
Teleología y la experiencia de la historia^{1*}

David Carr / *Emory University-New School for Social Research*

> Resumen

La perspectiva teleológica de la historia alcanzó la cima de su influencia en la obra de Hegel, Marx y el positivismo temprano, y tras haber sido rechazada, regresa en la obra tardía de Husserl, en la década de 1930, y en la de 1990 en la obra de F. Fukuyama. La idea parece reacia a renunciar a su arraigo en nosotros. ¿Por qué sucede esto? Algo en la naturaleza de nuestra experiencia – nuestra experiencia histórica- nos inclina hacia esta perspectiva. Por analogía con Kant, quiero sugerir que la idea de progreso histórico constituye algo como una ilusión trascendental que nos resulta difícil de superar.

» *Humanidad, historicidad, comunidad, fenomenología, ilusión trascendental*

> Abstract

The teleological view of history reached the height of its influence in the work of Hegel, Marx, and early positivism, and then, after being rejected, it reappears in Husserl's late work, in the 1930s, and in the 1990s in the work of F. Fukuyama. This idea seems unwilling to relinquish its hold on us. Why is this so? Something in the nature of our experience—our historical experience—inclines us toward this view. By analogy with Kant, I want to suggest that the idea of historical progress constitutes something like a transcendental illusion we find it hard to overcome.

» *Humanity, historicity, community, phenomenology, transcendental illusion*

Recibido el 12 de noviembre de 2015. Aceptado el 27 de marzo de 2016.

La Historia es el relato del progreso humano. O eso han pensado muchos. La perspectiva teleológica de la historia alcanzó la cima de su influencia en la obra de Hegel, Marx y el positivismo temprano, y luego, después de haber sido atacada y rechazada en muchos frentes, parece regresar en la obra tardía de Husserl, en la década de 1930, y sale a la superficie de nuevo en la de 1990 en la obra de F. Fukuyama. A pesar de haber sido aparentemente refutada una y otra vez por los hechos y los argumentos, la idea parece reacia a renunciar a su arraigo en nosotros. ¿Por qué sucede esto? Esta es la pregunta que quiero considerar en este trabajo. Y en respuesta quiero sugerir que algo en la naturaleza de nuestra experiencia –nuestra experiencia histórica- nos

^{1*} Traducción: Hernán Inverso.

inclina hacia esta perspectiva. Por analogía con Kant, quiero sugerir que la idea de progreso histórico constituye algo como una ilusión trascendental que nos resulta difícil de superar.

Voy a comenzar con una breve reseña histórica de la idea teleológica.

> I. La Teleología en la Historia

Los pensadores de la Ilustración creían que nosotros podríamos convertirnos no sólo en amos y poseedores de la naturaleza, tal como predijo Descartes, sino también de nosotros mismos. Los seres humanos podrían tomar control de su propio destino y sacudirse de la tiranía de la ignorancia, del miedo y de la superstición consagrada en la religión y en el derecho divino de los reyes. La Historia está destinada inexorablemente hacia la emancipación humana.

La idea ilustrada no planteó límites claros y fue de alguna manera vaga sobre cuándo y cómo exactamente habría de llegar la libertad humana. Le fue dejado a Hegel el trabajo acerca de los detalles. Sus famosas y populares conferencias acerca de filosofía de la historia, expuestas en muchas ocasiones en la Universidad de Berlín en la década de 1820, se han convertido en la presentación tradicional de la perspectiva teleológica de la historia. Su visión deja entrever rastros de la óptica ilustrada pero a su vez agrega nuevos elementos significativos. El “único” pensamiento que la filosofía trae al estudio de la historia, dice, es el de la razón –“que la razón gobierna el mundo”², y por esto mismo que la historia del mundo, junto a todo lo demás, puede ser vista como una cuestión racional o razonable (*vernünftig*) (Hegel, 1988: 12)-. La razón no sólo establece la meta para la historia sino que también gobierna la realización de esa misma meta. Hegel no inventó esta idea, nos recuerda; la idea de que la razón gobierna el mundo se remonta hasta Anaxágoras y ha sido también expresada en la idea de la divina Providencia. Esto también sugiere un plan racional, el plan de Dios, pero un plan de este tipo generalmente es invocado cuando sus características no son evidentes para nosotros. Más que refugiarse en una piadosa ignorancia, sin embargo, Hegel considera que la racionalidad de la Providencia puede ahora ser conocida y explicada. Si tomamos seriamente la idea de Providencia, la demostración de su racionalidad implicaría una teodicea o “una justificación de Dios” (Hegel, 1988: 18)³. En vez de contrastar las perspectivas racional y religiosa, como se hizo en la Ilustración, Hegel quiere conciliarlas.

La encarnación de la razón es el espíritu (*Geist*), tanto en los individuos como en los pueblos, cuya naturaleza es ser conscientes y auto-conscientes y cuya actualización es ser autónomos y auto-suficientes –esto es, ser libres-. Pero esta actualización es un proceso temporal, y este proceso es la Historia. El espíritu se actualiza a sí mismo y logra libertad a través de la Historia apelando a las pasiones e intenciones humanas como su fuerza productora; pero el resultado de este proceso generalmente está en desacuerdo con las reales intenciones de aquellos individuos y pueblos de que el espíritu se vale. Aquí es donde Hegel habla de la “astucia de la razón” (Hegel,

² “that reason rules the world” [trad. H. I.]

³ “justification of God” [trad. H. I.]

1988: 35)⁴, en tanto la razón logra sus propios fines haciendo uso de los fines de los otros. En la Historia, es únicamente cuando los individuos y los pueblos se organizan ellos mismos en Estados cuando la libertad puede finalmente actualizarse verdaderamente. Es aquí, en la ley, en la vida ética de la comunidad y en su orden político, y no en la mera ausencia de constricción, donde la “positiva realidad y la satisfacción de la libertad” (Hegel, 1988: 41)⁵ han de ser encontradas.

