



# FREUD Y HUSSERL: LA POSIBILIDAD DE UNA “HISTORIA ESENCIAL”

FREUD AND HUSSERL: THE POSSIBILITY OF AN “ESSENTIAL HISTORY”

JORGE ARMANDO  
REYES ESCOBAR

UNAM, FFyL, Colegio  
de Filosofía

Correo para correspondencia:  
guandajo@gmail.com

El propósito del presente ensayo es preguntarse si una porción significativa del trabajo de Sigmund Freud puede inscribirse en el mapa de una historia crítica del pensamiento tomando como punto de referencia el uso de los conceptos de “historia esencial” y “arqueología” en el desarrollo tardío de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl.

Enunciado así, de manera escueta, el objetivo es demasiado general como para ser comprendido; a lo más, los lectores familiarizados con uno u otros autor pueden suponer, con toda legitimidad y pertinencia, que las siguientes líneas tratarán de ensayar un ejercicio de comparación filológica entre Freud y Husserl con el propósito de poner de manifiesto las relaciones de identidad y diferencia en torno al concepto de “arqueología” (principalmente), y que, como consecuencia de la analogía, alguna conclusión de provecho podrá sacarse para el discurso filosófico, ya sea porque las tesis freudianas *corrobo*ren las tesis de Husserl o porque aquéllas *demuestran* las falencias insuperables de la fenomenología husserliana y, por consiguiente, la necesidad de dar paso a una *propuesta* filosófica más acorde a los *criterios* de

## Resumen

El propósito del ensayo es explorar la posibilidad de un diálogo entre Freud y Husserl en torno a las nociones de arqueología e historia. Sobre el trasfondo de una descripción breve del desarrollo filosófico del concepto de reflexión de la modernidad, así como sus falencias, se argüirá que la obra tardía de Freud y Husserl representa una respuesta posible a los problemas de la tradición reflexiva, al interior de esa misma tradición. Tal conjetura se desarrollará por medio de la noción de “espacialización del pensamiento”, la cual se introducirá para matizar el posterior examen de los conceptos de arqueología e historia en las obras de Freud y Husserl.

**Palabras clave:** Freud, Husserl, reflexión, arqueología, fenomenología, historia.

## Abstract

The aim of the essay is to explore the possibility of a dialogue between Freud and Husserl around the notions of archaeology and history. After a short description of the philosophical development and the shortcomings of the modern concept of reflection through will be argued that the late work of Freud and Husserl represent a possible answer to the problems of the reflective tradition within it. Such suggestion will be worked out through the notion of “spatialization of thinking”, which will be introduced to qualify the further examination of the concepts of archaeology and history in the works of Freud and Husserl.

**Key word:** Freud, Husserl, reflection, archaeology, phenomenology, history.

lo razonable, ejemplificados por el psicoanálisis freudiano.

En ese sentido, es necesario advertir que el presente ensayo no estará a la altura de las expectativas, pues no es su propósito llevar a cabo una exégesis que cumpla con el modelo recién descrito, en el cual la filosofía se deja entender como una labor que hace propuestas sobre algo ajeno a su propio discurso (en este caso, las características de la vida subjetiva) para después entablar diálogos con otras disciplinas asumiendo que en tal intercambio se encuentra el criterio de corrección con base en el cual discernir hasta qué punto su propuesta ha copiado adecuadamente el objeto que tiene por tema. Por el contrario, uno de los objetivos concomitantes a la hipótesis toral del artículo es que la tentativa de proximidad entre Freud y Husserl tiene que elaborar sus propias reglas de interpretación precisamente porque el pensamiento filosófico no llega al encuentro con la certeza de cuáles son los límites metodológicos que lo distinguirían del psicoanálisis ni cuál es el objeto sobre el cual van a discutir; en esa medida el pensamiento no tendrá más que ocuparse de su propia perplejidad.

¿No significa esta última aseveración un ensimismamiento inexcusable de la filosofía? En este punto, y para precisar, quisiera hacer un señalamiento respecto al modo en el cual se lleva a cabo la presunta apertura interdisciplinaria de la filosofía, una vez que ésta asume la "detrascendentalización"<sup>1</sup> como destino.

Es curiosa la manera en la cual la filosofía contemporánea, bajo la bandera de la interdisciplina, dialoga con otros saberes y prácticas: por un lado, el acercamiento a perspectivas ajenas a la suya se justifica a partir del reconocimiento explícito de la necesidad de abrir el campo de la investigación filosófica a la pluralidad del mundo histórico, en el cual la creciente complejidad de las relaciones sociales, así como

la rapidez de las innovaciones científicas y tecnológicas, parecen desbordar y refutar cualquier pretensión de explicar la estructura total de la realidad a partir de un conjunto de conceptos básicos (el ser, la substancia, el espíritu, etc.).

