

Dr. Roberto Almada

***Fenomenología y psicopatología
del «tiempo vivido»
en Eugène Minkowski***

Roma, 2008

INDICE

Introducción	1
Capítulo I: La persona y la obra de Eugène Minkowski	7
1.1 ¿Quién es Eugène Minkowski?	8
1.2 Los escritos de Eugène Minkowski	12
1.2.1 <i>La Schizophrénie</i> (1927)	12
1.2.2 <i>Vers une cosmologie</i> (1936)	14
1.2.3 <i>Traité de Psychopathologie</i> (1966)	15
Capítulo II: Contexto filosófico y psiquiátrico del pensamiento de Eugène Minkowski	18
2.1 El tiempo desde la perspectiva filosófica	19
2.1.1 Los filósofos presocráticos	20
2.1.2 Platón (aprox. 427/428-347 a. C.)	21
2.1.3 Aristóteles (384-322 a. C.)	22
2.1.4 Esquema del pensamiento griego acerca del tiempo	23
2.1.5 San Agustín (354-430)	24
2.1.6 Santo Tomás (1225-1274)	26
2.1.7 Filosofía moderna	27
2.1.7.1 Isaac Newton (1643-1727)	27
2.1.7.2 David Hume (1711-1776)	28
2.1.7.3 Immanuel Kant (1724-1804)	29
2.1.8 El evolucionismo	29
2.2 Minkowski y el bergsonismo	31
2.2.1 Henri Bergson	32
2.2.1.1 La duración pura	33

2.2.1.2 El ímpetu vital	35
2.2.1.3 La intuición	36
2.3 Minkowski y la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938)	37
2.4 Evolución de la psiquiatría en el inicio del siglo XX	40
Capítulo III: El «tiempo vivido»	43
3.1 Los elementos esenciales de la temporalidad	44
3.1.1 Aspectos generales de los fenómenos temporales	45
3.1.2 El ímpetu personal	51
3.1.3 El futuro como temporalidad positiva	55
3.1.4 El pasado como temporalidad negativa	59
3.2 Temporalidad en la psicopatología	60
3.3 La psicopatología del tiempo vivido en el órgano-dinamismo de Henri Ey	65
3.4 Actualidad de la propuesta	67
Conclusiones	69
4.1 El tiempo vivido en el actual contexto cultural	71
4.2 Positividad del futuro en psicoterapia	74
4.3 Intercambio entre la psiquiatría y la filosofía	77
Bibliografía	80

Il tempo mi sfugge veloce,
accetta la mia vita, Signore!

Chiara Lubich

La dottrina spirituale,
Mondadori, Milano, 2006, p. 117.

“...el presente, aunque si es un presente fatigoso,
se puede vivir y aceptar si lleva hacia una meta,
si podemos estar seguros de esta meta
y si esta meta es tan grande que justifique el esfuerzo del camino”

Benedicto XVI

Carta Encíclica «*Spe Salvi*», 2007, n. 1.

Introducción

Filosofía y Psiquiatría, fecundidad recíproca

En este trabajo presentamos el pensamiento del médico psiquiatra y fenomenólogo Eugène Minkowski, y a través de su análisis, buscamos evidenciar los elementos más significativos de la relación filosofía-psiquiatría. Como entendemos demostrar, Minkowski es uno de los pioneros en el afrontar la psicopatología con un encuadre filosófico, focalizando sus estudios en la vivencia de la temporalidad humana disturbada. Este análisis fenomenológico de la enfermedad mental puede aportar elementos de interés para el análisis de la temporalidad humana en general. Al mismo tiempo, llevando esta investigación al campo sociológico y cultural, la vivencia de la temporalidad humana psicopatológica puede dar una clave hermenéutica de significativo valor para comprender algunos aspectos emblemáticos de la sociedad hodierna occidental.

Me interesa también resaltar, desde mi perspectiva de médico psiquiatra, la fecundidad que permite el uso de fuentes filosóficas en psiquiatría, elemento que emerge claramente de la experiencia científica de Eugène Minkowski. Paralelamente, se puede notar el peligro de una *“filosofía inadvertida”* en el ámbito psiquiátrico, que lleva a la construcción de teorías psicológicas desposeídas de un saber sobre los fundamentos. Karl Jaspers ya advertía el riesgo de una psiquiatría indiferente a la filosofía. El filósofo y psiquiatra alemán denunciaba que en psicopatología surgen, de tiempo en tiempo, movimientos intelectuales que intentan imponer un *saber total* y a través de un grandioso esquema teórico pretenden dar un conocimiento absoluto del mundo psico-espiritual del hombre. Concretamente, Jaspers describía estas teorías como “construcciones particulares, medios auxiliares limitados de la explicación, y (presentados) como construcciones totales, con la pretensión de un valor propio, en verdad (como) filosofías. Se vistieron - sigue Jaspers - correspondiendo al carácter positivista del pasado siglo (el XIX), con ropaje científico-natural y psicológico, metódicamente, todas se redujeron a un poder de interpretación de la realidad, escaparon a todas las alternativas de la decisión, no pudieron por tanto ser probadas ni refutadas”¹.

A Minkowski la filosofía no le pasó inadvertida y el uso de fuentes filosóficas le fue útil, no solamente para organizar la propia concepción del psiquismo normal, sino que también para describir una fenomenología psicopatológica. Minkowski justifica esta metodología de trabajo al hacer notar el nacimiento de una corriente convergente en las distintas ciencias antropológicas hacia el estudio del ser humano con su destino y su

¹ JASPERS, K., *Psicopatología general*, Fondo de cultura económica, México DF, 1993, p. 851.

vocación. Así lo expresa en su prefacio a la segunda edición (1968) de su libro *Le temps vécu*:

“Una corriente potente parece querer afirmarse cada vez más en nuestros días, que hace que todas las ciencias particulares que tienen al hombre como objeto tiendan a convertirse en ciencias humanas, y no se trata de un discurso inútil. Es la *corriente antropológica*. No solamente el hombre en su condición humana, sino que el ser humano en su destino y en su vocación se convierten en el centro de nuestras investigaciones, tanto en filosofía como en psicología y en psicopatología, en la medida en que estas disciplinas pretenden volverse humanas. Y si los filósofos, a parte su lenguaje hermético, examinan por su parte el ser humano y están mejor situados que nosotros (los psiquiatras) para indicar la vía que se debe seguir, no veo el porqué no tendríamos que beber de esta fuente”².

Sin dejar de criticar el lenguaje hermético de los filósofos, Minkowski acepta que éstos se encuentran mejor ubicados que los psiquiatras con respecto a la comprensión del hombre y que el psiquiatra inteligente tendrá que aprovechar este recurso, sin olvidar que la comprensión de los sufrimientos de sus pacientes seguirá siendo la fuente principal del desarrollo de su conocimiento. Importantes psiquiatras del siglo pasado, que comparten este modo de ver, son Ludwig Binswanger, quien usa como fuente filosófica a Martin Heidegger, y Víctor Frankl³, que afirma que la logoterapia es el resultado de aplicar los conceptos de Max Scheler a la psicoterapia⁴. Por su parte, el ya citado Jaspers aprovecha el concepto de «comprensión» contrapuesto al de «explicación causal», elaborado por Dilthey, y los utiliza como psicopatólogo para demarcar diferentes metodologías en el diagnóstico de las enfermedades mentales⁵.

Minkowski integra dos corrientes filosóficas: el vitalismo espiritual de Bergson y la fenomenología de Husserl, siguiendo un proceso que a su tiempo describiremos.

² “Un courant puissant semble vouloir s’affirmer de plus en plus de nos jours, que fait que toutes les sciences particulières ayant l’homme pour objet tendent à devenir des sciences humaines, et ce n’est point un vain mot. C’est le <courant anthropologique>. Non plus uniquement l’homme dans sa condition humaine mais l’être humain dans sa destinée et sa vocation devient le centre de nos investigations, en philosophie aussi bien qu’en psychologie et en psychopathologie, dans la mesure même où ces disciplines cherchent à devenir humaines. Et si les philosophes, leur langage souvent hermétique mis à part, se penchent de leur côté sur l’être humain et sont peut-être mieux placés que nous pour indiquer la voie à suivre, je ne vois pas du tout pourquoi nous ne viendrions pas puiser à cette source” (MINKOWSKI, E., *Le Temps vécu*, PUF, Paris, 1995, p. XV).

³ Psiquiatra vienés (1905-1997), fundador de la escuela de Logoterapia, forma de análisis existencial centrado en el ser responsable de la persona con respecto al sentido de su propia vida.

⁴ Cfr. FRANKL, V., *Fondamenti e applicazioni della Logoterapia*, SEI, Torino, 1977, p. 21.

⁵ Cfr. JASPERS, K., *ibid.*, pp. 342-353.

Objetivos del presente trabajo

En síntesis, con este trabajo se quiere analizar, en de la obra de Minkowski, un aspecto particular, la fenomenología del *tiempo vivido*, y a partir de este análisis, indicar líneas de relación entre la psiquiatría y la filosofía; para verificar, por último, si esta relación puede ofrecer elementos significativos para la antropología filosófica.

Estas cuestiones se podrían tratar en forma sólo abstracta estudiando los aspectos epistemológicos más importantes que surgen de la relación entre estas dos ciencias. Pero, emprender el análisis con un encuadre que no contenga una experiencia concreta, ofrece numerosas dificultades. Los temas propuestos son muy amplios e innumerables las interconexiones y por ende, inabarcables dentro del límite que impone la naturaleza de este estudio. Es por ello que tomamos la decisión de partir de la experiencia de un autor y de un tema psicopatológico particular, *el tiempo vivido*, con la pretensión de que a través de la presentación de un ejemplo podamos alargar nuestra comprensión hacia conceptos más generales en el tema elegido.

Nuestro trabajo se desarrollará en tres capítulos. En el primero presentamos la persona y la obra científica de Eugène Minkowski. Los momentos importantes de su vida, el contexto histórico que se le ofrece como escenario y la descripción de sus libros fundamentales, nos permitirán un encuentro vital con el psiquiatra polaco-francés previo al análisis de sus teorías. En el segundo capítulo desarrollaremos los nudos fundamentales de la historia del pensamiento filosófico con respecto al tema del tiempo humano. Minkowski recibe este patrimonio de Henri Bergson, su fuente filosófica directa y primaria. Este capítulo se completa con las teorías psiquiátricas propias de la época, en las que Minkowski se forma profesionalmente. Con estos antecedentes, será más fácil analizar, en el tercer capítulo, la psicopatología del *tiempo vivido* minkowskiana. En las conclusiones indicaremos tres líneas de investigación por las que se puede continuar a desarrollar los temas tratados.

Es necesario precisar el uso de la obra de Minkowski en este trabajo. Sus cuatro libros fundamentales y los innumerables artículos en revistas científicas, fueron escritos en francés, con el que desarrolló su reflexión científica a pesar de su origen polaco. Poseemos en español y también en italiano, ediciones actualizadas de la mayoría de sus libros; en la bibliografía de este trabajo se encuentra una lista actualizada. Utilizo la

traducción al español de *Le Temp vécu*⁶ a todo lo largo del tercer capítulo, en que se presenta la fenomenología del tiempo vivido. Cuando es necesario, y esto sucede sobre todo en los elementos biográficos y en el análisis del pensamiento psiquiátrico⁷ de Minkowski, debo recurrir al uso del texto en francés, ya que no está traducida toda la obra. En este caso, el texto viene traducido en el cuerpo de este estudio y presentado en el idioma original en nota al pie de página.

La reflexión sobre el tiempo vivido ha generado en mi espíritu un sentimiento de gratitud al tiempo de vida que me ha sido dado y que en mi experiencia tiene como característica primaria su fluir compartido. Por lo tanto, en esta introducción quiero agradecer a algunas personas que han acompañado mi tiempo. En primer lugar a Chiara Lubich verdadera maestra de las cosas que no pasan, quien me enseñó a considerar mi tiempo como posibilidad única e irrevocable de ofrenda al Creador. Recuerdo también a mi maestro de psiquiatría, el uruguayo Humberto Casarotti, que me indicó con su ejemplo el honor de nuestra profesión y la necesidad de una actualización continua, con una mirada atenta a las riquezas de los inicios de nuestra ciencia. A él le debo la admiración por los psiquiatras franceses, Minkowski entre ellos. El prof. Francesco Russo, el tutor de este trabajo, ofreció su tiempo paciente, entretendido de su ciencia y sabiduría. Sus orientaciones, comentarios, correcciones y aliento constante hacen que este trabajo sea el fruto de un tiempo compartido y por ello va para él mi reconocimiento afectuoso. Edgar y Tony, mi actual familia, cubrieron con solidaridad y alegría las tareas cotidianas que me correspondían y que algunas veces tuve que dejar para ocuparme este estudio y con perspicaz atención se apasionaron compartiendo la historia y las ideas de Minkowski. En fin, quisiera agradecer al mismo Eugène Minkowski junto a muchos colegas que conocí durante mi permanencia en Uruguay (1985-1999); los acomuna el hecho de que con convicciones éticas no religiosas, hicieron del servicio a sus pacientes el sentido de sus existencias; ellos me enseñaron que el amor por la vida es la riqueza común de todos los “hombres de buena voluntad”.

Como anticipamos, en el primer capítulo intentaremos aproximarnos al hombre Eugène Minkowski. No se trata de una tarea fácil: Minkowski es casi un desconocido en círculos filosóficos y psiquiátricos y se ha escrito muy poco acerca de él.

⁶ MINKOWSKI, M., *El Tiempo vivido*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973. La traducción española es de SAIZ SAEZ, A..

⁷ Por ejemplo no existen traducciones al español disponibles del *Traité*, la última gran obra de Minkowski y se usará como fuente: MINKOWSKI, E., *Traité de psychopathologie*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, Le Plessis-Robinson, 1999.

Me propuse, visto que algunos datos de su vida se están perdiendo con la muerte de los que le conocieron, acceder a estas personas para obtener una información directa. A través del Dr. Jean Garrabé, Presidente honorario de *L'Evolution psychiatrique* y profundo conocedor de Minkowski⁸, pudimos contactar la última hija aun en vida, Madame Jeanine Pilliard Minkowska, para acercarle algunas preguntas pertinentes a la biografía de su padre. Dadas la condiciones de ancianidad y de salud de Madame Minkowska, sus respuestas todavía no habían llegado en el momento de tener que imprimir este trabajo. El mismo Garrabé, en una comunicación epistolar, se mostraba preocupado por “la sorprendente rapidez con la cual algunos datos históricos desaparecen de la memoria”.

Pasemos entonces al primer capítulo donde tratamos de rescatar del olvido una vida de características excepcionales.

⁸ Garrabé redactó el término *Minkowski* en el *Dictionnaire International de la Psychanalyse*, DE MIJOLLA, A. (dir. por), Paris, Calmann-Lévy, 2002.

Capítulo primero

La persona y la obra de Eugène Minkowski

¿Quién es Eugène Minkowski?⁹

Eugène Minkowski proviene de una antigua familia judía de Polonia. Su padre, Augusto, vive un tiempo en San Petersburgo donde desarrolla con éxito el comercio de granos. Eugène nace en esta ciudad rusa el 17 de abril de 1885; es el segundo de cuatro hermanos. Desde pequeño se muestra brillante en los estudios, y al mismo tiempo se interesa de todo lo que ocurre en el ámbito político y social.

La familia regresa a Varsovia en 1905. El adolescente Minkowski duda sobre la carrera universitaria que seguirá: filosofía, matemáticas o medicina. Su sensibilidad social hace que se decida por la medicina, con la que piensa poder servir mejor a los más necesitados. Realiza los estudios de medicina junto a su hermano mayor, Mietek. En esos años, Varsovia está ocupada por Rusia y los cursos se realizan en el idioma del invasor. Los hermanos Minkowski participan en una manifestación reclamando el uso del polaco en la universidad. La policía zarista los castiga con una especie de «antidiploma»¹⁰, prohibiéndoles la continuación de los estudios dentro del Imperio Ruso. Por este motivo, Eugène y su hermano emigran a Munich y terminan allí la carrera en 1908. En 1909 los dos hermanos viajan a Kazan, en Rusia, donde los ciudadanos rusos que tenían realizados estudios en el extranjero, podían presentarse a un examen de homologación para obtener un diploma. Allí conoce a Françoise Trockman, su futura esposa y compañera de toda la vida, con quien se casa en 1913. Coincidentemente, Françoise es judía, hija de polacos en Rusia y psiquiatra de profesión.

La Minkowska merece un apartado especial. Nutre intereses y pasiones similares a su marido. Son conocidos en el ámbito psiquiátrico sus estudios sobre la epilepsia y el test de Rorchach. Sus amigos la recuerdan como vehemente, testaruda y ardiente, de pié hasta el último respiro “para recordarnos, expresaba Henri Ey en un discurso de homenaje póstumo, que la ciencia tiene un alma y que la pasión por la verdad es una gran pasión”¹¹.

⁹ Para estos apuntes biográficos usamos diversas fuentes. Se puede encontrar una biografía completa en la introducción que realiza MISTURA, S. (Cfr. MINKOWSKI, E., *La schizofrenia*, Einaudi, Torino, 1998, pp. VII-XVI). Un breve esquema biográfico también existe en MATHIEU E., *El racionalismo mórbido y la obra de E. Minkowski*, en *Nociones de Psiquiatría francesa, Programa de Seminarios por Internet*, www.edupsi.com. En el “postface” de MINKOWSKI E., *Traité de psychopathologie*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, Le Plessis-Robinson, 1999, se encuentra también una biografía completa enriquecida de testimonios familiares recopilada por David Allen.

¹⁰ David Allen inicia la biografía de Minkowski con este sugestivo título: “*El hombre del anti-diploma*”.

¹¹ Lo testimonia MATHIEU E., en el seminario on-line *El racionalismo mórbido y la obra de E. Minkowski*, op. cit..

Llena de energía, dinámica, vital y capaz de maravillarse de todo lo que la vida le aportaba, su fuerza de convicción en la defensa de sus ideas hizo que sus amigos y colegas le dieran como sobrenombre *la patronne*. Era literalmente “sensitiva” y su forma de comunicación era inmediata y concreta y de esta manera se relacionaba con sus pacientes, a los que comprendía profundamente. Este estilo de conocimiento concreto e inmediato, hacía que se sintiera frecuentemente insatisfecha por el vocabulario usado por su marido en sus libros. Los términos usados por Minkowski pertenecían a un tipo de lenguaje demasiado abstracto para su sensibilidad y no expresaban la esencia de lo que ella sentía. El temperamento paciente de Eugène hacía que buscara la palabra justa para sus textos, que correspondiera al mismo tiempo a su idea y a la sensibilidad de su esposa. Durante toda la vida los Minkowski, fuertemente complementarios¹², fueron punto de referencia el uno para el otro, hasta que Françoise muere en 1950.

Durante la primera gran guerra, los esposos Minkowski se refugian en Suiza y hacen allí una pasantía en la famosa clínica psiquiátrica de Bleuler en Zurich, por la que también pasaron Jung, Binswanger, Lacan y Abraham entre otros referentes importantes de la psiquiatría de ese período. Minkowski trabaja en la clínica como asistente, mientras madura su decisión de especializarse en psiquiatría.

Los datos biográficos a nuestra disposición no nos permiten entender por qué Minkowski en 1915 se enrola en el ejército francés como médico voluntario. Es posible que el deseo de establecerse en París y su pasión por la filosofía francesa hayan jugado un importante rol en esta decisión. Su hija, Jeanine, afirma que el verdadero motivo no era otro que «la pura solidaridad humana».

Minkowski, en el frente, participa de la tristemente célebre batalla del Verdun¹³. Muchos años después, Minkowski recuerda un episodio que sufrió al caer dentro de un pozo del que fue rescatado por una mano que lo salva en forma providencial. Para él este hecho será determinante y altamente significativo de una humanidad solidaria. Lo

¹² Así escribe Minkowski de su esposa poco tiempo después de su muerte: “Nuestros caminos estaban íntimamente unidos tanto en la vida como en la investigación. Concluyendo una vida humana, la muerte hace patente a nuestros ojos toda una vida, toda una obra. Por muchos años trabajamos codo a codo, en un intercambio de ideas casi cotidiano. Confrontábamos nuestras investigaciones y nuestra forma de ver las cosas, a veces constatábamos divergencias, muchas veces lográbamos ponernos de acuerdo, enseguida o después de largas discusiones. El camino que recorrimos juntos está vivo delante de mis ojos...” (MINKOWSKI, E., *La schizofrenia*, cit., p. XCVI).

¹³ La “Batalla de Verdún” fue la más larga de la Primera Guerra Mundial, y la segunda más sangrienta. En ella se enfrentaron los ejércitos francés y alemán entre el 21 de febrero y el 19 de diciembre de 1916, alrededor de Verdún, en el nordeste de Francia. El resultado fue de un cuarto de millón de muertos y alrededor de medio millón de heridos entre ambos bandos. Las bajas fueron tan numerosas en ambos bandos debido al tipo de armas utilizadas como el lanzallamas y el gas venenoso.

testimonia un relato en el opúsculo titulado *Du temps de l'étoile jaune*, escrito en Paris en 1945:

“El tiempo era gris, húmedo; caía una lluvia fina, el suelo resbaladizo. En el momento de franquear un agujero más amplio y profundo que otros, vacilé, tropecé y caí. De repente, desde el fondo de la "galería estrecha"¹⁴, una mano se abrió para mi, una mano amplia y vigorosa, cubierta de barro; al principio no vi más que la mano, luego descubrí detrás a un melencólico... No recuerdo ya su rostro, pero la mano, la mano tendida, la veo todos los días...”

¹⁵

En las largas y dramáticas horas que pasa en las trincheras, Minkowski se dedica al estudio de temas filosóficos. Durante esta situación de precariedad y peligro estudia con decisión la obra de Henri Bergson. No es casualidad que la muerte, protagonista de todas las guerras, fuera su primer motivo de reflexión¹⁶.

Terminada la guerra, se establece con su esposa en Paris y allí debe regularizar por tercera vez su diploma. Mientras prepara el doctorado de medicina en Paris, funda con otros psiquiatras, con los que mantiene una relación de amistad, un grupo que viene llamado «*L'Évolution Psychiatrique*», el cual sostiene una revista homónima. Se trata de la revista francesa de mayor prestigio en el tema. Se sigue publicando en nuestros días y su grupo fundador expresaba lo mejor de la ciencia psiquiátrica de su época. En ese período, Minkowski obtiene, por fin el doctorado en la Facultad de Medicina de Paris en 1926 con la tesis: *La notion de perte de contact vital avec la réalité et ses applications en psychopathologie*¹⁷.

Durante la ocupación nazista de Paris, la familia Minkowski sufre, como todas las familias judías, la obligación de llevar expuesta la celebre estrella amarilla y el riesgo de la deportación. Eugène y Françoise, que ya son padres de una niña, hubieran podido exilarse en el extranjero; pero deciden no abandonar Paris sintiéndose responsables y comprometidos con la población judía en peligro. Minkowski que ya había experimentado la ocupación rusa en tierra polaca, nuevamente debe sufrir esa situación en su nueva patria, Francia. Los Minkowski viven una situación peligrosa y sólo la ayuda de los amigos los

¹⁴ Sugestivo que *boyau* en francés significa, además de galería, tripa, intestino de un animal.

¹⁵ “Le temps était gris, humide; une pluie fine tombait, le sol était glissant. Au moment d’enjamber un trou plus large et plus profond que les autres, j’hésitai, je trébuchai, et faillis tomber. Tout à coup, du fond du « boyau », une main se tendit vers moi, une main large et vigoureuse, couverte de boue ; au début je ne vis que la main, puis je découvris derrière un poilu... Je n’ai plus son visage devant les yeux, mais la main, la main tendue, je la vois toujours”.

¹⁶ Los apuntes escritos en la trinchera sobre la muerte se incorporarán a su libro *El tiempo vivido* (Cfr. MINKOWSKI, E., *El tiempo vivido*, cit., pp. 123-138).

¹⁷ Actualmente publicada (Cfr. MINKOWSKI, E., *Au-delà du rationalisme morbide*, L’Harmattan, Paris, 1997).

salva de la deportación a los campos nazistas. A pesar del riesgo que comportaba, Eugène ejerce durante la ocupación la presidencia de la OSE, una sociedad fundada para proteger a la comunidad judía, con la cual se logran salvar la vida más de 2000 niños. Más de 30 miembros de esta organización fueron deportados.

Al final de la guerra los Minkowski retoman sus actividades habituales. Eugène trabaja en un hospital parisino y sigue su clientela privada. Sigue investigando y escribiendo, manteniendo su colaboración con la revista «*L'Évolution Psychiatrique*» y con otras publicaciones. Probablemente por su carácter sobrio y por prejuicios locales, no participa de ambientes académicos universitarios. Minkowski no encuentra en París la hospitalidad que su trayectoria debería asegurarle. Siendo ruso, se lo toma por una especie de bolchevique; habiendo trabajado en la Suiza alemana se cree que sea alemán y es probable que su ser judío también pueda haberle generado antipatías. De todas maneras, su fama de psiquiatra fenomenólogo se extiende y se publican sus libros en distintos idiomas. Y si bien éstos son muy leídos, su pensamiento no cosecha discípulos.

Para Minkowski ser psiquiatra significa ser responsable como sujeto expuesto a riesgo, sin la seguridad de una técnica indiscutible. Su vida es la encarnación de sus ideas y puede ser narrada a través de una vieja *midrash* del Talmud que cuenta que cuando los hombres acuñan una moneda usan un cliché y con ese cliché hacen muchos ejemplares de la misma moneda; pero cuando Dios crea al hombre tiene como modelo su propia imagen y por eso todos los hombres son personas diversas. Y el Talmud agrega que por esta razón se puede decir que el universo fue creado por cada uno de los hombres. Un talmudista lituano concluye que cada hombre es responsable de todo el universo. Y la vida del *Tzadik* Minkowski parece expresar esta responsabilidad que funda y conduce la propia existencia.

