

Sobre la composibilidad, la temporalidad y la normatividad de los *egos*

Gustavo Salerno
CONICET – UNMDP

Quiero plantear una reflexión sobre ciertas obviedades, a saber: que somos entre y por medio de otros; que estamos sometidos al curso y los avatares del tiempo; y que nos atraviesa una legalidad intersubjetiva. Ya el entrelazamiento o la conjunción de estas cuestiones sugiere mi preocupación por instalarme en lo que viene implícito en nuestras habitualidades, insinuación que debo desarrollar y argumentar. Las preguntas por cómo llegan a hacerse composibles los *egos*, por el modo en que interviene –condicionándonos– la historicidad, y por la fundamentación del influjo o la severidad de la ley según la cual nos determinamos, no pretendo zanjarlas sino colocarlas en un horizonte coherente. Ahora bien, esta consistencia no está dada *a priori*, sino que a mi entender surge como resultado de un cierto forzamiento. Diré esta paradoja de otro modo.

Desde una “actitud natural”, fenomenología y psicoanálisis partirían de un “obvio” antagonismo: mientras que la primera ha ensayado un regreso al camino inaugurado por Descartes haciendo de la subjetividad el punto paradigmático de la evidencia apodíctica (en el preciso sentido de la impensabilidad de su no-ser), el segundo ha asumido como tarea un estudio y una interpelación de la vida psíquica colocándose en las márgenes de la comprensión moderna de la subjetividad. Por simultáneas que las obras de Husserl y Freud hayan sido, ambos podrían tenerse como representantes de la condición ambigua que todo cambio de siglo propone, contrariedad que estaría expresada en el inconciliable propósito del pensamiento por la construcción y la deconstrucción. Sin embargo, la cientificidad rigurosa (o estricta) que pretende la filosofía husserliana y la provisionalidad que asume el propio discurso freudiano se intersectan justamente en torno a las preocupaciones por la multivocidad de las experiencias que instituyen la composibilidad, la temporalidad y la normatividad de los *egos*. En este sentido, no es preciso hacer lugar a ninguna violentación. Sí parece haberla cuando se pretende sugerir, como

hago yo aquí, que aquellos aportes pueden iluminar un espacio habitado por posicionamientos que articulan resistencias pero también solidaridades. En rigor, esto solo puedo enunciarlo hacia el final, es decir, una vez que haya reconstruido e identificado algunos aspectos medulares de la reflexión fenomenológica y psicoanalítica sobre la alteridad, el tiempo y la ley.

1

Husserl ha abordado las cuestiones prácticas en general, y éticas en particular, al hilo de una fenomenología de la constitución del objeto. Esto significa que los asuntos del bien y del mal, de lo debido y lo indebido, y de la persona moral, aparecen en un "alto estrato" de constitución. A esta esfera pertenecen también asuntos ético-políticos como los de la nación y el Estado. En términos generales, puede considerarse que dicho estrato remite al ámbito de la sociedad y de los productos culturales en tanto sedimentación de la actividad intersubjetiva.

Ahora bien, de acuerdo a la quinta de las *Meditaciones cartesianas* la tarea fundamental de la fenomenología consiste en lo siguiente: "tenemos que procurarnos una visión que penetre en la intencionalidad explícita e implícita en la que, sobre la base de nuestro *ego* trascendental, el *alter ego* se anuncia y verifica" (Husserl 1986: 121). Comprendo esta problemática de la *constitución* (lo que quiere decir: el compromiso que comporta pensar la alteridad en y a partir de mi *ego*) en el sentido apuntado por Ricoeur, quien señala que ella no refiere la creación y producción soberana del sujeto sino que su estatuto epistemológico es el de la *Auslegung* o explicitación, la cual consiste en "desplegar el potencial de sentido de una experiencia, lo que Husserl llama precisamente horizontes externos y horizontes internos del objeto" (Ricoeur 2006: 267-268).