Por otro lado, no obstante su confesa humildad, la detrascendentalización de la filosofía parece incursionar al concurrido salón donde se entrecruzan diversas perspectivas teóricas con la actitud de incorregible arrogancia propia de quien jamás ha puesto en duda la verdad de sus convicciones más profundas. La diferencia es que ahora la filosofía no evita con desdén —cuando confiaba en su pretensión trascendental de poseer un criterio de conocimiento provisto de validez a *priori*— los terrenos de la particularidad, la contingencia y la mutabilidad, en los que otras disciplinas se han afincado ya. En cambio, en las últimas décadas la disposición se ha transformado, aunque muy probablemente el resultado final es aún el mismo: desde variopintas tradiciones y tendencias la filosofía se abre a la "escucha" de la lingüística estructural, de la psicología cognitiva, de la sociología de los movimientos sociales, de la semiótica y —de especial interés para el presente artículo— del psicoanálisis con el propósito confeso de orientarse, de encontrar un hilo de inteligibilidad en medio de experiencias cada vez más heterogéneas, pero la conclusión de semejante apertura parece tratarse más de un intento de confirmar una y otra vez, desde todos los vocabularios disponibles, la repetición de un monólogo decidido ya desde hace tiempo y cuyo contenido se erige con base en las aseveraciones concernientes a la impotencia del pensamiento, los límites (lingüísticos, políticos, antropológicos, semióticos, etc.) de la razón y el carácter siempre derivado de los diferentes modos de la reflexión.

En resumen, cabe suponer que la filosofía busca a su "otro" para encontrar el reflejo de algo que ya sabe: que ella misma es incapaz de justificar cómo es que el pensamiento produce y legitima los límites dentro de los cuales elabora los conceptos que tejen la inteligibilidad de la trama de la experiencia.

<sup>1</sup> El concepto de detrascendentalización es un término empleado por Habermas para referirse a la conciencia que adquiere la filosofía contemporánea (en particular aquella que abreva de una triple fuente: la ontología de Heidegger, el "giro lingüístico" de la filosofía anglosajona y el pragmatismo estadounidense) de que la validez de sus proposiciones está condicionada "por el origen histórico y el trasfondo cultural de nuestros patrones de racionalidad." (J. Habermas, 2002: 191).



La situación cambia por completo cuando el pensamiento filosófico se resiste a la detrascentualización y, en cambio, se cuestiona, no si su modo de referirse a los objetos o eventos corresponde efectivamente a las características de los cuales éstos serían portadores, sino por el modo en el cual ella misma produce conceptos, elabora clasificaciones y construye jerarquías para dar cuenta del sentido de aquello con lo que se enfrenta. Cuando el pensamiento filosófico lleva a cabo esa tarea, la de dar cuenta de cómo instituye sus propios conceptos, así como el ámbito en el cual éstos poseen validez, nos encontramos ante lo que Michel Foucault denomina una *historia crítica del pensamiento*: "Si por pensamiento se entiende el acto que pone, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las cuales son formadas o modificadas ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en la cual éstas son constitutivas de un saber posible" (Foucault, 2001: 1451).

Lejos de glosar cuáles han sido las principales tesis enunciadas por pensadores provenientes de distintas disciplinas contentándose con detectar cuáles son sus vecindades semánticas o las deudas y herencias conceptuales entre ellos, la historia crítica del pensamiento se propone poner al descubierto cuáles son las reglas implícitas —que en no pocas ocasiones subyacen a discursos aparentemente alejados por su contenido u orientación metodológica— que condicionan el modo de aproximarse a los objetos, así como también emplazan al sujeto del conocimiento y la acción en un terreno que determina aquello que es susceptible de ser enunciado razonablemente.

Esta definición permite precisar el propósito estipulado en el párrafo inicial de este artículo: si cabe pensar la proximidad de Freud y Husserl ubicándolos en una historia crítica del pensamiento es porque ambos han *deformado* el modelo desde el cual la Modernidad decimonónica, incluso en sus expresiones aparentemente más heterodoxas, conceptualizó las relaciones entre sujeto y objeto con tal profundidad que aún

no se dispone de la suficiente distancia histórica para aquilatar sus consecuencias.

El modelo que ha sido deformado por estos dos hijos tardíos del malogrado Imperio Austrohúngaro es el de la *reflexión autoconsciente*, tal y como aparece primero en el idealismo trascendental de Kant —aunque Descartes y Leibniz sean precedentes importantes— y, posteriormente, en el idealismo absoluto de Fichte y Hegel. Acorde a este modelo, la inteligibilidad del campo de experiencia sólo se pone de manifiesto por medio del acto reflexivo, el cual introduce una escisión entre el modo en el cual algo es dado en la experiencia particular y, en un segundo momento, el modo en el cual el contenido de la experiencia es separado del contexto inicial de su manifestación para poder juzgar si se satisfacen o no las condiciones que validarían el modo en el que originalmente se presentó.