La vida del “justo” Minkowski transcurre entre la investigación de la fenomenología en psiquiatría y el trabajo como médico jefe de los consultorios de los hospitales Rotschild y Henri-Rousselle al servicio de niños discapacitados. Las fuentes consultadas coinciden en subrayar una vida comprometida con el trabajo, con los pacientes y con el estudio. Como se dijo, Minkowski aparece poco en los ambientes profesionales o académicos, no funda una escuela de psiquiatría o de psicoterapia como Víktor Frankl, ni dirige una clínica de renombre como Ludwig Binswanger. Los reconocimientos académicos finalmente llegan a través de los doctorados *honoris causa* de Zurich y Varsovia¹⁸.

¹⁸ Cfr. MISTURA, S., *Introduzione*, en MINKOWSKI, *La schizofrenia*, cit., p. XLII.

Minkowski muere en París en el año 1972 a la edad de 87 años, sostenido por el afecto de su hija y de unos pocos amigos a los que recomienda no dejar caer en el olvido sus escritos de psicopatología.

Los escritos de Eugène Minkowski

La obra editorial de Minkowski consta de cuatro libros: *La Schizophrénie* (1927), *Le Temps Vécu* (1933), *Vers une cosmologie* (1936) y *Traité de Psychopathologie* (1966). Además de numerosos artículos en revistas científicas, ha visto también publicada su tesis de doctorado como ya indicamos en el apartado biográfico. Los primeros tres libros forman parte de una unidad conceptual articulada, tanto que son llamados por el autor: *mi trípode*¹⁹. Presentamos una descripción somera de estos libros. En este capítulo no nos ocuparemos de *Le Temps Vécu*, que será objeto de un estudio detallado en el tercer capítulo, ya que su contenido forma parte del tema central de nuestro trabajo.

3.1.1 *La Schizophrénie* (1927)²⁰

Es el primer libro sobre la esquizofrenia escrito en francés. El vocablo *esquizofrenia* fue usado por primera vez en 1911 por Bleuler para designar estados de demencias en personas jóvenes con síntomas caracterizados por la disociación de la vida psíquica y la disgregación de la personalidad²¹. Henri Ey sintetiza de esta manera el descubrimiento del psiquiatra suizo: “Según Bleuler estos enfermos no son dementes, sino que están afectados de un proceso de dislocación que desintegra su capacidad asociativa; proceso que al alterar su pensamiento, les sume en una vida «autística» cuyas ideas y sentimientos, constituyen –como en el sueño– la expresión simbólica de los complejos inconscientes”²².

En este libro, Minkowski, que había sido discípulo de Bleuler en Zurich y lo indicará siempre como «su maestro», se separa del psiquiatra suizo bajo la influencia de Bergson. El psiquiatra polaco indica que la causa del autismo, delirio típico del esquizofrénico, no está en la disociación del psiquismo, sino en el *racionalismo mórbido*, condición basal de estos enfermos. Para Minkowski el trastorno fundamental de la esquizofrenia no es una

¹⁹ MINKOWSKI, E., *Verso una cosmologia*, Einaudi, Torino, 2005, p. XX.

²⁰ Cfr. MINKOWSKI, E., *Ibid.*

²¹ Cfr. BLEULER, E., *Dementia Praecox o il gruppo delle schizofrenie*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1984.

²² EY H., BERNARD P., BRISSET CH., *Tratado de Psiquiatría*, Masson, México DF, 1980, p. 473.

disociación cognitiva, como indica la teoría de Bleuler²³, sino la *ruptura del contacto vital con la realidad*. Minkowski estaba profundamente influenciado por el libro *Essai sur le données immédiates de la conscience* de Bergson. A partir de la oposición de Bergson entre *razón, mecanismo y análisis* por un lado, e *ímpetu vital, intuición y duración*²⁴ por el otro, Minkowski postula que la vida psíquica presenta una síntesis entre ambas tendencias constituyéndose en una armonía a la que llama *el contacto vital con la realidad*. Normalmente sintonizamos con nuestro ambiente gracias a la razón, al mismo tiempo que estamos llamados a realizar allí nuestra obra personal gracias a nuestro impulso o ímpetu vital que es de naturaleza creativo.

La esquizofrenia sería, entonces, el venir a menos de esta armonía. Allí donde el ímpetu vital es demasiado fuerte y no se sintoniza con el ambiente, la persona crea una obra absolutamente propia. Con la pérdida de la sintonía con el ambiente, la obra se degrada quedando sólo un pobre gesto: el “racionalismo mórbido”, desde donde se comprende el delirio autista.

Con la pérdida del contacto vital con la realidad, el esquizofrénico viene privado de la facultad de asimilar todo lo que es movimiento, duración, dialéctica y tiende a construir su comportamiento a partir de factores y criterios cuyo dominio propio es, en la vida normal, la lógica y las matemáticas. Es lo que Minkowski llama el “pensamiento espacial” de los esquizofrénicos. Desde allí Minkowski puede describir las actitudes mórbidas; que no constituyen elementos aislables propios de un análisis factorial, sino respuestas concretas de sujetos sufrientes, cuyo sentido sólo se comprende a partir del análisis de sus existencias. En síntesis, la ruptura del contacto vital es el autismo, descrito como el trastorno fundamental.

La visión de Minkowski con respecto a las posibilidades de los esquizofrénicos es claramente optimista y carente de todo escepticismo con respecto a las posibilidades terapéuticas. Piensa que los conceptos nosológicos que expresan la fenomenología de la vivencia del paciente, pueden tener valor terapéutico en sí mismos. Existe para Minkowski una solución de continuidad entre diagnóstico y psicoterapia²⁵. En otras palabras, si un psiquiatra diagnóstica una esquizofrenia que se caracteriza por la pérdida del contacto vital con la realidad, tendrá hacia su paciente un compromiso de trabajo muy activo, siendo y

²³ La doctrina de Bleuler deriva del asociacionismo filosófico de los filósofos empiristas del siglo XVII y XVIII; en Hume, por ejemplo, existían tres principios de asociación de ideas o relaciones naturales: la semejanza, la contigüidad y la causalidad.

²⁴ Cfr. MINKOWSKI, E., *La schizofrenia*, cit., p. 53.

²⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 154-168.

presentándose como un sujeto real que posibilita un contacto, dejando de lado actitudes especulares, neutrales o de simple escucha pasiva.

El libro presenta algunos casos clínicos con los que Minkowski ilustra sus ideas, y al mismo tiempo son testimonios de la capacidad de penetración semiológica del psiquiatra polaco-francés.

Minkowski con este libro, y gracias a la filosofía de Bergson, se separa de la visión positivista de la psiquiatría y de sus formas “mecanicistas”, representando en la historia de esta ciencia, un momento de cambio de paradigma. Buscando las “distinciones claras” de la metodología imperante, las ideas psiquiátricas proponían “mecanismos” causales para cada síntoma y a partir de los síntomas, trataban de describir “entidades” con características propias y diversas entre ellas²⁶. Por ejemplo, cada tipo de delirio poseía un “mecanismo” propio y por este motivo quedaban emparcelados sin solución de continuidad entre ellos.

La visión fenomenológica de Minkowski le permite superar la idea del psiquiatra como un espectador impasible de su paciente, semejante al anatomopatólogo que analiza un corte en el microscopio y llega a un diagnóstico fruto de la aplicación neutral de un método racional. A la razón científica, Minkowski agrega el diagnóstico por penetración y sugiere que cuando se determina el diagnóstico apenas se ha comenzado la tarea psiquiátrica. Minkowski, con respecto a la esquizofrenia, vista en su época como crónica e incurable, piensa en una psiquiatría centrada en la terapia. Para lo cual, advierte que el psiquiatra no sólo tiene necesidad de conocimiento, sino también de fe y de entusiasmo²⁷.

Lamentablemente el concepto de “racionalismo mórbido” fue perdiendo influencia en la psiquiatría francesa según pasaron los años y no llegó a ser tenido en cuenta por la psiquiatría norteamericana.

3.1.2 *Vers une cosmologie (1936)*²⁸

Este libro, que junto con *Le temps vecú* completa la mencionada trilogía, nace del amor de nuestro autor por sus apuntes. Al terminar una obra, confiesa Minkowski, quedan reflexiones, apuntes, pequeños escritos que por el límite propio del trabajo no pueden ser

²⁶ Henri Ey ve el momento cumbre de este tipo de psiquiatría en la obra de un autor alemán: Kraepelin (1890-1910) y aclara además, que este apogeo reveló también los límites de esta visión (Cfr., EY H., BERNARD P., BRISSET CH., *op. cit.*, p. 53). Volveremos a Kraepelin en el capítulo dedicado a la situación de la psiquiatría en el período en que Minkowski se forma como psiquiatra en la clínica de Bleuler.

²⁷ Cfr. MINKOWSKI, E., *La schizofrenia*, cit., p. 167.

²⁸ MINKOWSKI, E., *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici*, Einaudi, Torino, 2005.

utilizados. Nace así el deseo de publicarlos. Usa la imagen de un sastre que después de haber terminado un traje ve en el suelo muchos retazos de tela que generalmente se tiran. Pero en su caso, los retazos de pensamientos quieren vivir²⁹.

El libro, por lo tanto, es fragmentario. Con un lenguaje filosófico y poético desarrolla intuiciones extraordinarias. La cosmología es presentada desde el punto de vista fenomenológico como un acontecer estético y gestual. Transcurren en sus páginas diversos temas antropológicos como la voluntad, la interioridad, la percepción sensorial, la expresión, la inspiración, etc.

Entre estos “retazos de tela” se descubre un Minkowski más filósofo que psiquiatra y es justo pensar que este libro, quizás el menos famoso, completa la trilogía, no sólo del pensamiento sino también de la expresión personal del autor.

3.1.3 *Traité de Psychopathologie (1966)*³⁰

Después del año 1936, una vez terminada la trilogía, Minkowski sigue escribiendo abundantemente; con su habitual autoironía confiesa que el «mucho» (escribir) se fue convirtiendo en «demasiado»³¹. Louis Lavelle, un amigo editor, le venía proponiendo que escribiera un tratado de psicopatología para la colección editorial Logos, desde antes del inicio de la segunda gran guerra. Pasaron 28 años antes de que este libro viera la luz. Desde el punto de vista psiquiátrico puede ser considerado su obra más importante y completa.

En esta obra, Minkowski trata de llegar a la comprensión de la psicopatología como una psicología de lo patológico. Si contrariamente, pretendemos desarrollar la patología desde la psicología, el síntoma será valorado sólo desde el punto de vista cuantitativo. No es el síntoma lo que interesa, sino el fondo mental del cual procede y determina la significación³². Minkowski critica la semiología de su tiempo, fruto de clasificaciones “sensualistas”³³ nacidas de las teorías esquemáticas de las facultades del alma. Esta prioridad dada a la estructura, lo hace ir de lo cuantitativo a lo cualitativo y siguiendo el método fenomenológico indica: antes de toda explicación hay que dirigirse al hecho estudiado

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. XXV.

³⁰ MINKOWSKI, E., *Traité de psychopathologie*, cit..

³¹ MINKOWSKI, E., *La schizofrenia*, cit., p. XXII.

³² Cfr. MINKOWSKI, E., *Traité de psychopathologie*, cit., p. 34.

³³ Era clásico en la clasificación de las alucinaciones el distinguirlas en visivas, acústicas, cenestésicas, etc. Para Minkowski estas son diferencias cuantitativas y por lo tanto no son importantes desde el punto de vista semiológico.

para precisar las características *esenciales*³⁴. La dialéctica entre lo cuantitativo y lo cualitativo constituye una clave del pensamiento de Minkowski.

¿Qué significa entonces una psicología de lo patológico? Lo aclara Minkowski:

«Llegamos así a un punto crucial. No es ya el "estar enfermo" que sirve, en primer lugar, de puerta de entrada a nuestras investigaciones, sino el "ser diferente". Ludwig Binswanger, uno de los pioneros indiscutibles de la psicopatología contemporánea, entre otras cosas, hizo muy especial hincapié en este punto. Tenemos delante un ser radicalmente diferente, y con la palabra "radicalmente" decimos que se trata de otra cosa distinta a simples diferencias individuales, como las que constatamos en cada momento de la vida cotidiana; ni tampoco se trata de esas graduaciones que, a nivel empírico, pueden conducirnos insensiblemente del normal al patológico. Un modo de existencia particular se revela ante nosotros. Se basa en una diferencia de naturaleza. Son estos caracteres que queremos estudiar ahora. La discusión excede la visión estrictamente médica. Estando con un "alienado" pretendemos encontrar, al menos parcialmente, un lenguaje común»³⁵.

En este libro, Minkowski indica que su metodología es simplemente la psicopatología, definida como una psicología del *pathos* humano, reflexión sobre el sufrimiento de la persona humana. La angustia, la afectividad, la expresión, la espontaneidad, la autenticidad, constituyen su material. Desdeña las "psicologías científicas", "cuidadosamente expurgadas de todo lo que existe de humano en nuestras existencias"³⁶. Para Minkowski lo esencial de lo psíquico son las primitivas y fundamentales relaciones inter-humanas. Parte del hecho de que pertenecemos a un grupo, a una colectividad, a una profesión, a una corporación y los lazos que unen los diversos miembros de un grupo son, más o menos, extrínsecos (lugar, tiempo, historia, filiación, etc.). En cambio, «pertenecer a» va a la fuente misma de la vida. Lo humanamente común prima sobre los individuos. Tal es el credo de Minkowski³⁷. Por lo tanto la locura es la ruptura del lazo social. Los locos lo son en cuanto no forman una comunidad. Lo antropológico y lo psicopatológico, según

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 55.

³⁵ «Nous arrivons ainsi à un point crucial. Ce n'est plus «être malade» que sert en premier lieu de porte d'entrée à nos investigations, mais «être différemment». Ludwig Binswanger, un des pionniers incontestablement de la psychopathologie contemporaine, a, entre autres, tout particulièrement insisté sur ce point. Nous avons au premier abord un être radicalement différent devant nous, et par le vocable <radicalement> nous traduisons qu'il s'agit de tout autre chose que de simples différences individuelles, comme nous les constatons à chaque pas dans la vie courante, ni de ces graduations qui, sur le plan empirique, peuvent mener insensiblement du normal au pathologique. Un mode d'existence particulier se révèle à nous. Il repose sur une différence de nature. Ce sont ces caractères que nous voudrions étudier maintenant. Le débat déborde le plan strictement médical. Placés en face d'un "aliéné" nous cherchons à trouver, fût-ce partiellement, un langage commun» (*Ibid.*, pp. 80-81).

³⁶ *Ibid.*, p. 65.

³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 78.

Minkowski, exigen que tengamos en cuenta las bases sociales del individuo humano, y no como contingencia sino como necesidad.

Es fácil comprender por qué Henri Ey comentando este libro, refiere que nos encontramos delante de una psicopatología “cálida”³⁸.

Después de presentar una síntesis de la vida y de la obra de Eugène Minkowski, en el segundo capítulo penetraremos gradualmente en lo específico de nuestro tema, el tiempo vivido, a través de los antecedentes de Minkowski en lo referente a esta noción filosófica. En la primera parte del siguiente capítulo describiremos los antecedentes filosóficos remotos que llegan a Minkowski a través del filósofo francés Henri Bergson; el tiempo vivido fue desde siempre tema de reflexión filosófica. En un segundo momento describiremos las fuentes que llegan directamente a Minkowski influenciando su reflexión. Son tres: Bergson y su filosofía, su maestro de psiquiatría, Eugen Bleuler, y la fenomenología de Edmund Husserl. Este capítulo se completa, además, con las teorías psiquiátricas propias de la época en la que Minkowski se forma profesionalmente.

³⁸ Cfr. EY, H., *A propos du Traité de psychopathologie de E. Minkowski*, en *L'Evolution Psychiatrique* 1968, (33) II: 363-7. Reeditado en *L'Evolution Psychiatrique* 1999, p. 585.

Capítulo segundo

Contexto filosófico y psiquiátrico del pensamiento de Eugène Minkowski

2.1. El tiempo desde la perspectiva filosófica

Nuestra vida cotidiana se expresa en constante referencia al tiempo: se tienen calendarios, relojes, agendas, se recuerdan otros tiempos y se planifica el tiempo futuro. Se constata, sin embargo, que junto a la percepción de dominio que tenemos sobre la temporalidad, la descubrimos paradójicamente, como enigmática y escurridiza. Probablemente por esta razón, la reflexión sobre el tiempo interesa a los filósofos desde el comienzo de la historia de las ideas. El tiempo es un “enigma tan intrincado”³⁹ hasta para una de las inteligencias más agudas que haya tenido la humanidad, San Agustín.

“¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé, pero si trato de explicárselo a quien me pregunta, no lo sé”⁴⁰.

Concientes de la complejidad y de la amplitud del tema, antes de iniciar el análisis de la psicopatología del «tiempo vivido», se hace necesaria una reflexión sobre el estatuto filosófico del tiempo. El motivo es simple: queremos poner en evidencia como Minkowski realiza sus estudios sobre la psicopatología del «tiempo vivido» basado en una reflexión filosófica recibida muy amplia, fruto de las intuiciones de grandes pensadores, construida durante siglos, rica, profunda y variada. En este capítulo nos detendremos solamente en algunos nudos importantes del pensamiento filosófico sobre el tiempo; obviamente no cubriremos el tema en forma exhaustiva. Al inicio de este recorrido, tenemos que reconocer que Minkowski no cita a todos los autores que nosotros mencionamos en los párrafos que seguirán; nuestro pensador se hace acreedor de este patrimonio a través de Henri Bergson.

La filosofía observa el tiempo desde distintas perspectivas: desde la metafísica, la física y la cosmología. Estas posiciones subrayan aspectos subjetivos u objetivos, existenciales o abstractos⁴¹. Se puede decir con Sanguineti que el tiempo es una temática fundamental donde la Metafísica, la Física y la Antropología convergen⁴².

³⁹ SAN AGUSTIN, *Confesiones*, XI, 22, 28. Para la traducción castellana usamos la versión de José Cosgaya en SAN AGUSTIN, *Confesiones*, BAC, Madrid, 2005.

⁴⁰ “Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio” (*Ibid.* XI, 14,17).

⁴¹ Todos los autores consultados distinguen diversas perspectivas para ordenar el desarrollo del tema. Por ejemplo J. J. Sanguineti en su estudio, se refiere distintamente a un tiempo natural, un tiempo psicológico y un tiempo físico. Cfr. CASTAGNINO M., SANGUINETI J. J., *Tempo e universo. Un approccio filosofico e scientifico*, Armando editore, Roma, 2000.

⁴² Cfr. *ibid.*, p. 18.

2.1.1. Los filósofos presocráticos

Desde los albores de la filosofía, la pregunta por el ser y el mundo orienta la reflexión sobre el tiempo. Los presocráticos problematizan la *Physis*, que se les aparece en un constante cambio y a partir de este cambio el tiempo viene asociado al devenir de la realidad. Para Anaximandro de Mileto (610-546 a.C. aprox.) el tiempo impone el orden y por lo tanto, permite que exista el cosmos.

En Heráclito (544-484 a.C. aprox.) encontramos entrelazados los conceptos de tiempo y de eternidad pensados como un devenir infinito. Susana Trejos⁴³, en su estudio sobre el pensamiento griego sobre el tiempo, cita un fragmento de Heráclito claramente representativo:

«Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas» (frag. 30).

La filósofa costarricense citada, entiende que Heráclito, indicando que el fuego es «siempre viviente», concibe la eternidad como infinitud temporal del ser; en ese caso, el verbo ser en el *ha sido*, es y en el *será* manifiesta que la realidad que deviene es la misma en el presente, en el pasado y en el futuro. La eternidad es existencia perpetua y perenne del cosmos que cambia. Sanguineti es de la opinión que la posición de Heráclito corresponde a nuestro modo de ver el mundo en devenir, donde las contradicciones se observan como sucesiones no simultáneas⁴⁴.

Diversamente, Parménides (aprox. 540-470 a.C.) concibe la eternidad desde el ser que “no fue ni será, sino que es ahora todo al mismo tiempo, uno, continuo”⁴⁵. La eternidad es para Parménides, ausencia de devenir. Negando el movimiento del ser, la escuela de Elea necesariamente debía negar el tiempo.

A pesar de las diferencias indicadas, la nota común de los Presocráticos es presentar el ser conjuntamente a la cuestión del tiempo, dándole a esta última, un nivel metafísico⁴⁶.

⁴³ Cfr. TREJOS MARIN, S., *Conceptos básicos del pensamiento griego sobre el tiempo*, en “Acta Académica”, Universidad Autónoma de Centro América, Número 26, Mayo 2000, pp. 213-226. Descargado el 19/07/2007. Disponible en <http://www.uaca.ac.cr/actas/2000may/strejos.htm>.

⁴⁴ Cfr. CASTAGNINO M., SANGUINETI J. J., *op. cit.*, p. 20.

⁴⁵ PARMENIDES, *Poema*, 8, 1-4.

⁴⁶ Cfr. TREJOS MARIN, S., *op. cit.*, p. 18.

2.1.2 Platón (aprox. 427/428-347 a.C.)

Para Platón el tiempo es una imagen móvil de la eternidad, imita la eternidad y se desarrolla en círculo según el número. Leemos en el *Timeo*:

“Cuando su Padre y progenitor (del mundo) vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo. Entonces, como éste es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto, una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo. Antes que se generara el mundo, no existían los días, las noches, los meses ni los años. Por ello, planeó su generación al mismo tiempo que la composición de aquél”⁴⁷.

Platón representa un paso importante: el tiempo del devenir de lo sensible es visto como el despliegue de la eternidad que caracteriza al mundo de las ideas. La eternidad se convierte en el fundamento de la temporalidad y no más en su negación. En el fundador de la Academia, la duración, o dicho de otra manera, la persistencia en el tiempo, es sólo la representación de la validez intemporal de la eternidad: la duración es imagen de la eternidad. En Platón, eternidad y tiempo se encuentran por primera vez.

El paso de la eternidad al tiempo es un paso del Uno al múltiple; esto supone movimiento y pasar de la inmovilidad al movimiento exige un tiempo. Este tiempo tendría que ser un tiempo fuera del tiempo, porque no es posible estar en el tiempo en reposo y en movimiento simultáneamente. La conversión de eternidad en duración tiene que darse fuera del tiempo; Platón resuelve esta problemática con la noción de *instante*. Así lo expresa en el *Parménides*:

“Y hay también un tiempo en el que toma parte del ser y uno en el que se deshace de él. ¿O de qué modo le sería posible unas veces tener y otras veces, en cambio, no tener lo mismo, a menos que en un momento lo atrape y en otro lo suelte? (...)

Estando primero en reposo, moverse después, y, estando primero en movimiento, estar después en reposo, son afecciones que no podría tener sin cambiar. (...)

¿Cuándo cambia, entonces? Porque no cambia ni cuando está en reposo ni cuando se mueve, ni cuando está en el tiempo. (...)

¿Hay acaso esa cosa extraña en la que estaría en el momento en que cambia? ¿Qué cosa?

⁴⁷ PLATON, *Timeo*, 37c-e. Edición a cargo de MARIA ANGELES DURAN – FRANCISCO LISI, en PLATON, *Diálogos*, tomo VI, Gredos, Madrid, 1992.

El instante. Pues el instante parece significar algo tal que de él proviene el cambio y se va hacia uno u otro estado. (...) esa extraña naturaleza del instante se acomoda entre el movimiento y el reposo, no estando en ningún tiempo; pero hacia él y desde él lo que se mueve cambia para pasar a estar en reposo, y lo que está en reposo cambia para moverse⁴⁸.

Instante y eternidad se encuentran, para el autor del *Parménides*, donde lo temporal participa de lo eterno.

En síntesis, si bien Platón supera la contradicción eternidad-tiempo en la relación modelo-imagen, queda no resuelta totalmente la problemática sobre el modo en que esta relación se funda. Trejos afirma que en Platón la eternidad del modelo es el perenne presente de su inmutabilidad y por lo tanto, ambos, tiempo y eternidad, son un permanecer. El tiempo permanece en el devenir y la eternidad, en la inmovilidad⁴⁹. De todas maneras quedan algunos elementos oscuros en el pensamiento platónico: ¿cómo se da la distinción modelo-modelado y la integración de la trascendencia del modelo con la consistencia de lo real?⁵⁰.

2.1.3 Aristóteles (384-322 a. C.)

Aristóteles, cambiando la perspectiva platónica, suprime la distinción entre la realidad y la apariencia del tiempo. La *Physis*, para el Estagirita, no puede explicarse con algo que esté más allá de ella. En su *Física* relaciona el tiempo con el movimiento y lo define como «la medida del movimiento con respecto a lo anterior y lo posterior»⁵¹. Esta definición, que se volverá clásica, indica que el tiempo no se identifica con el movimiento, pero lo implica. Si no tuviéramos conciencia de cambio no podríamos percibir el paso del tiempo.

El Estagirita, en su análisis, distingue cuatro elementos: el movimiento (numerado), el tiempo (numerable de lo numerado), el instante (aquello con lo que se numera) y el intelecto (quien numera). En nuestro estudio, interesa esta última dimensión: la psíquica. Al respecto Aristóteles en la *Física*, dice:

“¿Existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el

⁴⁸ PLATON, *Parménides*, cit., 156 a-e.

⁴⁹ Cfr. TREJOS MARIN, S., *op. cit.*, p. 7.

⁵⁰ El estudio crítico de la metafísica platónica de YARZA, I., *Categorie metafisiche del pensiero platonico e neoplatonico*, ofrece un análisis detallado de las aporías del pensamiento platónico. En http://bib26.pusc.it:591/www_prof/cobra/yarza/www/categorie.pdf. Descargado el 17/02/07.