Si se repara en lo anterior entonces puede comprenderse que el hecho de que el "hilo conductor trascendental" sea el otro experimentado tal como se me da directamente significa: (i) que el sentido que el *alter* tiene para mí es un sentido en o desde mi vida intencional (mis síntesis constitutivas); y (ii) que explícito los contenidos óptico-noemáticos de la experiencia del otro "en vista de las

determinaciones que le son atribuidas en los respectivos modos de la conciencia, y atribuidas en los modos propios que se presentan a la respectiva mirada" (Husserl 1986: 51). El contenido de dicha experiencia es múltiple. Pueden enumerarse, por lo menos, los siguientes modos: (a) como objetos psicofísicos ligados a un cuerpo orgánico siendo-en-el-mundo; (b) como sujetos para-ese-mundo;¹ (c) como mundo objetivo, es decir, como naturaleza objetiva que está siempre co-mentada en el "ahí-para-cada-uno"; y (d) como predicado espiritual-cultural (libro, utensilio, etc.) que habilita una remisión a sujetos extraños.

Puedo prescindir –incurriendo ya en un primer forzamiento– de la explicitación (por medio de reducción) de la heterogeneidad y riqueza de la experiencia primordial o propia. De este recorrido solo destaco que él permite vislumbrar aquello que no es mi propiedad y así ganar en sus peculiaridades las múltiples experiencias de lo extraño. El grado "elemental" del mundo objetivo, lo primero extraño, el primer no-yo es el otro yo, el *alter ego*. En la constitución de este estrato inicial según Husserl se halla implícito que los otros no permanecen aislados, sino que conforman una comunidad de mónadas en la que yo estoy inserto. Por ende, a mi esfera primordial pertenece un nosotros trascendental, un mundo para el que soy en el sentido de una trascendencia inmanente.

Ahora bien, ¿por qué, a pesar de lo recién referido, el *alter ego* (y, por medio de él, la comunidad trascendental) no nos resulta accesible directamente? Husserl responde: porque, en ese caso, "él sería meramente un momento de mi propia esencia, y finalmente él mismo y yo mismo seríamos uno y lo mismo" (*ibíd.*: 144). Es forzoso, pues, si se quiere evitar la cancelación de la diferencia por medio de la asimilación de ésta a lo propio, cierta mediación de la intencionalidad. Quisiera subrayar esto: incluso el retroceso al *ego* y su esfera propia (a su

¹ Husserl destaca en este punto la condición que me permito denominar "reversible" del modo descripto: los otros, al experimentar el mundo, tienen experiencia de mí, "tal como yo experimento el mundo y, en él, a los otros". Esto no quiere decir que dicha experimentación sea carente de mediaciones. En virtud de la mirada adoptada (la intencionalidad propia), la cuestión central se expresa como el problema del "ahí para mí" de los otros y, consecuentemente, como tema de una "teoría trascendental de la experiencia del extraño", de la llamada *impatía* [*Einfühlung*]" (Husserl 1986: 123).

actividad constituyente e intencional), no me permite tener al otro yo (grado primero de la alteridad) *inmediatamente*. Ello es posible solo como hacer co-presente, como *apresentación*. Pero esto no se trata de un mero fantasear: como aclara rápidamente Husserl, el hacer conciente como co-presente requiere de una presentación, de una "autodadidad en sentido propio". Así, pues, cuando otro hombre entra en nuestro campo perceptivo, en mi esfera primordial se presenta un cuerpo físico. Que éste resulte para nosotros un "cuerpo orgánico" (lo que significa: un yo personal) es el producto de nuestra intervención. En efecto, por medio de una transferencia aperceptiva o una aprehensión analogizante, enlace mi cuerpo físico con el cuerpo que ha llegado a mi percepción, y adjudico a éste un cuerpo orgánico. Husserl precisa: "la apercepción [asimilante] no es una inferencia, no es un acto del pensamiento" (*ibíd.*: 147).

