

Sobre la experiencia histórica

Comentario crítico de David Carr, *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*, Nueva York, Oxford University Press, 2014, 256 páginas.

Rosa Belvedresi (UNLP/CONICET)

En *Experience and History*, David Carr aborda la cuestión de la experiencia en la filosofía de la historia, uno de los grandes debates de la disciplina desde hace más de treinta años.¹ Se trata de un libro que intenta responder a un doble desafío. En primer lugar, dar cuenta de algunos de los temas sobre los que el narrativismo histórico ha llamado la atención, principalmente el problema de la representación histórica. En segundo lugar, atender al concepto y función de la experiencia en un marco fenomenológico que le permita pensar a la historia en relación al *Lebenswelt* y no sólo como una práctica cognoscitiva con sus métodos específicos. El autor presenta una filosofía fenomenológica de la historia que, afirma, superará los modelos fundados en la representación y en la memoria, de ahí el subtítulo de la obra: *Phenomenological Perspectives on the Historical World*.

El libro está formado por una introducción y ocho capítulos, divididos a su vez en varias secciones. En la página dedicada a los reconocimientos el autor señala que los últimos dos capítulos ya fueron publicados con anterioridad como artículos independientes en revistas o en compilaciones. Esta cuestión no es menor en relación a la unidad del libro, sobre la cual volveré más adelante.

David Carr es ampliamente conocido por *Time, Narrative and History* de 1986 que fue su trabajo de largo aliento en relación a mostrar el carácter

¹ Si consideramos la publicación del primer tomo de *Temps et Récit* de P. Ricoeur como uno de sus puntos iniciales (1983), aunque también se puede tener en cuenta el artículo de H. White, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality" (*Critical Inquiry*, Vol. 7. N° 1, 1980, pp. 5-27, reimpresso en *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, The Johns Hopkins Univ. Press, 1987).

narrativo ínsito en la experiencia humana.² En aquel libro –en línea con lo que un poco antes ya había intentado probar Ricoeur– la narración, antes que un dispositivo textual, es la forma a través de la cual los seres humanos experimentamos el mundo. Si Ricoeur había afirmado que “el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo”, Carr vendrá en ese texto a ampliar la tesis ricoeuriana en el sentido de que no sólo es la experiencia temporal la que exhibe una estructura narrativa, sino la totalidad de nuestra experiencia a través de la cual el mundo se transforma en *Lebenswelt*, es decir, en un mundo compartido con otros, un mundo humano.³ En ese libro Carr también respondía a las tesis del incipiente narrativismo histórico, expresadas sobre todo por Hayden White, acerca del carácter impuesto y esencialmente falaz de la narración histórica al intentar dar cuenta del pasado. Subiendo la apuesta, Carr intentaba mostrar que incluso Ricoeur se mantenía dentro de la atmósfera narrativista, en la medida en que fallaba en mostrar cómo las narraciones históricas desplegaban los sentidos compartidos del mundo social. En *Time...*, Carr abrevaba largamente en Hegel y Husserl para dar cuenta del carácter temporal de la experiencia humana y de su condición de *situada* en un mundo socialmente constituido. Treinta años después, el libro del cual me voy a ocupar no parece ir mucho más lejos.

La relación entre experiencia e historia recibió una atención relevante a partir del impacto que generó F. Ankersmit con su *Sublime Historical Experience*.⁴ En ese libro, Ankersmit ubicaba a la experiencia del pasado en un espacio pre-lingüístico cuyo formato por excelencia era representado por la experiencia estética. La nostalgia por lo ya no existente estaba en el origen de nuestros intereses históricos. Ankersmit también anudó la experiencia histórica al trauma, del cual la historiografía vendría a ser su (inútil) intento de curación. Podría decirse que sus tesis son una de las consecuencias previsibles de la filosofía narrativista de la historia. Desde entonces, se han sucedido una gran cantidad de elaboraciones en la filosofía de la historia que, concentradas en el carácter inefable (*unspeakable*) de la experiencia y en la incapacidad de las

² Carr, D., *Time, Narrative and History*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1986.

³ La cita de Ricoeur corresponde a la p. 34 de la edición en castellano (*Tiempo y narración, Tomo 1: Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 1995).

