

## De la historia a la experiencia: los usos de la historia

ALICIA GARCÍA RUIZ\*

Aussi l'historien peut-il [l'archè] écrire, en conjuguant dans cette pratique l'«autre» que le fait marcher et le réel qu'il ne représente qu'en fictions»

M. De Certeau, L'écriture de l'histoire.

La traducción al español del último libro de Dominick LaCapra, *Historia en tránsito*<sup>1</sup>, es una buena ocasión para abrir un razonable espacio de atención en nuestro país a una de las voces más lúcidas –pero también desapasionadas– del panorama teórico de la Historia Intelectual y Teoría Crítica en el ámbito norteamericano. *Historia en tránsito* constituye un paso más de este autor a través del contexto hispanohablante, en el que se ya había internado anteriormente, en octubre de 2005, con la traducción argentina de su penúltimo libro, *Escribir la historia, escribir el trauma*.

Desde diversos frentes teóricos, LaCapra lleva tres décadas efectuando contribuciones relevantes al debate sobre las relaciones y traducciones posibles entre disciplinas humanísticas, que abarcan tanto la filosofía como la historia intelectual, la sociología cultural y la historiografía. Dentro del contexto estadounidense que, como se sabe, está fundamentalmente concentrado en la filosofía analítica, el autor ha representado un papel activo en el desarrollo paulatino de diálogos con la filosofía continental en universidades como Cornell o Johns Hopkins, reconocidas hoy como los focos pioneros en la recepción norteamericana de diversas corrientes de filosofía europea, eso que en los Estados Unidos llaman *filosofía continental*.

¿Qué aspectos del pasado deben ser recordados y cómo? ¿Hay fenómenos cuya naturaleza traumática bloquea la comprensión e interrumpe la memoria, produciendo efectos retardados que tienen un impacto en los intentos de representar o tratar el pasado? ¿Plantean algunos sucesos asuntos morales y representacionales incluso para aquellos grupos no directamente implicados en ellos? Preguntas como éstas son las que orientan la mayoría de los textos recientes de LaCapra.

Las cuestiones relativas a las políticas de memoria y representación colectiva son enjuiciadas a la luz de una visión que se quiere crítica, activa y políticamente responsable. Su sensibilidad hacia el construccionismo no escatima la llamada a un uso responsable y

---

Fecha de recepción: 3 agosto 2007. Fecha de aceptación: 20 diciembre 2007.

\* Johns Hopkins University.

1 LaCapra, D. *History in transit*. Ithaca, Cornell University Press, 2004. Traducción al español como *Historia en tránsito*. México, F.C.E. 2007

consciente de estas posiciones, a fin de sortear los peligros propios de un «giro culturalista» que hurtase de su crítica e historicización los concretos contextos sociopolíticos en los que tienen lugar estas producciones sociales de sentido. Inveterado crítico de la ceguera teórica, LaCapra parte siempre de una premisa fundamental: la necesidad irrefragable de *teorizar*, esto es, de mantener una distancia crítica y una vigilancia epistemológica constantes sobre la práctica intelectual.

Tanto la primera obra traducida al español *Escribir la historia, escribir el trauma*<sup>2</sup>, como la segunda, ya mencionada, *Historia en tránsito*, suponen una conversación continua con interlocutores ampliados a la luz de las críticas recibidas y polémicas sostenidas en publicaciones como *Critical Inquiry*. La transitoriedad y carácter contingente de la noción de historicidad son las cuestiones centrales que rigen estos dos volúmenes, pero de modo especial el segundo. *Historia en tránsito* recorre en sus páginas, con claridad y un marcado pragmatismo desapasionado –que a veces pudiera ser confundido con asepsia *antibiótica*– zarzales teóricos como las nociones de experiencia e identidad y la red de relaciones entre saberes como la Historiografía, Psicoanálisis y algo llamado Teoría crítica. Como ya se ha dicho, en su obra reciben especial tratamiento el estado actual teórico-político de los *Trauma studies* en una época ya suficientemente adelantada de la andadura de éstos como para comenzar a hacer balance. Una preocupación que desemboca, de manera perspicaz –y desconfiada–, hacia el problemático estatuto de figuras de *acontecimientos-límite* como el Holocausto en la obra contemporánea de pensadores como Agamben, de lo que nos ocuparemos más adelante.

