



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n188.115412>

# TRAUMA Y ABORTO DE SENTIDO: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE MARC RICHIR



## TRAUMA AND SENS ABORTION. AN APPROACH FROM MARC RICHIR'S PHENOMENOLOGY

BRYAN ZÚÑIGA I.\*

Universidad Gabriela Mistral- Santiago de Chile - Chile

Recibido: 29 de junio de 2024; aceptado: 18 de noviembre de 2024.

\* bryan.zuniga@academico.ugm.cl/ ORCID: 0000-0001-6707-2170.

Cómo citar este artículo

**MLA:** Zúñiga I., Bryan. “Trauma y aborto de sentido: Una aproximación desde la fenomenología de Marc Richir”. *Ideas y Valores*, vol. 74, no. 188, 2025, pp. 71-98.

**APA:** Zúñiga I., B. (2025). *Trauma y aborto de sentido: Una aproximación desde la fenomenología de Marc Richir*. *Ideas y Valores*, 74(188), 71-98.

**CHICAGO:** Zúñiga I., Bryan. “Trauma y aborto de sentido: Una aproximación desde la fenomenología de Marc Richir”. *Ideas y Valores* 74, no. 188 (2025): 71-98.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

### RESUMEN

La presente contribución tiene como objetivo describir el trauma desde la *fenomenología genética no estándar* de Marc Richir. Para llevar a cabo esta empresa, nuestra indagación se desarrollará en tres partes. Primero, describiremos la óptica de trabajo a través de la cual estudiaremos el trauma, es decir, la *fenomenología genética*. Segundo, analizaremos la relación entre dos momentos *genéticos* fundamentales para comprender esta vivencia: el *inconsciente fenomenológico* y el *inconsciente simbólico*. Finalmente, desarrollaremos una fenomenología genética del trauma que deje de manifiesto su principal característica: *el aborto de sentido*.

*Palabras clave:* fenomenología, inconsciente, M. Richir, sentido, trauma.

### ABSTRACT

This contribution aims to describe trauma from Marc Richir's non-standard genetic phenomenology. To achieve this goal, this inquiry will have three parts. First, we will describe the methodological perspective through which we will study trauma, i.e., genetic phenomenology. Second, it will describe the relationship between two fundamental genetic moments to understand this experience: the phenomenological unconscious and the symbolic unconscious. Finally, it will develop a genetic phenomenology of trauma that will reveal its main characteristic: the sense abortion.

*Keywords:* trauma, sense, phenomenology, unconscious, M. Richir.

## Introducción

Uno de los objetos de estudio de creciente interés al interior de la tradición fenomenológica es la experiencia traumática. Textos como “Trauma and Phenomenology” (2018) de Natalie Depraz, y obras clásicas como *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974) de Emmanuel Levinas y *L’événement et le monde* (2007) de Claude Romano, reflejan la importancia de este tópico filosófico en el contexto de la discusión fenomenológica.

¿De qué hablamos cuando hablamos *fenomenológicamente* de trauma? ¿Qué diferencia esta aproximación a este fenómeno de aquellas desarrolladas por saberes como el psicoanálisis o las ciencias cognitivas? ¿Es posible complementar dichos enfoques? Buscando resolver estos interrogantes la siguiente contribución tiene como objetivo principal describir la experiencia traumática a la luz de dos de las hipótesis fundamentales desarrollada en la *fenomenología genética no estándar* esbozada por Marc Richir en *Méditations phénoménologiques* (1992) y *Phénoménologie en esquisses* (2002). Por un lado, aquella que establece que la *phantasia* constituye el registro fenomenológico originario de la experiencia en la medida que en él se constituye el sentido de nuestras vivencias. Por otro lado, aquella que sostiene que es en el ámbito de la *phantasia* donde encuentran su origen los *fenómenos de lenguaje*, a saber, aquel momento arquitectónico de la experiencia que está a la base de nuestra relación afectiva y corporal con el mundo. Para llevar a puerto esta empresa filosófica nuestra propuesta dispondrá de tres partes. Primero, pasaremos revista a algunas de las características fundamentales de aquella óptica de trabajo que emplearemos para estudiar la experiencia traumática, a saber, la fenomenología genética. Segundo, y situados en el marco de la fenomenología genética no estándar esbozada por Richir, describiremos la relación existente entre dos momentos fenomenológicos que están en el origen de aquel vínculo cotidiano con el mundo que resulta alterado con el arribo de la experiencia traumática, estos son: el *inconsciente fenomenológico* y el *inconsciente simbólico*. Para finalizar y, buscando describir con propiedad nuestro objeto de estudio, desarrollaremos una fenomenología genética no estándar del trauma que deje de manifiesto la que, a nuestro juicio, constituye la principal característica de esta vivencia, a saber, el *aborted de sentido*. Se espera mostrar al final de este recorrido que la experiencia traumática, en lugar de limitar su complejidad, a aquella dimensión corporal y afectiva abordada ampliamente por la literatura reciente, involucra, además, una estructura de la experiencia que ha sido escasamente estudiada al interior de las consideraciones fenomenológicas, esta es, la dimensión del sentido que está en el origen del modo a través del cual aparece el mundo.

## La fenomenología genética de Marc Richir: un recorrido intelectual entre Husserl y Merleau-Pont

La fenomenología emerge de la mano de Edmund Husserl con el objetivo de describir las estructuras trascendentales<sup>1</sup> de la experiencia humana. Es decir, momentos tales como la temporalidad, la corporalidad, la espacialidad, la afectividad y la intersubjetividad que configuran nuestra cotidiana relación con el mundo (Fuchs 2007; Husserl 2014b). Así, en el marco de las primeras décadas de desarrollo de esta tradición de pensamiento el foco de la consideración está puesto en la descripción de las distintas estructuras universales involucradas en la articulación de la relación entre un sujeto que experimenta el mundo, desde una perspectiva singular y en primera persona, y un mundo que se posiciona, en este contexto, como el *correlato* de dicha vivencia subjetiva. En otras palabras, la primera versión del saber fenomenológico está orientada a la elaboración de una descripción filosófica de los distintos momentos que dan forma a la *arquitectura de la experiencia humana*.

Posteriormente, con la aparición de textos tales como el segundo volumen de *Ideas* (2014), *Meditaciones cartesianas* (1986) y los recientemente publicados *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (2020), dicho panorama inicial cambia. Si la impronta intelectual de la primera fenomenología pretendía describir en el presente, es decir, aquí y ahora, la arquitectura de la experiencia humana, a la luz de la aparición de esta serie de textos la *génesis temporal de dicha arquitectura* y de aquel *mundo* que aparece como el correlato de nuestras vivencias deviene un tema central de las consideraciones fenomenológicas. Nace, de esta manera, y aún bajo la estela de influencia husserliana, la *fenomenología genética*, siendo esta aquella consideración fenomenológica que busca poner en relieve el *origen temporal* de aquel *sujeto* y aquel *mundo* que constituye el correlato de todas sus vivencias. En palabras de Andrés Osswald:

El estudio genético se orienta a establecer las leyes que regulan el proceso de formación de las estructuras de la subjetividad. De aquí que

---

<sup>1</sup> Como sostiene tempranamente Husserl en *La filosofía como ciencia estricta* (2014b), la fenomenología es una filosofía que busca describir la arquitectura de la experiencia humana. En este contexto cada vez que el autor utiliza el concepto de *trascendental* a la hora de referirse a las estructuras articuladoras de nuestra experiencia es para dar cuenta de dos cosas. Por un lado, el carácter universal de aquellas estructuras. Por otro lado, su especificidad con respecto a aquellas que son descritas desde el punto de vista de la perspectiva naturalista e historicista de fines del siglo XIX. Un ejemplo de este tipo de estructuras que le interesa describir a Husserl es las leyes del pensamiento lógico-matemático. En efecto, cada vez que sumamos  $2+2$  y el resultado es  $4$  aquello que descubrimos es cierto *principio estructural* que no varía en el tiempo, es común a todos los seres humanos y que, por último, no encuentra su origen en cierta causalidad biológica o histórica, sino trascendental.

en el contexto de este estudio “arqueológico” que busca dar con los niveles primigenios del sujeto sea “descubierta” la pasividad. (2016 24)

Si bajo la consideración característica de la primera fenomenología nuestra experiencia de mundo es descrita arquitectónicamente en la fase temporal del presente, bajo esta nueva perspectiva dicho correlato de nuestras vivencias no es sino el resultado estático, en tanto carente de devenir temporal, de una serie de procesos pasivos que, operando a espaldas del yo, dejan de manifiesto la génesis de dicha aparición (Husserl 1980; Osswald 2016).