El curso real de la Historia puede ser visto como el despliegue de la perfectibilidad humana apuntando hacia la realización de la libertad. Este camino no es fácil, por cierto, pero consiste en “la ardua e interminable lucha contra sí mismo” del espíritu. El espíritu esconde su propia naturaleza de sí mismo, e incluso “está orgulloso y lleno de alegría en su propio extrañamiento” (Hegel, 1988: 59)⁶. Individuos y pueblos luchan entre sí y mucha gente moralmente buena y virtuosa sufre injustamente. Pero la Historia se mueve en un plano diferente, y aquí los actos de los individuos, especialmente aquellos de las grandes figuras de la Historia, no deben ser juzgados siguiendo parámetros morales. Son los espíritus de los pueblos, no de los individuos, los que son agentes de la Historia, pero éstos “progresando necesariamente en una serie de etapas, son ellos mismos sólo fases del único Espíritu universal: a través de ellos, ese Espíritu del Mundo se eleva y se completa a sí mismo en la Historia, en una totalidad auto-comprehensiva” (Hegel, 1988: 82)⁷. Así, otra característica de la perspectiva de Hegel acerca del progreso histórico que lo separa de sus predecesores de la Ilustración es el carácter dialéctico de la misma. Se mueve hacia su objetivo a través de la lucha de fuerzas opuestas, y lo consigue en formas que son indiferentes ante los reales deseos y objetivos de los individuos, grandes y pequeños.

En muchos lugares Hegel presenta en los esquemas más amplios los estadios necesarios que el espíritu del mundo ha atravesado en su paso hacia la realización de la libertad. Como el sol, la historia se eleva por el este y se pone por el oeste. En el antiguo mundo oriental sólo uno –el emperador o tirano– es libre. En los mundos griego y romano sólo algunas personas son libres. Fueron primero “los pueblos germanos, a través del cristianismo, quienes llegaron a conciencia de que todo ser humano es libre en virtud de ser humano” (Hegel, 1988: 21)⁸. La realización de la libertad es la meta que da sentido a lo que sucede en la historia, y esta realización tiene lugar en la historia misma, no más allá de ella. Además, ha ocurrido o está ocurriendo en “nuestro mundo”, “nuestro tiempo” (Hegel, 1976: 524)⁹.

Hegel estaba en la cima de su influencia cuando dio estas lecciones, pero no mucho después de su muerte su filosofía trastabilló en épocas duras. Uno de sus detractores fue Marx, que ridiculizó a Hegel por omitir las condiciones materiales de la historia humana. Pero el “materialismo histórico” de Marx, con todas sus diferencias con el idealismo de Hegel, retuvo la idea de que la historia está avanzando inexorable y dialécticamente hacia la emancipación humana. Otros pensadores de su tiempo, como los positivistas tempranos y los socialistas, compartieron esta perspectiva teleológica de la historia sin avalar los detalles hegelianos o marxianos.

4 “cunning of reason” [trad. H. I.]

5 “positive reality and satisfaction of freedom” [trad. H. I.]

6 “proud and full of enjoyment in this self-estrangement” [trad. H. I.]

7 “progressing in a necessary series of stages, are themselves only phases of the one universal Spirit: through them, that World Spirit elevates and completes itself in history, into a self-comprehending totality” [trad. H. I.]

8 “Germanic peoples, through Christianity, who came to the awareness that every human is free by virtue of being human” [trad. H. I.]

9 “our world,” “our time” [trad. H. I.]

Pero otros críticos rechazaron la perspectiva teleológica de modo integral. Los historiadores de la escuela histórica, tratando de crear una disciplina basada en la evidencia, tenían sus dudas acerca de este tipo de generalizaciones no sometidas a prueba. Dilthey y Nietzsche, entre otros, eran profundamente escépticos. Los *grands récits* de las filosofías de la historia clásicas del siglo XIX dieron paso a las modestas epistemologías del conocimiento histórico llevadas adelante por los neokantianos y los filósofos vitalistas, que se dedicaron a las diferencias entre las ciencias naturales y las humanas.

La Primera Guerra Mundial hizo menos plausible que nunca la idea de progreso histórico. La narrativa de emancipación teleológica de Marx se mantuvo viva por los ideólogos de la nueva Unión Soviética, pero este aspecto de su teoría fue minimizado por los marxistas occidentales. El triunfalismo occidental de Hegel era difícil de sostener cuando la guerra llevó al colapso de las grandes monarquías europeas, y Oswald Spengler lo invirtió cuando proclamó la caída de Occidente en 1918. Así, es todavía más llamativo que el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, pareciera revivir la idea de teleología histórica y la primacía de Europa en sus trabajos tardíos de mitad de los '30. A quienes conocen su trabajo previo, esta idea les parece una innovación incongruente.

Volvamos al amplio marco en el cual Husserl presenta su nueva "Introducción a la filosofía fenomenológica", como es llamada en el subtítulo. Más sorprendentes son las palabras "Crisis" y "Europa" en el título (Husserl, 1962). Por supuesto, era obvio que Europa estaba en crisis en ese tiempo. Incluso aunque en retrospectiva podamos decir que los europeos de 1935 no habían visto ni la mitad de ella, había mucho para justificar esta manera de hablar. Viena y Praga estaban fuera del *Reich* alemán –razón por la cual Husserl todavía podía dar conferencias ahí– pero Hitler ya tenía un ojo sobre ellas, y los rumores de una "segunda guerra mundial", apenas veinte años después de la primera, estaban ya en el aire.

Pero la conferencia sobre la "crisis" no era nueva en los '30. Charles Bambach (1995) señala que el término "*Krisis*" figuraba en los títulos de muchos estudios previos prominentes que Husserl probablemente conociera.¹⁰ Bambach se refiere a la "mentalidad de crisis de Weimar" marcada por "el estilo y la impronta del apocalipsis" (Bambach, 1995: 37, nota 35). Para los europeos de la generación de Husserl, la Primera Guerra Mundial había desencadenado la crisis. Los alemanes de la década de 1920 se vieron regidos por una constitución importada del oeste, mientras el bolcheviquismo amenazaba desde el este y el fascismo desde el sur. De este modo, el término "crisis" era un topos histórico que pertenecía a todo el período de entreguerras. Pero hacia 1935 el fascismo y el antisemitismo habían llegado a Alemania y Europa parecía avanzar de cabeza hacia el precipicio.