Comenzando por el primero de los libros en torno a las figuras del trauma y del límite representacional, la problemática central de la que se hace cargo LaCapra en *Escribir la Historia, escribir el trauma* es la cuestión de la articulación del discurso histórico en casos de los mencionados *acontecimientos-límite*, cuyas formas de experiencia se conceptualizan como trauma no ya sólo desde la perspectiva de una experiencia individual sino también colectiva. Es este paso teórico problemático, de lo individual a lo colectivo, lo que se discute en la obra. Para ello se divide el problema en torno a dos ejes temáticos.

El primero de ellos se centra en la argumentación de la aplicabilidad, como ya se ha mencionado, de la noción psicoanalítica de «trauma» en un nivel sociohistórico<sup>3</sup>. A tal fin, se hace especial referencia al acontecimiento traumático del Holocausto, como experiencia histórica determinante, concentrándose en su carácter de proceso de *producción social de sentido*. Se aborda la discusión abierta sobre la representación social de los acontecimientos de la Shoah como una paradójica constante-variable. Se trata de una constante-variable en

---

2 LaCapra, D. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2005. Edición original *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000.

3 Este es el lugar en el que algunos especialistas, en el ámbito hispanohablante, como M.I. Mudrovic critican un punto concreto de la propuesta de LaCapra: que parecería implicar una autodesignación del historiador –consciente del mecanismo de representación que es la escritura histórica– como terapeuta, es decir, como analista a cargo de una especie de terapia social. No comparto totalmente esta crítica a la propuesta de LaCapra, en la medida en que no pienso que la idea de terapia constituya el locus central de lo que plantea LaCapra, sino más bien la vocación práctica del pensamiento social. cfr. Mudrovic, M.I. *Historia, Narración y Memoria*. Madrid, Akal, 2005 y, de la misma autora, en el volumen Cruz, M. y Brauer, D. (eds) *La comprensión del pasado*. Barcelona, Herder, 2005.

la medida en que el punto o constante marcado por el conjunto de sucesos acaecidos en Europa en la década de los cuarenta que se conceptualizan como Holocausto, aparece en realidad como punto de inflexión en la historia contemporánea, continuando en el tiempo como cuestión abierta que, sometida aún a procesos de construcción social de sentido, suscita profundas interrogantes sobre los mecanismos de representación de los que hace uso la historiografía, mecanismos compartidos con otras disciplinas en su carácter de *modos de discurso*.

Planteado a partir de las preguntas lanzadas al pensamiento histórico por este conjunto de acontecimientos y su representación, el segundo eje temático de *Escribir la historia, escribir el trauma* constituye un repaso y valoración de la forma actual que toman las relaciones teóricas y prácticas entre modos de narración en general y escritura histórica en particular, entendiéndose esta relación como un caso específico de la tensión general entre representación y referente, *locus* teórico de especiales implicaciones éticas y políticas.

La articulación general de *Escribir la historia, escribir el trauma* se efectúa desde un ángulo teórico metahistórico. Comienza por un examen de los escollos surgidos de una historiografía cándidamente objetivista que pretendiera dar cuenta de los acontecimientos traumáticos. Objetivista aquí no equivale a objetiva. LaCapra señala la postura reconocida pero no siempre puesta en práctica de que una consideración completa de la actividad historiográfica ha de abrirse a los usos dialógicos del lenguaje con los cuales se modela la llamada «verdad histórica», lo que implica la objetivación como un momento de la investigación, no como su presupuesto. Precisamente en ello consiste la diferencia entre objetividad y objetivismo.

Una vez reconocida la necesidad de superar una visión de la historiografía como un discurso referencial directo que no asumiera el carácter problemático de la mediación del lenguaje LaCapra discute, por el otro lado, la excesiva inclinación hacia un constructivismo radical que, en vez de poner bajo sospecha las fronteras entre afirmaciones históricas y ficcionales, simplemente las borra, que se deja absorber en sus tropos. La Capra considera este mal entendido constructivismo radical como un grave error.