Si la fenomenología estática describe los distintos momentos implicados en la configuración del vínculo entre el sujeto y el mundo, la fenomenología genética complementa dicha perspectiva, centrando sus esfuerzos en la descripción de tres elementos. Primero, la génesis temporal del sujeto que experimenta el mundo desde una perspectiva singular. Segundo, la *mundanización* del mundo con el que dicho sujeto se relaciona cotidianamente. Y, por último, el origen del *estilo* que caracteriza el modo a través del cual se configura la relación habitual entre ambos (Bak 2019 189; Husserl 1973 118). En suma, la fenomenología genética, no solo nos invita a renunciar o, al menos, a ponderar cierta concepción de la fenomenología como una filosofía que exacerba los poderes de un yo que constituiría unilateralmente el sentido y el modo de aparición del mundo, sino que también ofrece una reflexión filosófica que deja de manifiesto el carácter trascendental –es decir, el rol estructurante– que juega la pasividad en cada experiencia.

### *Corporalidad e inconsciente fenomenológico: un límite de la filosofía husseriana*

La fenomenología genética husseriana tiene como objetivo central describir aquellos procesos pasivos que están a la base de la correlación entre la subjetividad humana y el mundo con el que esta se relaciona prácticamente. Sin embargo, esta consideración filosófica tiene ciertas limitaciones a la hora de posibilitar la descripción de ciertos fenómenos producto de ciertos supuestos teóricos que merecen ser discutidos. A juicio del fundador de la fenomenología, si bien es posible encontrar cierto momento de nuestra experiencia en el que pasividad y actividad se eclipsan y se superponen mutuamente. Como, por ejemplo, aquel momento, muy bien descrito en el párrafo dieciocho de *Experiencia y juicio*, en el que nuestra atención es despertada pasivamente para así dirigirse activamente hacia un objeto de nuestro alrededor (1980 82-83). En el seno mismo de dicha descripción se anuncia el mayor impensado de la fenomenología genética husseriana, a saber, aquel que establece que solo hay experiencia, en el sentido propio de la expresión, ahí donde

está en juego, aunque sea mínimamente, la actividad atencional e interesada de la conciencia.<sup>2</sup> Aunque para Husserl sea posible describir mediante un ejercicio de abstracción aquellos momentos puramente pasivos que están a la base de toda actividad del yo, dicha exégesis posee un carácter puramente especulativo en la medida que toda experiencia humana debe involucrar la atención del sujeto que la experimenta desde una perspectiva singular. Así, por ejemplo, en husseriana XLII podemos leer que:

El yo no hace nada de lo que podría hacer, y su poder ya no está *vivo*; no se aferra a nada a lo que de otro modo estaría sujeto; la *retención* es hundimiento sin sujeción, sin *interés* por parte del yo [...] Este no toma ninguna orientación al respecto, ya no tiene, en realidad, ninguna orientación con respecto a algo, está justamente sin interés por algo, está sin *conciencia específica de* (intención), duerme, está *inconsciente*. (2014b 14)<sup>3</sup>

Si bien estamos autorizados a sostener que la fenomenología genética husseriana abre la puerta a un pensamiento de la pasividad, dicha exégesis filosófica encuentra su frontera a la hora de describir aquella serie de vivencias en las que está en juego un tipo de pasividad más radical que aquella que se puede atisbar en el marco de la actividad atencional de la conciencia. Lo anterior se ve reflejado claramente en la calificación que hace el autor de fenómenos tales como el *sueño*, el *nacimiento* y la *muerte*, los cuales son considerados desde este punto de vista como *experiencias límite* (Rabanaque 2018; Vecino 2022). Esto es, como vivencias que desafían seriamente el potencial descriptivo de la fenomenología genética husseriana.

Sin ánimos de desmerecer las múltiples bondades de la propuesta husseriana, nos parece que en el marco de esta filosofía resulta imposible tematizar un concepto capital a la hora de describir la experiencia

- .....
- 2 Si bien en textos como *Experiencia y Juicio* (1980) hallamos la descripción de momentos puramente pasivos de la experiencia, como por ejemplo la *síntesis asociativa* (82-83), dicho elemento es tematizado única y exclusivamente con un objetivo metodológico. Aquello que motiva la fenomenología genética husseriana no es la vocación de poner en evidencia cierto fondo pasivo de la experiencia sobre el cual se superpondría *posteriormente*, es decir en un tiempo real, la actividad de la conciencia. Antes bien lo que busca el autor es dejar de manifiesto que toda actividad *real* del yo supone, desde un punto de vista arquitectónico y estructural, cierto fundamento pasivo que se posiciona como su condición de posibilidad. Para profundizar en este asunto se recomienda la lectura del artículo “*Perception and Passivity. Can the Passive Pre-Givenness be Phenomenalized?*” de Pedro Alves (2018).
  - 3 Fragmento extraído de la traducción al español del Apéndice I: “*Sueño y desvanecimiento. El yo inconsciente como yo desinteresado*” de Husseriana XLII, realizada por Jeison Suárez-Astaiza. [https://www.academia.edu/86812069/El\\_yo\\_inconsciente\\_como\\_yo\\_desinteresado\\_Husserl\\_.?uc\\_sb\\_sw=63195463](https://www.academia.edu/86812069/El_yo_inconsciente_como_yo_desinteresado_Husserl_.?uc_sb_sw=63195463).

traumática, a saber, la noción de inconsciente. Dicho de otra manera, consideramos que en el contexto de la propuesta filosófica husseriana *lo inconsciente*, o si se nos permite la problemática expresión: *el inconsciente*, mienta un concepto puramente abstracto en la medida que solo hay verdadera experiencia ahí donde está operando, aunque sea mínimamente, un grado de conciencia (Alves 2018 17 y ss.). Situados aún en este marco teórico pareciera ser que vivencias radicalmente pasivas, tales como el trauma, las psicopatologías o la enfermedad, deberían ser entendidas como ciertos estados *deficitarios* con respecto a cierta arquitectura típica que caracterizaría la experiencia humana.

*Corporalidad e inconsciente fenomenológico:  
Merleau-Ponty, Lector de Husserl*

Teniendo a la vista uno de los posibles límites de las consideraciones genéticas husserlianasy así como el objetivo mayor de esta contribución, es importante continuar nuestro recorrido de la mano de otro autor tremadamente influenciado por el fundador de la fenomenología, pero que, sin embargo, marca cierta ruptura en relación con su comprensión del concepto filosófico de pasividad, a saber, Maurice Merleau-Ponty. Este fenomenólogo presenta en obras tales como *Psychologie et pédagogie de l'enfance* (2001) y *L'institution, la passivité* (2015) cierta fenomenología que, si bien emerge a la luz de su lectura de la propuesta genética husseriana, guarda importantes diferencias con respecto a esta, permitiendo, entre otras cosas, desarrollar una fenomenología del inconsciente entendido bajo una acepción distinta a aquella propuesta por el psicoanálisis (Van Breda 1962 410 y 422).