Pues bien, de acuerdo a la fenomenología de Husserl la identidad de las mónadas no es algo así como una esencia fija, sino que puede enriquecerse en camino hacia comunitarizaciones cada vez mayores. Esto se encuentra en relación con la circunstancia de que la unidad de la conciencia "aparece como un fluir temporal en que un presente fluyente viviente se abre como protención a lo porvenir y como retención sostiene fugazmente el presente que ha fluido hacia el pasado" (Iribarne 2002: 231). Así, podría quedar claro desde ahora que en la realización de sí mismo convergen una temporalidad inmanente junto a una permanente auto-trascendencia. Pero este fluir es inherente a la multiplicidad de las mónadas, por lo que se agrega (o, más bien, se explicita a la vez) una teleología inmanente.

En el "alto estrato" de constitución el darse de una mónada tiene lugar a través y por el darse de la comunidad intersubjetiva. La socialidad en Husserl es analizada fenomenológicamente en grados. Una exposición abstracta de la intersubjetividad muestra el estar el "uno *junto* al otro" de los sujetos, percibiéndose como extraños, externos, en limitación recíproca. Pero desde que este análisis estático fue completado por Husserl hacia 1920 por el análisis genético, la comprensión de la tendencia a la comunitarización pudo ser ampliada.

Entonces resultó manifiesto una triple partición de la socialidad en (i) relaciones de igual posición o coordinación,² (ii) relaciones de subordinación,³ y (iii) comunidad de amor.

Ya en las relaciones de igual rango (en la que se da un “ser *con* el otro”) queda claro para Husserl que la socialidad en sentido propio tiene lugar cuando existe un *acto social* (en el que se va más allá de la comunidad simbiótica de, por ejemplo, la preocupación de los padres por sus hijos). Es importante resaltar en este punto por lo menos dos cuestiones. En principio, que sólo en dicho contexto puede hablarse de *persona*, es decir, únicamente allí donde tiene lugar un acto, un querer y valorar sostenidos por la voluntad del sujeto en un marco comunitario. Asimismo (segundo aspecto de relevancia), la persistencia en el tiempo de las variadas tomas de posición (*Stellungnahme*) de la persona moral indica que la realización del individuo en el marco vital-práctico supone la pertenencia a y el trato con una tradición. Tal es lo que de ordinario llamamos cultura, y que en el caso de Husserl significa una existencia intersubjetiva pasada, en la que los actos de comunicación acercan cada yo al otro.

² Tres notas caracterizan a estas socialidades de coordinación: primero, la comunidad que surge a partir de los actos sociales no se enriquece necesariamente con la llegada de un nuevo miembro, de modo que tampoco se empobrece significativamente cuanto algún otro la deja. Para Husserl, esta forma social se identifica inicialmente por su indeterminación y apertura, y porque en ella se persiguen una pluralidad de fines. En segundo lugar, a este orden pertenece un grupo de uniones pasajeras que se constituyen como medios para la obtención de un fin determinado y limitado, las cuales se disuelven o desaparecen una vez alcanzado. Por último, existen uniones en sentido propio, las cuales configuran una comunidad de voluntad expresa donde se persiguen objetivos generales, y donde la persona no es considerada en su individualidad sino en tanto «portadora de funciones»: “el deber del uno es, empero, el derecho o la pretensión del otro de exigir el cumplimiento de estos deberes” (Schumann 1994: 67). Se trata, por ejemplo, de uniones del tipo de la compañía, la sociedad comercial, la asociación de compra, una banda de ladrones, etc. Husserl pone como ejemplos del primer tipo de forma social, entre otros, a las relaciones personales, la comunidad de idioma y la comunidad de investigadores. Como ejemplos de la segunda variante, las visitas, las reuniones, gentíos, sociedades de viajes, sociedades de lectura, etc.

³ En dichas socialidades “sólo una de las voluntades concernientes puede, en última instancia, ser determinante y, en consecuencia, fundante de la voluntad. Con esto se abre el fenómeno del dominio” (Schumann 1994: 73). Es decir, aquí un sujeto se ha convertido en tema de la voluntad de otros, tal como ocurre en los vínculos de trabajo o en la familia (relación adulto-niño), la tribu, la aldea, etc. En este lugar sí, camino a una comunitarización mayor, emerge el Estado.