Así, la conferencia sobre la crisis de Europa es ciertamente tópica y el tono y el énfasis son aquí tan extraños a los de los textos previos de Husserl que uno está inclinado a sospechar que son meramente una fachada orientada a atraer al lector. Pero esta interpretación no resiste, dado

¹⁰ Bambach cita: Rudolf Pannwitz, *Die Krisis der europäischen Kultur* (1917); Ernst Troeltsch, "Die Krisis des Historismus" (1922); Karl Bühler, *Die Krise der Psychologie*; and *Die geistige Krisis der Gegenwart* (1924), por Arthur Liebert, el mismo hombre que más tarde editó la revista *Philosophia* en Belgrado, donde Husserl iba a publicar la primera parte de su propio texto de la *Krisis*. Y Heidegger había hablado de la crisis de las ciencias en sus lecciones de 1925, y de nuevo en *Sein und Zeit* (1927).

que Husserl obviamente cree que la aproximación teleológica e histórica es parte integral de su presentación de la fenomenología. Como dice en su prefacio a la publicación original de la *Crisis*, su nueva obra “intenta, por la vía de una reflexión histórico-teleológica sobre los orígenes de nuestra situación científica y filosófica, establecer la necesidad inevitable de una reorientación trascendental-fenomenológica de la filosofía” (Husserl, 1970: 3, nota 1)¹¹.

¿Qué significa filosofar acerca de Europa del modo en que Husserl lo hace? En el inicio de la *Crisis* Husserl plantea la pregunta sobre si “Europa” es “meramente un tipo antropológico, como ‘China’ o ‘India’”. Y bien, ¿por qué no? ¿Qué más debería ser? Por supuesto, Europa es más que una entidad meramente geográfica, como dice Husserl, con sus desplazamientos de fronteras y sus avanzadas coloniales, incluyendo a América del Norte. ¿Pero no podríamos decir lo mismo de “China” e “India”. Ellas también son ciertamente más que sólo geográficas. Podríamos incluso añadir que Europa es más que sólo antropológica –comprendiendo lenguaje, cultura, religión, etc.–; es también histórica, al exhibir una continuidad en el tiempo y encarnar ciertas transformaciones sociales y políticas a gran escala. Pero China y la India del mismo modo tienen sus propias historias. ¿Qué persigue Husserl?

Lo que está en juego para Husserl es una idea de “humanidad” que comienza con la humanidad griega, se renueva en el Renacimiento europeo y es el “descubrimiento de lo que es esencial para la humanidad como tal”. La humanidad europea lleva en sí una idea absoluta y quienes filosofamos bajo esta idea somos “funcionarios de la humanidad” actuando de parte no sólo de los europeos sino de todos los seres humanos. Y claramente, Husserl cree que lo que llama “el espectáculo de la europeización de todas las demás civilizaciones constituye una prueba del gobierno de un significado absoluto que es propio del sentido más que de un sinsentido histórico del mundo”.(Husserl, 1970: 16)

Estos rasgos del pensamiento tardío de Husserl, junto con lo que parece ser un menosprecio condescendiente de China e India, parece ubicarlo directamente en el campo de lo que más tarde se conocería como eurocentrismo. ¿Cómo deberíamos reaccionar ante las perspectivas de Europa de Husserl? ¿Está sólo expresando los prejuicios de su generación y su clase, dejando intacta su filosofía? Es cierto que hasta este estadio tardío en su carrera, Husserl presentó su filosofía sin investirla en reflexiones teleológico-históricas que focalicen tan intensamente en los orígenes “europeos” de la filosofía. Tal vez Husserl piensa que dado que Europa está tan claramente atrapada en la crisis, él necesita atacar la crisis europea explorando sus raíces europeas. Pero Husserl dedica tanta atención a la idea de Europa en estos escritos tardíos que es claro que hay mucho en juego.

Muchos lectores han sentido la influencia de la filosofía de la historia de Hegel en la obra tardía de Husserl, y aquellos que conocen a Husserl se sorprenden de esto. Husserl tuvo muy poco interés y conocimiento de la obra de Hegel, y no se dedicó a buscar algunas similitudes que podría haber habido, incluyendo, por supuesto, el importante uso del término “fenomenología”. La mirada retrospectiva de Husserl fue hacia el empirismo y el positivismo de los siglos XVIII y

¹¹ “makes the attempt, by way of a teleological-historical reflection upon the origins of our critical scientific and philosophical situation, to establish the unavoidable necessity of a transcendental-phenomenological reorientation of philosophy.” [trad. H. I.]

XIX, y hacia Kant y el neokantismo. Enfatizando la razón y la ciencia más que la libertad, Husserl estaba quizás más cerca del sentido de la historia de la Ilustración y del positivismo temprano que lo que estaba de Hegel. Pero en la concepción de la Ilustración la referencia a Europa era como máximo implícita, y aquí Husserl pone gran énfasis en ella.

Si Husserl revela una afinidad con Hegel en estos escritos, esto reforzaría la acusación de eurocentrismo. Si Kant es considerado el pensador de la Revolución francesa, se piensa que Hegel es el genio que guía el hegemonismo, el colonialismo y la carga del hombre blanco europeos. El aparente aval de Husserl a la europeización parece confirmar esto. Hegel admitió que mientras la libertad había llegado a Europa, la esclavitud y el despotismo todavía sobrevivían en otras partes del mundo, y esas partes tendrían eventualmente que ser elevadas a parámetros europeos. ¿Es esto lo que Husserl quiere decir?

Debo decir que hay algo bizarro y trágico en el anciano Husserl, ensalzando las virtudes de Europa en vísperas de la segunda conflagración mundial en la cual Europa parecía destruirse a sí misma de una vez por todas. La Shoa se reveló un mal impronunciable en su corazón y sus imperios coloniales, que por mucho tiempo habían sido prueba de su superioridad moral y su destino histórico civilizatorio, comenzaron a caer, sujetos a rebeliones de poblaciones que de algún modo no estaban agradecidas por las bendiciones que el gobierno colonial les había brindado. Desde esta perspectiva de posguerra la idea de Europa como el pináculo de la civilización y la culminación de la historia mundial parecía más que absurda.