El problema con este modelo de reflexión se sitúa en dos puntos: por un lado, en lo que concierne a la escisión misma, una vez que el pensamiento se separa de la inmediatez para preguntarse por el modo en el cual aparece el contenido de la experiencia no hay nada que garantice el vínculo y la continuidad de ambos momentos; es decir, no hay un tercer elemento que fundamente la unidad de la experiencia. Por otro lado, la autorreflexión es el movimiento que viene a resarcir esa brecha en tanto que se hace hincapié en que aquello que examina el acto reflexivo no es un "otro" completamente ajeno a él, sino que se trata de una representación de objeto que, así como la experiencia inicial, es una modificación de una instancia activa que, en momentos distintos, padece la experiencia particular y se escinde reflexivamente de ella; esa instancia es lo que en la filosofía moderna se ha denominado subjetividad, a la cual se le identificó principalmente con la conciencia (entendida como representación de un objeto).

De tal modo, la subjetividad se convierte en el espacio en el cual toda reflexión es ya autorreflexión porque aquello de lo cual se ocupa la pri

mera es una relación de la conciencia del sujeto consigo misma. Para ponerlo en términos de la historia crítica del pensamiento: este último no sólo puede, sino que tiene que examinarse a sí mismo en la medida en la cual el significado de cualquier experiencia sólo es inteligible dentro de los límites inherentes a las conciencia que hace esa experiencia.

¿Cómo es que la subjetividad da cuenta, sin embargo, de la unidad de todos los actos reflexivos en un solo movimiento de autorreflexión? La pregunta es pertinente en la medida en que se considera que en la experiencia la reflexión sólo encuentra objetos particulares, pero nunca encuentra la representación del elemento encargado de unificar los distintos momentos de la reflexión; sin embargo, si se prescinde de la relación con los objetos particulares, la unidad de la experiencia se extingue.

Esta dificultad ocasionó que en el escenario filosófico posterior a Kant se pusiera en tela de juicio la noción de subjetividad autorreflexiva construida con base en el modelo de la conciencia de objetos y, en cambio, se buscó un modelo de subjetividad, y de referencia a sí mismo, que evitara la escisión entre el aparecer de algo en la experiencia y el modo en el cual se juzga reflexivamente este aparecer por medio de la introducción de una vía que afirmara que la "subjetividad no es el resultado de una acción orientada a ella (por tanto, no es obra de una reflexión). En esta búsqueda puede detectarse ya una de las convicciones decisivas en la génesis de distintas corrientes del pensamiento contemporáneo (por ejemplo, la hermenéutica y la deconstrucción): el carácter derivado y constituido de la reflexión, la cual es incapaz de dar cuenta a partir de ella misma de cómo se coordina con otros actos reflexivos para dar lugar al entramado de inteligibilidad en el cual se encuentra ya inmersa la experiencia particular de los individuos concretos.

Esta última afirmación entraña dos consecuencias que, de manera sucesiva, explicarán la incapacidad constitutiva del pensamiento reflexivo para aprehender su propio origen. En primer lugar, es preciso hacer hincapié en la imbricación

entre pensamiento y discursividad en el modelo reflexivo; o, mejor dicho, entre pensamiento y juicio. Lo anterior sugiere que hacer explícito el tipo de experiencia que se tiene consiste en esclarecer, a partir del núcleo mismo del quehacer cotidiano, los conceptos mediante los cuales identificamos esa experiencia particular distinguiéndola de otras posibles por cómo se usan de manera combinada tales conceptos en juicios.

Esta noción, a la cual Kant definió al señalar que "el *entendimiento* puede representarse como una *facultad de juzgar*, ya que [...] es una facultad de pensar. Pensar es conocer mediante conceptos" (Kant, 1995, A69/B94), pretende ser la elaboración, reflexivamente decantada, de nuestra ordinaria relación con el mundo, a la que Henry James describió como "una innata preferencia por el sujeto representado sobre el real: el defecto del real era su aptitud para no ser representado. Me gustaban las cosas que aparentaban, entonces uno estaba seguro. Si *eran* o no, era una cuestión subordinada y casi siempre inútil" (James, 1976: 312). En resumen, si la experiencia cotidiana nos aparece tan inmediatamente disponible en la palabra o la acción es porque la mediación del juicio le ha dado ya su aire de consistencia a los conceptos, los cuales, sin embargo, permanecen porosos en espera de ser relacionados con otros conceptos.

