha conceptualizado la noción de *lo animal*, puede conllevar a la proyección sobre éste de ansiedades por parte de ciertos colectivos, convirtiéndolo en chivo expiatorio o en materia prima (en vida desnuda, en palabras de Agamben). Los esfuerzos teóricos del antropocentrismo humanista por establecer dicotomías entre los humanos y los animales, adscribiéndoles a los primeros ciertas capacidades y virtudes a menudo de carácter esencialista, se han aplicado también para marcar distancias entre lo humano y lo animal en el seno de los propios seres humanos. Así, en algunos contextos, tales distinciones han servido de pauta para maltratar, marginar y perseguir a otros grupos humanos en base a criterios de raza, sexo o clase social. Los esfuerzos por definir

lo humano parten del deseo de aislar a lo animal como un otro radical y situarlo en una “categoría separada” en la que “las consideraciones éticas y políticas no se aplican” (p. 170), y en la que, como consecuencia, se pueda hacer un uso legítimo de éste como materia prima o mera vida. Incluso Heidegger (a quien se le dedica un capítulo del libro), que por un lado parece mostrar una orientación más ecológica en su rechazo de un mundo dominado por un marco tecnológico (*Gestell*) que rebaja a materia prima a las personas, hay un intento de desviar lo humano de lo animal mediante alusiones al lenguaje. En “El origen de la obra de arte” (1935) el animal no tiene mundo, está cautivo en su entorno porque no tiene lenguaje, que es lo que abre mundos. En las referencias al lenguaje, no en un sentido biológico pero sí cultural, es posible hallar un encriptado ataque antisemita; sobre todo en el menosprecio en *El Ser y el tiempo* (1927) hacia la *Gerede* o charla ociosa, asociada estereotípicamente al pueblo judío. Asimismo, ofensivas de naturaleza similar las encontramos en “El origen de la obra de arte” en las críticas a la traducción de conceptos del griego al latín como una caída en el desarraigo de la cultura occidental. Aquí LaCapra percibe recelos hacia el cosmopolitismo que se atribuía a los judíos; como también divisa un *eco* de los escritos pronazis de Heidegger de 1933 y 1934 en la terminología relativa al sacrificio, al destino y a la nación que aparecen en la misma obra (p. 153).

Un método que permitiría dejar atrás una concepción de carácter antropocéntrico en favor de un punto de vista de carácter más ecológico no sería, sin embargo, la *identificación*, como propone Elizabeth Costello, la activista pro derechos humanos que protagoniza *La vida de los animales*, de J. M. Coetzee. Para Costello, lo que haría viable acabar con la crueldad hacia el otro y dejar de definirlo como mera vida, sería una compasión caracterizada como identificación o como un *ponerse en lugar del otro* (p. 187). Pero LaCapra encuentra problemático un acercamiento hacia el otro inspirado en la identificación, porque en la identificación se da una dimensión proyectiva que, además, puede estar viciada por una atracción hacia el trauma en términos de sublime negativo o fisura fundacional; de ahí que LaCapra se oponga a la identificación en cuanto vehículo en el tratamiento de testigos de acontecimientos violentos. Si bien el trauma puede alterar la memoria y el discurso de una víctima, querer ocupar su lugar apropiándose de su historia y hablando por ella, sería impedirle su derecho a dar testimonio como acto de reafirmación y supervivencia. Pero si se diera el caso de que la víctima se hallara incapacitada, la respuesta no es una atestiguación secundaria basada en la identificación, sino una basada en la reelaboración: una voz que la representara desde una distancia respetuosa.