Un documento de este período, que presenta una deflación radical de la idea misma de filosofía de la historia, es *El sentido de la Historia* (1949) de Karl Löwith. Löwith es un nietzscheano y “paganó” confeso que lee la doctrina de Nietzsche del eterno retorno como un intento de arrancar las ideas de teleología y escatología profundamente enraizadas en el pensamiento occidental. Para mi Löwith es el precursor de un rechazo general de la perspectiva teleológica de la historia en la filosofía de la posguerra europea. Pensadores franceses como Foucault y Lyotard, expresando su incredulidad hacia los “*grands récits*”, de modo parecido toman su inspiración de Nietzsche más que de Hegel y Marx.

Debería notarse, sin embargo, que este rechazo de la teleología se encuentra entre los alemanes y los franceses, es decir los perdedores de la Segunda Guerra Mundial. La historia, como la conocemos, está escrita por los ganadores, no por los perdedores. ¿Qué pasa con los americanos y los rusos? Ya hemos notado que la teleología marxista de la historia es mantenida por la ideología oficial de la Unión Soviética. ¿Qué pasa con los americanos? La filosofía analítica dominante pretende no estar interesada en la “especulativa” filosofía de la historia, pero el neopositivismo subyacente de la filosofía analítica conserva viva la idea de progreso. Para el neopositivismo, como para Augusto Comte, la ciencia moderna triunfa sobre la mitología, la teología y la metafísica. Esta es la teleología de la historia. Pero esta creencia en el progreso sólo expresa de modo encubierto, en la jerga abstrusa de la filosofía académica, el extendido triunfalismo americano en política y la opinión pública. Fue fácil para los americanos verse a sí mismos como la culminación y la salvación de la historia, ofreciendo la forma de gobierno y la civilización que el mundo había estado anhelando, aunque a veces sin saberlo. Las victorias americanas de la Segunda Guerra Mundial

–y para el caso la Primera Guerra Mundial– parecían confirmar el excepcionalismo americano que había estado vivo desde los días de Woodrow Wilson. Como los americanos revelaron en su creciente prosperidad y en las maravillas de la ciencia, la tecnología y la medicina, cómo podían dudar de que la historia era la historia del progreso humano, y que si otros países seguían el liderazgo de los Estados Unidos, también podrían compartir estas bendiciones.

Por supuesto, contra toda exaltación de la vida moderna se alzaría una voz como contrapeso, afirmando que hubo un tiempo, con fecha inespecífica, cuando todos comían comida sana y vivían en armonía con la naturaleza. En este escenario la tecnología y la industrialización conllevan ruina y devastación, expoliación del medio ambiente y de nuestro propio bienestar en una espiral descendente. Esta revuelta romántica contra la época industrial es tan vieja como la industrialización misma, y, como Spengler, simplemente pone la narrativa de salvación de cabeza. Y siempre está expuesto a las preguntas obvias: ¿realmente querrías volver a la medicina errónea, la esperanza de vida abreviada y la sanidad deficiente de la era pre-industrial? Nadie gana contra esos argumentos, sino que los campeones de la modernidad generalmente prevalecen.

Aquí es donde llega Fukuyama. En su libro de 1992 *El fin de la historia y el último hombre* revive explícitamente la narrativa hegeliana, ahora vista como el último triunfo del capitalismo y la democracia liberal. Admite que fue fácil perder la fe en este escenario de cara a las horribles guerras, genocidios y la persistente Guerra Fría del s. XX, pero con el colapso del comunismo y el movimiento hacia la democracia en muchas partes del mundo, podemos ahora ver que había solamente adversarios temporarios ahora vencidos por el espíritu del mundo. El único peligro es que todos nos aburrámos con el benevolente nuevo orden mundial. (En su trabajo más reciente Fukuyama se retractó de modo significativo, limitándose a pregonar las ventajas de la democracia liberal sin predecir su triunfo.)

> II. La experiencia de la historia

Al principio sugerí que la prevalencia de la visión teleológica de la historia puede ser explicada refiriéndonos a nuestra experiencia de la historia. Déjenme explicar lo que quiero decir. Estoy distinguiendo entre la representación filosófica de la historia, por un lado, y la efectiva experiencia de la historia por otro lado. Las variadas perspectivas teleológicas que he discutido hasta ahora son representaciones de la historia. Pero ahora quiero preguntar no cómo la historia es representada sino cómo es experimentada. De este modo estoy planteando una pregunta explícitamente fenomenológica. La fenomenología pregunta, sobre algo como la historia, no qué es en sí misma, o incluso cómo la conocemos, sino cómo nos es dada, cómo se introduce en nuestras vidas, cómo nos encontramos con ella directamente. Es en este sentido que la fenomenología se diferencia tanto de la metafísica como de la epistemología.

¿Hay una experiencia directa de la historia, una experiencia directa de la historia que difiera de otra experiencia? Yo creo que la hay, pero que su relación con la experiencia en general es peculiar. No es una experiencia separada sino un aspecto de toda experiencia, y nosotros podemos

alcanzarla basándonos en lo que la fenomenología nos enseña. A primera vista, esta conexión entre experiencia e historia podría parecer que involucra una simple progresión en cuatro pasos. La experiencia es esencialmente temporal; la experiencia es esencialmente intersubjetiva; la historia es temporalidad intersubjetiva; así, la experiencia es esencialmente histórica. Pero cada uno de estos pasos, sobre todo el tercero, necesita una elaboración y eso es lo que me propongo hacer a continuación.

En primer lugar, la temporalidad: el flujo temporal de la conciencia es esencial para el concepto de subjetividad y la fenomenología, comenzando con Husserl, ha desarrollado una consideración de la conciencia que está unificada mientras abarca el pasado, el presente y el futuro. La gran realización husserliana es su introducción a la noción de retención y la aguda distinción que hace entre ésta y la memoria en su sentido usual, que el llama “recuerdo” o también “reproducción”. Lo que Husserl está tratando de describir aquí es la experiencia tanto de la presencia del presente como de la *continuidad* del presente. La retención es definitivamente una conciencia de algo pasado. Pero soy consciente de eso *junto con el* presente y eso hace al presente posible.