⁵¹ ARISTOTELES, *Física*, IV, 219 b 1-5. La edición usada: ARISTOTELES, *Física*, trad. y notas ECHANDIA, G., Gredos, Madrid, 1995, pp. 149-150.

alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe, como sería el caso si existiera el movimiento sin que exista el alma; habría entonces un antes y un después en el movimiento, y el tiempo sería éstos en tanto que numerables”⁵².

Aristóteles indica, en síntesis, que si no existiera el intelecto que cuenta, tampoco podría existir aquello susceptible de ser contado. Sanguineti comenta que sólo la razón puede tomar el tiempo en su totalidad como acto completo, mientras que el tiempo natural es un hacerse continuo que no puede ser objetivado en cuanto tal⁵³.

El momento aristotélico de la reflexión sobre el tiempo es fundamental. La definición aristotélica deja abierta la distinción de dos formas de interpretación que quedarán como base de las futuras investigaciones: la primera enfoca la perspectiva física, donde el tiempo es la medida del movimiento, y la segunda, la perspectiva psicológica, del alma que mide el tiempo, pues no habría tiempo sin conciencia.

2.1.4 Esquema del pensamiento griego acerca del tiempo

Antes de continuar con esta síntesis panorámica de la realidad del tiempo en la filosofía, se hace oportuna una síntesis del pensamiento griego antiguo sobre este argumento. Susana Trejos⁵⁴ lo esquematiza enumerando algunas características generales:

a- La idea del *eterno retorno* fruto de la concepción circular del universo con movimientos también circulares, presenta un tiempo que se repite perennemente. La ausencia de creatividad y novedad en el tiempo está presente en muchos de estos autores, que fundan así la noción de necesidad y destino.

b- El pensamiento griego asume la distinción entre *tiempo* y *eternidad*. El primero se parece a la eternidad por su infinita e inacabable rotación. Por otro lado, la eternidad es vista como perennidad y por lo tanto, duración.

c- El pensamiento antiguo busca el *principio único* que ofrezca a su vez, razón de la multiplicidad. Por ello, lo particular debe percibirse en la totalidad. La búsqueda del griego es búsqueda de lo permanente. Ya vimos, en este sentido, como el eterno retorno asocia, paradójicamente, el movimiento y la inmutabilidad. Trejos concluye que la filosofía griega recorre su reflexión entre el sentido del límite como finitud y el deseo de trascenderlo en un

⁵² *Ibid.*, 223a.

⁵³ CASTAGNINO M., SANGUINETI J. J., *op. cit.*, p. 27.

⁵⁴ Cfr. TREJOS MARIN, S., *op. cit.*, pp. 213-214.

infinito racional, y así se explica como el tiempo y la eternidad se conciben conectados, a pesar de la dificultad que esta integración plantea.

d- El tiempo como *continuidad o discontinuidad* es un problema presente con distintas soluciones en Zenón de Elea y en Aristóteles. ¿Son el tiempo y el espacio infinitamente divisibles y por lo tanto, continuos? ¿O se componen de mínimos divisibles y por lo tanto son discontinuos?

Quedan planteadas estas cuestiones que siendo claves en la reflexión filosófica, retornan en distintos momentos de la historia de las ideas. Se vuelven actuales, por ejemplo, en el pensamiento de Henri Bergson cuya idea del tiempo, como ya anticipamos, ejerce una gran influencia sobre Minkowski.

2.1.5 San Agustín (354-430)

En el pensamiento de Aristóteles, que previamente esbozamos, se señala por primera vez la relación entre conciencia y temporalidad. La significativa cuestión sobre si existiría el tiempo sin el alma, quedó planteada por el Estagirita. Agustín de Hipona en el capítulo XI de sus *Confesiones*, retoma la cuestión, la profundiza y ayudado por la luz de la revelación, ofrece sus respuestas.

Para comprender el contenido, el objetivo y la metodología de este célebre texto de San Agustín sobre el tiempo, es necesario contextualizarlo dentro de la literatura cristiana con su correspondiente originalidad. Conviene, además, tener presente que el pensamiento judío reflejado en el Antiguo Testamento, rompe con la idea del eterno retorno y rechaza la noción de destino, y su consiguiente fatalismo, propia de los griegos. Esta visión del mundo, basada en la revelación de Dios, sobre la que se construye la concepción cristiana, realza el valor del futuro e introduce la esperanza como su referencia en la evolución humana. Gemma Muñoz-Alonso López afirma que gracias a la radical originalidad del cristianismo se supera el tiempo cíclico y el movimiento eterno de los griegos, y explica: “Nos encontramos así con dos de los conceptos nucleares que cambiarán el rumbo de la concepción de la “historia” en el mundo occidental: la creación y el tiempo en el universo cristiano. En efecto, la noción de un Dios creador, eterno y providente, cambió radicalmente el concepto de la historia greco-romana”⁵⁵. La positividad del futuro, fruto de la novedad cristiana, será un elemento fundamental de la fenomenología del tiempo vivido de Minkowski.

⁵⁵ MUÑOZ-ALONSO LOPEZ, G., *El tiempo en San Agustín*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n. 7 (1989), Edición Universitaria Complutense, Madrid, p. 38.

San Agustín posee perfectamente esta herencia judeocristiana y con objetivos principalmente religiosos, su reflexión extrae de esta raíz profundos conceptos filosóficos. Dentro de las *Confesiones*, el libro XI cambia completamente el objeto del discurso. En los libros I-IX, Agustín narra su vida de búsqueda y de conversión a Dios, y en el libro X, expresa el estado de su alma en el momento presente. Su discurso se sintoniza, en el libro XI, con una exégesis de los primeros versículos de la Biblia que desarrolla en los últimos tres libros de la obra. Por lo tanto, nos encontramos con un género literario en los que se integran la meditación de las Escrituras, la oración, la interpretación y la reflexión⁵⁶.

Meditando el *Génesis* en su expresión «En el principio», y confrontándose con las doctrinas anti-creacionistas, Agustín enfrenta tres aporías acerca del tiempo: la de la existencia, la de la duración y la de la medida⁵⁷. En la resolución de estas tres cuestiones, se despliega la reflexión sobre el tiempo de este Padre de la Iglesia. En este contexto, Agustín se pregunta, en primer lugar, en qué forma existe el pasado, que ya no es, o el futuro, que no existe todavía, y el presente, que no siendo eternidad, debe convertirse constantemente en pasado. En la segunda cuestión, concluye que ni el pasado ni el futuro pueden ser largos o cortos, porque no existen y tampoco es largo o corto el presente porque no tiene duración. Cómo medir una extensión que no existe es la tercera pregunta que Agustín se hace en medio de oraciones y pidiendo la luz divina que facilite la comprensión.

Para resolver la primera cuestión, San Agustín propone la existencia de tres presentes: el presente del pasado, la memoria; el presente del futuro, la expectación y el presente del presente, la atención. La segunda cuestión encuentra solución en los actos mentales de la expectación, de la atención y de la memoria. Las cosas futuras todavía no existen y las pasadas ya no existen; pero existe en el alma la espera de las cosas futuras y la memoria de las pasadas y estas pueden ser largas o cortas.

“Por tanto el tiempo futuro, al ser inexistente, no es largo. Un futuro largo equivale a una larga espera del futuro. Tampoco el pasado es largo por ser inexistente, sino que un pasado largo es una larga memoria del pasado”⁵⁸.

Las tres dimensiones del tiempo encuentran en el alma, un lugar que les permite existir y ser medidas.

⁵⁶ Cfr. CATAPANO G., *Introduzione* in SANT'AGOSTINO, *Il Tempo*, Città Nuova, Roma, 2007, pp. 5-7.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 19-22.

⁵⁸ “Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa exspectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est” (SAN AGUSTIN, *Confesiones*, XI, 28, 37).

“Esto me ha llevado a la conclusión de que el tiempo no es más que una distensión. Pero ¿distensión de qué? Lo ignoro. Sería sorprendente que no fuera una distensión del mismo espíritu”⁵⁹.

“En tí, espíritu mío, donde yo mido el tiempo”⁶⁰.

San Agustín, que con su peculiar intuición indaga la escurridiza realidad del tiempo, nos deja, en su bellísima meditación, la idea del tiempo como realidad vivida. El obispo de Hipona, reivindicando para el tiempo la realidad de ser una entidad de la conciencia interior del hombre, cumple, en la historia del pensamiento occidental, un salto lógico, que en la psiquiatría fenomenológica contemporánea es considerado de una magnitud incalculable⁶¹. Se pasa de la conciencia humana como insustituible dispositivo cronométrico cronológico a la identificación del tiempo con las vivencias de la conciencia, que son previas a su función de medir. Algunos exponentes de esta corriente de la psiquiatría, de la cual veremos a Minkowski como pionero, piensan que Agustín es, en absoluto, el primer fenomenólogo, ya que rompe la disociación entre el dispositivo instrumental de observación, el polo subjetivo, y los objetos observados. Presente, pasado y futuro son para Agustín «atmósferas» pertenecientes a un mismo estado de conciencia que se distienden en una duración.

2.1.6 Santo Tomás (1225-1274)

En la *Suma Teológica*, Santo Tomás, al estudiar la naturaleza de Dios, relaciona tiempo y eternidad. Más precisamente, el Doctor Angélico relaciona eternidad y *Esse Subsistens*, de modo que la eternidad consiste en la duración que es la misma vida de Dios. Santo Tomás entiende la eternidad partiendo de la definición aristotélica del tiempo, «la medida del movimiento con respecto a lo anterior y lo posterior», pero agrega:

“En cambio, en lo que carece de movimiento no es posible distinguir un antes y un después, ya que siempre está del mismo modo. Así, pues, como el concepto de tiempo consiste en la numeración de lo anterior y de lo posterior en el movimiento, así el concepto de eternidad consiste en la concepción de la uniformidad de lo que está absolutamente exento de movimiento”⁶².

⁵⁹ “Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi” (Ibid., XI, 26, 33). *Distentionem* etimológicamente significa: “tender en sentidos opuestos”. Por lo tanto, para Agustín, la distensión del alma, desde el punto de vista temporal, sería una expansión de sí en espera, atención y memoria.

⁶⁰ “In te, anime meus, tempora metior” (Ibid., XI, 27, 36).

⁶¹ Cfr. CALLIERI, B., MALDONATO, M., DI PETTA, G. (ed), *Lineamenti di Psicopatologia fenomenologica*, Alfredo Guida Editore, Napoli, 1999, p. 170.

⁶² “In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis” (SANTO TOMAS DE AQUINO, *S. Th.* I-I, q. 10, a. 1). La traducción al castellano pertenece a la segunda edición revisada de SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.

El pensamiento cristiano no deja pasar la intuición platónica de la conexión entre el tiempo y la eternidad y la reelabora a través del Angélico. Sanguineti, en el estudio ya citado⁶³, afirma que para Tomás de Aquino el tiempo es una *mensura durationis*, “medida del durar”⁶⁴, y que por lo tanto para el Aquinate la duración es más primitiva que el tiempo. Y es por ello, sigue explicando Sanguineti, que el durar no presupone el tiempo absoluto, sino que más bien, el acto de existir. Concluye entonces, el tiempo es la medida del ser que cambia, porque una cosa es mientras dura.

Es importante subrayar, a partir de esta reflexión tomista, la relación ser-duración; la misma viene explicitada por Jacques Maritain en la crítica que desde el tomismo dirige a su antiguo maestro Bergson. Maritain sugiere ver el acto existencial de «ser» en el concepto bergsoniano de «duración». En otras palabras, para el tomista francés, cuando Bergson quiso decir *ser*, dijo *tiempo*. En esta línea, el acto de ser no se identifica con el tiempo; pero mantiene con él una relación esencial⁶⁵.

2.1.7 Filosofía moderna

2.1.7.1 Isaac Newton (1643-1727)

La llegada de la edad moderna y el desarrollo que experimenta la Física nos trae un nuevo concepto de tiempo. Para Isaac Newton, según lo expresado en su *Philosophiae naturales principia matemática*, el tiempo físico es un tiempo absoluto, existente en sí mismo e independiente de las cosas. El tiempo al igual que el espacio, es una realidad infinita, uniforme, vacía de todo movimiento, en cuyo seno se desarrollan los acontecimientos y los cambios sucesivos de las cosas. De todas maneras, también existe para Newton un tiempo relativo que es la medida de la duración de los movimientos; pero viene considerado por el gran físico moderno como un tiempo aparente⁶⁶. Como se puede ver, afirma Perone, Newton, a través de la duplicación del concepto de tiempo, hace que el tiempo absoluto, que anteriormente venía identificado con el tiempo eterno y la ausencia de movimiento, sea un elemento útil a la medición, esencial para el progreso de la ciencia. A

⁶³ Cfr. CASTAGNINO M., SANGUINETI J.J., *op. cit.*, pp. 22-23.

⁶⁴ SANTO TOMAS DE AQUINO, *S. Th.* III, q. 35, a. 2, ad. 4.

⁶⁵ Cfr. CASTAGNINO M., SANGUINETI J. J., *op. cit.*, p. 132. En esta obra se cita a MARITAIN, J., *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano, 1980.

⁶⁶ Cfr. VANNI ROVIGHI, S., *Introduzione allo studio di Kant*, Editrice La Scuola, Brescia, 1968, p. 39.

partir de una medida absoluta Newton puede medir el cambio relativo y por lo tanto permite que las cosas se puedan medir en su estar en el tiempo y en el espacio absoluto⁶⁷.

Del tiempo, que en Newton existe sólo en sí mismo, se pasa, en la modernidad, al tiempo inexistente de los empiristas.

2.1.7.2 David Hume (1711-1776)

El empirismo tratará al tiempo como una inexistencia, cuya idea se forma por la experiencia humana de ver sucederse las cosas en forma habitual. En David Hume⁶⁸, por ejemplo, el tiempo es concebido como pura experiencia subjetiva, un modo psicológico de organizar las experiencias que no encuentra fundamento en la real sucesión de las cosas. Como la misma idea de la causalidad, el tiempo no tendrá un valor objetivo y surge de la habituación a ciertos hechos. Veamos como Hume presenta este tema en *El tratado de la naturaleza humana*, en la segunda parte del primer libro de la obra:

“La idea de tiempo, derivándose de la sucesión de nuestras percepciones de cualquier género, tanto ideas como impresiones y tanto impresiones de reflexión como de sensación, nos aporta un ejemplo de una idea abstracta que comprende aún una más grande variedad que el espacio y que se halla representada en la fantasía por cualquier idea particular de una determinada cualidad y cantidad.

Del mismo modo que de la disposición de los objetos visibles y tangibles obtenemos la idea del espacio, obtenemos la del tiempo de la sucesión de las ideas e impresiones y no es posible que el tiempo por sí solo aparezca o sea conocido por el espíritu. Un hombre sumido en el sueño profundo o muy ocupado con un pensamiento es insensible al tiempo, y según que sus percepciones se suceden con una rapidez más o menos grande, la misma duración aparece más larga o más breve para su imaginación.

De este fenómeno, lo mismo que de muchos otros, podemos concluir que el tiempo no puede hacer su aparición en el espíritu solo o acompañado de un objeto fijo e inmutable, sino que se descubre siempre por alguna sucesión perceptible de objetos mudables⁶⁹.

En síntesis, para Hume el tiempo puro es una idea abstracta que no se verifica con la experiencia, la cual solamente nos presenta eventos que siguen un cierto orden. Concluye,

⁶⁷ Cfr. PERONE, U., *Tempo*, en *Enciclopedia filosofica*, a cura di MELCHIORRE V., Tomo XI, Bompiani, Milano, 2006, p. 11361.

⁶⁸ Presentamos a Hume como ejemplo de la corriente empirista no porque la resuma, sino más bien porque es el epílogo del empirismo, el punto límite desde el cual ya no podrá proseguir (Cfr. REALE G., ANTISERI D., *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Tomo II, Editrice La Scuola, Brescia, 1983, p. 413).

⁶⁹ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana: ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999. Edición digital basada en la edición de Calpe, Madrid, 1923. La traducción española ha sido realizada por Vicente Viqueira.

entonces, que la teoría de la Física y de la Matemática debería ser liberada de estos dogmatismos, como la idea del tiempo, que la ponen en contradicción con la experiencia⁷⁰.

2.1.7.3 Immanuel Kant (1724-1804)

Immanuel Kant reacciona ante la separación entre el tiempo absoluto y el tiempo de las cosas, propuesta por Newton, al mismo tiempo que pretende superar la arbitrariedad del subjetivismo empirista. Su propuesta es que el tiempo, al igual que el espacio, es una forma *a priori* de la sensibilidad que condiciona y hace posible toda experiencia. Con Kant, el tiempo vuelve a colocarse en el sujeto, como una estructura de la sensibilidad cognoscitiva.

En otras palabras, para Kant, y a diferencia de Newton, el tiempo no existe como una realidad exterior, ni como algo que poseen las cosas en movimiento, sino como una manera de percibir propia del hombre. El tiempo existe como una forma de ordenar nuestra experiencia interna.

Contrariamente al empirismo, el tiempo no es una idea obtenida por abstracción a partir de la observación de los acontecimientos, sino una estructura necesaria para cualquier observación. El tiempo es la posibilidad que tenemos, en cuanto observadores, de percibir los acontecimientos. Existe, de todas maneras, una diferencia entre el tiempo y el espacio. Nuestra experiencia externa está sometida a las coordenadas internas espacio-temporales; mientras que las experiencias internas, para el filósofo alemán, sólo están sujetas a la coordenada temporal.

La sensibilidad humana percibe el tiempo como una manera de ser propia. Espacio y tiempo son las formas de la sensibilidad, en otras palabras, condiciones estructurales de la sensibilidad.

En una apretada síntesis, podemos decir que con Kant el tiempo habita nuevamente en el interior del sujeto, si bien circunscrito en el ámbito de las estructuras cognoscitivas.

2.1.8 El evolucionismo⁷¹

La estrecha relación del evolucionismo con la filosofía bergsoniana, base de la reflexión de Minkowski, hace necesaria una breve mención, de esta corriente. De hecho, el espiritualismo de Bergson, como veremos más adelante, es considerado un *espiritualismo*

⁷⁰ Cfr. SEVERINO, E., *La Filosofia moderna*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1997, pp. 145-146.

⁷¹ Cfr. VILLANUEVA, J., *Le spiegazioni scientifiche dell'evoluzionismo*, en "Acta Philosophica", fascicolo I, vol. 8 (1999), pp. 135-149.

evolucionista. El evolucionismo funda su reflexión en la realidad temporal, ya que describe la naturaleza como un mundo en desarrollo constante y dinámico. De esta manera, se actualiza el pensamiento clásico, que inicia con Heráclito, que considera el devenir como expresión de toda la realidad⁷².

El evolucionismo puede ser visto en distintos contextos. En el contexto de las ciencias de la vida (Biología, Zoología, Botánica, etc.), la evolución es un cambio en el perfil genético de una población de individuos, que lleva a la aparición de nuevas especies, a la adaptación a distintos ambientes de las ya existentes, o a la transformación de las mismas. Por lo tanto, el tiempo, en la corriente evolucionista, se adscribe generalmente a la progresión de la vida biológica.

Las primeras ideas evolucionistas modernas se tienen, en el marco del Iluminismo con Lamarck (1744-1829). El evolucionismo con un desarrollo constante y con distintas variaciones, llega hasta nuestros días. Existen dos tipos de evolucionismo: el mecanicista y el finalista. El primero, típico de Darwin (1809-1882), ubica la evolución en los individuos que logran una mutación ventajosa en la lucha por la supervivencia y el segundo, presenta la evolución siguiendo un proyecto predeterminado. Bergson desarrollará un evolucionismo finalista, acuñando el concepto de *evolución creadora*.

Recapitulamos, antes de emprender el discurso bergsoniano, enumerando tres líneas⁷³ con las que la filosofía afronta el tema «tiempo». Estas líneas, cada una con características propias, pasan a lo largo de la historia de las ideas, por momentos de distinción que se alternan con otros en los que se entrelazan. Nos referimos a:

1. un *tiempo objetivo*, en el contexto de la ciencia física,
2. un *tiempo subjetivo* que encuentra su fundamento en la conciencia y la existencia humana, y
3. un *tiempo ontológico o metafísico* que toma como punto de referencia al ser como totalidad.

Bergson y Minkowski desarrollan su investigación en el ámbito del tiempo subjetivo; pero frecuentemente sus reflexiones se confrontan y se asocian con las ciencias del tiempo objetivo y con el pensamiento trascendente y metafísico.

⁷² Cfr. GALLEN, L., *Evoluzione*, en *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, dirigido por G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, Urbaniana University Press - Città Nuova Editrice, Roma 2002, tomo I, p. 577.

⁷³ Cfr. AGRESTI, E., *Quale tempo? Ontologia, fenomenologia, psicopatologia della temporalità*, Edizioni del Cerro, Pisa, 2001, p. 75.

2.2 Minkowski y el bergsonismo

Como ya tuvimos ocasión de referir, el influjo de Bergson sobre Minkowski fue muy importante. De hecho, nuestro psiquiatra confiesa que al releer las obras del filósofo francés encontraba pensamientos que creía suyos, y más de una vez, se preguntó si llegaría a añadir algo de personal a la obra de Bergson⁷⁴. Es el mismo Bergson quien libera a Minkowski de sus temores. En el prólogo del *Tiempo vivido*, el psiquiatra cita a Bergson en un párrafo que podría considerarse un buen ejemplo de interrelación científica:

“Una filosofía de este género (Bergson se refiere a su intuicionismo) no se fija en un solo día. A diferencia de los sistemas propiamente dichos, cada uno de los cuales fue la obra de un hombre genial, a más de presentarse como un bloque que hay que aceptar o rechazar, ella no llegará a constituirse más que por el esfuerzo colectivo y progresivo de muchos pensadores, de muchos observadores también que se completan, se corrijan y se enderecen unos a otros”⁷⁵.

Cuando Minkowski tenía 24 años lee el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Es un momento crucial en su vida; como vimos en los apuntes biográficos del primer capítulo una duda vocacional lo embarga: ¿qué haría en el futuro, sería médico, matemático o filósofo? El libro le abre una posibilidad conciliadora: ocuparse del hombre en cuanto médico, pero sin abordarlo como un simple objeto de estudio. También es probable que la lectura de Bergson haya agudizado sus intereses por la psicopatología⁷⁶. Como ya tuvimos ocasión de ver, durante la primera guerra mundial, Minkowski escribe pequeños ensayos sugeridos por la lectura de la filosofía bergsoniana durante sus horas de trinchera. El tiempo y la muerte son los primeros temas que aborda.

Minkowski retiene fundamental para la psicopatología las dimensiones del tiempo y del espacio leídas en clave bergsoniana. Es por ello que el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y *La evolución creadora* son las obras de Bergson más citadas en sus libros. Se puede reconocer en nuestro psiquiatra, una fidelidad a Bergson que no se reduce sólo a los contenidos, sino que se manifiesta también en la adhesión a la original forma de reflexión del filósofo francés. Alguien comparó la forma reflexiva bergsoniana con un espiral que se desarrolla abriéndose hacia lo alto⁷⁷.

De todas maneras, no podemos referirnos a Bergson y a Minkowski como dos autores que simplemente se complementan desde sus disciplinas: filosofía y psicopatología. Ni Minkowski se limitó a aplicar la filosofía bergsoniana a la psicopatología en forma pedestre,

⁷⁴ Cfr. MINKOWSKI, E., *El tiempo vivido*, cit., p. 10.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Cfr. MISTURA, S., *Introduzione*, en MINKOWSKI, E., *La schizofrenia*, cit., p. X.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, p. XIX.

sin una reflexión filosófica propia; ni Bergson, a su vez, fue extraño a los problemas psicológicos⁷⁸.

2.2.1 Henri Bergson (1859-1941)

Siendo la filosofía de Bergson fundamental para la psicopatología del tiempo vivido de Minkowski, nos extenderemos algo más en la presentación de este filósofo francés. De todos modos, por motivos de espacio, analizaremos únicamente los conceptos bergsonianos que influyeron principalmente en las tesis de Minkowski; son tres: el tiempo concebido como duración pura, el ímpetu vital y la intuición como método de comprensión.

Bergson representa en Francia, con originalidad propia, un movimiento filosófico europeo nacido entre finales del ochocientos e inicios del novecientos: el *espiritualismo*. Este movimiento se forma como una reacción al positivismo cientificista imperante y por lo tanto pretende volver a una filosofía independiente de las ciencias naturales. El espiritualismo concibe al hombre con características específicas: la conciencia, la libertad y la interioridad y por lo tanto, encuentra un límite en las ciencias naturales en su pretensión de objetivarlo. En su teodicea, el espiritualismo afirma la trascendencia del absoluto con respecto a las conciencias particulares, tomando así distancia del romanticismo. Por este motivo, el espiritualismo si bien cercano al existencialismo, se distancia de éste por un teísmo declarado que permite rescatar la existencia finita de la contingencia espacio-tiempo⁷⁹.

En este contexto, el espiritualismo de Bergson es original y es llamado, como ya anticipamos, *evolucionismo espiritualista*. Bergson poseía una formación científica muy vasta, y esto le daba autoridad para abordar temas de frontera entre ciencia y filosofía. Su pensamiento espiritualista estaba atento al aporte de las ciencias. Exponía sus ideas con lenguaje metafórico, con un estilo literario rico de imágenes y evocaciones sugerentes⁸⁰, cosa bastante original en el ámbito de la filosofía. Esta riqueza literaria le valió el Premio Nóbel de Literatura en 1928. La filosofía de Bergson fue una verdadera moda y su enseñanza representaba, en la París de su época, un evento social. Uno de sus biógrafos recuerda su carisma comunicativo relatándonos la escena de un anfiteatro lleno de gente, con Bergson bajo la luz de una discreta lámpara, con sus manos libres y sin apuntes, su gran frente y sus ojos claros. Su palabra discurría calma, noble y rítmica, con extraordinaria

⁷⁸ Cfr. LEONI, F., *Introduzione*, en MINKOWSKI, E., *Il tempo vissuto*, Einaudi, Torino, 2004, p. XXV.