Como afirma Mariana Larison en el prólogo al español del segundo texto antes referido, el objetivo central de la fenomenología genética merleau-pontiana es *superar la oposición actividad-pasividad* con el objeto de redefinir nuestra cotidiana experiencia de mundo más allá de esta dicotomía (2017 8). La intención filosófica de esta obra consiste en pensar la relación entre pasividad y actividad bajo la lógica de una *enigmática continuidad*. Para el autor, y a diferencia de Husserl, califican como experiencias en el sentido pleno de la expresión vivencias radicalmente pasivas como el sueño y la enfermedad, experiencias en las que, además, resulta ciertamente complejo distinguir con claridad la frontera entre pasividad y actividad. Con el desarrollo de la fenomenología genética merleau-pontiana se produce una extensión en aquello que puede ser denominado, desde un punto de vista fenomenológico, *experiencia humana*. En el marco de la fenomenología estética presentada inicialmente en *Fenomenología de la percepción* (1994), Merleau-Ponty busca tematizar aquel vínculo corporal, práctico y afectivo con el mundo que denomina percepción. En el contexto de su propuesta genética,

el autor pretende complementar dichos postulados filosóficos mediante una reflexión sobre aquellos procesos pasivos que mezclándose con nuestra actividad perceptiva configuran, a nuestras espaldas, el modo a través del cual nos relacionamos con el mundo. Si centramos nuestra consideración, por ejemplo, en las descripciones fenomenológicas que el filósofo realiza acerca de la noción psicoanalítica de inconsciente, nos encontramos en un escenario en el que, el inconsciente, en lugar de ser entendido como una *segunda conciencia* que ocultaría bajo la lógica de la represión nuestras más profundas intenciones y deseos, mienta cierta noción filosófica que invita a ponderar aquello que hay de pasivo en lo que a simple vista puede parecer puramente activo. Como por ejemplo aquellas dinámicas corporales, como el deporte y las prácticas artísticas, en las que está en juego nuestra motricidad. La noción merleau-pontiana de inconsciente nos mueve a pensar una serie de vivencias, como el soñar, en las que, aun habiendo cierto debilitamiento en nuestra actividad vigilante y atencional, hay propiamente hablando un tipo de experiencia que *sigue configurando* -aunque no nos demos cuenta-, el modo a través del cual *aparece* aquel mundo con el que nos vinculamos corporal y afectivamente. En resumidas cuentas, y en esto si hay una continuidad con Husserl, toda actividad del yo debe ser entendida como el punto de llegada de una serie de procesos pasivos que configuran cómo se mundaniza aquel mundo con el que nos relacionamos cotidianamente (Merleau-Ponty 2015 292 y ss.).

Para precisar este asunto pensemos, por ejemplo, en el célebre caso del “hombre de los lobos” descrito inicialmente por Sigmund Freud (2012 29 y ss.), y tematizado posteriormente por Merleau-Ponty (1964 293-294). En este contexto, nos encontramos con un sujeto que, luego de haber experimentado cierta vivencia traumática durante su infancia –vivencia que, por cierto, es incapaz de recordar, y que, por tanto, permanece oculta para él–, tiene una serie de sueños en los que aparece un insecto con respecto al cual guarda cierta fobia, en este caso, las mariposas. En uno de los registros de los recuerdos del paciente documentados por el psicoanalista encontramos lo siguiente:

Perseguía una bella mariposa, grande, veteada de amarillo, cuyas grandes alas terminaban en prolongaciones puntiagudas –era, pues, un macaón. De pronto, cuando la mariposa se hubo posado sobre una flor, lo sobreoció una terrible angustia ante el animal, y salió disparado dando gritos. (2012 82)

¿Cómo se explica el origen de dicho miedo irracional a dicho ser vivo aparentemente inofensivo? A juicio de Merleau-Ponty, y en contraposición con Freud, la génesis de dicha fobia no debe encontrarse

en la actividad de cierto inconsciente psicoanalítico que ocultaría a la conciencia sus más profundas intenciones, sino más bien en cierto campo latente de nuestras vivencias, aunque no por ello radicalmente inaccesible, que configuraría a nuestras espaldas el modo a través del cual aparece aquel mundo con el que nos vinculamos constantemente. De esta forma, es posible sostener que la fobia es, para Merleau-Ponty, una relación corporal y afectiva con el mundo que encuentra su origen en aquel registro pasivo que configura dicho vínculo sensible que el autor denomina percepción. Es importante señalar que, en el marco de la propuesta genética esbozada por Merleau-Ponty, si bien es necesario tomar distancia de la descripción psicoanalítica del inconsciente, entendido en este caso como una segunda conciencia, no por ello debemos renunciar al concepto de inconsciente comprendido bajo su acepción fenomenológica. Para el autor dicha manera de nombrar el inconsciente debe ser entendida en el contexto de nuestra relación perceptiva con el mundo (2015 372-373).<sup>4</sup>

Cuando hablamos fenomenológicamente de inconsciente lo que hacemos no es sino llevar hasta sus últimas consecuencias aquel supuesto filosófico merleau-pontiano que establece que actividad y pasividad se solapan mutuamente llegando al punto de tornarse indistinguibles. El inconsciente fenomenológico no es sino otra forma de llamar aquel fondo pasivo de nuestra experiencia que, aún en ausencia de la actividad atencional y vigilante del yo, es capaz de configurar el modo a través del cual aparece ante el yo aquel mundo con el que este se vincula perceptivamente. Así, cuando el autor describe fenomenológicamente los casos clínicos registrados por Freud lo que hace es reforzar, en este caso bajo el marco de una fenomenología genética, aquella hipótesis filosófica defendida previamente en *Fenomenología de la percepción*,

---

4 A este respecto, es importante señalar que para Merleau-Ponty la vida onírica e inconsciente del ser humano es entendida en cierta relación de continuidad con la vida perceptiva. Lo anterior, resulta posible por medio de lo que el autor denomina la labor teleperceptiva de la imaginación. En efecto, la vigilia y el dormir tienen como característica común el ser vivencias en las que nunca hay plena transparencia de lo percibido, vale decir, siempre hay cierto aspecto de lo percibido que no podemos captar directamente. Por ejemplo, la contracara de un libro que miramos desde un ángulo frontal. En este escenario, es que la labor de la imaginación resulta fundamental, ya que a través de ella lo no percibido es aprehendido indirectamente, vale decir, es telepercibido (Colonna 2004 136). Así las cosas, en el contexto de la filosofía merleau-pontiana el inconsciente fenomenológico y la vida onírica están siempre ligados al mundo de la percepción. Aquello que ocurre en el sueño no es una reelaboración simbólica de nuestra vida perceptiva, sino una continuación de la misma, pero con una disminución de la actividad atencional del yo. Como veremos posteriormente, este punto supondrá un fuerte distanciamiento entre la fenomenología merleau-pontiana del inconsciente y aquella desarrollada por Marc Richir.

esta es, aquella que declara que *el cuerpo es el sujeto de la percepción* (222 y 240) y que, en consecuencia, puede entenderse como inconsciente –nuevamente en el sentido fenomenológico–, todo aquello que permanece oculto para el yo atento.<sup>5</sup> En este caso, no en virtud de un mecanismo de represión, sino en la medida que opera de forma lateral a la actividad vigilante de la conciencia. De esta manera, es en este terreno filosófico, a saber, el inconsciente fenomenológico, en el cual debe ser interrogado el origen de la fobia en cuanto modo de configuración de nuestra relación perceptiva con el mundo.