No obstante, en segundo lugar, el ineludible empleo de juicios para sopesar reflexivamente la experiencia concreta de objetos y situaciones particulares es incapaz de reconstruir la totalidad del contexto significativo de relaciones en el cual acontece la experiencia inmediata debido, precisamente, a la fragmentación que introduce necesariamente toda determinación de un objeto por medio de juicios. Para plantearlo bajo una luz distinta: la explicación que proporcione la reflexión sobre alguna región de objetos dentro del campo de la experiencia ofrece las reglas (términos, teorías, programas de investigación, etc.) para definir algo al interior del mencionado campo, pero —y aquí reside el problema capital de la reflexión— la explicación que se dé del objeto no es la experiencia original del objeto mismo, sino

sólo una descripción posible de éste a partir de conceptos y categorías que, por sí mismas, no están dotadas de necesidad porque no reflejan una esencia inherente a las cosas.

Las categorías que conforman nuestro aparato conceptual son, más bien, cortes, "hitos", que *parten de la presuposición* de que la experiencia forma un todo coherente y articulado, *pero no pueden explicar reflexivamente esa unidad* sin volverla un fragmento que, a su vez, está condicionado por otros conceptos. Andrew Bowie expresa la aporía en los siguientes términos: "nada dentro de la cadena de diferencias nos dice como podemos ser conscientes de la cadena de diferencias. Esa conciencia debe pertenecer a un orden diferente al de la cadena de diferencias porque implica una identidad previa que es condición de la diferencia." (Bowie, 1993: 22). Esta última conciencia, sin embargo, *no puede* ser discursiva porque no se refiere a un objeto o a una situación concreta, sino que alude a la comprensión pre-reflexiva y no-conceptual del todo de nuestra experiencia.

Los críticos del pensamiento reflexivo han señalado, correctamente, un yerro estructural de éste: la suposición de que la presentación discursiva de cómo aparece un objeto particular ante la conciencia sigue siendo un modelo de explicación válido incluso cuando, en la autorreflexión, el "objeto" que examina la conciencia es ella misma. Sin embargo, los críticos de la reflexión, en su vasta mayoría, cometen también un serio desliz: desarrollar sus objeciones a lo largo de un camino que, lejos de apartarse de la lógica de la autorreflexión, adopta sus premisas básicas y las lleva hasta sus últimas consecuencias.

¿Qué significa esto? Aquello que posibilita la escisión de la experiencia permitiendo que la conciencia se coloque a sí misma como sujeto que reflexiona sobre el modo de aparecer de un objeto en particular no puede ser ni sujeto ni objeto. En esa medida, la condición de posibilidad de la reflexión tiene que ser *lo totalmente otro* respecto a la conciencia. Así, paradójicamente, todos los discursos que frente a las pretensiones de la reflexión invocan a la alteridad, lo inefable, el afuera o la diferencia, etc., en realidad se

comportan como discursos reflexivos sumamente consecuentes: el fundamento no puede aparecer en el campo de lo fundamentado porque de esa manera se encontraría, a su vez, condicionado por algún otro objeto o punto de vista y, por ende, no sería fundamento.

Y esa sería precisamente una condición de la cual no podría escapar el inconsciente freudiano. Como apunta Henry: "puesto que la *Bewußtheit* [conciencia] freudiana designa explícitamente la conciencia representativa, en ese caso la afirmación de que según la cual el fondo de la psique escapa a una conciencia tal [...], la afirmación de un inconsciente, reviste así por ello un alcance ontológico inmenso: establece que la esencia originaria del ser se oculta al campo de visibilidad en el que el pensamiento, filosófico y científico, lo busca después desde Grecia [...] Deviene aquí evidente aquello que filosóficamente, hace de la obra de Freud la de un epígono" (Henry, 2002: 24).

A continuación quisiera sugerir que tal vez Freud sea un epígono, así como Husserl bien puede tratarse de alguien que jamás prescindió de las pretensiones trascendentales de la fenomenología, pero que precisamente su incapacidad o falta de disposición para subvertir los límites de un pensamiento reflexivo centrado en la conciencia los obligó a deformar el modo de proceder de la reflexión al grado de situarse en el umbral de un modo de pensamiento que, quizás, indica que el modo en el cual acontece la experiencia humana se está transformando de una manera que permanece imperceptible no sólo para el modelo clásico de reflexión, sino también para sus más acérrimos críticos. Esa deformación habría tenido lugar por medio de la introducción y desarrollo del concepto de arqueología.