La teleología imperante conduce a una forma de relación distinta y de más alta estratificación que la del Estado. Para Husserl en la *comunidad de amor* se alcanza por fin el vínculo del “uno *en* el otro”, y en la medida en que se trata del estadio final del movimiento teleológico las relaciones coordinación y subordinación son superadas. Es el estrato superior al que mueve el *telos*: conduce a la “unidad sintética personal por la *libertad* en la que cada yo *libremente* se vincula con los otros y eventualmente, *ética-libremente* ingresa con ellos en una comunidad de amor” (Husserl, Ms. F I 24/76b).⁴ El amor del que se habla tiene como modelo al amor crístico, en el que de alguna forma podemos perdernos y concordar en y con los otros, coincidiendo el amor a sí mismo (que supone lograr el verdadero ser de sí) y el amor al prójimo (que implica alcanzar el verdadero ser del otro). Así, pues, nos orientamos tendencialmente por un estrato al que Husserl también llama el “todo de las mónadas”.

En el nivel monadológico al que me vengo refiriendo, la maniobra fenomenológica fundamental adopta la forma de lo que Hart (1992) –y, con éste, Iribarne (2002)- han llamado *reducción ética*. No debería perderse de vista que con ella no se trata ya de preparar la mirada adecuada a una investigación de las operaciones noético-noemáticas de la subjetividad constituyente del ámbito de la objetividad. Más bien con dicha reducción alcanzamos el procedimiento que contribuye a una legalidad mediante la cual las mónadas llegan a ser composibles.

La reducción ética comporta, en principio, un reposicionamiento: el yo reflexionante debe poder reconocerse a sí mismo en el tiempo viviente fluyente, colocándose en el centro del mismo. La peculiaridad de esta operación salta a la vista si es que se repara en que ese tiempo al que nos referimos es intersubjetivo: en él no sólo está mi presente junto a sus implicaciones protendidas del futuro y retenidas del pasado, sino también el presente-pasado-futuro del *otro*, que lleva en su seno, a su vez, el de *otros*. Valoraciones, tomas de posición y proyectos conforman una trama que transcurre en el ámbito de la comunidad. Por esto, pues, el centramiento que inicialmente requiere la reducción ética muestra su

⁴ Citado en Schumann 1994: 80.

complejidad, pero también anuncia una aspiración radical, a saber, que a través del reconocimiento de sí en dicho horizonte la ipseidad devenga persona moral.

Ahora bien, puesto que la teleología es immanente a las mónadas, la operación anterior sólo anunciaba parcialmente aquello que está implicado en la reducción ética. Y es que en la actualización de ella es preciso orientarse no sólo por alcanzar *responsabilidad* ante sí mismo sino también una responsabilidad ante los otros, materializando progresivamente la forma superior del amor. Pero, ante sí y ante el otro, ¿cómo nos hacemos responsables siguiendo la reducción ética? Con ella realizamos “la puesta entre paréntesis de las valoraciones vigentes a favor de valoraciones críticamente asumidas y puestas en acto”, en el sentido de una “permanente revisión de tomas de posición devenidas ‘hábito’” (Iribarne 2002: 235).

Me interesa destacar la circunstancia de que Husserl parece haber considerado que la vigencia del pasado puede ser suspendida, desconectada o puesta entre paréntesis. Ha considerado la posibilidad de que las retenciones de mi ser intersubjetivo sean críticamente re-asumidas de acuerdo al *telos* comunitario por el que me oriento, para lo cual ha descontado la plausibilidad de un sujeto en condiciones de comportarse autorreflexivamente en términos retrospectivos. El resultado de la reducción ética es revolucionario: “ella es única entre todos los acontecimientos mentales en la corriente de la conciencia, porque hace posible una transformación de la corriente” (*ibíd.*: 254). Puede modificar *mis* tomas de posición pasadas que determinan y constituyen *mi* actualidad de acuerdo a una anticipación universalizante. Y puede realizar esto debido a que dicha reducción es un tipo especial de percatación que habilita la confirmación o negación de nuestras acciones (e incluso disposiciones) prácticas intencionales pasadas según nos aproximen tendencialmente al “todo de las mónadas”.