Continuando con la descripción merleau-pontiana de este caso clínico, es importante subrayar que, bajo el prisma merleau-pontiano, la génesis de la fobia debe ser buscada en el contexto de la historia de nuestra relación corporal con el mundo. Desde este punto de vista, el origen de la fobia es un *no saber actual* para el yo atento y vigilante producto de su carácter inconsciente, mas no por ello una verdad a la que no se pueda acceder mediante la práctica psicoanalítica, entendida bajo su acepción fenomenológica. De este modo, la génesis de la fobia que el paciente de Freud tiene hacia las mariposas, debe ser entendida en el marco de aquellos procesos pasivos que dan vida a aquella *intriga simbólica* que configura el modo de aparición de las distintas posibilidades de acción corporal que nos ofrece el mundo (Merleau Ponty 2015 266-267). Llegando al último momento en nuestra reconstrucción de la interpretación de Freud ofrecida por Merleau-Ponty, nos encontramos con una descripción que establece que el origen de la fobia antes mencionada está en cierto *momento originario* que, desbordando la capacidad atencional del yo producto de su intensidad, da forma a cierto *miedo a la castración* que experimentaría el paciente en virtud de cierta escena sexual que involucra a su ama de llaves mientras aún era niño. La fobia a las mariposas experimentada por el paciente debe ser entendida como el resultado de una dinámica *genético-corporal* que tiene como efecto que cierto objeto del mundo, en este caso las mariposas, aparezca ante el paciente como cierta frontera y limitación a los modos posibles mediante los que él puede vincularse perceptivamente con el mundo. En el contexto de la fobia hay cierto espacio del horizonte mundial que aparece bajo la lógica del *yo no puedo*.

---

5 En una de las notas presentadas en las Conférences en Amérique (2022), Merleau-Ponty declara que el contenido de nuestra vida simbólica inconsciente no es sino una continuación de aquella relación corporal con el mundo en la que consiste la percepción. En este caso, lo específico de aquel simbolismo pasivo que abunda en nuestros sueños es que él se daría en el marco de una relación corporal con el mundo en la que hay un debilitamiento de la actividad atencional del yo. Por este motivo es que podemos afirmar que, si bien la comprensión merleau-pontiana del inconsciente difiere significativamente del psicoanálisis, para el autor lo inconsciente sigue siendo aquello de lo que no nos damos cuenta. Es decir, aquello que excede la actividad vigilante de la conciencia (433).

Llegados a este punto, y tomando distancia de la propuesta merleau-pontiana, consideramos que, así como la propuesta genética de Husserl poseía ciertas limitaciones a la hora de pensar fenómenos como el sueño, del mismo modo la doctrina de Merleau-Ponty nos parece insuficiente a la hora de describir uno de los aspectos fundamentales del caso clínico antes descrito, a saber, la actividad onírica y simbólica del paciente. ¿Qué explica que dicha escena originaria de carácter traumático se traduzca simbólicamente en cierta fobia a aquellas mariposas que, por lo demás, abundan en los sueños del paciente? ¿Puede la fenomenología genética merleau-pontiana explicar este asunto? Consideramos que la respuesta ante este interrogante es negativa y la razón de aquello se encuentra, en nuestra opinión, en la falta de distinción que existe al interior de la fenomenología genética merleau-pontiana entre dos esferas que configuran la arquitectura de nuestra experiencia, a saber, el inconsciente fenomenológico, estudiado por el autor, y el inconsciente simbólico que, si bien aparece mencionado en múltiples ocasiones en su filosofía, no es adecuadamente tematizado.

*Phantasia, inconsciente simbólico y fenomenológico:  
la filosofía genética de Richir*

En palabras de Florien Forestier (2016), la fenomenología genética no estándar de Marc Richir busca “darse los medios para proponer una descripción (o una construcción) interna de la génesis de las concrescencias fenomenológicas” (71). Esto es, describir, en cierta relación de continuidad con Husserl y Merleau-Ponty, aquella serie de procesos pasivos que están a la base de la *mundanización del mundo* y la constitución temporal de aquel sujeto que se relaciona corporalmente con dicho horizonte. Si queremos subrayar aquellos elementos específicos que dan vida a la filosofía genética richiriana, tal como anunciamos en la introducción a este trabajo, es preciso centrar nuestra consideración en la labor de la *phantasia*, en cuanto ámbito configurador del modo a través del cual nos aparece aquel mundo con el que nos vinculamos perceptivamente. En este marco, es menester detenernos, aunque sea momentáneamente, sobre la comprensión richiriana de la *phantasia* desarrollada a la luz de su lectura de *Phantasia, conscience d'image, souvenir* (2002b). Describir la fenomenología genética de Richir supone el difícil ejercicio de situarse en el intersticio de su reapropiación crítica de las tesis sostenidas previamente por Husserl y Merleau-Ponty. Si quisieramos presentar de forma esquemática el marco de discusión en el cual surge la fenomenología genética richiriana, podemos establecer, de modo general, que el autor es tributario de la reivindicación merleau-pontiana que sostiene la existencia de un *inconsciente fenomenológico*, pero, al mismo tiempo, profundiza dicha reivindicación al

alerio de la teoría husserliana de la *phantasia*.<sup>6</sup> De este modo, el ámbito fenomenológico que debemos interrogar para describir aquel registro inconsciente que está en el origen del aparecer del mundo es aquel de la *phantasia*. ¿Cuáles son las características de esta experiencia? Para responder con propiedad esta pregunta es necesario describir dos distinciones a través de las que Husserl describe este tipo de acto en *Phantasia, conscience d'image, souvenir*.

### *La doctrina husserliana de la phantasia*

Para Husserl la *phantasia*, lejos de ser un acto simple y uniforme, como, por ejemplo, la percepción, es un género de experiencia difícil de describir producto de su diversidad. Cada vez que nos aproximamos a la *phantasia* desde un punto de vista fenomenológico es necesario precisar a cuál de sus modalidades estamos haciendo referencia. En este marco, podemos clasificar los distintos géneros de *phantasia* a partir de dos distinciones. Por un lado, aquella que responde a la pregunta: ¿qué tipo de acto es la *phantasia*? Por otro lado, aquella que clasifica las diversas modalidades de este género de experiencia a partir de la relación que ellas tienen con otro tipo de actos tales como la percepción y la conciencia de imagen (*Bildbewusstsein*).

### *La phantasia como experiencia de presentificación y experiencia presente*

El primer criterio para distinguir diversos géneros de *phantasia* es aquel que tiene relación con el estatuto fenomenológico de esta vivencia. En este marco es posible clasificar la *phantasia* a partir de la doble función que puede desempeñar esta experiencia. Por una parte, la *phantasia* puede ser entendida como un acto *reproductivo*, es decir, como un mecanismo de *presentificación* de experiencias pasadas como los recuerdos. Un ejemplo de esta comprensión de esta vivencia la encontramos en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (2002a 57 y ss.); en dicho manuscrito Husserl describe la *phantasia* como una vivencia que solo cobra valor a partir de su labor representativa, es decir, de presentificación de aquello *originariamente* se experimentó mediante la percepción. Por otra parte, la *phantasia* puede ser comprendida como una vivencia que posee un valor en sí misma y no solo en virtud de su labor reproductiva de otras experiencias. En este caso hablamos de la *phantasia* como un acto *presente* en el que aquello que aparece lo hace de forma *indirecta*, es decir, sin darse en carne