En segundo lugar, nuestra experiencia no está en nuestras cabezas sino que nos relaciona con un mundo. La conciencia, como famosamente reconoció Husserl, no está cerrada sobre sí misma, sino que es siempre *de algo*. Como Sartre insistiría más tarde, interpretando a Husserl, la conciencia está por entero fuera de sí misma, *en el mundo*. Esto es lo que la fenomenología llama *intencionalidad*.

El concepto de subjetividad que emerge de esta discusión combina su temporalidad y su intencionalidad. La conciencia fluye y tiene su estructura retentiva-protencional. Es del aquí-y-ahora, el presente, pero sólo porque el presente sobresale de un tipo de campo temporal que abarca pasado y futuro. Y es acerca *del* aquí-y-ahora en el sentido que se relaciona intencionalmente con objetos que son otros y fuera de sí mismo.

La introducción de la intencionalidad dentro de la discusión de la experiencia implica que no podemos hablar adecuadamente de la experiencia sin discutir *qué* se intenciona, *cuando* se intenciona. No es que simplemente queremos considerar aquellos “objetos que son otros que y por fuera de” la intención; *debemos* considerarlos si queremos entender la experiencia. Husserl habló de “objetos temporales” (*Zeitobjekte*) (Husserl, 1966: 22) como una clase especial de objetos –cosas que toman tiempo o se despliegan en el tiempo y deben hacer eso en pos de ser lo que son y ser experimentados *como* lo que son-. La melodía es un ejemplo, pero también lo es el giro de un bailarín, el balanceo de un árbol en la briza, una conversación. Pero tenemos una palabra perfecta para describir esa clase de “objetos”: son *eventos*. Las cosas que no toman tiempo o que simplemente persisten a través del tiempo, como mi lapicera, pueden ser distinguidas de los eventos. Por supuesto, mi experiencia, incluso de mi lapicera, es ella misma un evento; esto es, se despliega en el tiempo, incluso si mi lapicera simplemente está ahí. Entonces, cuando hablamos de experimentar un evento, como escuchar una melodía, debemos distinguir entre el evento de escuchar y el evento que es escuchado, la melodía en sí misma.

En resumen, la experiencia del aquí y ahora está intencionalmente ligada a cosas y eventos como sus “objetos”, en el sentido más amplio. Pero en tanto objetos *intencionales*, las cosas y eventos tienen *significado* –y esto nos direcciona hacia el concepto de *mundo*–. Éste es uno de esos términos que han desarrollado especial sentido en el contexto de la fenomenología, en gran medida gracias al trabajo de Husserl y Heidegger. “Mundo” puede significar simplemente la totalidad de lo que es, el universo, todas las cosas que existen, etc. La comprensión fenomenológica del mundo mantiene el sentido de totalidad, pero incluye la idea de cosas y eventos *como son intencionados*, esto es, en tanto tienen significado –para la conciencia, para alguien, para la existencia humana–, significados que tienen uno en relación con otro y en relación con la totalidad misma. Cosas y eventos en conjunto pueden crear un universo, pero cosas y eventos que tienen significado para alguien pueden hacer un mundo, al menos en el sentido fenomenológico. Esto no significa que estas cosas y eventos, o sus significados, o el mundo en sí mismo, sean “meramente subjetivos”. En efecto, uno de los significados que tienen es, como hemos visto, que ellos son diferentes o fuera de la conciencia. En virtud de la intencionalidad, la experiencia se relaciona con lo que está más allá de ella misma. En este sentido, el sujeto es en el mundo, y el mundo, en tanto complejo de cosas y eventos significativos, es tan esencial para él como la intencionalidad misma.

La explicación fenomenológica respecto del tiempo y la subjetividad está inicialmente ligado con el punto de vista de la primera persona del singular. E incluso este enfoque parece altamente inapropiado para hablar sobre la historia. La historia, es justo decir, no se enfoca en individuos, sino que se relaciona con el mundo social. Si vamos a encontrar una conexión entre subjetividad e historia, entonces la conciencia en algún sentido va a tener relación con más que solamente el individuo. Aquí es donde la intersubjetividad entra en juego. Vamos a tener que hablar de la experiencia del mundo social, y, en el límite, sobre la experiencia misma como algo que ocurre *socialmente*. El concepto de subjetividad en filosofía moderna se vuelve prominente en respuesta a cuestiones epistemológicas, y éstas son concebidas en relación con el desarrollo reciente de las ciencias de la naturaleza. Los únicos *objetos* de experiencias que eran considerados importantes, de acuerdo con esto, eran los objetos físicos y naturales. Este enfoque en las *cosas* significa que nuestro encuentro con otras personas era concebida en términos de nuestra percepción de sus cuerpos como objetos físicos y llevaba al famoso problema de “otras mentes”. Pero esto es un retroceso. Experimentamos a las personas como personas, sus cuerpos como cuerpos humanos, no como objetos físicos. Así nuestro mundo es primariamente, incluso abrumadoramente, un mundo humano y social.

Una vez que este mundo humano se coloca en el centro de nuestras preocupaciones, y se vuelve más elaborado de modo completo, podemos volver a la *temporalidad* de la experiencia en relación con el mundo social y la existencia social. El mundo humano es un mundo no sólo de cosas sino de eventos y procesos, de acciones y desarrollos, que experimentamos como continuidades gracias a la estructura retencional-protencional. Como el mundo natural, el mundo humano es temporal, y lo experimentamos como una continuidad temporal, pero la temporalidad del mundo humano es diferente de la del mundo natural.