⁷⁹ Cfr. SANTINELLO, G., RAMELLI, I., *Spiritualismo*, en *Enciclopedia filosofica Bompiani*, dir. MELCHIORRE, V., tomo XI, p. 11015.

⁸⁰ Encontramos este mismo estilo en la obra de Minkowski.

seguridad y precisión sorprendente. El auditorio quedaba fascinado⁸¹. En los periódicos de la época, que comúnmente reportan el evento de sus lecciones, se pueden ver fotografías de numerosas personas que no pudiendo entrar al aula por falta de espacio, escuchaban la lección a través de la ventana⁸².

Bergson es uno de los filósofos que más atención ha dedicado al estudio del tiempo, siendo éste el punto de partida de toda su reflexión. Sus obras más importantes, con sus títulos originales, son: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), *L'évolution créatrice* (1907) e *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932)⁸³.

En los párrafos siguientes intentaremos dar una síntesis de los tres conceptos bergsonianos que influyen principalmente la reflexión de Minkowski: el tiempo concebido como duración pura, el ímpetu vital y la intuición como método de comprensión.

2.2.1.1 La duración pura

En primer lugar consideraremos el concepto de «duración pura»⁸⁴. El premio Nóbel francés distingue dos modos diferentes en la duración de los seres, dos distintas temporalidades: el tiempo numerado, que está mezclado con el espacio, y el tiempo puro, que es mera duración interna. El primero, que es la duración exterior del mundo de las cosas, es un tiempo materializado que se desarrolla en el espacio y es a su vez, la paralización del movimiento, ya que expresa el tiempo como una yuxtaposición de quietudes en el espacio. En esta duración el tiempo es un mero espectador que no penetra en su realidad. Si no hubiera un ser consciente que contemplara estos hechos del mundo material, no podría decirse que en él existiera tiempo, sino sólo coexistencia y sucesión de elementos que en sí serían atemporales. Esto no significa que la afirmación aristotélica de la imposibilidad de medir el tiempo sin el alma humana como instrumento de medición, retorne en el siglo XX con matices bergsonianos; veremos continuando nuestro análisis sustanciales diferencias.

⁸¹ Cfr. LEONI, *op. cit.*, p. 557.

⁸² Cfr. PRADO, B., *Une philosophie vivante*, en *Magazine littéraire*, (n° 386) Avril 2000, p. 29.

⁸³ Cfr. WORMS, F., *Bergson par ses livres*, en *Magazine littéraire*, (n° 386) Avril 2000, pp. 31-33.

⁸⁴ Encontramos el desarrollo de este concepto en el segundo capítulo del *Ensayo* (Cfr. BERGSON, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 61-101).

Dejemos que Bergson ilumine el concepto de «duración pura» con una de sus clásicas imágenes: “Cuando sigo con los ojos, en la esfera de un reloj, el movimiento de la aguja que corresponde a las oscilaciones del péndulo, no mido la duración, como parece creerse; me limito a contar simultaneidades, cosa que es muy diferente. Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca más que una única posición de las agujas y del péndulo, pues de las posiciones pasadas no queda nada”⁸⁵.

A juicio de Bergson, se han confundido espacio y tiempo, pues el movimiento parcelado en momentos estáticos no es otra cosa que espacio, y sólo adquiere sentido de movimiento si hay un espectador que opere la síntesis mental de lo recorrido por el móvil. Pero esta síntesis es un puro proceso psíquico; de hecho, fuera de nosotros, únicamente existen situaciones estáticas del móvil en el espacio.

Cosa muy diferente acontece en la vida interior, en la *duración* que constituye la vida de cada uno, donde no es posible retornar a situaciones pasadas. El avance temporal y el paso del presente al pasado es un hecho radical e insuperable, porque el tiempo psicológico es irreversible. Soñamos, a veces, con volver a situaciones pasadas, con recomenzar la vida; pero, aunque todas las circunstancias anteriores –lugar, compañía, ocupación- convergieran para situarnos en el ambiente pasado que añorábamos, pronto comprenderíamos que ni nosotros ni los que nos rodean somos ya los mismos. El tiempo que entiende Bergson, no es para nosotros un espectador de unos procesos reversibles, sino que se ha constituido, en cierto modo, en nuestra propia esencia, la trama misma de nuestro ser. En cada momento de nuestra vida gravita todo el pasado, de forma que el momento presente es una especie de condensación de la vida anterior, y el yo que en él actúa es un producto de la experiencia pasada.

El tiempo puro, piensa Bergson, es cualidad, interioridad, duración, devenir e intensidad. El tiempo verdadero es el puro fluir de nuestra interioridad, desprovisto de toda medida, sentido como algo cualitativo. El tiempo verdadero es un devenir indivisible, innumerable, incontable. Fuera de nosotros sólo hay espacio. En nuestro interior, en cambio, existe la verdadera duración: el proceso por el que se va penetrando y fusionando una sucesión de hechos psicológicos.

El momento propicio para analizar el sentido de la duración verdadera es el sueño, porque en él se altera la comunicación entre el yo y el mundo exterior y, en consecuencia, se evita el riesgo de confundirla con el espacio. En estas circunstancias ya no medimos la

⁸⁵ *Ibid.*, p. 81.

duración, sino que únicamente la sentimos; deja de ser cuantitativa para convertirse en cualitativa y desaparece toda apreciación matemática del tiempo pasado.

El tiempo puro bergsoniano, además de indivisible, es inconmensurable. Si habitualmente medimos el tiempo, es debido a que lo proyectamos sobre el espacio. Un ser ajeno al espacio tendría una noción pura del tiempo, noción que podemos obtener si no separamos el presente de los estados anteriores, porque la duración pura no yuxtapone estados, sino que los fusiona. Distanciándose del concepto aristotélico que en el apartado dedicado al Estagirita subrayamos, para Bergson la medida del tiempo no es posible, porque el tiempo no es homogéneo, sino pura heterogeneidad. Medirlo, por tanto, es exteriorizarlo, espacializarlo y degenerarlo.

El tiempo, para Bergson, es el fundamento de toda la realidad. El fluir, que es la esencia del tiempo, embarga al hombre y a todas las cosas. El fluir, que es vida, cambio, tiempo, aunque nos es íntimamente conocido, resulta, sin embargo, indefinible, porque sólo se puede conceptualizar lo material y el tiempo no es una realidad material. Para captar la duración real hemos de utilizar la intuición en lugar del pensamiento. El tiempo de la física es un tiempo falsificado, porque, al medir y mecanizar, falsea la realidad, aunque permite su utilización. El tiempo verdadero es duración de algo que cambia, y ese algo es la conciencia, la vida interior del sujeto psíquico, para quien el tiempo reviste un carácter radical, porque el hombre posee un ser de naturaleza temporal. Es el sujeto psíquico el que introduce la noción de tiempo en el universo material, donde sólo hay sucesión o coexistencia de fenómenos atemporales.

2.2.1.2 El ímpetu vital

Pasemos ahora a otro concepto fundamental que Minkowski adquiere de Bergson: el ímpetu vital, *l'élán vital*. Indica un impulso creador originario. El impulso vital es la vida misma que se recrea libre e imprevisiblemente, más allá de la resistencia que le ofrece la materia, en ese proceso llamado *evolución creadora*⁸⁶. Bergson explica que el impulso vital está determinado por una exigencia de creación que no llega a ser absoluta porque ante sí encuentra la materia que le ofrece resistencia. De todas maneras, la vida toma

⁸⁶ Cfr. BERGSON, H., *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002, pp. 155-222.

dominio sobre la materia, que es la necesidad misma, e introduce en ella la mayor cantidad posible de indeterminación y de libertad⁸⁷.

2.2.1.3 La intuición

La teoría evolucionista de Bergson determina la propia antropología. Un ejemplo claro lo encontramos en la distinción bergsoniana de «inteligencia» e «instinto» y en el concepto derivado de *intuición*⁸⁸. El instinto es la capacidad de usar y constituir los propios instrumentos, las manos por ejemplo; la inteligencia, en cambio, construye instrumentos artificiales o utensilios. La consecuencia, para Bergson, es que la inteligencia no conoce la realidad en su sentido más profundo. El instinto, con respecto a la inteligencia, está más cerca de la vida, forma parte de la vida; pero carece de reflexión. La intuición es instinto desinteresado, consciente de sí y que por ello, puede captar las cosas mismas, es decir el tiempo, la duración pura. En su obra *La evolución creadora*, Bergson reivindica para la intuición su ser un método necesario para la filosofía, contraponiéndola al análisis, al que define como la expresión de una cosa en función de lo que la cosa no es.

Henri Ey, en su clásico *Tratado de Psiquiatría*, reconoce a Bergson el mérito de presentar en Francia por primera vez, una tendencia de psicología pura, es decir, una psicología que intenta aprehender la vida psíquica en su dinamismo, en su estructura e intencionalidad global⁸⁹.

Bergson comparte con Minkowski su origen judío, si bien en sus últimos años se había acercado al catolicismo porque encontraba en esa confesión la realización completa del judaísmo. La conversión al catolicismo no se concretiza como lo confiesa en su testamento: “me habría convertido si no hubiese visto prepararse desde hace años (...) la formidable oleada de antisemitismo que está a punto de desencadenarse sobre el mundo. He querido permanecer entre aquellos que mañana serán perseguidos”⁹⁰. Cuando los nazistas ocuparon París, exoneraron a Bergson, famoso y enfermo, de los empadronamientos obligatorios que imponían a los judíos; pero él no aceptó y fue a ficharse a la policía. Murió el 4 de enero de 1941 en su París ocupada⁹¹. No se hicieron

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p. 206.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 127-154.

⁸⁹ Cfr. EY, H., BERNARD, P., BRISSET, CH., *op. cit.* p. 40.

⁹⁰ Cfr. OESTERREICHER, J., *Una fe enterrada en el corazón. La conversión de Henri Bergson*. Disponible en <http://www.voxfidei.com/prodigos/6d01.asp>. Descargado el 20/10/2007. El artículo contiene datos muy interesantes sobre la experiencia religiosa de Bergson y sobre sus últimos meses de vida.

⁹¹ Cfr. MATHIEU, V., *Bergson*, en *Enciclopedia filosofica Bompiani*, dir. MELCHIORRE, V., tomo II, pp. 1198-1205.

funerales de estado para el filósofo más grande que tenía Francia en la época, solo unas treinta personas, entre las cuales Minkowski, se reunieron alrededor del féretro⁹².

Minkowski en el momento de editar su primer libro *La esquizofrenia* ya tenía estudiada gran parte de la obra de Bergson. Nuestro autor piensa que la peculiaridad de la posición bergsoniana está en la visión intuitiva de la duración pura; veremos en el tercer capítulo, como Minkowski aplica esta intuición a la descripción de las figuras temporales del tiempo vivido. Con el tiempo, Minkowski se acercará decididamente a la fenomenología de Husserl. El Bergson de los primeros libros entraba perfectamente en esta orientación, pero no podrá decir lo mismo de toda su obra. Minkowski piensa que después de *Matière et mémoire*, su maestro paga un precio muy alto a la ciencia biológica y se vuelve menos bergsoniano, en otras palabras, menos fenomenólogo⁹³.

Minkowski dirá con respecto a su relación de discípulo con Bergson: “sin haberle sido totalmente fiel, en el sentido propio del término, creo que tengo que referirme a él a cada paso. Lo que también se encuadra en la fidelidad en la dimensión de la vivencia”⁹⁴.

2.3 Minkowski y la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938)

Existe una convergencia de fondo entre los “datos inmediatos” de Bergson y “la visión de las esencias” de Husserl, y de ambos Minkowski se sabe deudor⁹⁵. El bergsonismo y la fenomenología tienen en común pretender llegar a una comprensión inmediata de las cosas y de la persona. Por lo tanto, si bien en Minkowski el interés por la fenomenología llega en un segundo momento, la misma no hará sombra sobre lo ya incorporado de la obra de Bergson. Por el contrario, la iluminará. En el momento de editar su primer libro, *La esquizofrenia* (1927), todavía no había tenido acceso a la obra de Husserl⁹⁶. Con el pasar de los años, Minkowski declarará siempre con mayor firmeza su tributo a la fenomenología y se descubre, en una sorprendente sintonía con la misma y con algunos colegas psiquiatras que se sentían directamente discípulos de Husserl.

Antes de indagar cuanto Minkowski debe a la fenomenología husserliana, veamos el significado que tuvo el advenimiento de la fenomenología para la psicología y la psiquiatría en general. Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas*, indica que la fenomenología es para la psicología un cambio constitutivo; un cambio en el cual la psicología deja de lado la

⁹² Cfr. MISTURA, S., *op. cit.*, p. XXXIX.

⁹³ Cfr. *ibid.*

⁹⁴ Citado por MISTURA, S., *op. cit.*, p. XL.

⁹⁵ Cfr. *ibid.*

⁹⁶ Cfr. *ibid.*

explicación naturalista de la vida humana, derivada del método científico, para dirigirse a la comprensión trascendental del hombre⁹⁷.

Comprenderemos mejor esta afirmación de Husserl con el testimonio de algunos psiquiatras. Recurrimos en primer lugar a Henri Ey, psiquiatra francés, experto en historia de la psiquiatría:

“La aparición de las *Ideen* (1913) de Husserl, fue según J. P. Sartre, el acontecimiento más grande de la filosofía en los comienzos de siglo. La fenomenología, destacando la necesidad lógica de una vuelta a la experiencia humana como objeto de una descripción de las esencias, debía (con Jaspers y Heidegger en Alemania, y con J. P. Sartre y Merleau-Ponty en Francia) renovar profundamente la psicología de la conciencia humana, dado que ésta no era ya considerada como un campo de subjetividad, sino como el acto por el cual el sujeto se abre al mundo y lo constituye. De tal manera que la vida psíquica se realiza en cada uno de sus instantes como una *manera de estar en el mundo* (Dasein), y particularmente en el mundo de la coexistencia, de la intersubjetividad de las relaciones con los otros. La comprensión de estas relaciones, vehiculizada por el lenguaje, su sintaxis, sus metáforas, su coeficiente de creación personal, constituyen el método por excelencia de este conocimiento intuitivo y profundo. En esta perspectiva, la vida de relación deja de ser una serie de funciones que ligan el mundo exterior al sujeto, para ser la organización del Yo y de su Mundo, la existencia en tanto que se despliega, en el mundo geográfico de la naturaleza y el mundo “antropológico” de la coexistencia intersubjetiva, como una red de ideas, comportamiento y lenguaje que realiza la trama real de nuestra vida”⁹⁸.

Karl Jaspers concuerda con Ey definiendo los métodos de exploración de la relación médico paciente en su *Psicopatología general*, rindiendo tributo a la fenomenología:

“La fenomenología nos da una serie de fragmentos de lo psíquico realmente vivenciado. (...) Para eludir ambigüedades, empleamos la expresión «comprender» siempre para la visión de lo psíquico desde dentro. Al hecho de conocer relaciones causales objetivas, que sólo es visto desde afuera, no lo llamamos nunca comprender sino siempre «explicar». Comprender y explicar tiene, pues, una significación firme”⁹⁹.

La fenomenología es, como testimonia un anciano y venerable maestro de la psiquiatría italiana, Bruno Callieri, “algo que nos conciente vibrar con ‘quien’ tenemos de frente, en un cara a cara cuya dimensión supera la prevista por el *setting*, la inscripta en los estatutos de toda metapsicología y la prescripta por la objetividad del proceso científico”¹⁰⁰.

⁹⁷ Cfr. HUSSERL, E., *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1960, p. 160.

⁹⁸ EY, H., BERNARD, P., BRISSET, CH., *op. cit.*, pp. 40-41.

⁹⁹ JASPERS, K., *Psicopatología general*, cit., pp. 35-36.

¹⁰⁰ CALLIERI, B., MALDONADO, M., DI PETTA, G., *op. cit.*, p. 15.

Finalizando este análisis, es posible afirmar que Minkowski es sin duda un psiquiatra fenomenólogo. La filosofía bergsoniana es para Minkowski una genial osadía en su intento de contraponer intuición a inteligencia, tiempo a espacio, vida a muerte, y al mismo tiempo, cree que la fenomenología de Husserl es una respuesta a las necesidades reales y profundas del ser¹⁰¹.

Minkowski, desde la intuición bergsoniana, había construido el método fenomenológico para el encuentro con sus pacientes. Él mismo nos confiesa que más que la enumeración de los síntomas, anotaba escrupulosamente todo lo que el paciente esquizofrénico decía buscando intuir su «duración pura», y a través de ella, su esencia. Minkowski fue de los primeros en el ámbito de la psiquiatría, que se da cuenta que la intuición de los datos inmediatos de la conciencia tenía una función similar a la visión de las esencias husserlianas. Siguiendo a Bergson, Minkowski había ya comprendido que los psiquiatras no tienen que «explicar» la vida, sino que tienen que encontrar la intención de la vida, el “ímpetu vital” confiriéndole un significado y esto es posible por la conciencia intuitiva que poseen¹⁰².

Minkowski, en la 63ª sesión de la Sociedad de Psiquiatría Suiza en Zurich, se presenta con una conferencia del título *Estudio psicológico y análisis fenomenológico de un caso de melancolía esquizofrénica*. Binswanger, por su parte, lee un texto programático para la psiquiatría fenomenológica: *Sobre la fenomenología*¹⁰³. Por primera vez en un congreso de psiquiatría se focaliza la importancia de la fenomenología en el estudio de la psicopatología. Minkowski recuerda la mirada asombrada de los colegas que según él, estarían pensando en ese momento: “aquí tenemos dos psiquiatras serios y hasta simpáticos, pero que lamentablemente se están yendo de la zona segura de los hechos y metiéndose en las tinieblas de la metafísica, ¡lejos de la buena clínica!”¹⁰⁴.

Cuando en el tercer capítulo abordaremos los contenidos específicos de la reflexión de Minkowski sobre la psicopatología del tiempo vivido, veremos cuanto fenomenólogo se demuestra nuestro autor.

¹⁰¹ Cfr. MINKOWSKI, E., *El tiempo vivido*, cit., p. 9.

¹⁰² Cfr. MISTURA, S., *op. cit.*, p. XXXIII.

¹⁰³ Los temas elegidos demuestran las distintas personalidades e intereses de los dos psiquiatras. Para Minkowski no importan tanto los fundamentos del método usado, sino la inspiración que la reflexión filosófica trae en el contacto con el paciente y la comprensión de su psicopatología; y es por ello que presenta la fenomenología de un caso clínico, mientras Binswanger elige una conferencia teórica sobre el método.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, p. XLI.

2.4 Evolución de la psiquiatría en el inicio del siglo XX

Debemos, al terminar este capítulo dedicado a las fuentes, remotas e inmediatas, directas e indirectas, de Minkowski, aludir en forma sintética a la investigación psiquiátrica que fermentaba en los primeros años del siglo pasado. Cuando Minkowski comienza a ocuparse de la esquizofrenia, el mundo de la psiquiatría vivía lo que se dio en llamar “la querella nosográfica”. Existía alrededor de la esquizofrenia una larga discusión sobre la condición humana, el estado mental, la evolución y el pronóstico de estos pacientes.

Emil Kraepelin (1856-1926) en su *Tratado de Psiquiatría general* había estudiado la esquizofrenia bajo el nombre de *demencia precoz*. Su manual era un clásico de la época, famoso por su pretensión de ser un sistema completo, perfectamente ordenado, absoluto y acabado de la nosografía psiquiátrica. Este psiquiatra alemán viene asociado a una concepción positivista, nosográfica y organicista de las enfermedades psiquiátricas. Son tres los fundamentos del sistema kraepeliniano: la fe incondicionada en la causa orgánica de las enfermedades psiquiátricas, la importancia dada a la clasificación minuciosa de formas y síntomas y por último, la distinción precisa entre las funciones de intelecto, sentimiento y voluntad.

Henri Ey ve a la psiquiatría desde su origen, siguiendo la metodología de la ciencia médica, en la búsqueda de definir especies morbosas, siendo la tarea principal de los clínicos del siglo XIX la de describir cuadros clínicos y evoluciones típicas. El período kraepeliniano (1890-1910) es aquél en el cual la psiquiatría de las “entidades” alcanza su apogeo y al mismo tiempo revela sus límites¹⁰⁵. Esta exasperación por el diagnóstico generó una reacción; los psiquiatras comienzan a considerar a las enfermedades mentales como síndromes semiológicos cuya tipicidad no puede ser asimilada a una especificidad absoluta y natural. El concepto de enfermedad mental se vuelve dinámico, elástico y sus manifestaciones más complejas y personales¹⁰⁶.

Este cambio de paradigma se ejemplifica perfectamente en el proceso de búsqueda de un estatuto nosográfico para la psicosis esquizofrénica. El nombre atribuido por Kraepelin, *demencia precoz*, basaba el diagnóstico en el momento evolutivo final y deficitario de la enfermedad. Los psiquiatras de la época tenían como experiencia la demencia típica de la etapa final y encefálica de la sífilis, llamada *parálisis general*. Kraepelin nota en los esquizofrénicos una parálisis de las funciones intelectuales que se presenta en personas jóvenes y no sifilíticas. El comportamiento morbo que más le

¹⁰⁵ Cfr. EY, H., BERNARD, P., BRISSET, CH., *op. cit.* p. 53.

¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*, p. 53.

interesaba era el «negativismo», o sea, el hecho de que los enfermos se desinteresaban progresivamente del ambiente. Las descripciones de Kraepelin se demuestran como observaciones absolutamente neutras, como las que haría un botánico, con la intención de captar todos los detalles de los signos específicos de la disgregación de estos pacientes. En la descripción de los enfermos contenida en su manual encontramos juicios de valor, como por ejemplo: “sus acciones son insensatas”, “ríen sin razón”, “sus movimientos no tienen ningún objetivo”, etc.¹⁰⁷ Otro elemento que la psiquiatría tendría que rectificar en el futuro y no sin esfuerzos, es el pesimismo evolutivo kraepeliniano y el poco lugar que deja su investigación a las posibilidades de curación; el mismo nombre dado, *demencia precoz*, se volvió sinónimo de una fatal imposibilidad de curación y de un final cierto de deterioro intelectual.

La reacción a las falencias de la psiquiatría de las “entidades” ve como protagonista al maestro de psiquiatría de Minkowski, el suizo Eugen Bleuler (1857-1940). Bleuler en 1911, con su libro *Demencia precoz. El grupo de las esquizofrenias*¹⁰⁸, modificó el esquema kraepeliniano considerando a la *demencia precoz* ni siempre precoz, ni siempre asociada a un destino infausto. Bleuler la considera un proceso defensivo de la mente (la enfermedad ya no se ve en el final evolutivo, sino en el durante), abriéndose a factores etiológicos ambientales, sin descartar los orgánicos. Describe como síndrome fundamental la *vivencia de extrañeza* que se acompaña con una sensación de vacío y que tiende a una formación delirante autística, demostrando su interés por la vivencia interna de los pacientes.

A diferencia del concepto kraepeliniano de la *demencia precoz*, que enfatizaba el proceso de *demenciación*, o sea, el debilitamiento intelectual global progresivo y que desembocaba en un cuadro deficitario, Bleuler acentuará la *disgregación* o *disociación* (*Spaltung*) que va operando en detrimento de las asociaciones psíquicas y que se tornan confusas y a-sistematizadas hasta llegar a producir una ruptura con el mundo real. En oposición a la teoría kraepeliniana del debilitamiento prematuro, Bleuler no introdujo criterios evolutivos específicos, lo que le permitió vincular la esquizofrenia con diversos estados agudos y lo condujo a adoptar la idea optimista de remisión, de curación, y de impactos terapéuticos posibles. Dice el psiquiatra suizo en su libro ya citado: "He llamado esquizofrenia a la demencia precoz porque, como espero demostrar, la dislocación (*Spaltung*) de las diversas funciones psíquicas es uno de sus caracteres más

¹⁰⁷ Cfr. MISTURA, S., *op. cit.*, p. LII.

¹⁰⁸ Cfr. BLEULER, E., *op. cit.*.

importantes"¹⁰⁹. Podemos concluir que Bleuler no propone sólo un cambio de nombre para la enfermedad, sino que la libera de su destino de incomunicabilidad, abriéndola a una visión fenomenológica que la comprende en el sentido jaspersiano del término y la encuadra en una relación de conciencia a conciencia, entre el médico y su paciente.

Bleuler se refiere también al retraimiento que desarrollan los enfermos con respecto al mundo real. Este último concepto, abrirá a Minkowski el camino para una descripción fenomenológica de esta enfermedad, que él considerará en su esencia - con una referencia al vitalismo bergsoniano - *una pérdida del contacto vital con la realidad*. Con respecto a la posición de Minkowski acerca de la relación del psiquiatra con sus pacientes esquizofrénicos y a las características del tratamiento, remitimos al capítulo anterior y a la descripción de su libro *La esquizofrenia*.

Este largo capítulo nos ha permitido esbozar algunos eslabones filosóficos y científicos que desde los albores de la filosofía hasta el siglo XX, forman la cadena a partir de la cual Minkowski desarrolla su psicopatología fenomenológica del tiempo vivido. En el siguiente capítulo se analizará este tema en forma específica, tomando como base su libro *El tiempo vivido*.

¹⁰⁹ Citado en *Psikeba, Revista de psicoanálisis y estudios culturales*, <http://www.psikeba.com.ar/recursos/autores/bleuler.htm>. Descargado el 23 sep. 07.