Para LaCapra, la forma adecuada de enfrentarse a la representación del trauma y de dar cuenta de acontecimientos extremos no es ni mediante una identificación con las víctimas ni mediante una sublimación que sacralice violencia y trauma aplicándoles veladuras de carácter mesiánico. La forma adecuada de hablar de estos casos límite es mediante una reelaboración del pasado basada en una relación de distancia empática y compasión respetuosa que conserve el estatus del otro y no trate de fundirse o hablar por él. La reelaboración entendida en estos términos es crucial porque, si bien sucesos de estas características y el trauma que desemboca de ellos comporta grandes dificultades de aproximación, caer en la identificación y en la sublimación presupondría declarar que se trata de hechos que están más allá de nuestra comprensión y lenguaje. Ello negaría, a su vez, no solo la posibilidad para la historiografía de enfrentarlos sino que, además, pondría en duda la capacidad de las víctimas para sobrevivir a ellos a la vez que cuestionaría el papel de éstas como

testigos y fuentes fiables, así como su capacidad de ejercer de agentes socio-políticos. Reelaborar supone establecer una distancia con el pasado y, por tanto, abrir la posibilidad de trabajar con él; esto es, tomar responsabilidad del mismo. En el trauma, la línea divisoria entre pasado y presente se desvanece y la persona queda detenida en su presente por un pasado que retorna una y otra vez para atormentarla. Una persona en tales condiciones, no puede tomar responsabilidad de su pasado y mucho menos superarlo.

Esta idea de reelaboración, sin embargo, plantea recelos en quienes consideran un acto de traición o de infidelidad hacia la memoria de quienes sucumbieron, cualquier tentativa de superación del trauma. “Para muchos comentaristas, el afecto auténtico o apropiado del testimonio, o de cualquier tentativa de representación o significación con respecto al trauma, es la melancolía, de hecho inconsolable e interminable, una melancolía posiblemente angustiada, que hasta puede refundirse con el (imposible) duelo” (p. 80). La reelaboración también es rechazada por la perspectiva, ya analizada, que entiende la relación con el trauma en términos de violencia redentora. De este modo, autores como Žižek, por ejemplo, consideran la reelaboración un aburguesamiento, un autoengaño fruto de negar que lo que reside “en el propio corazón de lo humano” es ese “exceso o pulsión de muerte monstruosamente inhumano,” al que hacía mención en su “Alegato por una violencia ética” (p.71).

Ambas maneras de resistirse a la reelaboración son consecuencia, según LaCapra, de una malinterpretación de ésta como “una forma de cierre, de cura terapéutica, o hasta de pasar página del pasado” (*ibidem.*). Y ambas exponen, de nuevo, los desafíos que comportan la representación del trauma y de los casos extremos de violencia. Igualmente, la idea de empatía (elemento clave de la reelaboración) como instrumento para la interpretación histórica es acogida con escepticismo por parte del objetivismo más científicista, que la compara con una tentativa de identificación. Pero aspirar a entender al otro empáticamente no es para LaCapra caer en la identificación. La empatía como herramienta de la investigación historiográfica supone un acercamiento hacia el otro sin tratar de ocupar su lugar (p. 203). La reelaboración que plantea LaCapra, es, de este modo, “un intento de generar fuerzas contrarias a la representación, la melancolía y la compulsión de repetición; fuerzas contrarias que permiten transformaciones en la interpretación y la praxis, incluyendo una nueva forma de abordar la vida sociopolítica con aperturas a futuros posibles” (p. 202). La aproximación que recursos como la reelaboración otorgan, constituiría el tipo de investigación crítica y autoreflexiva que LaCapra apoya. La reelaboración favorece un tipo de distancia encaminada a facilitar una representación de nosotros mismos. Y esto es importante porque un sujeto o una sociedad privadas de su capacidad para representarse y repensarse, puede hacer que el horror quede anclado en un bucle que entorpezca el camino al futuro (p. 20). Hay, pues, que proporcionar herramientas críticas y autocríticas que ayuden en la construcción de ese futuro, y no solo en la esfera social, sino también en el ámbito institucional pues, dice LaCapra, cómo “leemos e investigamos [...], y cómo enseñamos a otros a leer y a investigar, constituyen, en sí mismos, actos históricos” (p. 211).

Laura Replinger