Casas y calles, ciudades y sus configuraciones, tienen un pasado que se da con ellas como horizonte y fondo cuando los experimentamos en el presente. En rigor, podemos decir lo mismo de

otras personas. Este horizonte de pasado se da en la retención, y gracias a la retención tenemos algo como experiencia del pasado –pero sólo como fondo para el presente-. Además, podemos decir que muchos de estos objetos, y muchas de estas personas, son más viejos que nosotros –i.e. más viejos que yo, el sujeto particular de cualquier experiencia dada-. En estos casos el horizonte de pasado se remonta al tiempo anterior a nuestro nacimiento. Así, la profundidad y amplitud de este pasado, retrocediendo en lo indefinido, como horizonte y fondo para el presente, se da siempre en toda experiencia del mundo humano. En este sentido, lo que se experimenta no está limitado por el tiempo de vida del sujeto que experimenta. Al fusionar la explicación fenomenológica de la temporalidad con la del mundo social podemos decir que la experiencia directa de personas, grupos y otras entidades sociales, como los artefactos, edificios, calles, etc. lleva su pasado junto con ella en el modo de conciencia retencional. Tener una experiencia en este primer sentido es estar en la presencia de un objeto que sobresale de su fondo temporal. Experimentar una acción o evento es como verlo emerger de sus antecedentes. En cada uno de estos casos el pasado retenido es parte de lo que da significado al presente y lo hace lo que es. Cada objeto y evento, en otras palabras, nos viene con su pasado adjunto. Sin este pasado no sólo no tendrían significado, no podrían incluso ser un caso de nuestra experiencia. Si es cierto que nuestra experiencia está en el presente y nos conecta con el presente, es igualmente cierto que da una conexión inmediata con el pasado.

Para describir correctamente y comprender de modo completo esta relación con otros, necesitamos introducir un término nuevo indispensable, el del grupo al cual pertenecemos yo y los otros. Es precisamente como miembros de un grupo que otros son encontrados de este modo, y así necesitamos explorar qué quiere decir “grupo” en este contexto, para entender cómo existe, cuánto se extiende, etc. Lo que tenemos en mente aquí es no sólo una colección objetiva de individuos, unidos por algunas características objetivas comunes como talla, forma, color de pelo o complejión, o ubicación geográfica. El sentido relevante de grupo para nuestros propósitos está unido desde el interior, no desde lo externo. La palabra más a menudo usada para expresar este sentido de grupo es *comunidad*, *Gemeinschaft*. Estos términos derivan de lo común o lo compartido, pero esto se debe entender de un modo especial.

Si la comunidad hace posible un cierto tipo de encuentro con otros, ¿cómo encuentro la comunidad misma? Esto tampoco es primariamente un objeto instalado frente a mí como algo a ser percibido o conocido, como si yo fuera un antropólogo o un sociólogo. Yo me relaciono con ella más bien en términos de membresía, adherencia o pertenencia. El signo de esta relación es mi uso del “nosotros” para caracterizar al sujeto de ciertas experiencias y acciones. La posibilidad de que la comunidad pueda emerger como un “nosotros” –sujeto que posee un modo de comprender no sólo la naturaleza de la comunidad sino también el rasgo peculiar de ser con otros que lo forma-. Nótese que no hemos abandonado aquí la perspectiva de la primera persona, sino que nos deslizamos de la primera persona del singular a la del plural.

Describir fenomenológicamente este sujeto plural implica reflexionar sobre aquellas ocasiones y experiencias en las que yo me identifico a mí mismo con un grupo o comunidad integrándonos, por así decir, en el “nosotros”. Esto sucede cuando la experiencia o acción con la que estoy comprometido se atribuye no sólo a mí sino a “nosotros”, cuando me tomo a mí mismo como

un participante en una acción o experiencia colectiva. Pero la acción o experiencia debe ser perdurable o constante, y con ella la existencia del sujeto colectivo, el “nosotros”. Decir que construimos una cosa no equivale a decir que yo construyo una casa, vos construís una casa, ella construye una casa, etc. El proyecto común está articulado en subtarear distribuidas entre los participantes de tal modo que el agente no puede ser ninguno de los miembros individualmente sino sólo el grupo como tal.

Decir que yo integro o participo en este tipo de empresas o experiencias colectivas es decir que yo me identifico a mí mismo con el grupo en cuestión, y este sentido de “identificarse uno mismo” merece nuestra atención. La identidad del sujeto de experiencia no es algo dado sino que se constituye a sí misma en el tiempo como una suerte de proyecto, y yo me identifico a mí mismo en relación con otros. A menudo se supone que esto significa que yo gano mi identidad en oposición a otros, pero también es cierto que uno afirma la propia identidad al unirse con otros.

Así, los individuos se identifican a sí mismos con grupos que oscilan de pequeños e íntimos a grandes y más abarcadores. Pero no se debe pensar que estos grupos anidan fácilmente unos dentro de otros como una serie de círculos concéntricos. Los grupos se entrecruzan unos con otros, y yo me identifico a mí mismo algunas veces más con uno que con otro, dependiendo de las circunstancias. Asimismo, la participación en uno puede no siempre ser compatible con la participación en otro. La familia puede entrar en conflicto con la profesión, la clase con el país, la religión con el deber cívico, etc., por nombrar sólo unos pocos de los conflictos clásicos. Estos conflictos pueden ser personales y psicológicos, “crisis de identidad” en las cuales el individuo es desgarrado entre compromisos y lealtades en conflicto, y a través de los individuos envueltos los conflictos pueden ser también sociales, enfrentando grupos unos contra otros en acción y enemistad colectiva.

Mucho más se podría decir acerca de varios aspectos e implicancias de la relación del Nosotros, pero quiero volverme ahora a su relevancia para nuestro tema. Hemos estado buscando una conexión entre subjetividad e historia que pudiera ser descripta como la experiencia de la existencia histórica. Quiero sostener que es en la experiencia de la membresía en comunidades que el tiempo es para nosotros genuinamente histórico. Como un miembro de una comunidad yo me vuelvo parte de un sujeto-Nosotros con una experiencia del tiempo que se extiende hacia atrás antes de mi nacimiento y puede continuar incluso después de mi muerte. Dado que el Nosotros es experimentado como genuinamente subjetivo, tiene el mismo tiempo de temporalidad que el sujeto-Yo. Esto es, no se trata de una entidad que persista en el tiempo, o de una serie de horas, sino que ocupa un campo temporal prospectivo-retrospectivo que abarca pasado y futuro. Así como atribuimos agencia y experiencia al sujeto-Nosotros, así podemos hablar de sus expectativas y sus memorias. Se habla a veces de la historia como de “memoria de la sociedad”, la manera en que una comunidad retiene su pasado de tal modo que el pasado juega un papel perdurable en la vida del presente. Para ponerlo de otro modo: así como el presente es para el sujeto-Yo el punto de vista que da acceso a un campo temporal que abarca pasado y futuro; de igual modo, para el sujeto-Nosotros, el presente funciona de modo similar como un punto de vista. Pero el campo que se abre en este caso es mucho más amplio. Es a este campo que yo gano acceso en virtud de mi membresía y participación en una comunidad.