---

6 Para profundizar en la doctrina husserliana de la *phantasia* se recomienda revisar la siguiente referencia: “Génesis y evolución del concepto de ‘fantasía’ en la fenomenología de Husserl” de Azul Katz (2023).

y hueso como ocurre en el caso de la percepción, o bien a través de un representante tangible -aquel que Husserl denomina el *objeto imagen* como acontece en la conciencia de imagen (Husserl 2002b 49 y ss.). El fundador de la fenomenología establece que: “Les objets-de-phantasia apparaissent comme *schèmes vides*, pâles jusqu'à la transparence, avec des couleurs complètement insaturées, avec une plastique défectueuse, souvent des contours seulement vagues et fluctuants remplis d'un *je ne sais quoi*, ou à proprement parler remplis de rien” (2002b 96). Un ejemplo de este segundo género de phantasia es la experiencia que podemos tener de seres irreales, como por ejemplo un centauro o un unicornio. En ambas situaciones nos encontramos con objetos fantaseados que es imposible percibir de un modo directo ya que no pertenecen al mundo de la percepción. Es decir, nos encontramos ante un tipo de aparecer en el que las cosas irrumpen ante nosotros mediante un modo enigmático de presencia en torno al cual, y como veremos posteriormente, Marc Richir desarrollará su propia filosofía (2002, 2004).

### *Phantasia pura y phantasia mixta*

Habiendo ya presentado el primer criterio para clasificar los actos de phantasia, es necesario explicar el segundo: aquel que distingue los tipos de phantasia a la luz de su relación con otros géneros de experiencia. De acuerdo con este criterio nos encontramos con dos modos de phantasia. Por un lado, la *phantasia pura*. Por otro lado, la *phantasia mixta* o *atada*. Mientras la primera es una experiencia en la que la phantasia se presenta sola, es decir, sin estar entrelazada con otros actos, la segunda mienta una vivencia en la que lo fantaseado solo resulta posible sobre la base del soporte material que le ofrecen experiencias como la percepción o la conciencia de imagen. En la phantasia pura aquello que aparece se manifiesta completamente desligado del *mundo real*<sup>8</sup> de la percepción y la conciencia de imagen, mientras que en la phantasia mixta, lo fantaseado encuentra su inspiración en el material sensible que le ofrecen otros géneros de vivencia. Un ejemplo de lo anterior es la experiencia del teatro, la cual opera, como nos enseña Husserl, bajo el registro de la *phantasia perceptiva*. En efecto, cuando vamos al teatro hacemos experiencia de un doble género de aparecer. Por un lado, está el actor que captamos directamente mediante la percepción. Por otro lado, está el personaje interpretado por el actor pero que, sin embargo, somos incapaces de captar a través de la percepción. Si al actor lo aprendemos en carne y hueso al personaje interpretado solo lo captamos de forma indirecta por medio del registro de la phantasia perceptiva. Es decir, de un modo de phantasia que, si bien nos permite hacer experiencia de un fenómeno irreal –en este caso el personaje fantaseado–, solo resulta posible debido al soporte material

que le ofrece el actor que captamos mediante la percepción. Husserl, además de denominar phantasia mixta a este tipo de vivencia, la llama también phantasia *atada* en la medida que en ella el potencial de la phantasia se encuentra limitado a aquello que le ofrece el mundo de la percepción (Katz 2023 124).

¿Qué es lo que ocurre en el caso de la phantasia pura? ¿Dónde encuentra su origen el material que captamos en esta experiencia? Si en la phantasia mixta aquello que aparece ante nosotros encuentra su soporte en el material sensible que le ofrecen otras vivencias, la phantasia pura es un tipo de vivencia que opera en cierta relación de independencia radical con respecto al mundo real de la percepción.<sup>7</sup> En efecto, a través ella fantaseamos con seres irreales cuyo modo de presentación es el resultado de una *síntesis pasiva de asociación* mediante la cual, disponiendo *libremente* del material que nos ofrecieron en el pasado otra serie de vivencias como la percepción y la conciencia de imagen, navegamos en los infinitos caminos que nos ofrece el mundo de la phantasia (Husserl 2002b 264 y ss.). Si mediante la phantasia mixta captamos como *irreal* aquello que originariamente aparece como *real*, por medio de la phantasia pura nos encontramos inmersos en el campo de la pura irrealidad (Katz 2022 128). Si experiencias como el teatro y el juego son ejemplos del primer tipo de phantasia, algunos contenidos de nuestra vida onírica y la captación de seres mitológicos como los centauros son ejemplos de la segunda (Luna 2023; Senatore 2024). Habiendo presentado de forma general los dos criterios propuestos por Husserl a la hora de distinguir los tipos de phantasia, es menester declarar que el tipo de phantasia sobre el que centra su atención Marc Richir al momento de describir aquello que denomina *inconsciente fenomenológico* es la *phantasia pura* entendida como un modo parpadeante (*clignotant*) de *presencia sin presente assignable*. En otras palabras,

7 Para lograr una comprensión cabal de la doctrina husseriana de la phantasia es necesario hacer referencia a lo que el fundador de la fenomenología denomina dimensión posicional de la experiencia. Como se indica en el primer volumen de Ideas (1962 249 y ss.), uno de los momentos estructurantes de toda vivencia humana es el carácter de creencia o posicionalidad. Este aspecto de nuestra experiencia hace referencia al grado de certeza a través del cual aprehendemos los objetos que se nos presentan. No es lo mismo captar algo como real, irreal, existente o inexistente. A este respecto, debemos señalar que la dimensión posicional que caracteriza a la phantasia es la neutralización de toda posición de existencia o realidad. En otras palabras, y a diferencia de aquello que experimentamos en la percepción o la conciencia de imagen, en la phantasia las cosas nos aparecen bajo el modo de la irrealidad. Para profundizar en este asunto se recomienda leer la siguiente referencia: “Génesis y evolución del concepto de fantasía en la fenomenología de Husserl” de Azul Katz (2023).

es al interior de este registro *móvil* de la experiencia que encuentra su génesis el fenómeno del sentido.<sup>8</sup>

*La phantasia pura como génesis del sentido en  
Marc Richir*

Hablar de *phantasia pura* en el contexto de la propuesta richiriana desarrollada en textos como *Phénoménologie en esquisses* (2002) y *Phantasia, imagination, affectivité* (2004), supone hacer referencia a un género de experiencia que posee, al menos, las siguientes tres características. Primero, ser una vivencia de carácter *infigurable*, vale decir, una en la que aquello que se experimenta no posee la forma de un *objeto* que se pueda captar al interior del mundo real, como, por ejemplo, una fotografía. En este caso lo que se experimenta es un *fantasma*, esto es, una imagen que aparece en un ámbito que, si bien, guarda cierta relación de exterioridad con respecto al mundo, resulta fundamental, como veremos posteriormente, en la configuración de su modo de manifestación. Segundo, un tipo de vivencia que, desde el punto de vista temporal, puede ser descrita a la luz de su carácter *discontinuo*, es decir, en virtud de cierto *parpadeo* e *intermitencia* que desborda toda posible comprensión del tiempo bajo la lógica de la linealidad. La *phantasia pura* en cuanto liberada en sus posibilidades de toda dependencia con respecto a otros tipos de vivencias es un ámbito *salvaje* que nos abre a una multiplicidad de mundos posibles y tramas de sentido en constante realización. Por último, debemos describir a la *phantasia* como una vivencia que, además de ser pre-objetual y de carácter discontinuo,