La reducción ética es, en suma, un instrumento de *guía* y una herramienta que prepara la *crítica* de nuestro fluir presente viviente. Presupone en su ejercicio un grado mínimo e indispensable de libertad, equivalente a una mónada despierta para evaluar responsablemente sus actos para consigo y para con los otros, lo que

la conducirá a su vez hacia estratos mayores en los que tal libertad se incrementa. E implica, por esto mismo, una concreta autonomía inicial (también tendencialmente ampliable), mediante la cual el progreso monádico no puede surgir de un impulso externo, como el que ejercerían las ideologías. Es más, éstas mismas (las ideologías) pueden y deben ser objeto de la reducción ética.

2

Valoraciones, disposiciones, tomas de posición del pasado retenido en el hoy, proyectos, programas e ideales que orientan la actualidad hacia el futuro, pueden y deben ser reducidos. Las tradiciones y los deseos pueden y deben, también, convertirse en objeto de la reflexión ética. Camino al “alto estrato de constitución” que corporaliza la intersubjetividad temporal la fenomenología abre un paréntesis. Esta operación, por cierto, no es sólo ética, sino también –por ello mismo– pedagógica y política. ¿Podría a la vez analogarse a una clínica del sujeto (en sentido freudiano)?

El psicoanálisis freudiano no es causa de sí, sino que su posibilidad y conformación progresivas son ecos de una época particular, en la que se evidencian la crisis y los límites de la comprensión moderna de la subjetividad. La peculiaridad de Freud radica en que, a diferencia de otros modos de abordar las circunstancias en que esos límites se presentan (y los influjos que deparan en la interioridad de la vida psíquica), él introduce la posibilidad y los términos de una clínica diseñada y fundamentada en torno a la escucha. El instrumento teórico de este marco que traeré al presente trabajo para intentar un “encuentro” con la reducción ética fenomenológica es el superyó (*Überich*).

Una de las notas elementales del superyó es que aparece en los textos freudianos a la manera de una “constelación” (Geréz Ambertín 2007), es decir, como “conjunto”, lo que permite concebirlo como un *topos* complejo carente de simplicidad. Esta constelación superyoica presenta “subrogados”. La expresión que utiliza Freud es *vertreten*, acción que alude a la defensa, el reemplazo, la representación y el sustento. Por lo mismo, *der Vertreter* es tanto el diputado, el

congresista y el senador como el agente encargado de la reserva y el delegado de otra instancia que otorga esa función o rol. En Freud la expresión llega a hacerse equivalente a la práctica del *abogado*, particularmente en el caso del superyó respecto del ello (cf. 1923, XIX: 37) o del "afán de perfección" (1932, XXIII: 62). De acuerdo a esto, el superyó, conformado como añoranza del padre y como *ley*, se desarrolla luego en la vida psíquica a través de los maestros y las autoridades como subrogados de aquél.

Ahora bien, la instancia superyoica ha llegado a identificarse y confundirse con alguna de sus partes (o funciones). Es recién a partir de *El yo y el ello* (1923) que ciertos pre-nombres ("censura onírica", "conciencia moral", "moción maligna", "culpa de sangre", "*eso* desconocido", etc.) adquieren el estatuto y el lugar tópico conocido como superyó (*Überich*), quien no niega ni rechaza sus prefiguraciones sino que las subsume en tanto *instancia*. Dentro de la misma, una de las operaciones más destacadas es la que cumple el "Ideal del yo" (*Ichideal*), aunque éste no tiene las mismas fronteras que aquél.