Una cosa que se debe enfatizar acerca de nuestra explicación de la subjetividad y de la historia es que permanece anclada, como el concepto de experiencia mismo, firmemente en el presente, el aquí y ahora. Pero una gran ventaja de la aproximación fenomenológica a la temporalidad, sobre la cual hemos llamado la atención de modo extenso, es que muestra que no puede haber experiencia del presente ni presencia como experimentada sin su horizonte o fondo de pasado –y futuro-. El “aquí y ahora” es posible sólo emergiendo del pasado y anticipando el futuro. Esto es cierto respecto del flujo mismo de nuestra conciencia, y es cierto respecto de los eventos, objetos, personas y otras entidades significativas que ocurren en torno nuestro y constituyen nuestro mundo.

Lo que hemos estado tratando de describir aquí es lo que los filósofos alemanes llamaron la *Geschichtlichkeit*, o historicidad, de la existencia humana. Dilthey escribió que “somos seres históricos primero, antes de ser observadores (*Betrachter*) de la historia, y sólo porque somos lo primero nos volvemos lo último... El mundo histórico está siempre ahí, y el individuo no sólo lo observa desde afuera sino que está entrelazado con él (*in sie verwebt*)” (Dilthey, 1966: 277)¹². Dilthey, Husserl, Heidegger y otros que usaron este término, manteniéndose en la tradición historicista, pensaron la historicidad como algo del tipo de un rasgo humano esencial, algo unido a la subjetividad misma. Pero usualmente nosotros identificamos la historicidad con la manera en la cual el pasado juega un papel en el presente. Lo que mi análisis muestra, creo, es que es primariamente como miembros de comunidades de varios tipos que experimentamos la realidad del pasado en nuestras vidas presentes. Es aquí que términos tales como “tradicción”, “herencia”, “legado” entran en juego. En la agencia del “nosotros” el pasado no está dado pasivamente; lo asumimos o, como lo plantea Heidegger, nos “imponemos” a nosotros mismos el legado del pasado (Heidegger, 1957: 383). La existencia comunitaria está activa de muchas maneras, pero un rasgo constante de esta actividad es el modo en que se apropia de su pasado. Que esta actividad es evidente por las variadas formas que toma. Seleccionamos del pasado lo que deseamos asumir y abandonamos lo que deseamos olvidar. En rigor, recordar y olvidar son actividades centrales por las que las comunidades se constituyen a sí mismas. Recordar conduce a la conmemoración y la memorialización, en las cuales celebramos a nuestros héroes y logros en monumentos y canciones populares en feriados nacionales. El silencio del olvido puede buscar evadir responsabilidad por males tales como la esclavitud o el genocidio; pero en algunos casos puede tener el efecto benéfico de sobreponerse a resentimientos y litigios del pasado. Algunas comunidades recuerdan demasiado poco; otras recuerdan demasiado.

Resumamos los resultados de nuestra explicación de la historicidad. Existimos históricamente en virtud de nuestra participación en comunidades que están desde antes y sobreviven a los individuos vivos. A través de la relación-Nosotros la realidad histórica entra directamente en nuestra experiencia vivida y se vuelve parte de nuestra identidad. Nuestra membresía nos da acceso al pasado, a una tradición, y a un lapso que no es tanto algo sobre lo que conocemos como algo de lo que somos parte. Este es el sentido primario en el que somos, en el sentido de Dilthey, seres históricos antes que observadores de la historia; este es el sentido en que estamos “entrelazados” con la historia.

¹² “[...] we are historical beings first, before we are observers [*Betrachter*] of history, and only because we are the former do we become the latter. . . The historical world is always there, and the individual not only observes it from the outside but is intertwined with it [*in sie verwebt*].” [trad. H. I.]

Volvamos ahora a nuestra pregunta original: ¿cómo se ajusta la teleología en este esquema? Claramente no experimentamos el tiempo como una serie de horas, como el tictac del reloj o como una serie de instantáneas que se suceden una a otra. Mas bien, el tiempo en tanto experimentado es descrito mejor como una estructura compleja de horizontes recíprocamente iluminados o vislumbrados. La estructura figura-fondo es esencial para comprender este fenómeno. El presente sobresale y toma su sentido del fondo de pasado del que emerge. Es lo que es porque tiene, no sólo un pasado, sino este pasado particular. Y del mismo modo este pasado toma su sentido del hecho de ser el pasado de este presente particular. Pensar el presente como un instante sin dimensión es un producto del pensamiento abstracto. La atención a la experiencia del tiempo revela el presente como un tipo de completitud vislumbrada por el pasado. El presente es un evento. En términos objetivos un evento puede durar una fracción de segundo o un año. Lo que cuenta es que logra un perfil que lo distingue de lo que hubo antes. Su contenido es siempre cambiante en tanto él mismo ahora pertenece al pasado. Así aumenta el pasado incluso cuando emerge desde el pasado.

Su contenido deriva desde el futuro. Logra su significado desde el pasado pero también desde el futuro. Así, el presente tiene una estructura de figura-fondo doble: el horizonte del pasado y el horizonte del futuro. Pensar acerca del futuro como vacío o indeterminado es de nuevo un producto del pensamiento abstracto. En la experiencia el futuro es, como el pasado, siempre pleno y particular, y presente y futuro se dan significado uno al otro. El futuro difiere del pasado en que deriva su peculiaridad ya sea de nuestras expectativas pasivas o nuestros planes. También difiere, por supuesto, en que cualquiera de ellos puede ser defraudado. Sin embargo, el significado del presente está siempre determinado por nuestros planes y expectativas. Está orientado hacia estos planes y expectativas, se dirige hacia ellos. Pero esta estructura también determina el pasado, que es un pasado que anticipa un presente orientado a un futuro.