El concepto de arqueología irrumpe a partir de un cambio en la estrategia metodológica, no desde la renuncia y subsecuente replanteamiento del objetivo básico de sus respectivos proyectos. Ni Freud ni Husserl consideran al método y los recursos discursivos en los que éste se desenvuelve como una distorsión o (en el mejor de los casos) un artilugio derivado de un horizonte más



originario. Esta actitud, que tanto ha confundido e irritado a numerosos exégetas, no significa tanto la renuencia de dos espíritus decimonónicos a reconocer las transformaciones culturales de su tiempo como un desplazamiento del ámbito en el cual aparecen y se distribuyen los juicios concernientes a los actos de la conciencia. Éste se torna un espacio caracterizado por la simultaneidad y la yuxtaposición obligando así a la autorreflexión a dejar de concebirse a sí misma como una mirada introspectiva en la cual la conciencia se alcanza inmediatamente a sí misma para comprenderse ahora como un trabajo arqueológico que tiene como propósito producir una historia.

Habría que comenzar por inquirir cómo la voluntad por develar el origen se trastocó en algo sumamente distinto como consecuencia del desenvolvimiento de su propio itinerario. Es preciso llamar la atención al modo en el cual Freud y Husserl se mostraron suspicaces al momento de adoptar una posición metodológica proveniente de una disciplina ya establecida debido al temor de que tal gesto introdujese un sesgo en sus investigaciones y, en cambio, trataran de llevar a cabo un trabajo netamente descriptivo de las vivencias (y que, en el caso de Freud, Assoun asocia con el reductivismo monista).

Pero la vivencia por sí sola no es una fuente de inteligibilidad. Las evidencias disponibles que acumule la descripción meticulosa de la vida del sujeto sólo pueden volverse significativas en la medida en la cual se entrelazan formando así una narrativa coherente. ¿De dónde procede, empero, el punto de unificación en torno al cual se engarzan los fragmentos y, así, les permite cobrar inteligibilidad? En principio la respuesta no puede apuntar en otra dirección que no sea la del origen, la de la causa eficiente de todos y cada uno de los actos de la subjetividad. Sin embargo, este es el punto exacto en el cual la investigación reflexiva se topa con un obstáculo mayúsculo: el origen está ausente, se sustrae a la descripción de los fenómenos y todo intento de colmarlo que postule la necesaria presencia de una subjetividad fundante o del inconsciente, entendido como una instancia inefable, está vedado, por

fuerza, si se desea permanecer fiel al imperativo metodológico de atenerse única y exclusivamente a lo que ofrezca la vivencia concreta. Hay que insistir en que es justo esta exigencia, y no un afán de transgresión, lo que coloca a Freud y Husserl frente a "la tarea de mostrar cómo es posible que la conciencia pueda traer a la manifestación presente algo inconsciente, es decir, algo ajeno o ausente a la conciencia sin por ello incorporarlo o subordinarlo al presente consciente" (Bernet, 2003: 200).

El camino explorado por Freud y Husserl ante el desafío recién mencionado los obligó, por un lado, a romper con el orden narrativo del tiempo, en el cual hay un presente discernible con base en el cual se establece la secuencia de continuidad con el pasado y el futuro, **porque los fenómenos fragmentarios que se describen no aparecen tampoco en una sucesión lineal** en la cual cada uno de ellos aportaría una clave (incompleta, desde luego) que sugiera al intérprete un indicio de su conexión con el todo y las otras partes. Por otro lado, esto no hace del fragmento un enigma, ni la mera señal de una influencia ajena a la manifestación, pues, en su conjunto, los fragmentos ofrecen al observador un sentido (en tanto que muestra efectos, condicionamientos, relaciones de reciprocidad, etc.), el cual, sin embargo, se circunscribe a la configuración específica que su superposición y contigüidad colocan ante la posición en la que está situado el investigador.

Cuando la reflexión se percató de que la simultaneidad (lateral, no consecutiva) de sus objetos es el medio en el cual desenvuelve su acción, entonces la comprensión que tiene de ella misma se trueca en lo que podría denominarse la *especialización del pensamiento*, distinguida por la conciencia de que "uno puede contar historias que se despliegan, se desarrollan, tienen principio y final. Pero no puede contar un espacio, tan sólo darlo a ver. Describir un lugar ha de corresponderse por fuerza con lo yuxtapuesto, no con lo sucesivo" (Schlögel, 2007: 52).

Es importante advertir que la especialización del pensamiento no equipara sin más las configuraciones formadas por la yuxtaposición de los

fenómenos con la verdad concerniente a éstos, pues tal actitud relativista supondría asumir que, aunque incompleto, el significado de la experiencia concreta se agota en la inmediatez de su manifestación. Por el contrario, mantiene la inquietud reflexiva de cuestionarse por su modo de aparecer ante la conciencia, pero ya no lo hace a partir de la suposición de que hay una causalidad directa y unívoca, ni asume que hay una infraestructura de reglas *a priori* que formen el entramado de condiciones de posibilidad de los fenómenos. Lo que se busca es, más bien, un alejamiento que no entraîne *escisión* (la cual, por otra parte, no tendría cabida en la simultaneidad del espacio; hay, desde luego, desgajamientos, oquedades, puntos ciegos, pero éstos no se ubican en un lugar distinto al de la investigación: lo que ocultan y lo que hacen visible depende por entero de nuestra posición en el terreno), que exponga qué tan profundas son las configuraciones, así como las conexiones y derivas que pasan desapercibidas a la percepción de la superficie.