⁴ Ankersmit, F., *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford Univ. Press, 2005.

narraciones para dar cuenta del pasado, han intentado mostrar que hay otras formas de acceso a la realidad histórica sin necesidad de apelar a ideas tan desacreditadas como las de “representación” o “significado”. En respuesta a este escenario, el libro de Carr viene a cuestionar la entronización del carácter inefable de la experiencia para, en cambio, con ayuda de la fenomenología, mostrar su condición de común y *legible*, es decir, accesible para aquellos con los que el sujeto comparte un marco de sentido.

Como señala en la introducción, su objetivo principal es ofrecer una alternativa fenomenológica a los abordajes que han privilegiado los temas de la representación o de la memoria, para los cuales la historia queda “separada por una brecha de aquello que busca encontrar o que quiere conocer y los filósofos ven la actividad de la historia como la de salvar esta o estas brechas” (p. 4).⁵ Su interés es ofrecer una variedad de perspectivas fenomenológicas sobre el mundo histórico “[que] examinan la experiencia concebida de manera amplia, y la experiencia histórica en particular. Buscan diversas aproximaciones a la historia a la luz de la fenomenología de la experiencia histórica” (p. 5). Antes que orientarse por preguntas epistemológicas, una filosofía fenomenológica de la historia se interesará en responder cómo los sujetos experimentan el pasado de las comunidades que integran.

Para Carr, el concepto de experiencia resulta central en su estrategia argumentativa y le dedica los primeros tres capítulos y parte del quinto, que resultan ser, entonces, el aporte más sustancial de su análisis en relación con este tema. En el primer capítulo “*The varieties of Experience*”, Carr presenta los distintos conceptos de “experiencia” que pueden encontrarse en la historia de la filosofía, en un recorrido similar (aunque menos detallado) al realizado por M. Jay en *Songs of Experience*.⁶ Producto tanto de la multivocidad del término como de las críticas de las que fue objeto el concepto por parte de quienes denunciaron su función en una teoría “fundacionalista” del conocimiento, el término “experiencia” ha caído en desgracia en la actualidad. Pero, además,

⁵ En adelante, el número entre paréntesis indica la página a la que corresponde la cita o referencia, la versión en español es traducción propia. Salvo cuando se aclare lo contrario, todas las citas corresponden a la obra reseñada.

⁶ Jay, M., *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2005.

Carr identifica otro problema para la experiencia en relación con la historia y es el hecho de que, no importa el sentido con el que se utilice el concepto, siempre parece estar relacionado con el presente: “si la historia es verdaderamente sobre el pasado, si la historia *es* el pasado, entonces la experiencia parece estar excluida de los modos de acceder a él”. Ofrecerá una alternativa a este problema luego de identificar los distintos sentidos del término “experiencia” en la historia de la filosofía, con el objeto de reducirlos a un conjunto manejable de significados que probarán ser útiles para una filosofía fenomenológica de la historia (p. 9).

Tras recorrer autores como Locke, Hume, Kant y Hegel, Carr recalca en la fenomenología y en la aparición del término “*Erlebnis*” en Dilthey y Husserl, el que comenzará a estar emparentado al del “*Erfahrung*” (el término alemán generalmente vertido como “experiencia”). Este nuevo concepto de “*Erlebnis*”, traducido en general como “vivencia” y asociado a una forma de contacto directo con lo dado, permitiría vincular la experiencia puntual del presente con la continuidad de la vida en la que se inserta (pp. 19-23). De allí, Carr continúa la ruta del concepto de “*Erlebnis*” hasta el misticismo de Buber, y su relación con el de “experiencia” en el pragmatismo de James y Dewey, con el fin de mostrar las similitudes y diferencias que mantiene con el clásico de “*Erfahrung*”. Sigue aquí una línea de pensamiento ya planteada por M. Jay que también vinculó “*Erfahrung*” con “*Erlebnis*”.⁷ En el caso de Carr, tal vez se pasa por alto el contenido experimental, antes que experiencial, que tendría el primero por sobre el segundo y que explica la preferencia por el término “*Erlebnis*” en la fenomenología como respuesta al positivismo.