---

8 Es importante advertir que, si bien hay una clara influencia de la doctrina husseriana de la *phantasia* sobre el pensamiento de Richir, lo anterior en ningún caso supone que no existan importantes diferencias entre ambas propuestas. Aunque la *phantasia pura* posea para Husserl cierta independencia con respecto al mundo real de la percepción, esto no implica que este registro de la experiencia tenga para el fundador de la fenomenología la misma importancia metodológica y teórica que tiene para Richir. Ahí donde Husserl sienta las bases para pensar la *phantasia* como una realidad independiente al mundo de la percepción y la conciencia de imagen, Richir da un paso más allá llegando al punto de establecer que la *phantasia* es el registro más arcaico de nuestra experiencia donde encuentra su génesis el fenómeno del sentido. Para el filósofo belga, todas las significaciones vitales y existenciales (aquello que denomina los fenómenos de lenguaje) a través de las cuales nos aparecen los objetos de la percepción y la conciencia de imagen encuentran su origen en el ámbito salvaje de la *phantasia*. En otras palabras, la percepción y la imaginación son para Richir dos modos de transposición y fijación de las tramas de sentido, originalmente móviles, propias del campo de la *phantasia*. Por esta razón, aunque la fenomenología genética richiriana tome mucho de la husseriana, ella puede ser calificada como una propuesta no estándar producto de sus importantes divergencias con Husserl. Para profundizar en este asunto se recomienda leer la introducción de *Phénoménologie en esquisses* (2000).

resulta relevante, desde el punto de vista fenomenológico, en la medida que es en ella donde encuentra su génesis el fenómeno del *sentido*, vale decir, aquella significación vital y existencial a través de la cual el mundo nos mueve a relacionarlos con él (Richir 2017 95). Es en este punto donde se anuncia la principal diferencia entre Richir y Merleau-Ponty y, además, aquello que el primer autor denomina a lo largo de su obra: *fenómenos de mundo* y *fenómenos de lenguaje*. ¿En qué consisten estos modos de fenomenalidad?

Antes de ahondar en este punto, es preciso señalar que en el marco de la propuesta genética richiriana es necesario distinguir entre tres niveles arquitectónicos que articulan nuestra experiencia. Primeramente, cierto momento metodológico que denominamos con Forestier (2016) el *apeiron fenomenológico*, es decir, un espacio carente de toda determinación en el que predomina la indistinción y al solo podemos acceder indirectamente mediante cierta *afectividad arcaica* (Richir 2002 365). En segundo lugar, el *mundo fenomenológico* que es el resultado de una serie de síntesis pasivas propias del ámbito de la *Phantasia*. Por último, la *institución simbólica* que supone la fijación social del sentido y la significación existencial de los distintos *fenómenos de mundo* y de *lenguaje* que emergen pasivamente mediante la labor de la *Phantasia*. En este cuadro general, el inconsciente fenomenológico está situado en el segundo nivel, mientras que aquello que Richir denomina inconsciente simbólico, aquel que, a su juicio, estudia el psicoanálisis, se encontraría en el tránsito desde el segundo al tercer nivel descriptivo.

Los fenómenos de mundo dan cuenta de la configuración primera, pasiva, inconsciente y *en constante realización* del conjunto de características, como, por ejemplo, los colores y texturas, de aquel mundo con el que nos relacionamos corporalmente. En otras palabras, los fenómenos de mundo dan cuenta de la primera gestación por medio de la cual se configura, a espaldas del yo, y al interior del ámbito de la *Phantasia*, las diversas cualidades que están a la base de la mundanización del mundo, esto es, de su modo de manifestación. Sumado a lo anterior, es necesario señalar que todo fenómeno de mundo va acompañado en su gestación por cierto fenómeno de lenguaje que mienta el conjunto de significaciones vitales mediante las cuales se *va configurando* simultáneamente el aspecto a través del cual aparece dicho mundo. En otros términos, los fenómenos de lenguaje dan cuenta de la génesis pasiva, y en constante movimiento, de aquel sentido prelingüístico por mor del cual dicho mundo nos interpela, es decir, nos invita a la acción. Buscando su equivalente en el vocabulario merleau-pontiano podemos decir que los fenómenos de lenguaje corresponden a aquello que el autor de *Fenomenología de la percepción* llama *matriz simbólica* de nuestra experiencia, siendo esta aquella serie de posibilidades de

vinculación y relación que nos ofrece el mundo (2015 271). Por ejemplo, aquellas que están en juego en el contexto de prácticas artísticas tales como la danza, o prácticas deportivas, como el tenis.

Si queremos sistematizar lo recientemente expuesto a la luz de un ejemplo, en el caso de la configuración genética del modo de aparecer de un implemento deportivo, como, por ejemplo, un balón utilizado en gimnasia rítmica, las diversas cualidades representacionales mediante las cuales aparece dicho objeto serían el resultado de cierto fenómeno de mundo que, lejos de estar hecho de una vez y para siempre, continúa *haciéndose* permanentemente. Ahora bien, dicho objeto, además de poseer las distintas cualidades representacionales antes nombradas, aparece, además, mediante una serie de significaciones existenciales, vale decir, como un fenómeno de lenguaje, también en constante hacerse, que da cuenta de las distintas posibilidades de acción que ofrece dicho objeto. De este modo: “El fenómeno de lenguaje adviene [...] de manera que estas dos unidades -la del sí mismo y la del sentido [...] se constituyen la una con la otra, y la una por la otra” (Carlson 2017 366). La fenomenología genética de Richir, lejos de movernos a rechazar todos los postulados merleau-pontianos, nos invita, más bien, a declarar que aquella relación perceptiva con el mundo descrita ampliamente por el filósofo francés tiene en su origen un conjunto de *síntesis pasivas de segundo orden* que, operando en el registro de la *Phantasia*, están a la base de nuestro más cotidiano contacto corporal con el mundo. Dicho de otra manera, a espaldas de todo vínculo perceptivo con el mundo está juego cierta labor de la *phantasia* que se encuentra en su origen (Richir 2002 352; Sánchez Ortiz de la Urbina 2011 87).<sup>9</sup>

---

9 Para aclarar aún más este punto es preciso hacer referencia al concepto richiriano de Phantasielieb esbozado en obras como *Phantasia, imagination, affectivité* (2004). Para Richir, si bien la phantasia mienta el registro fenomenológico más arcaico de la experiencia, esto en ningún caso apunta a negar el valor que tiene nuestro vínculo perceptivo y corporal con el mundo. Antes bien, el valor de la phantasia viene dado precisamente en la medida que este registro de la experiencia se relaciona con la percepción. Nuestra relación corporal con las cosas y con nuestro propio cuerpo está mediada por la phantasia. El simple hecho de poder aprehender como propias distintas posibilidades de acción corporal en el mundo, como por ejemplo girar en tal o cual dirección, resulta posible en la medida que la phantasia, y en este caso el Phantasielieb, nos permite visualizar nuestros distintos escenarios virtuales sin la necesidad de tener que experimentarlos realmente (Sánchez Ortiz de la Urbina 2011 87 y ss.). De la misma manera, y a propósito de los significados existenciales que tienen los objetos del mundo, es la phantasia la que otorga a estos un carácter inagotable, vale decir, la posibilidad de tener siempre un nuevo sentido. El sentido existencial de las cosas con las que nos relacionamos corporalmente, en lugar de ser algo estático, dado de una vez y para siempre, es un campo siempre abierto en virtud de los infinitos escenarios virtuales a los que nos abre la phantasia. Aquello que acontece en el ámbito de la phantasia guarda cierta