Capítulo tercero

El «*Tiempo Vivido*»

3.1 Los elementos esenciales de la temporalidad

En el primer capítulo hemos presentado brevemente la obra de Minkowski. En 1927, con su libro *La esquizofrenia*, el autor había centrado su reflexión en el «racionalismo mórbido» como fenómeno típico de los pacientes esquizofrénicos que espacializan el tiempo vivido con pensamientos y comportamientos característicos. Este «racionalismo mórbido» es la forma de vida posible para quien sufre la pérdida del contacto con la realidad, elemento básico de la esquizofrenia. Se trata de un concepto que acompaña toda la obra minkowskiana y lo hemos delineado brevemente en el primer capítulo.

En 1933 Minkowski publica *El tiempo vivido*, libro fundamental para nuestro estudio, donde temple su binomio espacio-tiempo. En esta obra integra la fenomenología husserliana, ausente en el tratado sobre la esquizofrenia escrito precedentemente bajo la sola influencia de Bergson. El texto se divide en dos partes: la primera está dedicada a estudios fenomenológicos sobre el tiempo vivido y en la segunda, el autor desarrolla los estudios psicopatológicos pertinentes. En nuestra reflexión resultan útiles los conceptos de la primera parte, en la que Minkowski analiza con metodología fenomenológica los elementos esenciales de la temporalidad: el devenir, el ímpetu personal, el contacto vital con la realidad, el futuro, la muerte y el pasado. En este capítulo presentaremos en primer lugar los aspectos generales de estos elementos y, en segundo lugar, los reagruparemos para organizarlos y facilitar la lectura, en tres secciones: el ímpetu personal, el futuro como temporalidad positiva y el pasado como temporalidad negativa¹¹⁰.

Llamaremos a estos elementos «fenómenos» en el sentido fenomenológico del término y no simplemente fenoménico. Porque para Minkowski estos fenómenos representan estructuras que determinan la temporalidad humana, más allá del propio contenido que ellos manifiestan. Siguiendo el método fenomenológico de Husserl, tratará de alcanzar, poniendo entre paréntesis las vivencias subjetivas, las formas trascendentes de la conciencia que garantizan el revelarse de la realidad.

¹¹⁰ Mario Francione, profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Turín, critica la escritura poco sistemática de Minkowski; según este autor el lector de Minkowski tiene que acceder a su obra haciendo un esfuerzo para ordenar interiormente las numerosas intuiciones encontradas. Francione piensa que por este mismo hecho existen tan pocos estudios críticos sobre la obra de Minkowski (Cfr. FRANCIONE, M., *La psicología fenomenológica di Eugenio Minkowski. Saggio storico ed epistemologico*, Feltrinelli, Milano, 1976, p. 9.

3.1.1 Aspectos generales de los fenómenos temporales

Antes de pasar al análisis particular de dichos fenómenos, conviene subrayar algunos aspectos generales que se encuentran en todos los elementos descritos en la fenomenología del tiempo desarrollada por Minkowski. Estos aspectos generales a los que dirigiremos nuestra atención son: su carácter irracional, su vitalidad y riqueza, y la presencia de dos caras aparentemente contradictorias (*los fenómenos intercalares*) que no pueden ser escindidas netamente y que se demuestran elementos de integración. Pasamos, entonces, a la descripción de estos aspectos generales.

Como venimos diciendo, el psiquiatra polaco presenta la fenomenología del tiempo vivido como una síntesis de dinamismo y estabilidad que se expresa a través de fenómenos estructurales, como figuras temporales, en los que el tiempo vivido se encuentra contenido y son, por ejemplo, el *recuerdo*, que recoge el pasado, el *deseo* y la *esperanza*, que se orientan hacia una renovación del futuro y determinan el contexto general de la temporalidad. Pero en sí mismo el tiempo se nos presenta como “primitivo, siempre ahí, vivo y junto a nosotros, infinitamente más cercano que todos los cambios del tiempo que logramos discernir en el tiempo”¹¹¹. Minkowski pone de relieve el carácter *irracional* del devenir, para el que no puede ser suficiente la percepción de la sucesión, sea de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos o de nuestras voliciones¹¹². La descripción fenomenológica minkowskiana de la percepción pura del tiempo, donde descubrimos la influencia husserliana, se alcanza poniendo entre paréntesis los pensamientos y sentimientos acerca del mismo para llegar a un estado, que podríamos considerar místico, donde el yo se disuelve en el cosmos. Esta percepción, nos dice Minkowski,

“borra los límites entre el yo y el no-yo, abraza lo mismo mi propio devenir que el devenir del universo o el devenir a secas; los hace confluír y confundirse; mi yo parece resolverse en él por completo, sin que por ello experimente un sentimiento doloroso de ataque dirigido contra la integridad de mi propia personalidad. Por el contrario, es ésta la única forma de renunciar a mi yo sin realizar, hablando propiamente, un acto de renunciación. Nos confundimos con olas poderosas, impersonales, desprovistas de “estado civil” –si podemos hablar así- del devenir, sin dificultad, sin la menor resistencia, hasta con un sentimiento de bienestar y de quietud”¹¹³.

Por lo tanto, no vemos que los movimientos se produzcan *en* el tiempo sino más bien *con* el tiempo “como el desarrollo y la creación personal, por una parte, y el desgaste del

¹¹¹ MINKOWSKI, E., *El tiempo vivido*, cit., p. 22.

¹¹² Cfr. *ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

tiempo, la vejez y la muerte por otra”¹¹⁴. Este aspecto confirma que no se puede separar al tiempo del observador ni se puede objetivar o racionalizar.

El tiempo vive en la paradoja de lo que avanza y lo que pasa, y lo poseemos en un proceso continuo de identificación y distinción. Minkowski advierte que si quisiéramos entender el tiempo desde la lógica caeríamos en una contradicción. Observamos en este planteo la reflexión ya presentada por San Agustín y que referimos en el segundo capítulo. ¿Cómo la expresa Minkowski?:

“el pasado ha pasado, por lo tanto ya no existe; el futuro no existe todavía; el presente por ello se encuentra entre dos nada; pero el presente, el ahora es un punto sin extensión; en cuanto el presente está ahí ya no es; por tanto el ahora es contradictorio y constituye por ello otra nada. Y así, para el tiempo, la realidad se reduce a una nada situada entre dos nada”¹¹⁵.

Minkowski resuelve la clásica cuestión agustiniana mostrando la contradicción que existe entre la evidente riqueza del tiempo y la nulidad que le viene atribuida por la lógica, porque “el tiempo en sí mismo, es demasiado rico, demasiado vivo, como para que pueda avenirse con una fórmula que lo reduce a una nada situada entre dos nada”¹¹⁶.

Por lo tanto, piensa Minkowski, quienes afirman la inexistencia del tiempo caen en una contradicción consecuencia de abordarlo sólo analíticamente y por lo tanto, fracasan fatalmente en el intento. En el segundo capítulo presentamos sintéticamente el modelo empirista de Hume como el de un filósofo que, frente a esta contradicción implícita causada por la racionalización del tiempo, se decide por fragmentarlo sin solución de continuidad, y por lo tanto le debe negar una existencia real. En síntesis y para evitar caer en una contradicción, Minkowski afirma simplemente que la sucesión no es negación entre lo que es y lo que *no es*, es simplemente devenir¹¹⁷.

Se demuestra así que el tiempo no puede ser abordado desde un punto de vista analítico. Entonces, ¿cómo abordarlo? Minkowski ve en esta pregunta una encrucijada decisiva y es aquí donde su fidelidad a Bergson lo lleva a poner de relieve el carácter irracional del tiempo y la necesidad del método intuitivo para su abordaje.

De todas maneras y a pesar del carácter irracional de la temporalidad repetidamente rebatido, ésta se presenta espontáneamente al sentido común y al pensamiento científico como una línea recta. Esta representación espacializada indica, según Minkowski, una

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 30.

solidaridad fundamental entre el espacio y el tiempo, similar a la solidaridad psico-física. Esta solidaridad implica la existencia de fenómenos que se intercalan y escalonan entre el tiempo racional y espacializado y el tiempo irracional e intuitivo. Con otras palabras, estos dos aspectos de la temporalidad, vivencia irracional y representación racional espacial, llevan la reflexión a constatar la existencia de fenómenos que posibilitan el intercambio. Minkowski los llama: *fenómenos intercalares*, que para él deberán ser el objeto central de la investigación fenomenológica. Según nuestro autor estos fenómenos se caracterizan por poseer dos caras y un carácter contradictorio: por un lado son refractarios a ser racionalizados y por el otro tienen en sí un orden racional.

Minkowski ofrece algunos ejemplos para explicar la esencia de los fenómenos intercalares. El primero se refiere a la experiencia del «ser uno» o «ser dos», múltiple, con respecto al tiempo. Estas dos posibilidades corresponden a la duración de lo que fluye o si se prefiere al flujo de lo que dura, la unidad, y a la sucesión, el múltiple:

“Todo lo que es uno en relación con el devenir dura fluyendo o fluye mientras dura; todo lo que es dos en relación con el tiempo se sucede. Inversamente, todo lo que dura fluyendo se afirma como uno en relación con el tiempo, así como todo lo que se sucede se afirma como dos o muchos”¹¹⁸.

El aspecto irracional del tiempo está en el hecho de que sólo para el pensamiento, la sucesión se vuelve oposición entre lo que es y lo que todavía no es; mientras que para la conciencia resulta continuidad en el devenir, es decir semejanza, estabilidad, consistencia. Estos elementos son vividos con variados sentimientos, desde el tedio a la seguridad. Para Minkowski el fenómeno de la continuidad nos aproxima al espacio, porque se la vive como algo que se va haciendo y no como cosa hecha; tanto que la reiteración continua nos hace pensar en el orden natural de los números pero no se confunde con éste, porque el múltiple no viene vivido en forma fija, sino como efímero y fugitivo.

Para comprender estos conceptos minkowskianos sugiero el ejemplo del amor que sentimos hacia alguien y la correspondiente fidelidad a la persona objeto de este sentimiento. El amor nos pone delante de una realidad única que fluye en el tiempo y la fidelidad es la continuidad y la demostración de los diversos tiempos de la vida humana y su historia expresados en este amor. Ambos fenómenos están en relación de unidad en el tiempo vivido de la persona y una distinción entre el amor y la fidelidad demasiado rigurosa sería ficticia. Basta una prueba empírica: ante la pregunta sobre el elemento base que

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

fundamenta un pacto irrevocable matrimonial es imposible definirse por el amor o por la fidelidad, más bien tenderemos a pensarlos entramados. La fidelidad contiene el múltiple porque es sucesión vivida, pero no son duraciones distintas y Minkowski nos advertirá de que no se puede descomponer el fenómeno más de lo que permite su naturaleza¹¹⁹.

Junto a esta disgregación, motivada por el deseo de facilitar la comprensión de estos conceptos, podemos también referir una imagen ofrecida por nuestro autor. El nos sugiere pensar que estamos en la cima de una montaña: “la sucesión es, ante todo, encontrarse en la cima y *no* mirar, por turno, cada una de las dos vertientes y darse cuenta, a continuación, de que se está sobre el punto que las separa. Del mismo modo, la duración que fluye no puede descomponerse en una multitud de sucesiones; ello equivaldría a deformarla y descomponer su naturaleza”¹²⁰.

Minkowski sintetiza así el curso de esta última reflexión:

“Entre el devenir y el ser, entre el tiempo y el espacio, se escalonan, en nuestra vida, fenómenos de orden espacio-temporal (los fenómenos intercalares). Estos fenómenos nos indican por qué y cómo llega el pensamiento, de una forma completamente natural, a asimilar el tiempo al espacio. Los fenómenos estudiados hasta ahora forman como dos escalones entre el tiempo y el espacio, a saber, la duración y la sucesión vividas, de una parte, y la continuidad vivida de otra. Concedo con gusto que en la vida, que es un todo armonioso, estos dos escalones se interpenetran. Para discernirlos es necesario un esfuerzo de abstracción; pero, sin este esfuerzo, nada podríamos decir acerca del tiempo, tan poco, por lo demás, como acerca de cualquier otro fenómeno. Igualmente me parece ocioso tratar de precisar cuál de los dos escalones puestos de relieve está más cerca del tiempo y cuál del espacio. Hasta diría que eso es cuestión de gusto. Creo que hubiéramos podido partir también de la continuidad para desprender de ella la sucesión y la duración, dejándola angostarse hasta estos fenómenos, tal como hemos partido de la duración y la sucesión para dejarlas expandirse en la continuidad. El centro de gravedad de nuestras consideraciones no se encuentra tanto en la forma peculiar en que hemos ordenado los dos escalones, cuanto en la circunstancia de haber demostrado que eran *dos*”¹²¹.

Por lo tanto la presencia de los fenómenos intercalares viene justificada por la necesidad de una conexión entre fenómenos solidarios y sólo aparentemente contradictorios. Esta conexión, función propia de los fenómenos intercalares, se realiza a través del *principio de despliegue* que Minkowski explica como un principio de continuidad y de reiteración.

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 29.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 33.

En síntesis, iniciamos tratando de comprender la solidaridad que la conciencia advierte entre el tiempo y el espacio; nos encontramos con fenómenos de orden espacio-temporales y se mencionaron en primer lugar la *duración* y la *sucesión* vivida por un lado y la *continuidad* y la *reiteración* vivida, por el otro. Estos elementos se encuentran conectados por el *principio de despliegue*. Con una imagen propia de la arquitectura podemos decir que con los fenómenos intercalares y el principio de despliegue quedó construido un arco entre el tiempo y el espacio y de esta manera no resulta contradictorio ser duración que fluye y al mismo tiempo sucesión de continuidad, análogamente al ser uno y múltiple.

El paso sucesivo es el análisis del atributo del tiempo vivido en su “ser una parte elemental del todo”¹²² que proyectado sobre el devenir nos presenta los fenómenos del *ahora*, que manifiesta la parte, y del *presente*, que representa el todo, que son análogos y diversos. El ahora se sumerge y se desarrolla en el presente, que es un fenómeno de mayor extensión y por lo tanto más homogéneo. Subrayo estos conceptos porque representan una clave de lectura importante para comprender algunos aspectos de la vivencia temporal del hombre occidental contemporáneo, como intentaré demostrar en las conclusiones¹²³. El presente se manifiesta para Minkowski como una estructura temporal, que a diferencia del ahora, ofrece al hombre la seguridad necesaria para impulsarse en la vida:

“el presente ya no contiene en sí la situación dramática que, especialmente para nuestro pensamiento, caracterizaba al ahora; ya no plantea el problema del «ser» y del «no ser»; ya no es una cumbre que produce vértigo, sino una llanura en la que uno se siente cómodo. Es mucho menos abrupto, exclusivo, afirmativo que el ahora; es mucho más tranquilo, más homogéneo, más apaciguador que aquél. Podemos dejarnos vivir en el presente”¹²⁴.

En el presente vivimos en un campo amplio que puede ser sofocado por el ahora; si bien distintos, presente y no-presente se ubican en el mismo nivel pudiendo ser semejantes. Lo que fue presente en este ahora no es un “recuerdo”, sino una “retención”, lo encontramos todavía en el halo del presente. Por otro lado, si por el recuerdo se puede vivir en el pasado, y juzgarlo como tal, es porque podemos hacerlo en un presente que le es homogéneo y con límites móviles e indeterminados: el pasado puede volverse presente pero nunca existe en el ahora.

¹²² La identidad en la multiplicidad, la relación entre el todo y la parte y la estructura de presencia ausencia, son tres elementos siempre presentes en la reflexión fenomenológica. Sokolowski las llama *estructuras formales de la fenomenología*. Minkowski las utiliza fielmente en su análisis de la temporalidad (Cfr. SOKOLOWSKI, R., *Introduzione alla fenomenologia*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2002, pp. 37-58).

¹²³ Por otro lado, la antropología filosófica contemporánea justamente concede una particular atención al modo específico con el cual el hombre vive la temporalidad, entre presente, pasado y futuro: cfr. ALESSI, A., *Sui sentieri dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, LAS, Roma, 2006, pp. 220-232.

¹²⁴ MINKOWSKI, E., *El tiempo vivido*, cit., p. 38.

Siguiendo la reflexión, Minkowski pone en evidencia el fenómeno del *ímpetu vital* que es la proyección sobre el devenir de la noción de tener dirección. En la vivencia, el progreso hacia el futuro es advertido como un irresistible impulso hacia adelante que ve abrirse el futuro pero sin llegar a que el “ser impulsado” se identifique con la pasividad.

“En mi sentimiento de ir hacia el futuro me es dado, al mismo tiempo y de modo inmediato, la progresión en la misma dirección de todo lo que, en torno mío, tiene una relación cualquiera con el tiempo; es decir, en el último análisis, del universo entero. El futuro acarrea olas poderosas, pero grises y caóticas, que todo sumergen a su paso. Solamente partiendo del ímpetu vital y por él el devenir entero se hace irreversible y comienza, entonces, a tener un sentido”¹²⁵.

La espontaneidad de la tensión de mis fuerzas lleva a un desarrollo *irreversible* de mi ser al que Minkowski atribuye el factor de *sentido* en el devenir caótico y múltiple de todo lo que me rodea. El ímpetu vital me arrastra, y conmigo a mis acciones, hacia el futuro. No soy yo quien piensa en el futuro y después me dirijo hacia él. Quien introduce primitivamente el factor dirección en el tiempo vivido no es la memoria, limitada a reproducir necesariamente aquello que ha existido, sino que el ímpetu, con su naturaleza ilimitada, abre, crea y percibe delante de nosotros la perspectiva del porvenir. La imagen de este último no se constituye de hecho sobre la memorización de lo existido, sino que más bien proviene de una fuente mucho más primitiva y en esta tesis, como en otras, se nota claramente la cercanía de Minkowski al vitalismo. Este lanzarse hacia lo inexistente, que no depende del ejercicio de la racionalidad, es distinto a un movimiento en el espacio que parte del punto A para alcanzar el B. En nuestro lanzarnos hacia el objetivo nos representamos espera y voluntad, la operación propia y el ímpetu en el que estamos sumergidos. El ímpetu general comprende diversos ímpetus hacia particulares objetivos sin representar un fraccionamiento.

De hecho, mientras alcanzamos un objetivo, ya se inicia otro, tanto que el primero sin perder su cualidad, se vuelve etapa de diversos eventos entramados en una historia que siempre va más allá. Esto alimenta un tonificante sentido de plenitud del ser.

“Ningún respiro da la vida; nunca habremos terminado nuestra tarea aquí abajo; siempre hay que avanzar. Pero sólo excepcionalmente brota de esta necesidad un sentimiento de angustia; porque, en realidad, este escalonamiento de objetivos y la progresión que en él se opera son la expresión de la fuerza, del vigor, de la afirmación de la vida misma”¹²⁶.

Concluimos indicando que los fenómenos temporales presentan caracteres comunes y que en síntesis se refieren a su capacidad de integración en el contenido temporal de

¹²⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 44.

elementos solidarios y aparentemente contradictorios: el uno y el múltiple por un lado y el todo y la parte por el otro. En esta arquitectura hemos visto profundamente encastrados la duración y la sucesión, el presente y el ahora.

Como anticipamos, nos dedicaremos en las siguientes secciones a examinar algunos de los elementos esenciales o fenómenos de la temporalidad: el ímpetu personal, el futuro y el pasado.

3.1.2 El ímpetu personal

A partir del concepto bergsoniano de ímpetu vital, Minkowski pasa al análisis del yo como personalidad viviente que encuentra sentido en un ímpetu singular inmerso en el ímpetu total. En el capítulo segundo de nuestro trabajo vimos que ímpetu vital indica, para Bergson, un impulso creador originario y representa la vida misma que se recrea libre e imprevisiblemente. Minkowski al analizar el ímpetu vital en su dimensión temporal, relaciona esta fuerza creativa, a la que comúnmente llama «devenir general», con el ímpetu de la persona que crea la propia obra. Veamos como conduce este análisis.

En la experiencia, el yo no se encuentra aislado sino que se manifiesta con la característica de tender hacia adelante y así realizar algo. Minkowski ve que el yo y su obra pueden ser esquematizados con dos círculos, uno que representa el yo y el otro, la cosa realizada, unidos por una línea que significa el ímpetu personal. La representación es insuficiente si no se agrega el hecho de que este ímpetu personal está rodeado del devenir general que caracteriza su propio ambiente, tanto que la línea que une el yo con su obra está sostenida por una serie de factores irracionales que funcionan como el terreno en el que se nutre la vida en general. “Yo avanzo y el mundo progresa” no son más que una sola cosa, afirma Minkowski¹²⁷. Encontramos en este análisis las huellas del evolucionismo creador de Bergson, pero podemos también observar como el discípulo supera al maestro, porque Minkowski construye un entramado entre la fuerza de la evolución general y el ímpetu personal.

Yo emergo del flujo general, afirma Minkowski, cumpliendo un rol y ocupando un lugar, no espacial, en función de algo que me supera; por lo cual el ímpetu es personal, pero es posible porque contiene un factor *súper individual*, el cual a su vez, se manifiesta como aquello que poseo como más propio. Minkowski menciona la teoría psicoanalítica, pero, con

¹²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 40.

el objetivo de distinguirse del fundador del psicoanálisis Sigmund Freud¹²⁸, da una definición peculiar a la instancia intrapsíquica del «súper yo». Mientras en Freud es una parte en la geografía del yo que interioriza elementos externos, especialmente la cultura y la moral, en Minkowski el «súper yo» es una instancia externa que representa el curso total del tiempo, el devenir en general. Como resulta evidente, el significado dado por Minkowski al término psicoanalítico «súper yo» es totalmente diverso al atribuido por Freud.

Minkowski afirma que con la propia obra se toma conciencia de la cultura y de la época en que se vive; pero no sólo, la obra se integra en el devenir general, el cual es el único que puede dar un valor absoluto a lo que hago.

“Cuando ejecuto una obra que me parece especialmente personal, es decir, cuando mi ímpetu “personal” se manifiesta en su forma más pura, ¿no me sucede que me siento muy cerca de la divinidad, y esto de ningún modo pretendiendo afirmar, en mi orgullo, que soy un dios, sino tan sólo sintiendo, en mi humildad, que exploto todas las fuerzas vivas de mi inspiración y de mi obra fuera de mí, según un poder que me sobrepasa? (...) Llevo en mí la noción de un destino universal, llevo en mí, en mi ímpetu personal, la noción de una *esfera de comunión espiritual* con algo que me rebasa y que me guía, pero que, siendo irracional en su esencia, no podría ni ser separado de mí ni recibir una mayor determinación”¹²⁹.

El factor súper individual de mi ímpetu representa una especie de desdoblamiento de mí, que, subordinándome y potenciándome simultáneamente, me integra con el devenir total. La dimensión profunda del yo es vivida como aquella que contacta con el fondo más personal de mi ser, fondo móvil, que deviene y que a pesar de su inestabilidad, es percibido como fundamento. Minkowski excluye la imagen de un pozo sin fondo por considerarla poco adecuada a representar la profundidad del sí mismo. La unidad de percepciones, representaciones, voliciones se constituye solamente si detrás de estos elementos conscientes de la vida se encuentra el fondo inconsciente. Nuestro autor cambia también, al igual de lo ya referido al concepto de «súper yo», el significado del término psicoanalítico de

¹²⁸ Minkowski usa algunos términos de la teoría freudiana y les cambia el significado abriendo un diálogo de características polémicas. En nuestro trabajo mencionaremos los términos psicoanalíticos «súper yo» e «inconsciente». Este último pertenece al período inicial de la especulación psicoanalítica en los primeros años del 1900, en los que Freud describe el llamado “modelo topográfico” del psiquismo que contiene el consciente, el inconsciente y el preconscious (Cfr. FREUD, S., *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1901); trad. española: *Psicopatología de la vida cotidiana*, en *Obras Completas*, vol. VI, Amorrortu, Buenos Aires/Madrid, 1980; IDEM, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905); trad. española: *Tres ensayos de teoría sexual*, *Obras Completas*, vol. VII, Amorrortu, Buenos Aires/Madrid, 1980). En cambio, el concepto de «súper yo» es fruto del cambio operado por Freud en el período 1920-23, presentando una nueva teoría sobre el psiquismo, el modelo estructural, formado por el yo, el súper yo y el ello (Cfr. IDEM, *Jenseits des Lustprinzips* (1920); trad. española: *Más allá del principio del placer*, en *Obras Completas*, vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires/Madrid, 1979).

¹²⁹ MINKOWSKI, E., *El tiempo vivido*, cit., p. 50.

«inconsciente»¹³⁰. Sigmund Freud llama inconsciente a los contenidos no conscientes al yo en su momento actual, que podrían llegar a serlo superando el umbral de la conciencia¹³¹, enmascarado a través del símbolo. En cambio, para Minkowski «inconsciente» es el fondo esencialmente dinámico y viviente, no descomponible y analizable con la razón, característica propia de los elementos conscientes. Por lo tanto el «inconsciente» es una estructura que no puede volverse consciente y en este sentido la vivencia tiene una estructura contradictoria: la conciencia del inconsciente. Los elementos de la conciencia se construyen recurriendo a dos fuentes de unidad indivisa: la conciencia de sí y la conciencia del inconsciente.

En Minkowski se valoriza la función introspectiva de la realidad psíquica que no revela el interior como una realidad circunscripta, como en la posición psicoanalítica freudiana, sino que recurre a la extensión indefinida del ímpetu vital que tiene contacto con el interior de la persona. El socrático “conócete a ti mismo” se actúa en este contacto con la fuente de nuestras acciones virtuosas, que para Minkowski es el inconsciente, factor súper individual, desde donde surge el verdadero ímpetu tendiente al bien¹³². Para alcanzar esta fuente del factor súper individual, se requiere, según Minkowski, un esfuerzo personal, motivado por una especie de nostalgia y deseo de “cosas profundas”.