Esto es lo que sucede precisamente cuando este tipo de constructivismo se enreda en una confusión entre dos procesos psicológicos diferentes, ausencia y pérdida. Estos dos procesos han de ser estrictamente deslindados, sobre la base de su distinto estatus ontológico, para no errar posiciones respecto a los acontecimientos traumáticos, que pudieran degenerar en una repetición compulsiva de los mismos acontecimientos o de réplicas simbólicas de los mismos sin que se llegue a comprender su naturaleza y procesos concretos. La Capra identifica el trauma en un nivel social con una crisis de representación, en particular con la imposibilidad de dotar a la pérdida traumática de una figuración que impida el retorno compulsivo del acontecimiento traumático sin ningún control –pero con una vigilancia epistemológica sobre las figuras de saber seleccionadas para esta tarea. Esa es la diferencia que establece entre los procesos del *acting out* y del *working through*. Aunque ambos no son, en propiedad, opuestos sino momentos distintos del proceso traumático, el vacío representativo que se genera por un abandono a la revivencia o *acting out*, presta un flaco servicio a la colectividad. El desafío colectivo y su tarea para el futuro es la de entramar intersubjetivamente una representación o relato donde situar la diferencia ontológica entre lo ausente y lo perdido, así como entre el pasado y el presente. Si se confunden estos elementos diferentes

en una misma amalgama, se corre el peligro de que se produzca un hechizo intergeneracional condenado a la visita espectral de estos conflictos mal gestionados y, en última instancia, desde el punto de vista sociohistórico, a una falta de comprensión de lo sucedido que impida reinscribirlo en un movimiento activo hacia el futuro.

Un caso particularmente grave de hechizo intergeneracional es la producción de hipótesis teóricas. El trazado que hoy día algunos pensadores hacen de la cultura contemporánea, en términos de una generalizada «condición de post-holocausto» es severamente cuestionado. Nuestra época es en gran medida caracterizable como un tiempo en el curso de la vida de los individuos, en sus diferentes niveles de existencia, discurriría a través de la producción simbólica de una experiencia de carácter traumático totalizadora, un exceso que supera todas nuestras capacidades de examen racional y representación de la misma, generando una vida social caracterizada por un psiquismo cargado de conflictos. En efecto, puede que el trauma en nuestro tiempo tenga un carácter estructural, pero lo que LaCapra trata, en todo caso, de discutir es que este carácter se localice en un acontecimiento histórico concreto que precisamente, al ser revestido de la figura de lo inefable, acabe por adoptar la forma de algo incomprensible, inabordable. Más concretamente, que se ontologice el trauma. Proferir generalizaciones tales como que «todos somos supervivientes después de Auschwitz» puede tener como efecto no deseado, según el autor, desdibujar límites o distinciones ontológicas imprescindibles desde el punto de vista de la investigación sociohistórica, con vistas a la acción política<sup>4</sup> y contribuir bien poco a la clarificación de situaciones y tendencias concretas.

En esta línea de reivindicación de lo concreto, el problema de la experiencia es el problema de partida que retoma en su segundo libro *Historia en tránsito*. Para LaCapra *escribir el trauma* y *escribir sobre el trauma* son dos formas diferentes de abordaje ético-estético-epistemológico del problema de la diferencia benjaminiana<sup>5</sup> entre *erlebnis* y *erfahrung*, experiencia preconceptual y experiencia, por así decir, «hecha experiencia». Si las cuestiones sobre la representación son cuestiones socio semióticas tanto como políticas y si es una crisis de representación —en el nivel de existencia social del signo— lo que tiene lugar con el trauma, el trauma es así pensable como dificultad en el proceso de hallar una forma socialmente balsámica de construir ese signo en proceso, esa historia en tránsito. La propuesta del autor en este sentido es una combinación de una reconstrucción contextual basada en