Una de las formas posibles de distinguir superyó e Ideal del yo es a través de la relación que cada uno de ellos guarda con el tiempo histórico. Por una parte, el superyó es "uno de los variados nombres de lo inconciente"; asimismo, "es heredero del ello -*das Es*- en su ligamen con el padre terrible-perverso-demoníaco que instiga desde el meollo pulsional, pero también, es heredero del complejo de Edipo en lo que cabe a la suplencia del padre ante la falla de la ley" (Geréz Ambertín 2007: 11 y 108). Consideremos las siguientes afirmaciones freudianas:

Los procesos del sistema *Icc* son atemporales, es decir, no están ordenados con arreglo al tiempo, no se modifican por el transcurso de éste ni, en general, tienen relación alguna con él (1915, XIV: 184).

La tesis de Kant según la cual tiempo y espacio son formas necesarias de nuestro pensar puede hoy someterse a revisión a la luz de ciertos conocimientos psicoanalíticos. Tenemos averiguado que los procesos anímicos inconcientes son en sí atemporales. Esto significa, en primer término, que no se ordenan temporalmente, que el tiempo no altera nada de ellos, que no puede aportárseles la representación del tiempo (1920, XVIII: 29).

Pues bien, ¿cómo interpretaremos esta “atemporalidad” del superyó? Creo que es preciso reparar en que en la subjetividad confluyen un tiempo psíquico y un tiempo cronológico: el primero puede considerarse como “pasado asumido por otros” (1938, XXIII: 145), a la manera de una dimensión parcialmente sincrónica que, por tanto, está en cierto modo fuera del tiempo sucesivo e identificable materialmente. Así, pues, la atemporalidad del superyó se expresa mediante una reduplicación incesante, como re-iteración, por medio de la cual cada unidad psíquica re-produce un circuito similar, a saber: “el superyó del niño no se edifica en verdad según el modelo de sus progenitores, sino según el superyó de ellos” (1932, XXIII: 62; cf. 1929, XXII: 62).

La *otra* modalidad, el tiempo crono-lógico, corresponde a las experiencias manifiestas, de superficie, que se des-envuelven como prácticas desarrolladas en un tiempo histórico según las “leyes del pensamiento”. Son los estilos que una época llega a preparar en base a la precedente (por influjo o contraste) y como antesala de su sucesora. Es decir, una era que retiene y protiende tomas de posición, tradiciones, programas y proyectos desde su presente.

De distinto modo Freud ha sugerido y señalado una correlación entre neurosis individual y neurosis social. Consideremos estas afirmaciones:

uno podría atreverse a concebir la neurosis obsesiva como un correspondiente patológico de la formación de la religión, calificando a la neurosis como una religiosidad individual, y a la religión, como una neurosis obsesiva universal (...) Una progresiva renuncia a pulsiones constitucionales, cuyo quehacer podría deparar un placer primario al yo, parece ser una de las bases del desarrollo de la cultura humana (1907, IX: 109).

La neurosis, hasta donde llega y quienquiera que sea el afectado por ella, sabe arruinar el propósito cultural (1908a, IX: 180).

La religión sería la neurosis obsesiva humana universal; como la del niño, provendría del complejo de Edipo, del vínculo con el padre (1927, XXI: 43).

A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual (1929, XXI: 84).

Si se intenta insertar la religión dentro de la vía evolutiva de la humanidad, no aparece como una adquisición duradera, sino como un correspondiente de la neurosis que cada hombre culto ha pasado en su camino de la infancia a la madurez (1932b, XXII: 155).

Sabemos que en la masa de seres humanos existe una fuerte necesidad de tener alguna autoridad que uno pueda admirar, ante la cual uno se incline, por quien sea gobernado y, llegado el caso, hasta maltratado. Por la psicología de los individuos hemos averiguado de dónde proviene esta necesidad de la masa. Es la añoranza del padre (1934-1938, XXIII: 106).