Podemos llamar a esta estructura temporal una estructura teleológica en la cual el complejo íntegro de significados recíprocamente determinantes está orientado al cumplimiento de nuestras expectativas y planes. Esta es la razón por la cual Heidegger pensaba que la futuridad tiene prioridad entre las dimensiones de la temporalidad. En un sentido, la estructura completa de significado parece emanar del futuro. En este sentido, el presente parece siempre una crisis o punto de inflexión entre pasado y futuro, siempre en alerta contra la posibilidad de que expectativas y planes puedan ser defraudados o frustrados.

Si mi análisis previo del sujeto plural es válido, entonces esta estructura entera puede ser discernida en el nivel de la experiencia social tanto como en la experiencia individual. Como individuos existimos en un presente social o comunal definido por su pasado y futuro, que son igualmente sociales y comunales. Este pasado toma su significado de su relación con un presente definido por su orientación a un futuro de planes y expectativas. Lo que es importante acerca del pasado es lo que prefigura el presente, se dirige hacia él. Nuestra experiencia de la historia, nuestra historicidad, tiene que ver con un pasado social que da significado al presente en tanto orientado al futuro. Como para la primera persona singular, así también para la primera persona del plural, pasado y presente, ahora en sentido social, constituyen una estructura de sentido compleja que es teleológica en carácter.

Como indiqué en el inicio, veo ciertos paralelos aquí con un aspecto de la dialéctica trascendental de Kant. Para Kant, era tan importante explicar por qué se plantean ciertas preguntas metafísicas como mostrar por qué no pueden ser respondidas.

Afirmaba que nuestra razón pide una cierta clase de satisfacción que sólo puede ser provista por las ideas de Dios, libertad e inmortalidad.

[...] en nuestra razón [...] residen reglas fundamentales y máximas del uso de ella, que tienen enteramente el aspecto de principios objetivos, y por los cuales acontece que la necesidad subjetiva de una cierta conexión de nuestros conceptos en beneficio del entendimiento, sea tenida por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas. Una *ilusión* que no se puede evitar, [...] tal como tampoco el astrónomo mismo puede impedir que la luna, al salir, le parezca más grande, aunque a él no le engañe esta apariencia ilusoria. (Kant, 2007: A297 / B354)

Y cuando Kant habla directamente de una razón teleológica, en la *Crítica del juicio*, igualmente adscribe a una “dialéctica natural” y una “... y apariencia inevitable que se debe despejar y resolver en la crítica para que no engañe”. De nuevo esta dialéctica de la ilusión “tiene su base en la naturaleza de las facultades de conocer” (Kant, 1991: 330)

Aquí, por supuesto, Kant se ocupa de la teleología en la naturaleza, pero dice algo muy similar sobre la historia en su ensayo sobre la “Idea para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita”. ¿La historia humana revela progreso? Kant no va a afirmar esto categóricamente, pero piensa que esta idea es el único modo en que podemos darle sentido a la historia. Sólo esta idea “nos permite esperar” que la historia pueda ser liberada de su aparente caos moral. La filosofía de la historia de Kant pertenece a su filosofía práctica, no a la teórica, dado que sucumbir a nuestra tendencia a ser indulgentes en un juicio teleológico sería rendirse a la dialéctica de ilusión.

Así tal vez esta es la respuesta a nuestra pregunta sobre el poder de permanencia de la idea de teleología en la historia. Quizás nuestro sentido de la historia exige el tipo de completitud y clausura que las filosofías de la historia clásicas procuraban ofrecer. Queremos la historia como un todo que “haga sentido” –esto es, queremos que forme una narrativa a gran escala con un comienzo, un medio y un fin–. Dada la temporalidad de nuestra experiencia, parece una ilusión natural que veamos el pasado como una serie de pasos que preparan el camino para el presente. O de modo alternativo, en una perspectiva más marxista, el presente es experimentado como un punto de inflexión decisivo o una crisis en relación con una meta inmanente que exige acción inmediata. En cualquier caso, la historia tiene una dirección, una orientación hacia un cumplimiento temporal en el que somos participantes importantes.

Voy a concluir con algunas dudas que tengo acerca de la idea una ilusión “natural” o “trascendental” que emana de la experiencia histórica. Una de las cosas que Kant estaba tratando de hacer en la primera *Crítica* era mostrar que la metafísica, concebida como teología racional, tiene su origen en la razón, no en la ignorancia, el miedo y la superstición. Este era su modo de responder a Hume y a otras figuras de la Ilustración. Estaba tratando de rescatar el buen

nombre de la metafísica (y de la teología) incluso si tenía que acordar con los escépticos que no podría alcanzar el *status* de conocimiento. Una de las consecuencias de esta perspectiva es que las ideas de Dios, libertad e inmortalidad son comunes a todas las criaturas racionales. ¿Pero es así? De hecho estas ideas parecen muy occidentales, judeo-cristianas. ¿Podría ser que la idea de “experiencia histórica” que presentamos aquí sea ella misma no tanto una estructura universal, como he sugerido, sino una forma de experiencia occidental y parroquial propia de una tradición histórica particular? Antes de quitar la alfombra sobre la que estoy yo mismo, voy a limitarme a dejar la cuestión sin responder.

> Bibliografía

- » Bambach, C. (1995). *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Ithaca: Cornell University Press.
- » Dilthey, W. (1966). *Gesammelte Schriften*, Vol. 7, ed. de G. Misch. Stuttgart/München Vandenhoeck und Ruprecht.
- » Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*, New York: Harper Collins.
- » Hegel, G.W.F. (1988). *Introduction to the Philosophy of History*, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company
- » Hegel, G. W. F. (1976). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- » Heidegger, M. (1957) [1927]. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- » Husserl, E. (1970) [1936]. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translation and introduction by David Carr, Evanston: Northwestern University Press
- » Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, ed. R. Boehm (Husserliana X) Haag: Martinus Nijhoff
- » Kant, I. . (2007) [1781 - 1787]. *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires: Colihue Clásica.
- » Kant, I. (1991) [1790]. *Crítica del Juicio*, trad. M. García Morente, México: Porrúa.
- » Löwith, K. (1949). *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press.