Explicado todo lo anterior es preciso volver a nuestra descripción acerca de la fobia. Si el marco teórico merleau-pontiano nos ofrece abundantes recursos conceptuales para explicar la *génesis* de dicho modo de relación corporal con el mundo, dicha propuesta fenomenológica presenta ciertas limitaciones a la hora de explicar el origen de la actividad onírica y la producción simbólica que dan forma al *estilo* que caracteriza el vínculo perceptivo que el paciente tiene con el mundo (Merleau-Ponty 1996 15; 2001 63). Pareciera que, aunque la filosofía merleau-pontiana nos permita entender adecuadamente qué tipo de relación corporal con el mundo está en juego en la fobia, dicha propuesta fenomenológica es incapaz de explicar cómo acontece aquello que sugerimos denominar *traducción simbólica*, esto es, aquel proceso pasivo que hace que una experiencia traumática que, en principio, nada tiene que ver con las mariposas se transforme en una fobia hacia dichos insectos. ¿Cómo resolver este escollo al que nos enfrenta la filosofía de Merleau Ponty? Consideraremos que una posible solución a este asunto la hallamos en la distinción entre inconsciente fenomenológico e inconsciente simbólico, desarrollada por Marc Richir en *Méditations phénoménologiques* (1992). En esta obra el autor afirma a propósito de su lectura del psicoanálisis freudiano que:

Les signifiants ne sont donc rien d'autre, dans leur teneur phénoménologique, que des *Wesen sauvages* de mondes hors langage haches et enchevêtrés par la “logique” des surdéterminations, c'est-à-dire par le “processus primaire”, et c'est ce qui donne, comme Freud l'a bien vu, à l'inconscient symbolique l'allure de son archaïsme primordial. (296)

En esta misma dirección, podemos leer en su descripción acerca de la experiencia del soñar presentada en *Phénoménologie en esquisses* (2002) que:

De la même manière, dans le rêve, mais cette fois *au seul gré* des motifs symboliques de l'intrigue symbolique en laquelle se débat le rêveur, ces ré-investissements ont lieu sur les aperceptions de *phantasia* du rêve, selon *le seul processus primaire*, par condensations et déplacements, court-circuitant, identifiant, transférant à distance des aperceptions ou des complexes d'aperceptions de *phantasia* [...] A ce niveau architectonique, donc, les synthèses passives qui surdéterminent les aperceptions de *phantasia*. (315)

.....

continuidad con la percepción en la medida que nos abre al mundo. Como veremos en la última parte de nuestra indagación, dos son los signos distintivos del fenómeno psicopatológico. Por un lado, que el dinamismo característico de la *phantasia* deviene algo rígido, es decir, lo fantaseado deviene una realidad inerte, o sea, un fantasma con un significado único. Por otro lado, la continuidad antes descrita entre *phantasia* y mundo da paso a una escisión en la que los fantasmas, en lugar de abrirlnos, nos cierran al mundo.

La distinción entre inconsciente fenomenológico y simbólico consiste fundamentalmente en lo siguiente. El inconsciente fenomenológico constituye el campo pasivo de la experiencia en el que, a través de la labor de la *phantasia pura*, se producen una serie de síntesis pasivas de segundo orden que están a la base de la constitución de los fenómenos de mundo, es decir, de aquella serie de cualidades (*quale*) mediante las cuales nos aparece dicho horizonte y los fenómenos de lenguaje, o sea, aquel conjunto de significaciones vitales y existenciales –por ejemplo, las distintas posibilidades de acción corporal– que nos ofrece dicho mundo. El inconsciente fenomenológico es aquel ámbito *presubjetivo*<sup>10</sup> de la experiencia en el que acontece pasivamente la *mundanización del mundo*, esto es, la configuración del modo a través del cual nos aparece dicho espacio. ¿Qué ocurre entonces con el inconsciente simbólico?

Si el inconsciente fenomenológico está a la base del modo mediante el que nos aparece el mundo, el inconsciente simbólico mienta igualmente cierto registro presubjetivo de la experiencia en el que se produce una *recodificación* en el modo a través del cual aparece aquel mundo que encuentra su origen en la labor del inconsciente fenomenológico. El inconsciente simbólico da cuenta de una *sobre-determinación* y una *transposición* de aquello que es el resultado de las síntesis pasivas de segundo orden, a saber, el aparecer de los fenómenos de mundo y los fenómenos lenguaje, mediante la puesta en ejercicio de aquello que Richir denomina *síntesis pasivas de primer orden*. En otros términos, y a juicio del autor, la puesta en marcha de la dimensión simbólica de nuestra experiencia, esta es, aquella que en palabras de Merleau-Ponty “traspone el significado existencial de los objetos del mundo”, supone una *reconfiguración*, y si se nos permite la expresión, una “traducción”, en el sentido a través del cual nos aparece el mundo. En palabras de Richir el inconsciente simbólico: “Fixe de manière inconsciente en les polarisant les possibilités onto-logiques existentielles de ce qui demeure

10 Para evitar todo posible malentendido es importante señalar que en el marco de la filosofía richiriana lo presubjetivo en ningún caso es sinónimo de impersonal, vale decir, de un ámbito de la experiencia en el que se encontraría ausente toda forma de singularidad. Mediante este concepto aquello que el autor quiere dejar de manifiesto es que en el registro de la *phantasia* no es el yo de la percepción, vale decir, el yo donador de sentido, quien protagoniza esta experiencia. Lo que ocurre en este ámbito es que cierta singularidad, aquello que Richir denomina *ipseidad*, atesta pasivamente ciertas tramas de sentido que no encuentran su origen en él, sino más bien en el esquematismo trascendental que mencionaremos posteriormente. De esta manera, cada vez que Richir habla de lo presubjetivo es para dar cuenta de una multiplicidad de sentidos, aquella propia del ámbito de la *phantasia*, que no encuentra su origen en la actividad del yo. Para profundizar en este punto se recomienda revisar la siguiente referencia: “La apercepción trascendental inmediata y su descomposición en la fenomenología” (2023) de Marc Richir.

possible en tant que sens, et cela, par court-circuitage de transpassibilités/ tranpossibilités" (1992 286). Así, el tránsito desde lo fenomenológico a lo simbólico, esto es, desde las síntesis pasivas de segundo orden hacia aquellas de primer orden, involucra una modificación en el *aspecto* a través del que el mundo nos invita a relacionarnos corporalmente con él, siendo en este punto donde se puede comprender cómo una experiencia traumática asociada a una escena sexual se traduce simbólicamente en cierta fobia a las mariposas.

Ahí donde Merleau-Ponty creía describir la matriz simbólica de la percepción lo que hacía no era sino tematizar aquello que con Richir podemos nombrar el origen pasivo de los fenómenos de lenguaje, vale decir, de aquella serie de significaciones existenciales y posibilidades de acción corporal que nos ofrece el mundo. En este punto se anuncia nuevamente la diferencia entre ambas propuestas filosóficas. Así, pareciera ser que el registro de lo propiamente simbólico –aquel que interesa al psicoanálisis– supondría una recodificación en el sentido de aquellas significaciones existenciales descritas ampliamente por Merleau-Ponty. De este modo, se podría comprender, por ejemplo, cómo la actividad onírica descrita por el psicoanálisis freudiano supone una modificación en el significado mediante el que se nos presentan las cosas del mundo. En el seno de este tránsito desde lo fenomenológico hacia lo simbólico, se anuncia un posible punto de encuentro entre dos saberes habitualmente distanciados, a saber, el psicoanálisis y la fenomenología (Mesnil 2017). En la última sección de nuestro trabajo continuaremos en este marco conceptual para evaluar sus rendimientos a la hora de describir la, en nuestra opinión, principal característica de la experiencia traumática, esta es, aquello que con Richir denominamos *abortede sentido*.