Volviendo al análisis fenomenológico “del andar hacia la cosa realizada” podemos observar como este movimiento hace experimentar la obra, que sigue siendo propia del sujeto que la realiza, integrada en una dimensión externa más amplia y adquiriendo así un carácter objetivo, o más bien *ultrasubjetivo* o *transpersonal*, que es el fundamento del sentido personal. Mi acción alcanza su carácter de «lograda» cuando se integra con un mundo en marcha, siempre rico y colmo, y se desapega de mí, continuando naturalmente su propia vida. Mi ímpetu personal es un acto de exteriorización con el que éste se integra al devenir que me envuelve y se corporiza en él, volviéndose en la integración, real, efectivo,

¹³⁰ El psicoanálisis se constituye junto con los estudios de Freud sobre el inconsciente. El padre del psicoanálisis comprende que el inconsciente no se refiere sólo a un recipiente de recuerdos olvidados; sino que es un activo centro de deseos y tendencias en lucha constante con las fuerzas del yo determinadas a mantener un control (Cfr. MULLER, F., *Storia della psicologia. Dall'antichità ai nostri giorni*, Mondadori, Milano, 1998, p. 321). Se puede admitir que la teoría freudiana del inconsciente es una consecuencia de la filosofía de la naturaleza, del instinto, de las imágenes y de los sueños propia de la corriente romántica (Cfr. ELLENBERGER, H., *The discovery of the Unconscious*, Allen Lane the Penguin Press, Londres, 1970, p. 932).

¹³¹ Para ello Freud tuvo que admitir formas de permeabilidad entre inconsciente y consciente, teorizando una instancia subconsciente. La importancia capital dada por el psicoanálisis al inconsciente en la vida psíquica hace necesaria esta comunicación (EY, H., BERNARD, P., BRISSET, CH., *op. cit.*, p. 35).

¹³² Encontramos elementos semejantes en la reflexión de Víktor Frankl sobre la presencia inconsciente de Dios en el ser espiritual de la persona. Frankl y Minkowski están emparentados por la psiquiatría, la fenomenología y por raíces culturales comunes (Cfr. FRANKL, V., *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 1986).

consistente y palpable. En otras palabras, mi ímpetu personal contiene un factor de realización en cuanto se nutre del ímpetu vital. Reconocemos así la materialidad de las cosas y la espiritualidad del ímpetu.

Como consecuencia, no somos espectadores sino actores en relación con el mundo, aunque el conocimiento no alcance una plena adecuación. La inteligencia práctica no podrá sustituir la espontaneidad y la potencia del ímpetu personal, el cual tiene siempre efectos imprevistos e inesperados, indispensables para que la actividad interese y surja. El prever todo es un obstáculo a la acción; cuanto más sea personal la obra, más imprevisible, porque la fuente inconsciente se pierde en lo ignorado. Ciertas situaciones, aunque sin un objetivo, parecen revelarnos el significado del vivir; como, por otro lado, la obra que se desprende de nosotros alarga nuestra vida.

Mi obra, siendo una etapa del propio ímpetu, y por lo tanto realizada e integrada con el devenir, una vez completa, proyecta sobre sí la imagen de una obra ideal de la cual es una débil expresión que sugiere la idea de su perfectibilidad¹³³. Si encuentro perfecta la obra, la vida moriría. La imperfección es la consecuencia inevitable de lo que Minkowski llama factor de integración y de materialidad. Retornar confiados a la fuente del ímpetu personal, no elimina la imperfección pero asegura a la obra su perfectibilidad y la posibilidad de su utilidad hacia otros.

El ímpetu personal presenta además un factor de limitación y de pérdida, en cuanto que al integrarme con el devenir circundante, advierto una participación que no es plena.

“Cuales sean estas riquezas, no sabría decirlo; no tengo más que un vago presentimiento de su existencia y lo tengo porque mi ímpetu personal, aun llenando mi vida hasta los bordes, no me da, en presencia del devenir circundante, la sensación de plenitud completa a la que aspiro. Pero ¿es esta plenitud algo más que un señuelo? ¿Quién sabe? Tal vez no. (...) Del oleaje en movimiento que me rodea escucho que apagadas llamadas suben hacia mí. Surge la necesidad imperiosa de contemplación. Porque en la vida no puedo soportar ninguna limitación, ninguna traba, aunque provenga de mi propio ímpetu personal. Una prisión, aunque llegue a confundirse con el universo, me resulta intolerable”¹³⁴.

Para este aspecto inquieto del espíritu humano encontramos un elemento de compensación: la propiedad de recubrimiento y de olvido de mi falta de plenitud cuando

¹³³ Como veremos seguidamente, este modo de presentar la tendencia del hombre hacia un ideal de perfección en la acción se muestra coincidente con la filosofía de Blondel: cfr. BLONDEL, H., *L'action* (1983), Presses Universitaires de France, Paris, 1973, pp. 346-353.

¹³⁴ MINKOWSKI, E., *El tiempo vivido*, cit., pp. 61-62.

estoy comprometido en mi obra. Esta “propiedad, por paradójica que pueda parecer a primera vista, no es más que otro aspecto del factor de limitación”¹³⁵.

Resumiendo: la temporalidad, vivida en su irreversible ir hacia adelante, se fracciona y se integra constituyendo una trama de ímpetus que emergen desde la profundidad y que se adaptan y retroalimentan con el ambiente en movimiento. El paralelismo de la sincronía vivida se conecta, en el ciclo del ímpetu personal, con el principio de penetración y de participación del contacto vital con la realidad¹³⁶.

3.1.3 El futuro como temporalidad positiva

Luego de analizar la temporalidad como ímpetu vital y personal, Minkowski considera oportuno distinguir el futuro del pasado. El primero es una experiencia directa y dinámica, un hecho primitivo e inmediato cercano a la vida; contrariamente, el pasado se manifiesta como experiencia de la memoria, alejado de la vida y relacionado con el saber.

Antes de proseguir, conviene recordar la noción de «duración» en la filosofía bergsoniana. La duración es, para el filósofo francés, el incesante, intrínseco e irreversible transformarse de las cosas. La inteligencia, por otra parte, no puede acoger esta transformación; el hombre sólo la puede «vivir». Bergson afirma también, que la duración pura es la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo «se deja vivir» y se abstiene de separar el presente del pasado y del futuro. Los momentos de la duración no se sobreponen sino que se funden como las notas de una melodía¹³⁷. Esta aclaración es necesaria para comprender la descripción de las figuras temporales a las que nos referiremos inmediatamente.

Al respecto del futuro, Minkowski describirá las figuras temporales o fenómenos temporales en tres niveles escalonados. En el primer nivel, inmediato, la *actividad* y la *espera*; en el segundo nivel, intermedio, el *deseo* y la *esperanza*; para describir por último, el nivel del horizonte lejano, donde encontramos la *plegaria* y el *acto ético*.

El ímpetu vital está abierto a una perspectiva indeterminada e imprevisible, extensa y sin límites o bien, limitada por el extremo que llamamos *horizonte*. El futuro reúne aspectos contradictorios, es estable y a la vez imprevisible, es indefinible al mismo tiempo que

¹³⁵ *Ibid.*, p. 62.

¹³⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 63-75.

¹³⁷ Una síntesis de la evolución del concepto de «duración» desde los griegos hasta nuestros días se encuentra en: CARBONARA, C., COSTA, V., *Durata*, en *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, cit., tomo 4, pp. 3162-3167.

circunscrito (limitado en la frontera del horizonte). El futuro vuelve fugitivo sólo al presente que decae irrevocablemente en el pasado; mientras que deja el porvenir lleno de posibilidades con un margen vacío y estable, que se mantiene en una visibilidad perfecta. Este margen introduce, según Minkowski, la noción de horizonte, con la experiencia del «más cerca» y «más lejos» o si queremos usar un lenguaje menos cuantitativo, la experiencia del inmediato, mediato o en el horizonte.

En el inmediato encontramos la actividad y la espera. La actividad es una manifestación global del ser viviente, fondo común de todas sus acciones. Para Minkowski la duración, en el sentido bergsoniano del término, es activa y orientada hacia el porvenir. La duración vivida hacia el futuro es actividad. La actividad sirve de fondo natural para la afirmación del yo y de la obra, fenómenos que también se relacionan con el espacio. En la actividad se encuentra un sentimiento de expansión, como de un volverse más grande sin ser en sí mismo más grande. Por lo tanto, en la actividad encontramos dos dimensiones espaciales que se distinguen: una expansión y desarrollo en el cumplir la obra y, al mismo tiempo, un mantenerse estable en el ser sí mismo.

La actividad contiene en sí misma un factor de limitación porque emerge y se separa del medio en el cual se despliega. En su ser limitada, la actividad determina e individua el ímpetu vital personal y lo hace consciente de sí¹³⁸. Para Minkowski este límite no significa impotencia, es más bien una limitación *por* la actividad que *de* la actividad.

El fenómeno vital que se opone a la actividad en la dimensión inmediata, no es la pasividad, sino la *espera*. En la actividad tendemos hacia el futuro, mientras que en la espera vivimos el tiempo en sentido inverso: el porvenir se dirige hacia nosotros, y esperamos que, como previsto, se vuelva presente. Desde el punto de vista fenomenológico, la espera, en cuanto es una actitud vital, es la más elemental y estructural de los fenómenos que venimos estudiando. La espera engloba todo el ser viviente, le suspende la actividad y lo fija, angustiado, en sí mismo. La suspensión frente a aquello que es completamente desconocido o inesperado forma parte del ímpetu vital mismo. La espera se relaciona con la muerte:

¹³⁸ Como adelantamos, se pueden notar profundas coincidencias entre el análisis de la actividad de Minkowski y la teoría de la acción de Maurice Blondel. Para este filósofo la acción revela la conexión entre la vida orgánica y la conciencia individual y constituye, de la misma forma que la actividad para Minkowski, la unidad del agente (Cfr. RUSSO, A., *Blondel*, en *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, cit., tomo 2, pp. 1328-1333). No deben sorprendernos estas coincidencias ya que Blondel pertenece a la corriente del subjetivismo espiritual francés en la cual encontramos a Bergson, fuente inspiradora de Minkowski, entre los pioneros (Cfr. EY, H., BERNARD, P., BRISSET, CH., *op. cit.*, p. 40).

“Algunas veces, sin razón aparente, la imagen de la muerte surge en nosotros, la imagen de la muerte suspendida sobre nosotros, con todo su poder destructivo, acercándose a grandes pasos; la angustia, el terror nos oprime; impotentes, esperamos la aniquilación fatal e inminente, a la que estamos condenados sin misericordia. Un peligro tan próximo lo esperamos helados, paralizados por el terror. Esto ilustra muy bien la espera”¹³⁹.

Por lo tanto, la angustia inmotivada tiene una razón de ser más profunda que la ansiedad motivada por causas racionales.

La actividad está contenida en la duración y la espera en la instantaneidad. Esto hace que la espera no pueda vivir la separación y por lo tanto la simultaneidad de dos momentos y consecuentemente, ésta no puede contener la duración. No se puede vivir ni en la pura pasividad ni en la espera primitiva; la primera es una ilusión y la segunda deja lugar a la actividad a la que corresponde la duración.

La actividad, como ya vimos, presenta una expansión y la espera, al contrario, una contracción del ser viviente que se empequeñece exponiendo un mínimo de sí al ambiente. Minkowski sostiene que el grado de los dos movimientos, expansión y contracción, determina la actitud general del sujeto en el mundo¹⁴⁰.

Si analizamos el futuro mediato, análogamente al futuro inmediato, encontraremos dos fenómenos: *el deseo y la esperanza*, que por otro lado, son motivos de reflexión de la antropología filosófica contemporánea¹⁴¹. Mientras que la espera tiene una connotación negativa, la esperanza que le es correspondiente, presenta un carácter positivo que no se puede explicar ni con el instinto ni con la inexperiencia, y se revela como el fenómeno primitivo generador de futuro.

El deseo, si bien simétrico con la actividad, es más amplio. Y siendo más amplio la cubre, la contiene y forma con ella un todo simple y elemental, esencial para la vida, proyectándose aún más lejos hacia el futuro mediato. El deseo penetra en mi interioridad y, en cuanto fenómeno primitivo, resulta como una representación viva de la actividad que le

¹³⁹ MINKOWSKI, E., *El tiempo vivido*, cit., p. 84.

¹⁴⁰ Este concepto de la fenomenología minkowskiana se confirma empíricamente en las llamadas escalas (tests) de personalidad. Por ejemplo en el MIPS (Index of Personality Styles de Theodore Millon) las escalas «aporte» y «extroversión» por un lado y «preservación» e «introversión», por el otro, confirman esta polaridad de expansión y contracción, porque se demuestran como constructos que poseen un fuerte valor indicativo en la definición de un estilo de personalidad (Cfr. MILLON, T., *Trastornos de la personalidad*, Masson, Barcelona, 1998).

¹⁴¹ Cfr. LOMBO, J. A., RUSSO, F., *Antropología filosófica. Una introduzione*, Edusc, Roma, 2007, pp. 289-301. También cfr. GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 325-340; cfr. PALUMBIERI, S., *L'uomo, questo paradosso*, Urbaniana University Press, Roma, 2000, p. 154.

es siempre coexistente. El deseo crea la noción de la esfera del «mi íntimo» obrando una interiorización del «yo activo».

Paralelamente, el fenómeno de la esperanza amplía la estrechez de la espera y permite mirar libremente en el espacio vivido; más allá del contacto con el ambiente, separa y protege de aquello que podría revelarse penoso.

Existe una importante diferencia entre el deseo y la esperanza. El primero contiene la actividad mientras que la segunda tiene la función de liberar de la espera ansiosa dilatando su instantaneidad. La esperanza se realiza en el final, mientras que la actuación del deseo sólo señala una etapa del camino que sigue. La esperanza, al igual que el deseo, penetra interiormente.

En la dimensión más lejana del horizonte encontramos las figuras temporales de la *plegaria* y del *acto ético*.

La plegaria, para Minkowski, no implica necesariamente una profesión de fe religiosa. Por la plegaria nos elevamos más allá de nosotros mismos y del ambiente que nos rodea y la mirada va hacia un horizonte infinito, más allá del tiempo y del espacio, donde certeza y misterio se conjugan. Este elemento se vuelve problemático sólo para el intelecto. La oración es una afirmación vital dirigida al futuro, frágil y excepcional, que supera la insuficiencia de la esperanza. La plegaria, a diferencia de otras manifestaciones religiosas como el éxtasis y la meditación, contiene en sí temporalidad, ya que presenta una vivencia de defensa contra las amenazas que se advierten en nuestra vida y en la vida en general. La plegaria lleva el deseo y la esperanza al punto máximo, al horizonte absoluto. Mientras se lanza hacia el infinito, provoca un fundamental recogimiento y por lo tanto llega a ser la fuente de la intimidad más profunda.

“En el recogimiento de la plegaria alcanzo el fondo mismo, el «centro» de mi ser. Me refiero a la interiorización total en ella. ¡Qué poca cosa es a su lado la ensoñación, a la que a veces se ha considerado como prototipo de la interiorización!”¹⁴².

El abandono a la plegaria no significa seguir libremente la propia fantasía; sino más bien la sinceridad radical que une el fondo de cada hombre con el universo.

“Este «hasta el fin» de la interiorización conoce una expresión viva y positiva. Es la «sinceridad». La plegaria no puede no ser sincera; pues entonces no sería plegaria. Nos da así el sentido ideal de la sinceridad”¹⁴³.

¹⁴² MINKOWSKI, E., *El tiempo vivido*, cit., p. 101.

¹⁴³ *Ibid.*

Paradójicamente la plegaria representa la máxima extroversión conjugada con la máxima introversión.

Simétrico a la plegaria y siguiendo la actividad y el deseo, el acto ético se presenta como la excepcional experiencia de libertad que supera el aspecto racional del actuar con sus aspectos legales y sociales. El sentido de elevación o caída con respecto al ideal, que se realiza o se traiciona, hace vivir la total apertura de la temporalidad y la comunión integral con el cosmos por la que nos experimentamos libres.

La dirección ideal del ímpetu vital resulta del «dato inmediato» de la conciencia que viene interpretado como una tendencia vital hacia el bien. El ideal es el futuro al estado puro que se actuará por definición. El acto ético completa, corona y da significado a todo el movimiento positivo del tiempo vivido y aunque raro en su pureza primitiva creadora, es comprensible a todos.

“El futuro es el ideal, es la búsqueda de la acción ética, es la realización excepcional de lo más elevado que hay en nosotros; como tal se basta a sí mismo y prescinde de todo punto de apoyo; tiene suficiente fuerza para ello, y, si no la tiene, la tendrá un día y esto también forma parte del ideal”¹⁴⁴.

Evidentemente, Minkowski encuentra con Bergson, cualidades puras en el movimiento temporal, considerando superables las dualidades antinómicas gracias a la intuición y no al intelecto. El sucesivo conectarse y reconectarse, comprenderse y recomprenderse, de los fenómenos estudiados, es posible gracias a un elemento que explícitamente no será considerado ni espacial ni racional: *el principio del encajamiento*.

3.1.4 El pasado como temporalidad negativa

Después del futuro, Minkowski estudia el pasado, al que considera secundario y derivado del futuro: en sí mismo una temporalidad negativa. En correspondencia con las referencias positivas del futuro que encontramos en la ética, el deseo y la actividad, Minkowski encuentra en el pasado el *remordimiento*, el *pesar* y el *recuerdo fútil*.

El remordimiento precisa, cristaliza y renueva el solo pasado, y se presenta como el opuesto a la experiencia de libertad, vivida en el ímpetu hacia el futuro. El remordimiento no puede que concernir al pasado y por lo tanto es su dimensión más pura y más negativa. Dentro del pasado, el remordimiento recorta un hecho y se concentra en la propia

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 114.

negatividad del mismo. Por otro lado, el pesar y el recuerdo fútil se sitúan en una dimensión menos pura del pasado.

Para Minkowski existe una clara asimetría entre el bien y el mal; este último se demuestra más material y más palpable que el bien. Por lo tanto el mal deja rastros en la existencia personal y por estas razones, el remordimiento se sitúa también en el punto de mayor individualización siendo un sentimiento entre los más difíciles de erradicar.

El pesar se aplica a acontecimientos de menor gravedad, que se presentan al margen de nuestra acción directa. Minkowski indica que el pesar es al remordimiento aquello que el error es al pecado. Debajo del pesar se encuentra el recuerdo fútil visto como reminiscencia o reproducción de un hecho cualquiera del pasado que carece de un contenido profundo.

Minkowski piensa que no es el presente a perderse en el pasado, sino que éste opera un parcial alargamiento en el presente y en el futuro. Porque como ya se dijo, lo que se puede predecir exactamente en el futuro, es ya pasado y lo que se recuerda en la propia historia no es sólo pasado, sino también futuro. La paradoja, como ya vimos en otras reflexiones minkowskianas, se resuelve por la dimensión no racional de la vivencia.

En esta línea, queda como vital el fenómeno de la mortalidad, como la extrema finitud del futuro. Esto se sintetiza diciendo que sólo la muerte define una vida, circunscribe y precisa una irrepetible individualidad. Por lo tanto mi experiencia presenta la dualidad indivisible de la vida en mí que va hacia el futuro y yo que voy hacia la muerte. Como se puede observar, estos elementos presentan características heideggerianas con tonalidades diversas¹⁴⁵.

3.2 La temporalidad en la psicopatología

La segunda parte de *El tiempo vivido* se titula *Estructura espacio-temporal de las perturbaciones mentales*. Vamos a presentar muy brevemente los datos psicopatológicos, en los cuales nos extenderemos sólo lo suficiente para ejemplificar la visión de Minkowski acerca de la temporalidad como fenómeno de fondo en las perturbaciones psiquiátricas. Veremos como en la enfermedad mental los fenómenos temporales que hemos definido anteriormente, se deforman hasta perder su dinamismo y fisonomía. Para Minkowski, la alteración de la personalidad y su deestructuración tienen su origen en la pérdida de la

¹⁴⁵ Cfr. HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México DF, México, 1951; trad. española a cargo de José Gaos; también cfr. HEIDEGGER, M., *El concepto de tiempo*, Minima Trotta, Madrid, 2003; ed. y trad. de PALLAS, R., ESCUDERO, J..

duración del tiempo vivido por una exagerada espacialización de la misma. Minkowski piensa que los diversos síntomas psicopatológicos, perceptivos, afectivos, etc., son manifestaciones derivadas de este problema fenomenológico fundamental que los unifica. Viene subrayado que lo patológico, con su ser distinto, se pone como caso límite del dinamismo mismo de la normalidad. Veamos como un paciente de Minkowski ofrece una oportunidad para ejemplificar estas reflexiones.

Se trata de un paciente esquizofrénico con abundantes ideas delirantes¹⁴⁶ de tipo melancólicas¹⁴⁷ cuyos contenidos son predominantemente persecutorios. Estando dentro de nuestros objetivos nos basta saber que el enfermo presenta un estado depresivo con ideas de ruina, de una inminente y horrible persecución, de culpa y de castigo. El delirio de interpretación, racionalidad morbosa que se construye con los elementos que el paciente percibe, emerge con respecto a la forma con la cual se prepara el castigo. Este suplicio consiste en la «política de los desperdicios»:

“todos los restos, sobrantes de todo el universo son guardados para que le sean un día introducidos en el vientre. Esta operación se realiza sin excepciones: cuando se fuma, queda ceniza, el cerillo usado y el extremo del cigarrillo; en la mesa, las migas, el hueso de las frutas, los huesos del pollo, el vino o el agua que quedan en el fondo de los vasos, son su preocupación; como él dice, el huevo es su peor enemigo a causa del cascarón; es también la expresión de la gran cólera de sus perseguidores. Cuando se cose, quedan cabos de hilo y las agujas. Todos los cerillos, las cuerdas, los restos de papel, los trozos de cristal que ve al pasearse por la calle le están destinados. A continuación vienen las uñas y los cabellos cortados, las botellas vacías, las cartas y los sobres, los boletos del metro, las hojas de periódico, el polvo que recogen los zapatos, el agua de los baños, los desperdicios de la cocina, los sobrantes de todos los restaurantes de Francia, etc.”¹⁴⁸.

Minkowski distingue en este paciente factores de orden psicológico y de orden fenomenológico. En el orden psicológico se puede observar como el paciente alterna el humor depresivo con la producción de ideas delirantes.

“La alternancia de los síntomas, las formas diversas bajo las cuales se presentan, establecen así una especie de corriente entre la vida normal y el psiquismo mórbido; es algo parecido a

¹⁴⁶ “Por ideas delirantes debe entenderse no sólo las creencias y las concepciones a través de las cuales se expresan los temas de ficción delirante (persecución, grandezas, etc.), sino también todo el desfile de fenómenos ideoaffectivos en que el Delirio toma cuerpo (intuiciones, ilusiones, interpretaciones, alucinaciones, exaltación imaginativa y pasional, etc.). En efecto, no se podría hablar de «ideas delirantes» como si se tratara de simples errores de juicio” (EY, H., BERNARD, P., BRISSET, CH., *op. cit.* p. 448).

¹⁴⁷ Las ideas delirantes melancólicas se acompañan de una tonalidad afectiva penosa, son monótonas, pobres y pasivas. El paciente acepta con inercia o desespero sus desgracias como si se tratara de una fatalidad. El contenido de estas ideas se refieren especialmente a acontecimientos del pasado al que se mira con remordimiento o recriminación (Cfr. *ibid.*, p. 232).

¹⁴⁸ MINKOWSKI, E., *El tiempo vivido*, cit., pp. 169-170.

las mareas que suben y bajan; a veces la calma y la actitud de contacto prevalecen, no se puede menos que tener esperanzas; a veces las olas crecen, todo se derrumba, naufragamos una vez más”¹⁴⁹.

En el orden fenomenológico Minkowski encuentra la causa de la alternancia en la alteración de la temporalidad. El paciente ha espacializado su temporalidad. Veamos de qué manera: en la búsqueda de compasión el paciente manifiesta, en el estado depresivo, el elemento de sintonía y en la extrañeza del delirio, la esquizoidía¹⁵⁰. Con esta alteración, el tiempo vivido no se presenta en su continuidad, los hechos pasados no sugieren la propulsión hacia el futuro, los eventos se presentan deshilvanados entre sí y todos tienen el mismo valor. A la objeción reiterada de que la persecución que preanuncia no se realiza nunca, el paciente responde, con la lógica perfecta del racionalismo mórbido, «admito que hasta ahora me he equivocado, pero esto no excluye que pueda tener razón mañana». Como se ve la alteración se da en la actitud general de la vida con respecto al futuro: el tiempo vivido se desintegra en elementos aislados (elementos que en la vida normal integramos para orientarnos hacia las acciones futuras). Los elementos así vividos pierden peculiaridad. Los mismos desperdicios que se preparan para el suplicio son considerados sólo por su función y no valorados en su variedad e individualidad. El paciente perdió la noción de progresión necesaria y se instala la idea de la muerte prototipo de la certeza empírica.

El delirio de suplicio y persecución muestra la espacialización gracias a la forma con la cual el paciente presenta la continuidad de los acontecimientos. Por ejemplo, la llegada de un periódico es la ocasión para pensar en los millones de periódicos que se tiran en el mundo; si ve a su enfermero recién afeitado, piensa en los millones de hombres que se afeitan en el planeta. Se deriva que la esfera de sus intereses inmediatos se proyecta ilimitadamente en el espacio y se frena frente al futuro. La trama del futuro se vuelve rígida porque el campo de significado de objetos y eventos se restringe, sin que nada quede para el azar, la contingencia, las coincidencias o las semejanzas relativas. La realidad que lo circunda se fracciona ilimitadamente en detalles por sí mismos insignificantes y la riqueza

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 172.