Este primer capítulo tiene una estructura confusa ya que, promediando su desarrollo, Carr parece inventar tres sentidos de experiencia para luego, al final del capítulo, presentar cuatro. En el primer balance, los tres sentidos de experiencia se determinan según su condición pasiva/activa, su relación con los sentidos y su carácter temporal/acumulativo. En primer lugar, 1) un significado empirista, según el cual la experiencia está ligada a los sentidos, es pasiva y causalmente determinada por los estímulos externos, en ella no impacta la temporalidad pues es siempre del presente (este sentido también incluye a la *Erlebnis*). Luego, 2) un sentido en el que la temporalidad está en el

⁷ *Ibid.*, cap. 6.

centro, pues vincula la experiencia a la acumulación y al cambio o desarrollo cognoscitivo a lo largo del tiempo (tal como aparecería en Hume para el caso de la relación causal y en el desarrollo del espíritu en Hegel), estaría cerca a lo que se denomina “*know-how*” o *expertise*. Finalmente, 3) un sentido kantiano, que le agrega al enfoque empirista un aspecto activo, pero a la vez limitado, pues la experiencia se relaciona siempre con el conocimiento *de* objetos, es decir, del mundo fenoménico. En el apartado final de este capítulo “*Summing up: four concepts of experience*”, Carr identifica ahora cuatro sentidos de experiencia. El último, 4) sería el sentido místico religioso (Buber) y la experiencia religiosa de James.

Sin embargo, en el segundo capítulo, denominado justamente “*Experience and History*”, Carr se va a concentrar sólo en los dos primeros sentidos de experiencia. Según el *sentido uno*, se trata de “una experiencia en este sentido como una unidad última y simple de vida consciente, un evento o episodio que es pasivo y directo, singular e inmediato, incluso si es todavía una unidad de significado más que una ocurrencia material o física” (p. 32). Este sentido aparece en Locke, Hume, Kant, e incluye el matiz distintivo de la *Erlebnis* de Dilthey y Husserl. El *sentido dos*, identificable en Hegel y Dewey, y también en Hume, incluye la experiencia de “largo plazo y acumulativa, capaz de identificar las experiencias pasadas con las presentes como para conformar una familiaridad [*acquaintance*] con patrones”, como los que Hume denomina “conjunciones constantes” (32). En este segundo capítulo el lector espera encontrar la propuesta de Carr acerca de la experiencia histórica. Pero los sentidos que presenta del concepto de experiencia, sean tres, cuatro o dos, incluyan o no el matiz semántico de *Erlebnis*, no han mostrado, hasta ahora, la peculiaridad que distinguiría a la experiencia *histórica* de otras formas de experiencia del mundo en general.

Si nos atenemos al contenido más propositivo del libro, veremos que sobre la experiencia histórica Carr afirma que permitiría “cerrar la brecha entre nosotros y el pasado” y que no se refiere al trabajo del historiador. En cambio, dice, “buscamos una conexión con el pasado que es previa e independiente del interés del historiador y que es compartida por todos” (p. 32). Se nota aquí la diferencia con Ankersmit, que ubica a la experiencia como aquella que le sucede fundamentalmente al historiador. Mientras Ankersmit defiende el carácter sublime de la experiencia histórica, que lo mantendría dentro del sentido cuatro

identificado por Carr, la propuesta fenomenológica de este último le permitiría sostener una continuidad entre el pasado y el presente fundada en la temporalidad misma de la experiencia (pp. 31-33). Afirma: “la clave de la relevancia de la experiencia para la filosofía de la historia descansa en comprender cómo la conciencia del pasado y la conciencia en y del presente están relacionadas, y ésta es realmente la pregunta de cómo las dos formas de experiencia están relacionadas” (p. 33) (sobre la cuestión de la continuidad o discontinuidad entre pasado y presente volveré al final).

Lo que sigue del capítulo 2 es su formulación de una filosofía fenomenológica de la historia, fundada en un concepto de experiencia que, dice, le permite superar tanto a las propuestas clásicas o sustantivas, como a las variantes epistemológicas y narrativistas. Para Carr, la experiencia histórica es el tipo de experiencia que el sujeto tiene en cuanto forma parte de una comunidad (*Gemeinschaft*) por cuya pertenencia puede autodesignarse como un “sujeto-Nosotros”: “quiero afirmar que es en la experiencia de pertenencia a comunidades que el tiempo es genuinamente histórico para nosotros. Como miembro de una comunidad me convierto en parte de un sujeto-Nosotros con una experiencia del tiempo que va hacia antes de mi nacimiento y que puede continuar incluso luego de mi muerte”; el sujeto-Nosotros “tiene la misma temporalidad que el sujeto-Yo” (p. 52). Como miembros de comunidades accedemos a las experiencias históricas, pues en la vida con otros “el pasado está más viviente y vivaz para nosotros” (p. 54) y “la realidad histórica entra directamente en nuestra experiencia vivida y se vuelve parte de nuestra identidad” (p. 55).