---

4 En nuestro contexto hispanohablante, Manuel Cruz sostiene posiciones en un tono filosófico afín. Comparte la visión desconfiada de la tendencia a generalizaciones apresuradas y a usos antiteóricos de la teoría. Para Cruz, uno de los tableros de juego más importantes hoy día es el uso de las emociones políticas asociadas a lecturas del pasado. En concreto, identifica como una de sus prácticas más dudosas la conversión de acontecimientos históricos en traumas fundantes. El ejercicio de una sensibilidad crítica aconsejaría huir de estos constructos sobre el pasado que han sido convertidos en mercancía cultural, cautivados por una cierta *declinación* de la memoria. Y es que actualmente los discursos de la memoria contribuyen a mitigar una ansiedad generada por la contracción de la experiencia temporal. En el contexto de una experiencia de la temporalidad que se dilata colectivamente y se constriñe individualmente, dibujar una idea de responsabilidad afirmativa implica hoy día un momento de tránsito teórico por las preguntas *quién*, *de qué* y *ante quién* se es responsable, lo que remite una vez más a la visión de la historia como acción humana. Es en este punto de reivindicación de una crítica immanente de acontecimientos concretos, en el que coincide con la propuesta laica y racionalista de LaCapra. V. Cruz, M. *Acerca de la dificultad de vivir juntos*. Barcelona, Gedisa, 2007.

5 V. Benjamin, W. «El narrador» en *Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus, 1991.

investigación documental y de una auto-reflexión crítica de la posición de historiador basada en lecturas hechas bajo un principio dialógico, a fin de proponer procedimientos y desafíos que se plantean en la tarea de desarrollar una comunicación racional –en la medida de lo posible– con el pasado.

Un aspecto particularmente importante en la crítica de los procesos de representación histórica es el problema de cómo hacer emerger intersubjetivamente procedimientos consensuados viables para la creación de identidades significativas –tanto individuales como colectivas–. Este proceso intersubjetivo implica un momento ético de autosubjetivación. Como momento ético pasa por la reinención personal de una nueva posición, individual y colectiva, de sujeto, es decir, tratar de reinventar esa posición en relación, cuando es necesario, con el reconocimiento de la existencia de un trauma, pero sin evitar una precisa exploración de los espacios representativos alrededor de los cuales se construye.

La experiencia *padecida* es elaborada activamente en sociedad, *hecha experiencia*, de modo que esos materiales vivenciales resultan transformados en discurso, compartidos colectivamente y en cierta medida generan un nuevo curso de experiencias intersubjetivas. Ahora bien, una consciencia de la complejidad de estos procesos implica tener en cuenta la presencia diferencial de diversos agentes inscritos en distintas posiciones de vivencia y de discurso.

El proceso de transformación de experiencia a discurso se puede concebir así en términos de la formación de un *canon interpretativo*. El problema de la *canonicidad* de un conjunto de enunciados acerca de acontecimientos históricos se refiere al hecho de la diversidad de modos de selección y procesos de interpretación de discursos. El canon interpretativo sobre un determinado acontecimiento histórico es un proceso de producción de sentido sobre el mismo, que por su mismo carácter canónico, esto es, de interpretación que se ofrece como paradigmática, nunca está exento de conflicto, porque implica versiones rivales. El fenómeno de la representación de un acontecimiento histórico es un proceso de apropiación de textos, en el que inevitablemente se produce la canonización de algunos de los mismos. Se trata de un campo vivo de fuerzas y de responsabilidades, en la medida en que cada proceso de canonización implica unos procedimientos de selección, de cuyas ausencias debe hacerse cargo el trabajo crítico posterior. Toda canonización conlleva «una represión de dimensiones significantes y significativas, dimensiones que en cualquier momento podrían poner en cuestión el propio proceso de canonización»<sup>6</sup> por su propia naturaleza de recorte de la realidad. De esta tensión constante se sigue que el signo del proceso de construcción de cánones interpretativos es siempre cambiante, siempre en desplazamiento. Como ya se ha dicho, remite a la figura del tránsito en la escritura histórica. La labor crítica se entendería no sólo como «recuperación de testimonios», sino también como trazado del ámbito de responsabilidad que abre su selección e inserción dentro de marcos explicativos más amplios y de procesos de experiencia posteriores a ellos desencadenados por los mismos en otros planos de la vida social.