Esa obra de poner al descubierto la yuxtaposición de capas en las que se incrustan y sobresalen fenómenos simultáneos cuyos cimientos, no obstante, suelen hundirse a profundidades distintas es el asunto mismo de la arqueología. De ahí que

Husserl lamentase que el nombre "arqueología" estuviera ya asociado a una disciplina en particular<sup>2</sup>, pues, a su juicio, el término designaba a la perfección la forma, función y propósito de la fenomenología: "una ciencia denominada 'filosofía primera', en tanto 'arqueología' que verdaderamente merece ese nombre, exploraría de manera sistemática lo definitivamente originario, y aquello que contiene dentro de sí todos los orígenes del ser y de la verdad" (Gasché, 2007: 212).

Sin embargo, es en la obra de Freud donde se puede apreciar de mejor manera cómo la transformación de la reflexión va de la mano con el

desarrollo del concepto de arqueología debido a que su comprensión de la pretensión de verdad del psicoanálisis se expresa constantemente en referencia al trabajo arqueológico.

Una de las diferencias más notorias con Husserl en este aspecto es la manera en la cual se puede advertir en Freud una transformación gradual de la noción de arqueología; ésta hizo su aparición primordialmente como una *metáfora* que aludía al objeto propio del psicoanálisis y a su manera de apropiárselo: así como el trabajo arqueológico parte de fragmentos ilegibles e incoherentes (un trozo de vasija, una tablilla) halladas casualmente en la superficie para después excavar en el terreno en busca del pasado remoto con el fin reconstruir así la coherencia de lo inicialmente fragmentario, el psicoanálisis lleva a cabo su propio trabajo de excavación que a partir de comportamientos y palabras aisladas —y superficialmente inocuas— pone de manifiesto su pertenencia a capas de significación ocultas en las profundidades de la psique. Es digno de considerar como esta metáfora no sólo pone a disposición una imagen que ejemplifica el objetivo del psicoanálisis, sino que indirectamente refleja la asunción metodológica de que la verdad de éste se obtiene mediante un proceso de integración del todo y las partes que progresivamente avanza de la ininteligibilidad del fragmento a la coherencia de la totalidad.

Sin embargo, paulatinamente la metáfora arqueológica dejó de indicar un objeto de investigación, y el modo de acceder a él, y empezó a usarse para designar la manera en la cual las interpretaciones psicoanalíticas hacen valer su pretensión de verdad; para decirlo de otro modo: la arqueología se convierte en la metáfora *de un modo de trabajar* en el cual, a pesar de que no se puede distinguir *a priori* entre lo fundante y lo fundado, entre lo que es susceptible de explicación y aquello que sólo admite comprensión, se puede aún tener expectativas legítimas de validez. El sustento de esta sugerencia puede encontrarse principalmente en los escritos provenientes de la década de los treinta (curiosamente, el mismo periodo en el que Husserl se ocupó con mayor detenimiento de

<sup>2</sup> Este es un dato que proporciona Fink, uno de los principales discípulos y colaboradores de Husserl: "Al retornar a los inicios del saber, la pregunta fenomenológica intenta aprehender al intelecto humano en su movimiento hacia el ente. Se puede designar a tal intención teórica 'teoría del conocimiento' [...] Husserl lamentó que el término 'arqueología', perfectamente apropiado para la esencia de su filosofía, se encontrara ya reservado para una ciencia positiva." Eugen Fink, *De la fenomenología*, Minuit, París, 1974, p. 218.