Ahora bien, ¿de qué es experiencia la experiencia histórica? Se trata de una experiencia de “eventos”, lo que Husserl denomina “objetos temporales” (p. 42). Tales eventos lo son por formar parte de un entramado de significados compartidos con aquellos otros que constituyen nuestro mundo. Frente a la tesis de Dilthey y Danto de que “el carácter genuinamente histórico de un evento sólo puede ser comprendido en retrospectiva y no está disponible a la experiencia directa de los contemporáneos” (p. 58), Carr argumenta que algunos eventos son reconocidos como históricos al mismo momento en el que ocurren. Y cita tres ejemplos: la caída del muro de Berlín, el atentado a las Torres Gemelas y la elección de Obama como presidente de los Estados Unidos, para los que “no necesitamos ocurrencias subsecuentes para saber que

esos eventos fueron históricamente relevantes” (p. 59). El carácter *histórico* de estos eventos parece derivar de su condición de “anormales, excepcionales” (p. 62). Lo interesante del concepto ahora presentado por Carr es que permite hacer lugar a la novedad en la historia, ya que el marco fenomenológico corre el riesgo de no dejar que se introduzca ningún elemento disruptivo en la cadena de protenciones y retenciones. Este carácter novedoso adjudicable a ciertos eventos podría ser una vía para pensar la contingencia histórica, es decir, la aparición de lo incontrolado en el mundo humano y, por ende, mostrar su carácter opaco para los sujetos que lo conforman, ya que la fenomenología aplicada a lo social (como es el caso de Schutz, que Carr menciona) suele, más bien, reforzar la continuidad y la transparencia del mundo que nos rodea. Sin embargo, no es éste un hilo que Carr esté dispuesto a seguir en su trabajo.

Carr pone el énfasis en el hecho de que estos eventos expresan el fin de una “era”, “fueron experimentados como si se extendieran indefinidamente hacia el futuro. Al destrozar nuestras expectativas, también abrieron un nuevo futuro... un futuro histórico, no sólo un futuro individual” (p. 62). Estos eventos que son “directamente experimentados *como* eventos históricos” son, dice, “*turning points*”, es decir, momentos de quiebre, “no en *mi* vida, ni en la de mi familia ni en la de algún grupo en particular” (p. 63). ¿Para quiénes entonces? Para la humanidad en general pues “nos llevan más allá de nuestras identidades particulares de cualquier tipo... Quizás haya un indicio del sujeto universal, la humanidad como tal, con la que tan rara vez nos identificamos, pero que puede revelarse como una posibilidad en estas ocasiones especiales” (p. 64). Por ello, estos eventos funcionan como “contrajemplos” a la necesidad del análisis retrospectivo. Si bien es cierto que sabremos más de ellos cuando podamos ubicarlos en un marco explicativo que los relacione con otros eventos que habrán de suceder posteriormente, al momento en que ocurrieron “reordenaron nuestro pasado y destrozaron nuestras expectativas”. Supimos, dice, al momento en que sucedieron, que estos eventos serían estudiados por los historiadores y que serían recordados: “y supimos todo eso, afirmo, no retrospectivamente sino en y a través de la experiencia misma de esos eventos” (p. 64).

En resumen, la experiencia histórica, aquella que tenemos frente a eventos como los que menciona, tiene las siguientes características: está ubicada en el presente y es compartida por los miembros de una comunidad que se

identifican como un “sujeto-Nosotros”, tiene un carácter “intencional” en cuanto se trata de experiencias *de* eventos, cuyo carácter sorprendente y novedoso permite “enriquecer nuestro tratamiento de temporalidad histórica” al hacer evidente que se ubican en un estrato temporal peculiar por su “carácter explícitamente histórico” que no depende del análisis retrospectivo, sino que surge en la experiencia misma (p. 65).

El riesgo de etnocentrismo presente en su propuesta parece haber sido reconocida por el propio Carr poco después, ya que en un texto publicado recientemente en Argentina, se pregunta si su noción de experiencia histórica será no “tanto una estructura universal, como he sugerido, sino una forma de experiencia occidental y parroquial propia de una tradición histórica particular”.⁸ Hay que decir que conceptos formales como “comunidad” o “sujeto-Nosotros”, carecen de densidad semántica para dar cuenta de la complejidad del mundo social efectivo, como pretende hacer Carr al considerar a los que denomina eventos “históricos”. Para citar un ejemplo clásico, ya en 1927 K. Mannheim había dado cuenta de la necesidad de determinar los vínculos y las relaciones que constituyen a un grupo social cuando se planteó el “problema de las generaciones” y el modo de diferenciarlo de otras formas de agrupaciones humanas.⁹ El análisis de Carr, situado en un gran nivel de generalidad y abstracción, no da pistas acerca de su aplicación al mundo social.