---

6 V. LaCapra, D. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 23.

Como ya se ha dicho, la idea de «testimonio» tiene una naturaleza especialmente problemática. Las diferentes posiciones respecto a un acontecimiento implican la conveniencia de distinguir entre las nociones de «acontecimiento traumático» y «experiencia» del mismo. Una dificultad añadida sobreviene cuando se hace necesario tener en cuenta la significatividad de un acontecimiento para grupos no directamente implicados.

La cuestión en juego aquí es reconocer las diferencias específicas de posición que existen entre quienes vivieron un acontecimiento y quienes no lo hicieron, sin que esto signifique primar la primera instancia, asociada al testimonio, como el locus indiscutible de la verdad sobre tal acontecimiento. El carácter problemático del testimonio remite una vez más a los mecanismos de representación de la experiencia, ese proceso de objetivación que hace emerger la dimensión social de la misma como relato compartido. No siempre se cumple que *quien estuvo allí* sepa más por ello *acerca de lo que pasó*. Sabe cosas que los otros no saben, desde luego, pero con un saber de diferente naturaleza al de quienes no estuvieron allí. Tanto en el caso de los historiadores en particular y de la sociedad en general, de quienes no estuvieron allí, para comprender más y mejor han de evitar la tentación de modular su saber desde la premisa de hacer *como si hubieran estado allí*.

Resulta innegable que hay un momento en el que el proceso de producción de sentido sobre un acontecimiento aparece claramente orientado hacia una dirección: la universalización de las experiencias particulares tenidas en él –y elaboradas sobre él– por colectivos concretos, experiencias para las cuales se reivindica que adquieran una relevancia general, a través de una lectura de las mismas que se inserta en sociedad. Ahora bien, antes y por encima del proceso de canonización que conlleva a la larga esta operación es crucial no olvidar que, en tanto lectura como práctica, implica en primer lugar un carácter conflictivo y polifónico. Precisamente para poder ser compartida esta operación debe ser debatida, de forma que la narración resultante sea objeto de una co-autorización mutua de las partes, que adopte la forma final de una coautoría del relato por parte de las diferentes instancias implicadas en el discurso por construir. De este modo nos encontramos, de nuevo, frente a la problemática de la experiencia en relación con los procesos de formación de identidades particulares y colectivas y de las correspondientes políticas identitarias que desencadena y pone en práctica.

Aquí es donde se ve con mayor urgencia una inspección y delimitación de lo que H.U. Gumbrecht denomina contundentemente *usos decentes de la historia*<sup>7</sup> ¿Cómo puede haber empleos de la historia que no sean decentes, si la historia como ámbito de saber es por definición una clase de investigación que aspira a alcanzar un considerable grado de objetividad? Admitir que hay usos no decentes de la historia, ¿no sería segar la hierba bajo nuestros pies? Una situación así es precisamente el problema que señala Gumbrecht como signo de la actualidad: la utilización de la *cultura de la memoria* –o valor cultural, de culto, de la memoria– como si fuera sinónimo de *historia*. Ante esta situación se hace necesario repensar las funciones sociales de la memoria a día de hoy, situándonos más allá de las variantes del tópico de que la historia simplemente la escriben los vencedores o bien de las supuestas propiedades incondicionalmente balsámicas asociadas a la recuperación de algo llamado memoria.

---

7 Gumbrecht, H.U. «On the decent uses of History» en *History and Theory*, Vol. 40, No. 1, 117-127. Feb., 2001.

Es cierto que en toda la obra de LaCapra encontramos como impulso principal una afinidad con el interés habermasiano por la figura ilustrada del intelectual que hace uso de la racionalidad, el compromiso ético y la dedicación al espacio público, pero eso no significa que su propuesta no presente problemas en cuanto a la puesta en práctica de estos principios. El concepto de racionalidad que maneja la Capra es el punto sobre el que historiadores como Gumbrecht han articulado sus críticas. Gumbrecht señala con agudeza que el trabajo crítico de racionalidad que aparece en la obra de LaCapra, operando sobre la distinción entre memoria primaria y elaborada, en ciertos momentos de su formulación, puede excluir otros «trabajos» o elaboraciones que no están exclusivamente basados en procedimientos racionales, en la medida en que no todas las reacciones al trauma son racionalmente controlables en todos los estados por los que atraviesa.