los niveles constitutivo y genético de la fenomenología) en los cuales la metáfora arqueológica se mantiene, aunque ya no alude exclusivamente al explorador (paradigmáticamente representado por Schliemann y su descubrimiento de Troya) que pone al descubierto una realidad oculta por hallarse profundamente enterrada, sino a la tarea del arqueólogo de producir un discurso con pretensiones de verdad; cambio del cual da testimonio, por ejemplo, el texto de 1937 *Construcciones en el análisis* "Uno de los problemas más arduos que se presentan al arqueólogo es la determinación de la antigüedad de sus hallazgos; y si un objeto aparece en algún nivel o si ha sido llevado a él por algún trastorno posterior. Es fácil imaginar las dudas correspondientes que surgen en el caso de las construcciones psicoanalíticas" (Freud, 1988: 3366). Las "dudas correspondientes" que menciona Freud, se atreverá a conjeturar, son las mismas que se han mencionado anteriormente: ¿cómo construir, con base en la no completitud inherente al fragmento, un discurso inteligible que, no obstante, sea algo más que una fábula procedente de la imaginación del investigador? La respuesta de Freud, tratará de sugerirse, es la implementación de su propia espacialización del pensamiento que efectúa una transformación en el ámbito mismo del proceder psicoanalítico: éste deja de ser una disciplina que hace explícito lo oculto en las profundidades del inconsciente, labor que se ilustra por medio de la analogía con la excavación arqueológica, y, en contraste, él mismo se concibe como un espacio estratificado; como sugiere Lis Møller, la metáfora arqueológica "proporcionó al psicoanálisis un convincente modelo espacial del inconsciente" (Møller, 1991: 41).

La plausibilidad del modelo se debe a que el inconsciente se piensa como un "punto ciego" —y no como un exceso o ausencia de sentido que desborda toda pretensión de exposición discursiva— que si se sustrae a la mirada introspectiva inmediata es, paradójicamente, porque es simultáneo con el presente de la conciencia; en otras palabras, la yuxtaposición con otros materiales psíquicos lo oculta a la visión directa, pero al mismo tiempo lo conserva, permitiendo así que sus efectos se dejen sentir.

En esa medida, la labor arqueológica sigue la misma tendencia del movimiento reflexivo de desmontar la presunta unidad natural del objeto, con la diferencia básica de que, ahora, este desmantelamiento no se ejecuta sobre una representación mental escindida de su causa, sino que se ejecuta en el terreno de la experiencia consciente mostrando la profundidad espacial del fenómeno; es decir, por medio de la puesta en práctica de un corte transversal que ponga de manifiesto las capas de sentido, los hábitos sedimentados, que le han dado forma.

Así, la arqueología es, como ocurría ya en la reflexión, una investigación regresiva que parte de lo inmediatamente dado para remitirse a la regla que enuncia su condición de posibilidad, pero con la diferencia fundamental de que ella no encuentra un juicio, ni una regla, ni un contenido estático, sino una serie de sedimentos que reclaman una descripción coherente. En este punto es donde Husserl el trabajo arqueológico, por fuerza fragmentario, debe unificarse en una historia. En uno de sus ensayos tardíos más polémicos, *El origen de la geometría* (1935) Husserl se refiere a la investigación fenomenológica como una forma de historia, aunque, como él mismo precisa, "se trata de la historia en un sentido inusual" (Husserl, 1970: 353) porque no concierne al recuento cronológico de hechos, y menos aún al intento de explicar el significado de cualquier expresión del pensamiento situándola en un contexto que la relacione con acontecimientos próximos en el orden del tiempo. Antes bien, el talante "inusual" de esta historia se debe a la función trascendental que desempeña, la cual consiste en preguntarse cómo se forma la estructura de sentido de los objetos ideales (como el de las verdades de la geometría). Para expresarlo en otros términos: con frecuencia se supone que al instituir el sentido de un objeto (piénsese, por ejemplo, en el caso de un descubrimiento científico) la conciencia del investigador ha llevado a cabo una serie de actos (sopesar nuevas evidencias, imaginar hipótesis nuevas, contrastar su observación con otras teorías) cuyo resultado es poner de manifiesto un sentido de los objetos hasta entonces oculto; esto es, la institución del sentido dependería del quehacer de la conciencia.



Sin embargo, y como el propio Husserl lo advirtió, los intentos de explicar la génesis de sentido a partir de los actos producidos por la conciencia individual traen consigo una dificultad que se puede condensar en la siguiente interrogante: ¿cómo es posible que la validez del sentido instituido trascienda los límites de la conciencia individual y se reconozca como válida no sólo por otros sujetos, sino también por otras generaciones? Tal vez el recurso más inmediato para dar una respuesta satisfactoria sea el de prescindir de la conciencia y, en cambio, invocar las diversas maneras en las cuales el consenso social, formado por el conjunto de prácticas lingüísticas de una comunidad determina qué es lo que se ha de considerar como verdadero.