En el capítulo 3, “*Experience and the Philosophy of History*”, Carr distingue su enfoque basado en la experiencia de los desarrollos de E. Runia y F. Ankersmit, a los que entiende atados al problema de la representación, el cual supone ya una brecha entre historia y realidad que resulta luego imposible de zanjarse.¹⁰ Aquí insiste en la tesis que ya desarrolló en *Time...*, la narración, si bien se sitúa a “una distancia de los eventos, acciones y experiencias humanas que relata... los representa en una *forma* que deriva de y replica la estructura de

⁸ Carr, D.: “Teleología y la experiencia de la historia”, *Avatares filosóficos. Revista del departamento de Filosofía*, (UBA), N° 3, 2016, pp. 83-97, la cita corresponde a la p. 97.

⁹ Mannheim, K.: “The Problem of Generations”, en: *Essays on the Sociology of Knowledge: Collected Works*, Vol. 5, New York, Routledge, 1972, pp. 276-322. Véase en particular el tratamiento que Mannheim hace de Dilthey y Heidegger en pp. 280-286.

¹⁰ Además del texto de Ankersmit ya mencionado, Carr se refiere al influyente artículo de Runia, E.: “Presence”, *History and Theory*, vol. 45, N° 1, 2006, pp. 1-29.

la experiencia misma” (pp. 70-71). Le caben aquí a Carr las mismas objeciones que se le pueden hacer a Ricoeur. Por ejemplo, que su enfoque sobre la preeminencia de la narración (en su formato clásico) esté implícitamente teñido de cierto prejuicio antropológico, que le impediría analizar otros vehículos culturales para dar cuenta del pasado (rituales mortuorios, transmisión de herencias simbólicas no lingüísticas, además de prácticas estéticas no reducibles a un formato narrativo).

Pero, además, una objeción más seria tiene que ver con el problema de la verdad, y ello en dos sentidos. En primer lugar, porque sus tesis no permiten dar acabada cuenta de las diferencias entre las narraciones históricas y las de ficción, producto probablemente de un déficit en su marco epistemológico (el que carece de conceptos como “evidencia” o “huella”, que sí preocuparon a Ricoeur). La alternativa de responder que su filosofía fenomenológica de la historia no se reduce a la epistemología no es válida, en la medida en que sus tesis intentan responder a las críticas del narrativismo que son, en parte, epistemológicas. Pero, en segundo lugar, en su propio análisis, la experiencia carece de garantías acerca de ser verdaderamente experiencia de algo que efectivamente haya sucedido. Así, al considerar la cuestión de la memoria, afirma: “recuérdese que hemos abandonado el sentido fundacionalista de acuerdo al cual ‘x es directamente experimentado’ significa ‘x objetivamente ocurrió’. El término ‘experiencia’ en nuestro sentido, que involucra tanto su carácter pasivo como el que sea directa, es usado para expresar la intencionalidad y el significado interno de la conciencia [*awareness*] no su correspondencia con el estado objetivo del mundo” (p. 72).

El concepto de experiencia le permitiría a Carr evitar el problema de la representación histórica pues aquella ya exhibe la estructura narrativa del mundo compartido. De ahí que la narración no sea un mero “dispositivo textual”, para usar la expresión de H. White. Además, tal como piensa la experiencia histórica, Carr también podría superar su reducción memorialista, al evitar presentar al testimonio como expresión verdadera de una experiencia original e irrepetible. Cuando tengo un recuerdo “lo que eso implica es que *yo creo* que tuve esa experiencia y que mi rememoración [*recollection*] es la revivencia [*revival*] de ella y refiere así a una *supuesta* experiencia original” (72-73, cursivas agregadas). Pero, a pesar de estas afirmaciones, en el párrafo final de ese mismo apartado Carr dice: “toda rememoración [*recollection*] y toda representación del