A diferencia de LaCapra, Gumbrecht sostiene la posibilidad de que posiciones de elaboración no racionales que LaCapra rubrica como irracionales, «religiosas», «escatológicas» o alusivas a una noción de lo trascendente no sean en sí mismas incondicionalmente rechazables. La Capra critica cualquier tipo de rituales orientados a gestionar acontecimientos traumáticos que exhalen un aroma redentor o una alta carga emotiva, ya sea en el caso de los descendientes de los perpetradores o de los de las víctimas, por considerar que este sesgo inhibe un trabajo más racional sobre los hechos. La discusión, que en principio se puede resumir en un debate entre un laicismo militante y un discurso que reclama un papel para la expresividad religiosa en el espacio público, se entiende en otras coordenadas cuando se considera que Gumbrecht habla desde su condición de alemán, una sociedad que ha precisado de una serie de complejos exorcismos rituales, mientras que el lugar desde el que LaCapra lanza su advertencia es el norteamericano, lo que hace comprensible su prevención ante la conspicua espectacularización que caracteriza los rituales memoriales en este país.

En todo caso, tanto uno como otro señalan en una dirección común: tratan de desentrañar qué pudiera significar como objetivo la búsqueda de unos *usos decentes de la historia*, partiendo del reconocimiento abierto de que la historia, en efecto, hoy día es usada para muy diversos propósitos. Es común a los dos señalar que cualquier figuración desmesurada, hiperbólica, que saque a lo histórico, reino de lo humano, fuera de la esfera de lo humano, para instalarlo a continuación en cualquier tipo de figura de lo sublime negativo serviría como ejemplo de esos usos que, conscientes o no, deberían en principio ser puestos en cuarentena, dado que en estos casos se obstaculiza lo que en realidad es la tarea pendiente: pensar acerca de un acontecimiento y no simplemente alrededor de él.

Gumbrecht se adentra en su réplica a LaCapra en el terreno del clásico problema de la comprensión. Como se sabe, la primera formulación de este principio se debe a Vico: somos capaces de comprender aquello que somos capaces de hacer y producir. Por esta razón, para Gumbrecht adjetivar como inhumanos a los campos de concentración supone un ostensible error, puesto que entonces sólo aceptamos que «cuenta como» humano aquello que previamente hemos consentido englobar dentro de lo comprensible, tal como «lo comprensible» es dibujado de antemano por el campo perceptivo de nuestra particular antropología. De este modo, toda una gama de acciones, también humanas, que reclaman un abordaje por el pensamiento, quedarían desatendidas. Para el historiador alemán, la manera en la que el Holocausto se presenta de un modo comprensivo es aquella que lo aborda precisamente en esta clave: como un tejido o red de acciones humanas. El sentido de la expresión «lo com-

preensible» sería procesual: aquello que «necesita ser comprendido, examinado» y no lo «ya entendido de antemano como incomprensible»