Además, es necesario señalar que la relación entre superyó e Ideal del yo aparece situada tanto en los intersticios paradójales de lo individual y lo social como en el entrecruzamiento de las temporalidades antes referidas. En efecto, de acuerdo a lo primero, de la instancia del superyó se ha dicho que “no es individual ni social; no es ni interior ni exterior; no es propia ni ajena, más aún, no es sólo mera identificación al padre ni tampoco mera heredera del complejo de Edipo” y que “no hace masa, no hace conjunto, ni religión ni lazo social” (Geréz Ambertín 2007: 21 y 157-158). Esta condición ambigua y esquiva conceptualmente es la que ha conducido a equivalencias problemáticas. Así, entre superyó y conciencia moral, o entre superyó e Ideal del yo. Acerca de éste último, Freud conjeturaba que “no nos asombraría que nos estuviera deparado hallar una instancia psíquica particular cuyo cometido fuese velar por el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo [*Ichideal*], y con ese propósito observase de manera continua al yo actual midiéndolo con el ideal” (1914, XIV: 92). Su peculiaridad reside en oficiar, por tanto, de “medida regulatoria” a través de modelos, arquetipos y emblemas que aseguran –dentro de ciertos límites- la satisfacción narcisista del yo y conducen a aglutinamientos eróticos que llegan a consolidar “lazos sociales”. Como subrogados del Ideal del yo Freud ha presentado a los maestros, los educadores... y a las ideologías. En efecto,

la humanidad nunca vive por completo en el presente; en *las ideologías del superyó* perviven el pasado, la *tradición* de la raza y del pueblo, que sólo poco a poco ceden a los influjos del presente, a los nuevos cambios; y en tanto ese pasado opera a través del superyó, desempeña en la vida humana un papel poderoso,

independiente de las relaciones económicas” (1932a, XXII: 63; los subrayados me pertenecen).

Este fragmento muestra paradigmáticamente que el vector sincrónico (social–individual) y el diacrónico (tiempo psíquico y tiempo cronológico) marchan juntos. Tal proximidad produce en casos caracterizaciones complejas, por ejemplo cuando el propio Freud hace mención a los influjos de un “superyó cultural” (así en *El malestar en la cultura* [1929] XXI: 137), pues, como he referido, la instancia crítica es por su vínculo con lo inconciente atemporal y ominosa. Asimismo, en tanto “abogado del ello”, coincide con éste “en cuanto representan [*repräsentieren*] los influjos del pasado: el ello, los del pasado heredado; el superyó, en lo esencial, los del pasado asumido por otros” (1938, XXIII: 145).

3

¿Tiene la reducción ética –en el sentido de Husserl– un alcance clínico (y no sólo ético-político-pedagógico)? Incluso, si hemos de distinguir entre un tiempo cronológico y un tiempo psíquico, ¿a cuál de las corrientes temporales sería posible aplicarla? Asimismo, si el pasado re-iterado, constantemente actualizado, ese “presente-continuo”, es una temporalidad que surge de la relación del superyó con lo inconciente, donde “cobra valor la *Vorstellung* en tanto presentificación del deseo sin frontera temporal” (Mosquera 2011: 88), entonces: ¿cómo operar una reducción, un corte transitorio mediante el cual se habilita la guía y la autorreflexión? Esta interrogación puede hacerse coextensiva a la tarea que la reducción ética estaría en condiciones de cumplir ante el deseo, pues –como afirma Freud– “pasado, presente y futuro son como las cuentas de un collar engarzado por el deseo... el deseo aprovecha una ocasión del presente para proyectarse un cuadro del futuro siguiendo el modelo del pasado” (1908b, IX: 131).

Es evidente que mi forzamiento propiciatorio de un encuentro interpelativo consiste (por lo menos) en evaluar la operación fenomenológica husserliana de acuerdo a una problemática que –hasta donde puedo saberlo– ella misma no se ha

planteado. He sugerido que ella podría encontrar un límite ante una instancia estructural y constitutiva de nuestra psiquis, donde se halla la *ley* del padre muerto cuya forma es irreductiblemente voraz, terrible y angustiante. En efecto, cuanto más puro es el sujeto más severo es el superyó. En este sentido, la reducción ética contribuiría a transformar las tomas de posición respecto de las ideologías y la tradición, pero poco podría hacer ante el asedio y la vigilancia del censor imperativo. Si se me permite: la estrategia fenomenológica sirve como guía ante (y como instrumento provocador de la crítica de) el funcionariado y la burocracia de la ley, aunque su operatividad no puede percutir a esta misma.