pasado refieren hacia atrás a, y están basadas en, una experiencia, la que hace posible la representación histórica (narrativa) y la rememoración (colectiva)” (73). Hay que señalar que el análisis de la memoria es muy pobre a lo largo de la obra. Carr sólo lo introduce para criticarlo en un afán, comprensible, de evitar la caída en el subjetivismo radical que amenaza su propuesta fenomenológica. La experiencia histórica, dice, puede ser “singular y plural, individual y colectiva, tiene una compleja temporalidad protencional-retencional que cubre el pasado y el futuro, y así incluye una experiencia *no rememorada* del pasado” (p. 73, cursivas agregadas). Esto último parece ir en la dirección de separar su noción de experiencia histórica de la de memoria y para justificar su crítica al punto de vista retrospectivo de Ditley y Danto.

Su filosofía de la historia fenomenológica, centrada en el concepto de experiencia, supera, dice, las tradiciones metafísica y epistemológica. Frente a esta última, Carr rescata “el sentido vivido del pasado”, la conciencia compartida que tenemos del pasado a partir de la cual trabaja el historiador (p. 75). Distingue entre un sentido de experiencia “precientífico o *naïve*” y el “conocimiento crítico-histórico del pasado”. El primero funciona “en sentido metafórico” como la base de la que surge el conocimiento (p. 76). Qué quiere esto decir es difícil de concluir a partir de su análisis. A este planteo se le pueden formular al menos dos objeciones, contrarias entre sí. En primer lugar, Carr no puede dar cuenta de la *distancia* entre el presente y el pasado al hacer depender demasiado la empresa cognoscitiva del historiador de los conceptos e intereses disponibles en su mundo. Esto haría imposible entender aquellos estudios historiográficos de un pasado cuya vinculación con el presente no puede establecerse linealmente, casos como el estudio de la escritura cuneiforme o la investigación sobre los niños momias hallados en el volcán Llullaillaco (Salta).¹¹ Carr podría, otra vez, responder que su interés no es la epistemología de la historiografía, pero debe hacerse cargo de que asegura que su propuesta puede superar a las posiciones epistemológicas (como la filosofía analítica de la

¹¹ Salvo que se argumente trivialmente que los objetos materiales de los que surgen los estudios históricos existen aquí y ahora (una piedra o una momia) y, por ende, forman parte del mundo del historiador. El mundo disponible a la experiencia no es de manera inmediata objeto de experiencia *histórica*, éste es un punto que Carr no logra establecer con claridad.

historia).

Pero, en segundo lugar, se puede argumentar lo contrario. A pesar de insistir en el carácter novedoso y disruptivo de lo cotidiano que tienen los que denomina eventos “históricos”, Carr refuerza la *continuidad* con el pasado, el que sería una tradición común y compartida por los sujetos actuales. Esta perspectiva minimiza el modo en que las continuidades entre el presente y el pasado son construcciones políticas de sentido, tanto las que circulan en el mundo de la vida cotidiana como las que corresponden a las esferas académicas del saber especializado. Estas construcciones, muchas veces, juegan el papel de mito fundacional, como es el caso de las identidades nacionales (que el propio Carr menciona al pasar cuando caracteriza a los eventos históricos). La comprensión histórica se pone en juego como un ejercicio de ruptura de, y distanciamiento con, lo establecido justamente cuando se pregunta por el carácter histórico, es decir, *contingente*, de esas continuidades. Si bien esas continuidades están dadas, y como tal serían el insumo de una filosofía fenomenológica de la historia, esa misma filosofía también puede preguntarse cómo se establecieron y cuáles otras fueron desestimadas o minimizadas en el repertorio social.

Carr también se manifiesta crítico de las tradiciones metafísicas o sustantivas de la historia, en cuanto han intentado buscar un sentido histórico independiente o, incluso, contrario a los propósitos humanos. Sin embargo, dirá, la fenomenología de la historia “centrada en la experiencia” permite “entender cómo a veces las grandes teorías [de la filosofía metafísica de la historia] surgen de nuestra experiencia, es decir de nuestra historicidad” (p. 77). Las filosofías sustantivas de la historia parecen expresar una “idea de la historia que está profundamente enraizada en las estructuras temporales inherentes a la acción y a la esfera social” lo cual permite explicar su eterno retorno (p. 80, véase también p. 121, el retorno de la filosofía especulativa de la historia es ejemplificado por el fallido intento de F. Fukuyama de anunciar el fin de la historia).