Concebir la humanidad que caracteriza, nos guste o no, a este conjunto de acciones constituye un freno a la tentación de elevarlo al grado de enigma, que es precisamente lo sucede cuando, por ejemplo, se renuncia a la operación de hacer un acontecimiento límite conmensurable con otros acontecimientos luctuosos. Si es conmensurable lo es precisamente en función de su origen humano, de una cognoscible *raíz común*. Ahora bien, el intento de comprender no es una actividad exenta de problemas en su realización. Ahí está, por ejemplo, la banalización de la comprensión ejemplificada en su día por la figura de Himmler y su supuesta decencia de «hombre medio», autorrepresentado por el enunciado «cualquiera en mi lugar...». También aquí se apelaba a una cierta noción de lo humanamente comprensible. En este punto, Gumbrecht va al corazón de la cuestión. Razona con agudeza que una capacidad siempre viene acompañada de la esfera correspondiente de responsabilidad asociada: ser capaces de comprender implica elegir qué comportamientos no serán «comprendidos» en aquella esfera de lo humano que queremos construir, no que damos por sentada. Implica, por lo tanto, el hecho de que comprender signifique, en cierto modo, una acción o actualización y no sólo una capacidad. La complicada ambivalencia de la comprensión es así la que le confiere su compleja textura ética: se presenta, a la vez, como capacidad pasiva—de la que participamos en tanto humanos— y como efectuación de la misma—que abordamos en tanto agentes responsables, en determinada puesta en práctica de nuestra humanidad, calibrando una distancia crítica respecto a este hecho, distancia que precisamente da forma a lo que significa «ser humano»

Precisamente, el principal acierto del libro de Giorgio Agamben *Homo Sacer* ha sido un intento de describir el dibujo cambiante que a lo largo de la historia ha tenido la esfera de la «humanidad» en tanto predicado de una forma de vida; el lugar donde esta categoría de vida queda unida a un régimen político que se fundamenta en su dominio. Los problemas sobrevienen, no obstante, cuando se erige la categoría del *Homo Sacer* —y la teología política que se le asocia— como figura transhistórica<sup>8</sup>. LaCapra efectúa una dura crítica al desanclaje histórico en que desemboca paradójicamente el tratamiento que Agamben realiza en *Homo Sacer I y II* de la historia del Holocausto.

Dos son los ejes en torno a los cuales articula su batería de razonamientos LaCapra: en primer lugar, la tematización de un sublime negativo en *Homo sacer* y en segundo lugar, el tipo de experiencia ética a la que da forma esta temática<sup>9</sup>.

En lo que se refiere al primero, LaCapra identifica dos usos o nociones de este exceso representacional que se piensa bajo la figura de lo sublime como límite. La primera es una noción de redención como absoluta recuperación, sostenida por una noción de lo sublime de carácter immanente y la segunda un llanto perpetuo, sostenida por una idea de lo sublime trascendente, que implica un constante aplazamiento de dicha recuperación. Cada una da lugar a diferentes usos de la historia.

8 V. Agamben, G. *Homo sacer*. Valencia, Pre-textos, 1998. Especialmente los capítulos 1 de la Segunda parte y 7 de la tercera.

9 Cf. LaCapra, D. *Historia en tránsito*. México, F.C.E. 2007 Especialmente el capítulo IV.

Una posible utilización del sublime inmanente es la de trauma fundante, que construye una identidad afirmativa para el «yo» y la «comunidad». Es el uso político más frecuente y frontal. El segundo, como límite constantemente diferido, funciona de un modo más oblicuo y sirve a un amo diferente.

Este tipo de figuración empuja hacia una exploración del exceso representativo. Esta exploración se efectúa como crítica de la normatividad, generalmente como búsqueda de lo que está más allá del límite de lo normativo que articula las relaciones de las personas en grupos o marcos institucionales. El problema es que la relación con su objeto de interés, con el sublime trascendente, no es recíproca; en realidad es una no-relación. Por eso, al no contemplar cómo se encarnan las figuras del Otro en los otros, da un escaso sentido de cómo relacionarnos con los otros en los compromisos del día a día, obligaciones, derechos y deberes mutuos. Se invoca aquí un cierto sentido de la normatividad. En muchas teorías actuales no se trazan espacios de matización entre nociones de sublimación. El espacio cívico no es sólo un espacio para la problematización de límites y la caracterización del exceso representativo, sino también el espacio donde se delimita la responsabilidad social de modo mutuo, en la mutua confrontación y comunicación. En resumen, un espacio de lo común donde realizar juicios y tomar decisiones en el ámbito de lo práctico, de la variabilidad, de la contingencia de lo vivo. Por esta razón, LaCapra defiende una noción de ética de la vida cotidiana que tome una distancia crítica con respecto a la teología. La figura del otro, aun reconocido como diferente de mí, no es totalmente otro o vive en un eter trascendente, no es un *Deus absconditus*.