Pero acaso la metodología fenomenológica señalada podría contribuir también a una reflexión situada en los límites de la clínica freudiana, en la medida en que –como he intentado mostrar- ella avista el campo de la neurosis social. En este punto, ¿no puede considerarse como una contribución de la reducción ética el llamado a realizar una suspensión de los contenidos ideológicos sobre los que determinamos nuestras tomas de posición ético-políticas? El Ideal del yo, de acuerdo a Freud, ¿no tramita acaso los ideales culturales de una época determinada? Por ejemplo: ¿son las exigencias de “belleza, orden y limpieza” (cf. *El malestar en la cultura*), la defensa de las capacidades de la *ratio*, la crítica a las prohibiciones de pensar libremente (cf. 1932b) y el “fortalecimiento del intelecto” (cf. 1933) ideales modernos o ilustrados, es decir, de un tiempo histórico preciso? ¿No son estas comprensiones y decisiones teóricas tomas de posición que requieren una reducción ética?

Si contestáramos positivamente quizás podríamos no afirmar, pero sí considerar la posibilidad de que el tiempo cronológico llega a inscribirse psíquicamente a través del Ideal o las ideologías del yo, y que es competencia y hasta tarea del superyó *ahistorizar* o *atemporalizar* el Ideal. Si la *atemporalidad* de la instancia colisiona con la temporalidad del Ideal, ¿puede entenderse a la primera como “impedimento proyectivo”, del ejercicio libre de las mónadas en camino a una comunitarización creciente o, en otros términos, hacia la composibilidad de los *egos*?

Bibliografía:

- Freud, S. (1907), "Acciones obsesivas y prácticas religiosas", Buenos Aires, Amorrortu, t. IX.
- Freud, S. (1908a), "La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna", Buenos Aires, Amorrortu, t. IX.
- Freud, S. (1908b), "El creador literario y el fantaseo", Buenos Aires, Amorrortu, t. IX.
- Freud, S. (1914), *Introducción del narcisismo*, Buenos Aires, Amorrortu, t. XIV.
- Freud, S. (1915), *Lo inconciente*, Buenos Aires, Amorrortu, t. XIV.
- Freud, S. (1920), *Más allá del principio del placer*, Buenos Aires, Amorrortu, t. XVIII.
- Freud, S. (1923), *El yo y el ello*, Buenos Aires, Amorrortu, t. XIX.
- Freud, S. (1927), *El porvenir de una ilusión*, Buenos Aires, Amorrortu, t. XXI.
- Freud, S. (1929), *El malestar en la cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, t. XXII.
- Freud, S. (1932a), *31ª Conferencia: La descomposición de la personalidad psíquica*, Buenos Aires, Amorrortu, t. XXIII.
- Freud, S. (1932b), *35ª Conferencia: En torno de una cosmovisión*, Buenos Aires, Amorrortu, XXII.
- Freud, S. (1933), "¿Por qué la guerra?", Buenos Aires, Amorrortu, t. XXII.
- Freud, S. (1934-1938), *Moisés y la religión monoteísta*, Buenos Aires, Amorrortu, t. XXIII.
- Freud, S. (1938), *Esquema del psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu, t. XXIII.
- Geréz Ambertín, M. (2007), *Voces del superyó*, Buenos Aires, Letra Viva.
- Hart, J. (1992), *The Person and the Common Life, Phaenomenologica* 126, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publisher.
- Husserl, E. (1986), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos.
- Iribarne, J. V. (2002), *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias.
- Mosquera, O. (2011), *El superyó. La elaboración freudiana*, Buenos Aires, Letra Viva.
- Ricoeur, P. (2006), "Husserl y Hegel sobre la intersubjetividad", en: Id., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires, FCE, 259-278.
- Schumann, K. (1994), *La teoría husserliana del Estado*, Buenos Aires, Almagesto.