Lo interesante del caso de Husserl es su rotunda negativa a transitar por esta vía, lo cual ha dado numerosos motivos para que los partidarios del giro "hermenéutico-lingüístico" lo acusen de ser un necio defensor de la metafísica. Las posibles respuestas a estas objeciones no se pueden examinar aquí, pues no es el motivo del artículo; sin embargo, es pertinente mencionar una razón poderosa para no adscribirse tan fácilmente al gesto que equipara la verdad con el consenso social: las narraciones que dan cuenta de la génesis sociológica, lingüística o económica de una creencia relativa a un objeto son capaces de señalar con vasta erudición que, *en un momento cronológico dado*, convergió un cúmulo de circunstancias contingentes para dar pie al sentido de un objeto, pero no pueden justificar la razón por la cual, en el momento actual, el sentido mantiene su validez, *a pesar de que las circunstancias contingentes que le dieron origen ya no estén presentes*. Es decir, son posiciones aptas para constatar que un sentido ha perdurado a lo largo del tiempo como resultado de un proceso de transmisión, pero no pueden dar cuenta de cómo es que un sentido prolonga su validez.

El señalamiento de esta incapacidad interesa a nuestros fines porque nos confronta a un problema estructuralmente similar al que se enfocó la arqueología en Freud: la coexistencia de momentos temporalmente separados que, sin embargo,

entablan relaciones no-lineales que producen efectos. Y la tarea de la historia es dar cuenta de cómo se produce la continuidad, de ahí la definición "inusual" del término: "la historia no es más que el movimiento vital de la coexistencia y el entrelazamiento de las formaciones originales y sedimentaciones de sentido" (Husserl, 1970: 371).

En esa medida la historia deja de ser el mero contexto y se convierte en una "historia esencial", lo cual no significa convertirla en una teleología que asegure de antemano que todos los yerros y parcialidades de la explicación son momentos necesarios en el desenvolvimiento de una presunta razón universal; por el contrario, la "historia esencial" es una forma de crítica a todo intento de comprender la génesis de sentido como el desenvolvimiento progresivo y lineal de un contenido originario presente ante la conciencia. De tal forma, la historia esencial adquiere un carácter inusual porque no es una narración que reconstruya los hechos del pasado, transformación a la que ya había señalado Freud al referirse al modo en el cual se preservan los contenidos psíquicos: "Si pretendemos representar espacialmente la sucesión histórica, sólo podremos hacerlo mediante la yuxtaposición en el espacio, pues éste no acepta dos contenidos distintos. Nuestro intento parece ser un juego vano; su única justificación es la de mostrarnos cuán lejos nos encontramos de poder captar las características de la vida psíquica mediante la representación descriptiva." (Freud, 1989: 14). Así, el carácter esencial de la historia reside en que es una narración de cómo el presente se construye a sí mismo *en la manera en la cual investiga el pasado*, pero no porque encuentre en él el origen que cause sus juicios y acciones actuales; más bien, el presente puede reflexionar sobre su estructura actual en la medida en que pone al descubierto los contornos desde los cuales interpreta al pasado.

Nos hemos acostumbrado a pensar en una Modernidad homogénea, dominada por la figura de un sujeto autoconsciente que, por medio de la reflexión, inquiere y se cerciora de la justificación de todas las representaciones que aparezcan en

la esfera de lo mental. Las críticas a las falencias de este modelo, a pesar de su radicalidad, suelen arrojar al niño con el agua sucia de la bañera y suponer que nociones como "reflexión", "conciencia", "representación" o "subjetividad" implican por sí mismas un compromiso con un pensamiento estático que no pone en cuestión su confianza ingenua en que toda realidad y objetividad pueden reducirse a reglas transparentes puestas por la conciencia. En Freud y en Husserl, en cambio, parecen abrirse senderos dentro de la propia tradición reflexiva que sugieren que la propia conciencia puede tomar distancia de ella misma sin que ello suponga desvincularse de la experiencia concreta y efectiva en la que está embebida.

#### *Referencias bibliográficas*

- Assoun, Paul-Laurent, *Introducción a la epistemología freudiana*, Siglo XXI, México, 1982.
- Bernet, Rudolf, "Unconscious consciousness in Husserl and Freud", en D. Welton (ed.), *The new Husserl. A critical reader*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.
- Bowie, Andrew, *Schelling and modern European philosophy*, Routledge, Londres, 1993.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits II, 1976-1988*, París, Gallimard, 2001.
- Freud, Sigmund, *Psicología de las masas*, Alianza, Madrid, 1991.
- Freud, Sigmund, *Introducción al psicoanálisis*, Altaza, Madrid, 1998.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1989.
- Freud, Sigmund, *Obras completas. Vol. 19, Orbis*, Barcelona, 1988.
- Gasché, Rodolphe, *The honor of thinking. Critique, theory, philosophy*, Stanford University Press, Stanford, 2007.
- Habermas, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002.
- Henry, Michel, *Genealogía del psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2002.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1995.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Husserl, Edmund, *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1970.
- James, Henry, *En busca de otras imágenes*, Felmar, Madrid, 1976.
- Møller, Lis, *The Freudian Reading: Analytical and Fictional Constructions*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1991.
- Schlögel, Karl, *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica*, Siruela, Madrid, 2007.