Bajo la apariencia de una crítica antifundacionalista y antiteleológica, la propuesta de Agamben se hace hiperbólica entre otras cuestiones al sostener su visión de lo histórico en una especie de idea de creación en un vacío sociológico, a la que es imposible, además, acceder a través del análisis de su representación. Y ello, extrañamente, se pone en juego a la vez en el mismo espacio teórico que la idea benjaminiana del *Jetztzeit*, que implica una cierta noción de lo que de lo que sería lo verdaderamente histórico, una lógica sacrificial en la que lo sacrificado es sustituido por lo que queda –el remanente– que de alguna manera salva al todo –ni los hundidos, ni los salvados, sino lo que queda entre ellos, es la idea de Agamben. Pero ¿somos todos, entonces, ese remanente? ¿Cómo distinguir posiciones y responsabilidades concretas? Desde el punto de vista colectivo, se deja poco espacio en este uso de la historia, a un análisis del pasado que revele las posibilidades aún presentes en el mismo para la acción –aún no redimidas, por cierto, en términos benjaminianos.

La generalización de la figura de la zona gris implica, en definitiva, un problema grave en la noción de ética que maneja Agamben, el segundo de los puntos señalados. Por un lado, conduce a una forma de romanticismo político y por otro a un vaciamiento de la vertiente de reflexión normativa del pensamiento social. El primero estaría representado por una ética de la potencialidad –de aroma existencialista– sostenida por una noción de sublime metafísico. Este sublime metafísico sería lo que, por definición clásica, no es experimentable pero constituye la condición de posibilidad misma de toda experiencia. Semejante papel, en las coordenadas de la generalización de la figura del trauma por el Holocausto, vendría desempeñado por la figura del «Auschwitz omnipresente». Asimismo, se vacía también de contenidos éticos la propuesta al hacer imposible el uso en el presente de discursos éticos del pasado, que se considerarían deslegitimados, inverosímiles para nuestra actualidad. La

consecuencia es que se presenta una ética dibujada en términos paradójicos, que nos hace preguntarnos lo siguiente: ¿puede iniciarse una ética sobre la premisa del fin de todas las éticas anteriores y además pretender que surja ligada a una noción de lo sublime –de lo no experimentable? Las condiciones de posibilidad de la ética como moral, o sea, como extensión –siempre a examen y siempre problemática– de una posición concreta a una colectividad, quedan sumamente reducidas. Una propuesta ética no aparece nunca en un vacío moral –entendiendo moral como aquello relativo a las «costumbres» de un grupo social. Por esta razón no puede partir de premisas de naturaleza ontológica sino más bien de la idea de que la propuesta ética es, antes que nada, acción humana, lo que implica la presencia de una dimensión concretada e inmanente de lo histórico. Dibujarla exclusivamente en términos de ontología equivale a perder la oportunidad de conectarla a una crítica historicista e inmanente de la moral y a perder de vista la necesaria distinción de las dimensiones histórica / transhistórica y empírico / normativa. De esas preguntas *quien, de qué y ante quien* que delimitan el espacio de la responsabilidad y, con ello, de la acción como rasgo de lo humano. La premisa del fin de todas las premisas no deja de contener una paradoja que Habermas ha visto con claridad vitriólica y con cuya suspicacia concluiremos este artículo dejando así inacabada, en tránsito, esta cuestión:

«la sospecha de que el pensamiento posmoderno se limite a autoatribuirse una posición trascendente cuando en realidad permanece prisionero de las premisas de la autocomprensión moderna hechas valer por Hegel. No podemos excluir de antemano que el neoconservadurismo, o el anarquismo de inspiración estética, en nombre de una despedida de la modernidad no estén probando sino una nueva rebelión contra ella. Pudiera ser que bajo ese manto de postilustración no se ocultara sino la complicidad con una ya venerable tradición de contrailustración»<sup>10</sup>.

---

10 Vid. Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989. p. 15.