Provisto de su concepto de experiencia y de su filosofía fenomenológica de la historia, Carr aborda en los capítulos cuatro y cinco una re-lectura de la metafísica de la historia enriquecida con los desarrollos de las tesis narrativas de A. Danto. La conclusión del capítulo 5 (pp. 136-140) parece el fin del libro.

Allí Carr reconstruye su análisis de la experiencia histórica, la cual “se origina en nuestra relación con el presente *social*, en nuestra inserción en el espacio de interacción e intercambio con otros” (p. 138). Rescata de las filosofías sustantivas su interés práctico en hacer que la historia se mueva en cierta dirección, expresan “una actitud hacia la historia que todos nosotros –en el mundo moderno– compartimos hasta cierto punto, seamos filósofos o no. Para nosotros la historia es algo que experimentamos. Pero también es una cuestión práctica” (p. 140).

El capítulo seis, “*Phenomenologists on History*” está dedicado a la relación entre los análisis fenomenológicos y la historia, centrado principalmente (aunque no únicamente) en Husserl. Los capítulos siete y ocho (publicados con anterioridad como textos independientes) tienen poco que ver con el resto del libro, lo cual es evidente porque los problemas que abordan (el tiempo, el espacio y la narración) no parecen beneficiarse del desarrollo que ha hecho del concepto de experiencia histórica. Podrían presentarse como ejemplos de una filosofía fenomenológica de la historia. Sin embargo, Carr no justifica el vínculo de esos dos últimos capítulos con la argumentación previa. El lector habrá de lamentar la falta de una conclusión que permita darle coherencia al texto.

El libro de Carr tiene varios problemas al abordar la experiencia histórica. Por un lado, no da cuenta realmente de qué distingue a la experiencia histórica de la experiencia del mundo social en general. Su análisis de los eventos que serían objeto de la experiencia histórica amenaza con reducirla a casos excepcionales, en lugar de reforzar la vinculación con el pasado “vivo”, trasfondo común de la vida en comunidad que, dice, motiva su empresa fenomenológica. En segundo lugar, se deshace rápidamente de una cuestión que no es menor, como es la diferente relación con el pasado en el caso de los legos y en el caso de los historiadores. Algunos autores entienden que sólo puede hablarse de experiencia histórica para el caso de los historiadores.¹² En tercer lugar, no se hace cargo de la pregunta acerca de cómo puede ser la experiencia histórica un objeto ella misma de estudio histórico y no sólo filosófico. Carr no toma partido en el debate que se dio a partir de las críticas de Scott al uso de la experiencia en E.P. Thompson (debate que menciona al

¹² No sólo Ankersmit, también D. LaCapra, véase por ej. *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, Buenos Aires, FCE, 2006, especialmente el primer capítulo.

pasar en la página 27). De tal manera, la filosofía fenomenológica de la historia que propone parece tener poco que ver con la historiografía y con sus practicantes. En su afán de evitar una epistemología de la historia, se desentiende de las dimensiones sociales de los debates historiográficos (piénsese en la ya célebre *Historikerstreit* en Alemania o en los debates acerca del peronismo entre los historiadores argentinos). Es decir, a contrapelo de lo que anuncia, la historiografía como práctica científica aparece alejada del mundo de la vida en el que se produce la historia efectiva que le da origen, cometiendo el mismo error que le adjudica a las filosofías metafísicas y epistemológicas de la historia, las que, dice, fallan en ver la relación entre el pasado vivo y el pasado histórico.

Finalmente, llama la atención la escasa referencia a un autor como Koselleck, cuya obra Carr conoce,¹³ relegado a una única mención en la bibliografía final. Koselleck utiliza a la experiencia histórica, no sólo en oposición a la expectativa (en su célebre análisis sobre el origen del concepto “*Geschichte*”), sino también como un insumo que le permite al historiador dar cuenta del carácter humano, es decir contingente y novedoso, de la historia.¹⁴ Pero este aspecto dual de la historia como empresa humana que resulta de las acciones de sus agentes pero que es, ella misma, un producto que escapa de sus intenciones y que cuestiona sus interpretaciones, no tiene cabida en la filosofía fenomenológica de la historia propuesta por Carr. Lamentablemente.

Recibido: 11/2016; *aceptado:* 12/2016

¹³ Carr, D.: Reseña de la edición en inglés de *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* de R. Koselleck, *History and Theory*, Vol. 26, No. 2, 1987, pp. 197-204.

¹⁴ Koselleck, R.: “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico” en: *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 43-92.