¹⁵⁰ Los elementos de esquizoidía y sintonía son para Minkowski fundamentales para comprender la estructura fenomenológica de la vivencia esquizofrénica. Los mismos vienen tratados ampliamente en su primer libro *La esquizofrenia* (1927). Se trata de dos polaridades que armoniosamente guían al individuo en su contacto con el ambiente. La sintonía nos lleva a comprender racionalmente la realidad que nos rodea y la esquizoidía a realizar en ella una obra personal con la energía de nuestro ímpetu. La esquizofrenia pierde la armonía por una hipertrofia de la esquizoidía que termina convirtiendo la obra personal en un delirio peculiar, extravagante e impenetrable (Cfr. MINKOWSKI, E., *La esquizofrenia*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2000).

que el delirio presenta es sólo aparente. La inmovilidad en el espacio sustituyó la dinámica del tiempo.

En este momento, Minkowski admite que se pueda pensar que son las ideas delirantes de persecución las que provocan el trastorno en la temporalidad; pero está convencido de que es en la temporalidad donde reside el fenómeno estructural de fondo. Para nuestro autor es más comprensible pensar que la intensa espacialización del tiempo, su rarefacción, empobrezca el ímpetu vital personal llegando al punto en que las demás personas se perciban en un mundo uniforme, separadas, sin profundidad y por lo tanto, extrañas, hostiles, enormemente numerosas y sin posibilidad de intercambio. De tal manera que los otros se vuelven persecutorios, y las cosas, instrumentos de tortura.

Según esta concepción, dejan de ser importantes los contenidos ideo-afectivos de los delirios para subrayar los aspectos formales de los mismos y las leyes de su organización. En otras palabras, no es importante para Minkowski el contenido de la idea delirante y el sentimiento que la acompaña, sino más bien la deestructuración del dinamismo temporal con su correspondiente espacialización, que produce la pérdida del contacto vital con la realidad y que finalmente se manifiesta con los síntomas delirantes. Con esta mirada penetrativa, el médico descubre que la aparente riqueza de la mente enferma nace en el fondo de una multiplicación de pocos elementos significativos y arbitrarios, productos del propio yo disgregado.

Resumiendo vemos que el estudio fenomenológico del tiempo vivido con toda su riqueza, ofrece elementos para comprender la psicopatología. El campo que este tipo de estudios abre a la psiquiatría es para Minkowski promisorio:

“Tal vez, al estudiar mejor los fenómenos que componen la vida humana, lleguemos un día a comprender mejor las misteriosas manifestaciones de la alienación mental. Este es el objetivo que perseguimos”¹⁵¹.

Nos interesa, para establecer una conexión entre la psicopatología y algunos fenómenos culturales hodiernos, referirnos brevemente al análisis estructural de la excitación maníaca descrito por Minkowski.

Las características clínicas del estado maníaco se pueden describir distinguiendo cuatro aspectos: el estado de ánimo, la cognición, la conducta y el aspecto somático. Con respecto al estado de ánimo, estos pacientes se encuentran expansivos, eufóricos e irritables. Desde el punto de vista cognitivo se les puede observar un pensamiento acelerado

¹⁵¹ MINKOWSKI, E., *El tiempo vivido*, cit., p. 181.

con fuga de ideas, escasa posibilidad de atención, aumento de la autoestima con sentimientos de grandiosidad. El comportamiento se caracteriza por un aumento de la actividad, de los gastos que se vuelven excesivos, por un crecimiento de la sociabilidad, gran locuacidad, intrusismo, indiscreciones sexuales, etc.. Con respecto a los aspectos somáticos se observa disminución de la necesidad de dormir y de las molestias físicas con un aumento de la energía en general¹⁵².

Veamos ahora con Minkowski el estado maníaco desde su análisis fenomenológico. En síntesis, el maníaco absorbe con avidez el mundo exterior.

“Absorbe con tal avidez (...) que ya nada lo penetra. Esta hace que su actividad psíquica no sea una actividad más rápida que la nuestra, lo cual en nuestros días, cuando a todo precio se trata de vencer al tiempo y al espacio, representaría sin duda no una ventaja, sino por entero una actividad degradada. El contacto existe¹⁵³, se entiende, pero es únicamente un contacto *instantáneo*, le falta penetración, no hay duración vivida en él. Lo que le falta a nuestro maníaco es el *despliegue en el tiempo*”¹⁵⁴.

La vivencia maníaca se desarrolla en el ahora, que para Minkowski es la cumbre vertiginosa de lo instantáneo. El presente, más extenso y homogéneo que el ahora, parece inaccesible a la vivencia maníaca. Y es por eso que generalmente se logra calmar a los maníacos y obtener de ellos respuestas pertinentes, fijando su atención en el pasado. Minkowski cree que haciendo intervenir el pasado, libramos al maníaco del dominio del ahora bajo el que se encuentra y del cual es incapaz de construir un presente. Esta intuición tiene un sentido terapéutico importante y volveremos a ella en las conclusiones.

Otro elemento semiológico que va en el mismo sentido, se encuentra en la estructura gramatical del maníaco que usa generalmente el verbo en tiempo presente. El maníaco no vive que en el ahora y es en esa dimensión que contacta con el ambiente; no hay presente en él, como en general no hay despliegue del tiempo.

La clínica psiquiátrica asocia la depresión melancólica y la excitación maníaca en el trastorno bipolar. La búsqueda de las esencias en la fenomenología psiquiátrica lleva al investigador a buscar el común denominador, el trastorno esencial. Minkowski utiliza una imagen propia de la geología para indicar que el común denominador se encuentra en el

¹⁵² Cfr. HALES, R., YUDOFKY, S., TALBOTT, J., *Tratado de psiquiatría*, Ancora, Barcelona, 1996, p. 509.

¹⁵³ El «contacto con la realidad» es el criterio de diagnóstico diferencial entre la excitación maníaca y la correspondiente a un paciente esquizofrénico en la clínica clásica. La primera entidad conserva el contacto con la realidad, aunque, como vemos, Minkowski relativiza este contacto porque por la contracción de la temporalidad maníaca en el ahora, el mismo es “singularmente superficial” (Cfr. MINKOWSKI, E., *El tiempo vivido*, cit., p. 274).

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 273-274.

deslizamiento del terreno, «subducción», por el cual la posibilidad de sintonizar con la realidad del presente se pierde.

“La manía y la melancolía forman un todo no porque se encuentren en los dos polos de una misma serie, sino porque realmente descansan las dos en una *idéntica subducción en el campo de la sintonía normal*”¹⁵⁵.

El depresivo “desliza” el terreno del presente hacia un pasado congelado en el remordimiento y el maníaco lo «desliza» reemplazándolo por el ahora con su vertiginoso y a la vez inútil, deseo de expandirse.

Hasta ahora hemos recorrido el análisis fenomenológico del tiempo vivido en la normalidad de la vida y en sus formas patológicas. En las próximas secciones nos detendremos en la influencia que tuvieron las investigaciones de Minkowski en la psiquiatría.

3.3 La psicopatología del tiempo vivido en el órgano-dinamismo de Henri Ey

¿Cómo fue recibida la reflexión de Minkowski sobre el tiempo vivido y su psicopatología en la psiquiatría francesa de la época? Es interesante la crítica de Lacan¹⁵⁶ en *Recherches Philosophiques*, donde califica la obra *El tiempo vivido* como ambiciosa y al mismo tiempo ambigua. La ambigüedad se encuentra, según Lacan, en los propósitos de Minkowski de síntesis entre su vida científica y su vida espiritual, síntesis que el psicoanalista francés considera rara en esos tiempos “en los cuales hemos tomado el hábito de erigir una barrera infranqueable entre la pretendida objetividad científica y las necesidades del alma”. Lacan advierte en este intento de síntesis una confesión metafísica de Minkowski, que no juzga pero tampoco comparte. Lacan, de hecho, cree necesario restituir esa barrera infranqueable entre objetividad científica y necesidades del alma pues la considera constituyente del encuentro del hombre con la realidad. Por otro lado, el psicoanalista francés subraya el triple contenido de la obra: objetivación científica, análisis fenomenológico y testimonio personal. La contribución incontestable la constituyen los datos de la patología mental en los cuales Minkowski aporta una novedad metodológica: su referencia al punto de vista de la estructura, punto de vista que Lacan considera raramente considerado pero necesario para la psiquiatría francesa de la época.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 276.

¹⁵⁶ Cfr. LACAN, J., *Compte rendu du Temps Vécu de Minkowski E.*, en “Recherches Philosophiques”, 1935-1936, n. 5, pp. 424-431.

Henri Ey, figura de relevancia en la psiquiatría francesa de la época, considera a Minkowski, «venerado maestro», un aporte fundamental para la ciencia psiquiátrica. Ey no cree que la enseñanza específica de Minkowski se deba principalmente a la introducción de la fenomenología en la psiquiatría, sino más bien a la original intuición de nuestro autor, que le permitió transmitir a la comunidad científica un contacto directo con la profundidad psicopatológica del tiempo y del espacio vivido por sus pacientes¹⁵⁷.

Ey coincide con Lacan en el hecho de que la noción de estructura es el aporte fundamental de Minkowski a la psicopatología. Para Ey, Minkowski admite una especie de jerarquía en las organizaciones psíquicas de tal manera que el cuerpo, materia psíquica, se integra en las funciones mismas de la vida y en tanto que organismo constituye la base funcional de la vivencia. De esta manera se concibe un modelo estructural que corresponde a la organización de la vida psíquica y consecuentemente, a su desorganización (la enfermedad mental).

A partir de este consenso de la realidad estructural del psiquismo, Ey incorpora la reflexión minkowskiana en su *modelo órgano dinámico* de la enfermedad mental llamado órgano dinamismo. Podemos comprender este modelo a través de la explicación del mismo autor, tomando distancia de la psiquiatría de entidades:

“nosotros nos colocamos en una perspectiva radicalmente diferente para describir, no una variedad, por decirlo así, contingente de desórdenes, llamados «desórdenes de la conciencia», sino para captar, a partir de estos «desórdenes de la conciencia», una jerarquía de los *niveles de deestructuración de la conciencia* (...). Esta jerarquía está constituida por una serie de «estructuras», que la psiquiatría tradicional ha disociado artificialmente. Se presenta como el orden natural de los niveles de conciencia, cuya deestructuración descubre su estructura arquitectónica. Así, en efecto, el «campo de la conciencia» se muestra, a través del análisis espectral de su patología, como la resultante de las actividades que regulan la actualización de lo vivido y componen la organización tempo-espacial de la experiencia inmediata del ser en el mundo”¹⁵⁸.

¿Dónde se incorporan entonces las reflexiones de Minkowski en el espectro de deestructuración de la conciencia? En el nivel superior, un nivel en el que la conciencia se desorganiza a causa de la emoción y que se manifiesta en el trastorno de la temporalidad como estructura de la vida psíquica. Es el nivel de los estados depresivos y maníacos. La temporalidad, en perfecto acuerdo con Minkowski, es para Ey el movimiento del tiempo

¹⁵⁷ Cfr. EY, H., *A propos du Traité de psychopathologie de E. Minkowski*, cit., p. 585.

¹⁵⁸ EY, H., *La conciencia*, Gredos, Madrid, 1963, p. 65.

vivido “como experiencia de la dirección y del movimiento intencional de la conciencia”. Ey aclara:

“Tener miedo es huir. Estar alegre es lanzarse con alegría al futuro. Estar triste es parar su movimiento o invertirlo incluso, retrocediendo hacia la nostalgia o el remordimiento del pasado. Es lo mismo que decir que la estructura dinámica del desarrollo temporal de la conciencia, tan pronto ávida de porvenir como nostálgica del pasado, constituye una estructura *temporal-ética*”¹⁵⁹.

Teniendo en nuestro horizonte conceptual las ideas de Minkowski, nos será fácil entender porqué la deestructuración de la conciencia en este nivel emocional pueda revelarnos la estructura ética y temporal del psiquismo. El fundador de la corriente órgano-dinámica de la psiquiatría lo explica de esta manera:

“Hemos designado así (estructura *temporal-ética*) esta modalidad de dirección y de movimiento de la conciencia, para señalar que se trata de una temporalidad enlazada con la problemática del deseo y, por consiguiente, con su control y sus coacciones. Podemos comprender mejor, pues, que la experiencia vivida por la conciencia deestructurada a este nivel, sea precisamente la emoción, que es, en efecto, una «sideración» o un «desencadenamiento» que turba la conciencia, hasta el punto de comprometer, si no destruir, su presente. No sólo la emoción impide a la conciencia pararse en el presente (ya sea que la retropulse encadenándola a lo que ha sido vivido o acaba de vivirse, ya sea que la propulse, para que se oriente a lo que ha de ser vivido, lo que ha de venir) sino que levanta una ola de imágenes y de fantasmas. Es lo que ha expuesto perfectamente J. P. Sartre, al describir la emoción como una situación imaginaria, una fascinación imaginante. La emoción está siempre llena por la imaginación de su objeto y éste es ampliado, agrandado, sobrevalorado por la «conciencia emocionada», que se parece, como dice Sartre, a la conciencia que sueña”¹⁶⁰.

La deestructuración temporal ética de la conciencia se traduce en el estado maníaco como imposibilidad de detenerse y en el estado depresivo como imposibilidad de avanzar para regresar hacia un pasado fatal. Tienen en común la imposibilidad de vivir el presente a la manera minkowskiana.

3.4 Actualidad de la propuesta

Pasados más de 70 años de las primeras ediciones, en los últimos 10 años la obra de Minkowski viene reeditada en Italia y en Francia. Pérez Rincón, en la presentación de la última edición española de *La esquizofrenia*, afirma “que estamos actualmente ante una «resurrección» de la obra de Minkowski semejante a la empresa de descubrimiento a la que

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 83-84.

hace pocos años se entregaron algunos investigadores estadounidenses respecto a la de Janet y que en nuestros días parece dedicarse a la de Henri Ey. Esto no es por azar, pues existe una cierta lógica en el movimiento pendular de las modas en psiquiatría. ¿Por qué hay ahora ese interés en autores que habían sido etiquetados de «demasiado filósofos», en un momento en el que el optimismo de neurobiólogos y neurocientíficos (muy explicable, por otro lado, dado el valor de sus aportaciones) hacía pensar en que sus enfoques podían ser relegados, sino francamente desechados, en la comprensión y tratamiento del trastorno mental? Porque la compleja realidad clínica y la especial naturaleza multifactorial del hecho psíquico, ha obligado a la psiquiatría finisecular a redescubrir el valor de la actitud fenomenológica –*tamen usque recurret*– y la perentoria necesidad de incluir nuevamente en su argumentación teórica y en su praxis un enfoque que tome en cuenta la dimensión humana que no pueden brindar la neurociencias”¹⁶¹.

La pregunta sobre la actualidad de la propuesta minkowskiana de este psiquiatra mejicano, se justifica. Se podrían indicar también, como esbozos de reflexión, algunos elementos que interpretan este actual interés por Minkowski:

1. la frescura que proviene de sus páginas lo vuelven un autor atractivo para el contemporáneo;
2. la actualidad constante del tema del tiempo, visto en toda su anchura, desde la conciencia individual a la vivencia cultural;
3. el resurgir del pensamiento bergsonian; y
4. y una búsqueda en el ámbito de la psiquiatría de un contacto más vital con los enfermos, en el que Minkowski es pionero. En este ámbito, actualmente se nota la pérdida de una visión antropológica. La APA (Asociación de Psiquiatría Americana) resume los criterios de diagnóstico de las enfermedades psiquiátricas en su manual *DSM IV* que tratando de alcanzar un consenso internacional evita decididamente definir una teoría sobre el hombre. Este manual posibilitó diagnósticos psiquiátricos compartibles internacionalmente; pero, sin una antropología precisa, hizo perder a los profesionales la comprensión de las esencias de los modos humanos de enfermar. Probablemente, la vuelta a Minkowski encierra el deseo de llenar este vacío que empobrece la profesión psiquiátrica.

¹⁶¹ PEREZ RINCON, H., *Presentación* en MINKOWSKI, *La esquizofrenia*, cit., pp. 8-9.

Conclusiones

4. Conclusiones

En este estudio realizado sobre la psicopatología del tiempo vivido en Eugène Minkowski, junto a las debidas cuestiones psiquiátricas buscamos también de evidenciar algunos aspectos filosóficos y culturales relacionados. Tuvimos presente, además, el patrimonio que nos ofrece la historia de la filosofía.

La psicopatología del tiempo vivido, aporta a la antropología filosófica un itinerario de reflexión sobre la cultura post-moderna que resulta útil recorrer. La post-modernidad, indica el prof. Luis Romera¹⁶², ha puesto en evidencia el divario que existe entre la esfera de la existencia, constantemente signada por la diferencia, y la esfera de la lógica, con su ideal de identidad. Los movimientos totalitarios pretendieron introducir en la diferencia de la existencia, la uniformidad de la razón limitando el pluralismo que permite aquella libertad posible para el hombre. La post-modernidad reivindica la diferencia y por lo tanto el pluralismo, no sintiendo necesario defender una identidad. El prof. Luis Romera ve especialmente útil la reflexión sobre la articulación entre identidad y diferencia. Siguiendo a Minkowski podríamos decir que se hace necesario que la investigación se dirija hacia los *fenómenos intercalares* ubicados entre el uno y el múltiple.

En este contexto, el tiempo vivido, siendo un tiempo existencial, se encuentra signado por la diferencia; pero al mismo tiempo, tanto Bergson como Minkowski ven en la vivencia de la duración pura, un elemento singular de la conciencia del individuo capaz de identificarlo. El tiempo vivido, de esta manera puede responder a la necesidad de identidad, reivindicada por Romera, respetando la diversidad. Minkowski ofrece una línea investigativa sobre esta necesidad, que por otro lado, fundamenta el trabajo de la psicoterapia. Nuestro autor, como hemos visto, relaciona el tiempo futuro y su positividad, como un tiempo que penetra en el interior del yo, personalizándolo en la actividad, la plegaria y la ética.

“Una verdad fundamental se iba haciendo cada vez más clara para mí en estas investigaciones, a saber, el vínculo íntimo, por no decir la identidad, que existe entre el futuro

¹⁶² Cfr. ROMERA, L., *Introduzione alla domanda metafisica*, Armando Editore, Roma, 2003, p. 242.

vivido, por una parte, y el ideal o, si se prefiere, la tendencia ética hacia el bien y hacia lo mejor, por la otra”¹⁶³.

Se abren entonces, interesantes caminos de reflexión que describiremos brevemente como conclusión de este trabajo. En primer lugar veremos como el análisis minkowskiano del tiempo vivido ofrece una línea de investigación para la antropología filosófica sobre las actitudes del hombre occidental post-moderno. El segundo elemento de interés teórico, aplicable a la praxis psicoterapéutica, es la *positividad del futuro*, descrita por nuestro autor. Y por último, queremos esbozar las posibilidades de intercambio e integración entre la psiquiatría y la filosofía, que hemos visto cohabitar pacíficamente en la persona de Minkowski, “el psiquiatra demasiado filósofo”.

4.1 Tiempo vivido en el actual contexto cultural

En nuestro estudio hemos analizado, con Bergson y Minkowski, el tiempo vivido como un fluir que construye el sentido del hombre entrelazando conciencia y duración. El sentido de la vida y la identidad personal se construyen en el tiempo. Hemos visto también como la enfermedad mental nos muestra modelos del tiempo vivido que pueden servirnos para “diagnosticar” modos “patológicos” en la vivencia ética del hombre “normal”¹⁶⁴. Es posible esta mediación teniendo como fondo el análisis fenomenológico del tiempo vivido en el modo de ser maníaco y melancólico, descrito en el tercer capítulo de este estudio.

Enumeramos, sin pretender ser exhaustivos, algunos datos de consenso entre diversos pensadores, que evidencian algunas características de la vivencia del tiempo en nuestra cultura¹⁶⁵:

1- La vivencia temporal del individuo contemporáneo se encuentra circunscrita en lo inmediato. La virtud consiste en la capacidad de cambio y adaptación a un tiempo precario. No son ajenos a este hecho algunos elementos de la política económica contemporánea y las nuevas circunstancias ofrecidas por el mundo del trabajo y del empleo. La vivencia fútil e inestable del propio tiempo tiene conexiones con la precariedad

¹⁶³ MINKOWSKI, E., *El tiempo vivido*, cit., p. 10.

¹⁶⁴ El discurso ético puede también obtener un aporte en el ejemplo de la persona de Eugène Minkowski, que presenta valores destacables. ¿Están estos valores disociados de su reflexión teórica? Una lectura penetrativa de sus teorías y de los avatares de su existencia, nos llevan a pensar que su postulado antropológico “*el hombre como centro de nuestras investigaciones*” se entrama con su vida en la que el hombre es el centro de sus acciones (Cfr. MINKOWSKI, E., *Le temps vécu*, cit., p. XV).

¹⁶⁵ Cfr. MOLENAT, X., *L'individu hypermoderne: vers une mutation anthropologique*, en “Sciences Humaines”, n° 154, novembre 2004, p. 38.

del trabajo del mundo moderno como testimonian algunos estudios de economistas y sociólogos¹⁶⁶. Y no sólo, las instituciones políticas, sociales, universitarias, adolecen de esta precariedad que tiene consecuencias inevitables en los individuos¹⁶⁷.

2- La vivencia de la corporeidad sufre también cambios significativos en nuestro contexto socio-cultural. Existe la tendencia a mantener un control sobre elementos corpóreos que manifiestan nuestra edad y el paso del tiempo. Desde el punto de vista ético este hecho, entre otros, contribuye a considerar poco probables los compromisos estables (vocación, estilo de vida, etc.)¹⁶⁸, que se evaporan dentro de un fatalista “eterno recomenzar”, fruto de la pérdida del dinamismo de crecimiento en la fijación del momento juvenil.

Los nuevos fenómenos sociales causados por el aumento de la perspectiva de vida, vienen analizados por Christopher Lasch, quien afirma que el terror irracional a la vejez y a la muerte está relacionado con el emerger de las actitudes auto centradas (narcisistas) del hombre moderno¹⁶⁹.

3- En las relaciones interpersonales los sentimientos dan paso a las emociones, que son vivencias más radicalizadas por su directo origen biológico; pero al mismo tiempo son más efímeras desde el punto de vista temporal. A este respecto, es interesante el análisis de Luigi Alici en su libro *Il terzo escluso* sobre la brevedad de las historias afectivas¹⁷⁰. El filósofo italiano focaliza su atención en la expresión «*ho avuto una storia*», frecuentemente usada para indicar que se tuvo una relación afectiva breve e intensa, de la cual en el presente, no quedan huellas. El «*ho avuto una storia*» refleja la imposibilidad de integrar en las relaciones humanas contemporáneas duración e intensidad. La duración, siendo una extensión, manifiesta una mediación que no es tolerada por el hombre post-moderno llevado a vivir en el *ahora*. Si esta distensión, para usar un término agustiniano, fuera aceptada e incorporada se accedería a vivir el presente que contiene el pasado y el futuro, y por lo tanto las estructuras temporales que permiten la vida ética. Alici ve como

¹⁶⁶ Cfr. ALACEVICH, F., ZAMAGNI, S., GRILLO, A., *Tempo del lavoro e senso della festa*, San Paolo Edizioni, Milano, 1999.

¹⁶⁷ El filósofo siciliano Zanghí se pregunta de dónde, en un contexto de instituciones precarias, el individuo aislado podría obtener la fuerza para evitar su fragmentación (Cfr. ZANGHI, G. M., *Noite della cultura europea*, Città Nuova, Roma, 2007, p. 35).

¹⁶⁸ En el ya lejano 1974, algunos teólogos se preguntaban la posibilidad de opciones definitivas en el contexto cultural de la época (Cfr. DEMMER, K., *La decisione irrevocabile. Riflessioni sulla teologia della scelta di vita*, en “Communio”, 1974, n. 16, pp. 9-17).

¹⁶⁹ Cfr. LASCH, C., *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano, 2001, pp. 230-238.

¹⁷⁰ Cfr. ALICI, L., *Il terzo escluso*, San Paolo, Milano, 2004, pp. 40-41.

consecuencia de esta vida de relaciones instantáneas, el disolverse del tejido conectivo del *ethos* social.

4- El hombre contemporáneo se relaciona con el tiempo externo que ordena la actividad en un movimiento paradójico liberante-esclavizante. La liberación de la esclavitud del tiempo, representado por la sirena de la fábrica, la campana de la iglesia o el calendario de la plaza, se asocia a una vivencia de dominio sobre el tiempo al que se le hace violencia para aprovecharlo al máximo. La consecuencia es el renacimiento de una nueva esclavitud con respecto al tiempo, esta vez sostenida por un sentimiento obsesivo de culpa cuando éste no viene aprovechado.

5- El hombre post-moderno olvida la justa medida en lo temporal, buscando el exceso¹⁷¹. Nacen las así llamadas *nuevas dependencias* como a los deportes de alto riesgo, al activismo y al trabajo, al sexo, al teléfono celular y a Internet, al *shopping compulsivo* y trastornos alimentarios como la bulimia y anorexia nerviosa¹⁷². Aunque si podemos observar en estas dependencias un entramado de diversas causas, tienen en común la convicción individual, seguida de una experiencia subjetivamente interpretada, de haber encontrado en un lugar y sólo en ese lugar la respuesta fundamental a las propias necesidades y deseos esenciales¹⁷³. Esta convicción dependiente puede nacer en un individuo puesto en el ahora, pobre de las dimensiones de pasado y futuro, que se evidencian con la experiencia y la esperanza. Con estas dimensiones integradas en el presente es improbable convencerse de que en un lugar, situación, persona o cosa se puede encontrar la respuesta fundamental a la propia necesidad existencial.

6- Y por último, encontramos cambios en la vivencia del tiempo religioso. Se vive la disociación entre una eternidad divina situada fuera del tiempo humano y una religiosidad del instante ubicada en el interior de la consciencia individual. El antiguo salto teórico platónico del *Timeo* para alcanzar la unidad entre tiempo humano y la eternidad pierde su razón en la actual vivencia religiosa.

Este primer camino de investigación que abrimos se sintetiza en una pregunta: ¿Podemos visualizar en estos datos las dos caras de las actitudes temporales del hombre

¹⁷¹ Algunos psicoterapeutas proponen un retorno a la “justa medida” demostrando que una vida guiada por la prudencia no tiene necesariamente que ser aburrida (Cfr. UFFELMANN, P., VON DER RECKE, T., *La giusta misura. Autolimitarsi per trovare la propria realizzazione*, Urta, Brughiero, 2006).

¹⁷² Cfr. GUERRESCHI, C., *New addictions. Le nuove dipendenze*, San Paolo, Milano, 2005.

¹⁷³ Cfr. RIGLIANO, P., *Indipendenze. Alcol e cibo, farmaci e droghe, comportamenti di rischio e d'azzardo: le relazioni di dipendenza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1998, p. 54.

post-moderno que va del «todo ya y enseguida» maníaco al «nunca más» del nihilismo depresivo?

Con una respuesta afirmativa se justifica también preguntarnos si, al igual que la esquizofrenia presenta una etiología basal de distorsión temporal, la fragmentación de la identidad, que caracteriza al hombre post-moderno, no tiene una relación directa con la fragmentación de su vivencia temporal. En esta situación, la diferenciación minkowskiana entre el ahora instantáneo y el presente ensanchado en la distensión agustiniana, comprendiendo el pasado y el futuro, ofrece una clave de lectura de gran perspicacia. Se abre el campo de un estudio interdisciplinario que integre la filosofía del tiempo vivido con disciplinas psicológicas y sociológicas, teniendo presente eventuales aplicaciones pedagógicas. Creo que a partir de una investigación de este tipo se puede pensar en una educación preventiva, orientada a la salud mental y espiritual, que enseñe a vivir el tiempo presente abierto al futuro y a su horizonte de sentido.

4.2 Positividad del futuro en psicoterapia

Víktor Frankl, el fundador de la Logoterapia, como psiquiatra fenomenólogo al igual que Minkowski, afrontó en más de una oportunidad la fenomenología del tiempo humano y su psicopatología. Encontramos una buena síntesis de su pensamiento a este respecto en una conferencia que ofreció en Innsbruck en 1947¹⁷⁴. En ella toma una posición intermedia entre un quietismo estático que lleva al fatalismo y un cierto existencialismo que propone un pesimismo del presente. Frankl propone fundar la certeza del sentido de la vida en el pasado, que presenta como eterno, imborrable, y por lo tanto no transitorio. En este pasado quedan grabadas nuestras elecciones de sentido. Ejemplifica su explicación con una imagen representativa: el reloj de arena, donde la arena que cayó en la parte inferior quedará para siempre allí, diversa de la arena de la parte superior que podrá caer o no. Esta solidez del pasado con respecto al futuro expresa aquello que él llama “el optimismo del pasado”. El maestro vienés solía decir: “el haber sido es una forma de ser, la más segura”; y en base a esta afirmación aseguraba que la precariedad de la existencia, y hasta la misma muerte, no le quitan sentido a la vida.

En esta conferencia, el padre de la Logoterapia presenta además el registro de dos entrevistas con sus pacientes (uno de ellos con una enfermedad terminal). Son verdaderos

¹⁷⁴ Cfr. FRANKL, V., *Temporalidad y mortalidad: un ensayo ontológico*, en *Psicoterapia y humanismo*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1992, pp. 113-125.

diálogos mayeúuticos, donde el profesor Frankl con preguntas simples, guía la persona entrevistada a la verdad del sentido siempre presente en la vida. A pesar de la transitoriedad y la precariedad de la vida que manifiesta una muerte cercana, la evocación de los momentos cargados de sentido vividos en el pasado dan a estos pacientes seguridad y serenidad.

Minkowski, distintamente, subraya el optimismo del futuro. Repetimos una cita de nuestro autor, paradigmática de esta focalización:

“En la vida todo lo que tiene una dirección en el tiempo tiene ímpetu, avanza, progresa hacia el futuro. Del mismo modo, en cuanto pienso en una orientación dentro del tiempo, me siento irresistiblemente impulsado hacia adelante y veo que el futuro se abre delante de mí. Y este hecho de ‘ser impulsado’ no tiene en sí nada de pasivo; de ningún modo quiere decir que fuerzas externas me constriñen a mirar delante de mí y a avanzar en esa dirección; no, el significado es totalmente diverso. Quiere decir que tiendo espontáneamente con todas mis fuerzas, con todo mi ser, hacia el futuro, realizando, así, toda la plenitud de vida de que en general soy capaz desde este punto de vista”¹⁷⁵.

La praxis psicoanalítica clásica centra sus intervenciones en el pasado traumático. Frankl rescata al pasado de su valencia negativa y lo presenta con toda su posibilidad de sentido. Minkowski abre otra posibilidad de intervención: el futuro asegura también, en su positividad, el sentido de la vida.

Presento un caso recientemente publicado¹⁷⁶, que expresa muy bien esto que podríamos llamar el “optimismo del futuro”. Un adulto joven, 45 años, próximo a la muerte por un melanocarcinoma, en sección psicoterapéutica de ensueño dirigido, estimulado por la imagen de despedir a su familia relata:

P.: “tengo que ir a la ciudad a tomar un avión. Dejo el auto a mis amigos y familiares. Me gustaba ese auto, era un buen auto. La cosa que me sorprende es que no tengo valijas. Sólo un pequeño bolso de mano. Tomo el avión y hago un largo viaje, de esos transoceánicos. El viaje es tranquilo, tengo que hacer dos escalas. Paseo un poco en estos aeropuertos, nada especial... en el aeropuerto de llegada, veo bajar por la cinta porta maletas, a sorpresa, una valija para mí. Es casi nueva, linda. La abro y encuentro poca ropa y muchos regalos que no sé de donde vienen. Los regalos están envueltos en papel para regalos de muchos colores. Linda fuera pero mejor por dentro. Está el chocolate que

¹⁷⁵ MINKOWSKI, E., *El tiempo vivido*, cit., pp. 39-40.

¹⁷⁶ ALMADA, R., *Il tempo dell'uomo alla ricerca di senso. Tra i «fast food» e i movimenti «slow life»*, en “Ricerca di senso”, vol. 6, n. 1, 2008, pp. 73-81.

me gusta y los regalos son para mí y para mis amigos. Me conmuevo pensando en los regalos. En el hecho de que alguien me haya hecho regalos (se conmueve)”.

En la entrevista siguiente, en la que dentro del encuentro terapéutico buscábamos el significado del ensueño, el paciente veía la vida que se escapaba velozmente (transporte aéreo) y que su momento presente presentaba una doble dimensión de llegada y de partida (el aeropuerto). La valija era para él un don de Dios gratuito (los paquetes, los regalos) que contenían la vida (representada por los colores). Los amigos presentes en el aeropuerto de salida y en el de llegada, significaban los afectos que había podido vivir. Me decía que se había conmovido, simplemente porque los regalos conmueven. Concluía diciendo: “todo es un regalo de Dios: la vida, la enfermedad, la curación o la muerte”. Su muerte serena se produce unos 2 ó 3 meses después de esta sesión.

La muerte puso al paciente frente al verdadero sentido de su vida que se evidenciaba en el pasado: familia, amigos, afectos y hasta en un buen auto; y al mismo tiempo el sentido podía ser descubierto en el horizonte del futuro que le jugaba “por sorpresa” con valijas no esperadas, no construidas en el pasado, no fruto del esfuerzo sino más bien “regaladas” por la vida. Con lo expuesto queda abierta otra línea de investigación: como y cuanto la positividad del futuro es un recurso para la praxis terapéutica.

Esto significa incorporar el trabajo terapéutico dentro de la fenomenología de la esperanza. Maria Teresa Russo considera ineludible un discurso teórico sobre la esperanza para todos los médicos, especialmente los que creen que la relación interpersonal es el fundamento de su tarea¹⁷⁷. Como el encuentro humano es el elemento que posibilita el trabajo psicoterapéutico, su propuesta se vuelve especialmente acuciante para los profesionales de esta área.

En la investigación sobre la esperanza en la práctica médica, Laín Entralgo advierte sobre dos peligros que considera deformaciones de la esperanza: una excesiva espiritualización o una reducción de la misma a los aspectos fisiológicos naturales¹⁷⁸. Los fenómenos futuros descritos por Minkowski: esperanza, espera, actividad, deseo, oración, ética, entre otros, presentan una articulación en la que los riesgos de espiritualización y naturalización existen pero se neutralizan gracias al entramado que los tiene intercalados.

¹⁷⁷ Cfr. RUSSO, M. T., *La ferita di Chirone. Itinerari di antropologia ed etica in medicina*, V&P, Milano, 2006, p. 251.

¹⁷⁸ Cfr. *ibid.*, p. 266. Russo, profesora de antropología filosófica para médicos, enfermeros e ingenieros biomédicos, se refiere a uno de los estudios más importantes de Laín Entralgo en el que afronta específicamente el tema de la esperanza (Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, en *Obras*, Editorial Plenitud, Madrid, 1965).

Por lo tanto, el estudio de las tesis de Minkowski puede servir a la psicoterapia para transitar este camino de búsqueda de sentido en un futuro abierto a la esperanza.

La encíclica de Benedicto XVI *Spe Salvi*, a pesar de tratarse de un documento escrito desde una perspectiva teológica, centrando su reflexión sobre estos elementos de la antropología filosófica, demuestra la actualidad de la relación del hombre con el tiempo y la necesidad de descubrir la positividad del futuro. Es interesante, para la psicoterapia cuya praxis se basa en la construcción de un encuentro humano, la relación entre esperanza y relacionalidad que el documento indica: “en la comunión de las almas queda superado el simple tiempo terrenal. Nunca es demasiado tarde para tocar el corazón del otro y nunca es inútil. Así se aclara aún más un elemento importante del concepto cristiano de esperanza. Nuestra esperanza es siempre y esencialmente también esperanza para los otros; sólo así es realmente esperanza también para mí”¹⁷⁹.

4.3 Intercambio psiquiatría-filosofía

Por último, nuestro trabajo quiso presentar un modelo de intercambio entre la psiquiatría y la filosofía. Podemos concluir que la filosofía ofrece una base necesaria a la investigación y a la clínica psiquiátrica. Minkowski enseña que este intercambio se produce, por un lado, gracias a la mirada penetrante del psiquiatra hacia la vivencia de sus pacientes que le muestran indirectamente, en su desorden, el ser en plenitud; y por el otro, con el aprendizaje de las verdades fundamentales sobre el hombre que pronuncian los filósofos.

En síntesis, la filosofía ofrece a la psiquiatría una visión metafísica que le permite acceder a una comprensión completa del hombre que padece una enfermedad mental. Jaspers afirma que junto a la comprensión intelectual y existencial, se hace necesaria una mirada metafísica que “se aplica a un sentido que va más allá de lo experimentado por nosotros y de lo hecho en libertad, a la relación abarcativa del significado, en donde todo significado, de lo contrario limitado, es pensado como admitido y ocultado. La comprensión metafísica interpreta los hechos y la libertad como lenguaje de un ser absoluto”¹⁸⁰. Por lo tanto, el psiquiatra-filósofo alemán advierte a los psicoterapeutas: “¿Quién puede atreverse a iluminar el alma individual hasta sus fundamentos, cuando no sabe de antemano si el individuo puede estar parado sobre sí mismo, puede vivir de su origen verdadero si es

¹⁷⁹ BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, n. 48.

¹⁸⁰ JASPERS, K., *Psicopatología general*, cit., p. 349.

liberado, o si para el caso de la impotencia humana, los medios de la gracia de una instancia objetiva pueden ayudarlo y son bienvenidos? Aquí (en estas cuestiones fundamentales) donde la razón filosófica tiene la dirección, depende todo de la personalidad del médico y de su concepción del mundo”¹⁸¹. Jaspers está indicando, en forma indirecta, cuanto es importante la formación filosófica del psicoterapeuta.

Gracias a la visión metafísica, “el enfermo mental no es para nosotros meramente una realidad empírica. Se vuelve significativo e inverificable como todo el real en la visión metafísica. Pero no sólo es significativo como un árbol o un tigre, sino especialmente, porque es un ser humano”¹⁸². La misma convicción fundamenta la Logoterapia. Víctor Frankl afirma: “Pero quien hable de la persona espiritual como si ésta fuera meramente una cosa, demuestra no entenderla, ya que la persona se sustrae a la objetivación. La existencia personal no se deja objetivar íntegramente. Nunca estará la existencia ante mí, ante mi vista, como objeto, sino que está siempre detrás de mí pensamiento, detrás de mí como sujeto. Así la existencia es en última instancia, un misterio”¹⁸³.

En síntesis, la filosofía ofrece ocasión a los médicos de responder a la provocación de Jaspers: “los médicos y los psiquiatras tienen que empezar a pensar”¹⁸⁴.

La filosofía, por su lado, podría en primer lugar sentirse estimulada por los estudios psiquiátricos a no detenerse en consideraciones abstractas y super-especializadas en ocasiones desvinculadas de la existencia humana. En segundo lugar, la filosofía podría enriquecerse de la psiquiatría que le ofrece una forma de reflexión que une la práctica clínica, el contacto vital con el sufrimiento humano, la narrativa de historias de vida y el seguimiento de los enfermos a partir de un staff interdisciplinario. Todos estos elementos integrados dan lugar a una forma investigativa de singulares características.

En estos últimos años la filosofía se está acercando a los problemas comunes de los hombres. Se ven en las librerías numerosas obras de *filosofía divulgativa*¹⁸⁵ y en este ámbito se está desarrollando, con su propia investigación, sus sociedades científicas y

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 917.

¹⁸² *Ibid.*, p. 349.

¹⁸³ FRANKL, V., *Homo patiens*, Plantin, Buenos Aires, 1995, p. 26.

¹⁸⁴ JASPERS, K., *Autobiografía filosófica*, Morano, Napoli, 1969, p. 29.

¹⁸⁵ Algunos de estos libros entran aspectos psicológicos con filosóficos; como por ejemplo en *El mundo de Sofía* la historia presenta en paralelo el crecimiento psicológico-existencial de una adolescente y la historia de la filosofía (Cfr. GAARDER, J., *El mundo de Sofía*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004).

escuelas de formación, una nueva práctica: *el counseling filosófico*¹⁸⁶ como alternativa a la psicoterapia. Si bien este fenómeno provoca opiniones diversas, los pioneros de esta disciplina están de acuerdo que la misma evitará la medicalización del *counseling* impidiendo el etiquetado psiquiátrico de las personas que acuden a estas consultas.

Minkowski y los otros “psiquiatras filósofos” que hemos presentado en este estudio, como Jaspers, Ey, Frankl, etc., conocían ya el riesgo del reduccionismo psicologista o espiritualista en la práctica psiquiátrica y lucharon contra una imagen recortada del hombre. No eran ajenos al peligro del etiquetado y esta conciencia era posible gracias a su formación filosófica. El peligro del reduccionismo crece cuando una ciencia pretende contener todo el saber. Por lo tanto, en este tiempo en que la filosofía retoma su misión en el cuidado de las almas, estos maestros psiquiatras enseñan a no reducirse con una visión unilateral frente al hombre que sufre. La gran posibilidad de evitar esta reducción se encuentra en el trabajo integrado de profesionales de diversas disciplinas. La reflexión del hombre doliente puede centralizar el encuentro entre filósofos, antropólogos, moralistas, teólogos, enfermeros, asistentes sociales, psicólogos y psiquiatras (lista que no pretende ser exhaustiva). Porque la razón es una fuerza ilimitada de comunicación¹⁸⁷.

La persona del *tzadik* Eugène Minkowski ofrece un modelo para este intercambio.

Las tres líneas de investigación que presentamos en la conclusión, análisis fenomenológico de la temporalidad del hombre contemporáneo, la positividad del futuro en psicoterapia y la relación filosofía-psiquiatría, encuentran en la obra y en la persona de Eugène Minkowski una guía. Resulta entonces halagüeño el actual redescubrimiento de su obra en ámbitos psiquiátricos y filosóficos.

¹⁸⁶ La bibliografía de esta disciplina es abundante. Uno de los primeros libros sobre el tema con numerosas reediciones presenta el sugestivo título de connotaciones “antipsiquiátricas”: *Más Platón y menos Prozac* (Cfr. LOU, M., *Más Platón y menos Prozac. Filosofía para la vida cotidiana*, Ediciones B, Barcelona, 2000). Otros: BRENTARI, R., NATOLI, S., TARCA, L., (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006; SCHUSTER, S., *La pratica filosofica. Una alternativa al counseling psicologico e alla psicoterapia*, Apogeo, Milano, 2006; RAABE, P., *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2006.

¹⁸⁷ Cfr. JASPERS, K., *La fede filosofica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005, p. 214.

BIBLIOGRAFIA

5.1 Fuentes

MINKOWSKI, E., *La esquizofrenia*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2000; trad. it.: *La schizofrenia*, Einaudi, Torino, 1998.

MINKOWSKI, E., *Le temps vécu*, Puf, Paria, 1995; trad. española: *El tiempo vivido*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1973; trad. it.: *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino, 2004.

MINKOWSKI, E., *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici*, Biblioteca Einaudi, Torino, 2005.

MINKOWSKI, E., *Traité de psychopathologie*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, Le Plessis-Robinson, 1999.

5.2 Bibliografía específica sobre Minkowski

EY H., *A propos du Traité de psychopathologie de E. Minkowski*, en "L'Evolution Psychiatrique", 1999; n. 64, pp. 585-588.

FRANCIONI, M., *La psicologia fenomenologica di Eugenio Minkowski. Saggio storico ed epistemologico*, Feltrinelli, Milano, 1976.

LACAN, J., *Compte rendu du Temps Vécu de Minkowski E.*, en "Recherches Philosophiques", 1935-1936, n. 5, pp. 424-431.

MATHIEU, E., *El racionalismo mórbido y la obra de E. Minkowski*, en *Nociones de Psiquiatría francesa, Programa de Seminarios por Internet*, www.edupsi.com.

5.3 Filosofía del tiempo humano

AAVV, *Dossier Henri Bergson*, en "Magazine Littéraire", avril 2000, n. 386, pp. 16-66.

AGOSTINO, *La Speranza*, Città Nuova, Roma, 2002.

AGOSTINO, *Le confessioni*, Città Nuova, Roma, 2000.

AGOSTINO, *In cammino verso la patria*, Città Nuova, Roma, 1993.

AGOSTINO, *Il tempo*, Città Nuova, Roma, 2007.

- BACHELARD, G., *La dialectique de la durée*, Puf, Paris, 1989.
- BERGSON, H., *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.
- BERGSON, H., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.
- BERGSON, H., *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Editori Laterza, Bari, 2003.
- CASTAGNINO, M., SANGUINETI, J. J., *Tempo e universo. Un approccio filosofico e scientifico*, Armando editore, Roma, 2000.
- GONORD, A., *Le temps*, Flammarion, Paris, 2001.
- HEIDEGGER, M., *El concepto de tiempo*, Minima Trotta, Madrid, 2003.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2006.
- LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1998.
- PEÑALVER, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- POIRIER, E., *Temps spirituel et temps matériel*, en "Recherches Philosophiques", 1935-1936, n. 5, pp. 1-40.

5.4 Filosofia fenomenológica

- ALES BELLO, A., *Husserl e le scienze*, La Goliardica, Roma, 1980.
- HEMMERLE, K., *Partire dall'unità. La trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma, 1998.
- LUYPEN, W., *Fenomenología existencial*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967.
- MICCOLI, P., *E. Husserl e la fenomenologia*, Città Nuova, Roma, 1983.
- SCHELER, M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Milano, 1996.
- THÉVENAZ, P., *La fenomenologia: da Husserl a Merleau-Ponty*, Città Nuova, Roma, 1976.

5.5 Psiquiatria fenomenológica y existencial

AGRESTI, E., *Quale tempo? Ontologia, fenomenologia, psicopatologia della temporalità*, Edizioni del Cerro, Tirrenia, 2001.

ALLERS, R., *Existencialismo y psiquiatría*, Troquel, Buenos Aires, 1963.

BINSWANGER, L., *Artículos y conferencias escogidas*, Gredos, Madrid, 1973.

BRENTARI, C., MADERA, R., NATOLI, S., TARCA, L., (ed), *Pratiche filosofiche e cura di se*, Mondadori, Milano, 2006.

CALLIERI, B., MALDONATO, M., DI PETTA, G., (ed), *Lineamenti di Psicopatologia fenomenologica*, Alfredo Guida Editore, Napoli, 1999.

CASAROTTI, H., GASTAL, F. (ed.), *Psicosis y modelo órgano-dinámico de Henri Ey*, Educat, Pelotas, 1989.

CHAZAUD, J., *La melancolía*, Herder, Barcelona, 1982.

EY, H., *La conscience*, L'Ordinaire, Desclée de Brouwer, 1983 ; trad. española : *La conciencia*, Gredos, Madrid, 1963.

EY, H., BERNARD P., BRISSET CH., *Manuel de Psychiatrie*, Masson & Cie, Paris, 1970. Ed. española: IDEM, *Tratado de Psiquiatría*, Masson, México DF, 1980.

EY, H., *La teoria organodinamica della malattia mentale*, Astrolabio, Roma, 1977.

FARINA, B., *Il déjà vu e la coscienza. Dal Ricordo del Presente di Bergson al Presente Ricordato di Edelman*, FrancoAngeli, Milano, 1999.

FRANKL, V., *Fondamenti e applicazioni della Logoterapia*, SEI, Torino, 1977.

FRANKL, V., *Homo patiens*, Plantin, Buenos Aires, 1995.

FRANKL, V., *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 1986.

FRANKL, V., *Psicoterapia y humanismo*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1992.

GALIMBERTI, U., *Paesaggi dell'anima*, Mondadori, Milano, 1996.

GALIMBERTI, U., *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano, 2006.

JASPERS, K., *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli, 1969.

JASPERS, K., *Il medico nell'età della tecnica*, Minima, Milano, 1991.

JASPERS, K., *La fede filosofica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005.

- JASPERS, K., *Psicopatología general*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- KREMER-MARIETTI, A., *Jaspers*, EDAF, Madrid, 1977.
- LAIN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, en Obras, Editorial Plenitud, Madrid, 1965.
- LANTERI-LAURA, G., *Psiquiatría fenomenológica*, Troquel, Buenos Aires, 1965.
- PALEM, R., *Henri Ey. Psychiatre et philosophe*, Editions Rive Droite, Paris, 1997.
- PELEGRINA CETRAN, H., *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*, Ediciones Polifemo, Madrid, 2006.
- RUITENBEEK, H. (ed), *Psicoanálisis y filosofía existencial*, Gredos, Madrid, 1972.
- STERN, D., *Il momento presente. In psicoterapia e nella vita quotidiana*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005.
- VERGARA, F., IBBA, P., TACCONI, M., *Unicità e complessità dell'essere umano*, Cittadella, Assisi, 1999.
- YALOM, I., *Psicoterapia existencial*, Herder, Barcelona, 1984.
- MAY, R., ANGEL, E., ELLEMBERGER, H., (ed), *Existence*, Jason Aronson; Revised Ed edition (January 28, 1994).

5.6 Antropología filosófica

- ALACEVICH, F., ZAMAGNI, S., GRILLO, A., *Tempo del lavoro e senso della festa*, San Paolo Edizioni, Milano, 1999.
- ALESSI, A., *Sui sentieri dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, LAS, Roma, 2006.
- ALICI, L., *Il terzo escluso*, San Paolo, Milano, 2004.
- ARREGUI, J. VINCENTE, CHOZA, J., *Filosofía del hombre*, Instituto de ciencias para la familia, Madrid, 1993.
- BACCARINI, E., *La persona e i suoi volti*, Anicia, Roma, 1996.
- BOGLIOLO, L., *Antropologia filosofica: alla scoperta dell'uomo*, Città Nuova, Roma, 1971.
- BUBER, M., *Il Cammino dell'uomo*, Qiqajon, Magnano, 1990.

- CORETH, E., *Antropologia Filosofica*, Morcelliana, Brescia, 1998.
- GEVAERT, J., *Il Problema dell'uomo*, Elle di Ci, Torino, 1989.
- GEVAERT, J., *El Problema del hombre: introducción a la antropología filosófica*, Sigüeme, Salamanca, 1993.
- GUERRESCHI, C., *New addictions. Le nuove dipendenze*, San Paolo, Milano, 2005.
- IMODA, F. (a cura di), *Antropologia interdisciplinare e formazione*, EDB, Bologna, 1997.
- LASCH, C., *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano, 2001.
- LOMBO, J. J., RUSSO, F., *Antropologia filosofica. Una introduzione*, Edusc, Roma, 2007.
- MARCEL, G., *Homo Viator*, Sigüeme, Salamanca, 2005.
- MARIAS, J., *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- MARIAS, J., *El tema del hombre*, Austral, Madrid, 1986.
- MONDIN, B., *Antropologia Filosofica*, ESD, Bologna, 2000.
- PALUMBIERI, S., *L'uomo, questo paradosso: antropologia filosofica II*, Urbaniana university press, Roma, 2000.
- PALUMBIERI, S., *L'uomo, questa meraviglia: antropologia filosofica I*, Urbaniana university press, Roma, 2003.
- ROMERA, L., *Introduzione alla domanda metafisica*, Armando Editore, Roma, 2003.
- RUSSO, M. T., *La ferita di Chirone. Itinerari di antropologia ed etica in medicina*, V&P, Milano, 2006.
- UFFELMANN, P., VON DER RECKE, T., *La giusta misura. Autolimitarsi per trovare la propria realizzazione*, Urra, Brugherio, 2006.
- ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 2001.
- ZANGHI, G. M., *Notte della cultura europea*, Città Nuova, Roma, 2007.