### **Trauma y aborto de sentido**

En su célebre texto "The Human Body and the Significance of Human Movement" (1952), el psiquiatra neerlandés Jan Hendrik Van Den Berg establece que la principal diferencia entre el modo de configuración del mundo en el marco de la experiencia psicopatológica y aquella no psicopatológica reside, tal como anunciamos en la introducción a esta contribución, en la dimensión fenomenológica del *sentido*. Vale decir, en la constitución de los diversos significados existenciales –aquellos que con Richir denominamos fenómenos de lenguaje– a través de los cuales se nos presentan los objetos del mundo. De esta manera, la diferencia central entre la experiencia de mundo de alguien que padece esquizofrenia y alguien que no la padece radica en las posibilidades de

relación corporal que el mundo ofrece a ambos individuos.<sup>11</sup> En sintonía con esto, en el marco de la experiencia traumática, aquella padecida, por ejemplo, por el paciente de Freud que tiene fobia a las mariposas, aquello que se produce es, por sobre las cosas, es una recodificación del sentido mediante el cual se mundaniza el mundo. En otras palabras, el trauma supone una disrupción en nuestro vínculo habitual con el mundo en la medida que su irrupción reconfigura los posibles modos de relación con dicho horizonte. ¿Cómo se explica lo anterior?

Si volvemos brevemente a la descripción richiriana acerca de la doble constitución pasiva de nuestra experiencia de mundo, a saber, aquella fenomenológica y aquella simbólica, sostenemos que es en el tránsito entre ambas dimensiones en el que se explica la forma a través de la cual el trauma rearticula el sentido por medio del que aparece el mundo. Si para Richir la génesis pasiva de nuestra experiencia de mundo supone la puesta en juego de tres niveles de análisis, a saber, el *ápeiron fenomenológico*, el inconsciente fenomenológico y el inconsciente simbólico, aquello que acontece en el trauma es una escisión entre estos registros. En efecto, el *ápeiron fenomenológico* mienta un nivel metodológico en el que las cualidades sensibles (fenómenos de mundo) y los significados existenciales del mundo (fenómenos de lenguaje) no están *aún* constituidos y un registro arcaico al que, además, solo podemos acceder indirectamente mediante la afectividad. En contraposición con esto tanto el segundo como el tercer nivel descriptivo suponen una *esquematización*,<sup>12</sup> es decir, un ordenamiento *sin clausura* de aquel campo inicial en el que predomina la indistinción. Con la puesta en marcha de las síntesis pasivas de segundo y primer orden se produce un movimiento nunca acabado de *determinación* de aquello que, en principio, es absolutamente indeterminado. En otros términos, así es que se mundaniza el mundo. ¿Qué es lo que ocurre entonces en el caso de la experiencia traumática?

En este marco, lo que se experimenta es una vivencia afectiva de una intensidad tal que, conmocionando la labor del inconsciente fenomenológico, impide la esquematización de aquel mundo al que inicialmente nos debería abrir todo afecto. La afectividad es, para el autor,

11 Con esta afirmación ya adelantamos, de cierta manera, nuestra comprensión de aquello que, con Richir, proponemos denominar aborto de sentido. Esto es un tipo de experiencia en la que el sentido del mundo pierde el carácter dinámico que lo caracteriza. En otras palabras, en la experiencia psicopatológica siempre hay mundo, sin embargo, la riqueza y diversidad de los significados existenciales a través de los que este aparece se ven empobrecidas.

12 Para profundizar en la descripción richiriana de la noción de esquematismo y sus antecedentes filosóficos se recomienda revisar la siguiente referencia: “Del esquematismo en fenomenología (Kant, Fichte, Richir)” de Sascha Carlson (2016).

un ámbito salvaje, situado al interior del ápeiron fenomenológico y por tanto metodológicamente anterior a la constitución del mundo como una realidad *ya* determinada. Sin embargo, ella nos abre al mundo mediante el tránsito desde dicho ápeiron originario hacia los fenómenos de mundo y los fenómenos de lenguaje. Ahora bien, aquello que acontece en el trauma es la vivencia de algún tipo de afecto refractario a toda síntesis pasiva. Es decir, un afecto que nos abre un mundo que, no obstante, posee un *sentido estático* y carente de apertura a nuevas significaciones. En otras palabras, este tipo de afecto *nos abre* a un mundo que aparece, desde un inicio, como un horizonte agotado en sus determinaciones. Habitualmente el inconsciente simbólico recodifica y traduce aquellos significados existenciales mediante los cuales nos aparece el mundo, aquello que con Richir denominamos fenómenos de lenguaje, abriendo así nuevos sentidos y, con ello, nuevos modos de relación con el mundo. En contraposición con esto, en el contexto de la experiencia traumática se produce una situación en la que el inconsciente simbólico se emancipa del inconsciente fenomenológico. En esta situación existencial lo simbólico no es más una traducción del sentido de un mundo que *se está constituyendo* a un nivel fenomenológico, sino más bien una codificación simbólica que nos encierra en una sola configuración de mundo. Tal es el caso, por ejemplo, del antes nombrado *símbolo mariposa* que nos abre a este de una sola manera: bajo el modo de lo horroroso.<sup>13</sup> Se anuncia aquí aquello que Richir denomina aborto de sentido, esto es, una situación en la que experimentamos cierta significación rígida de las cosas que, además de carecer de un origen determinable, o al menos recordable, nos encierra en *un mundo* a diferencia de las significaciones simbólicas tributarias del registro fenomenológico. Es este tipo de significación simbólica aquella que está a la base de la doctrina lacaniana acerca del *significante amo* y, en general, de todas las codificaciones simbólicas que, en vez de abrir al existente a la posibilidad de *mundanizar el mundo de otra manera*, lo encierran en una sola configuración que parece *inmodificable* (Lacan 1981 173; Mesnil 2017 77). Aquello que acontece como resultado de una experiencia traumática es la aparición de un símbolo posee una significación existencial rígida y que, por tanto, se deja de *fenomenalizar*.

Como documenta la literatura especializada y el abundante material testimonial acerca de vivencias traumáticas, en el seno de esta experiencia acontece aquello que sugerimos denominar, a falta de

---

<sup>13</sup> Para profundizar en la relación existente entre la clausura de mundo que supone el fenómeno del aborto de sentido y aquella que está en juego en la experiencia de la disociación se recomienda revisar nuestro artículo: “Richir y el origen trascendental de la experiencia disociativa” (Spaltung) (2024).

mejor expresión, un *empobrecimiento* del mundo. Es decir, un cierre al contacto con ciertos objetos del mundo que, además de no ofrecer posibilidades de relación corporal al sujeto traumatizado, mientan cierta *ausencia radical* con respecto a las posibilidades de vinculación que dichos objetos ofrecen a los demás individuos. El trauma no solo nos quita una porción del mundo disponible para todos los demás – por ejemplo, aquellas melodías utilizadas en el marco de prácticas de tortura y que desde ese entonces dejan de abrir mundo a quienes las escuchan en ese contexto–, sino que esta experiencia, adicionalmente, resignifica dicho horizonte sin que sea posible identificar la génesis de dicha significación que, en tanto inerte, puede ser calificada de cadáverica. Como establece Richir:

La mariposa posada en una flor y batiendo sus alas es, manifiestamente, *significante*: pero un significante sin significado, que no significa nada que pueda ser pensado, es decir puesto en lenguaje, desplegado en una cadena temporal de palabras que lo inserte en una conexión de sentido. (2017:506)

Esta vivencia no es sino el resultado y, al mismo tiempo, una expresión insigne de la escisión entre el campo fenomenológico y el simbólico. Si habitualmente el mundo de la Phantasia nos abre a una multiplicidad de tramas de sentido en constante apertura y realización, aquello que acontece en la experiencia traumática es precisamente un estancamiento de aquello que, en principio, posee un carácter dinámico. Si la Phantasia nos abre habitualmente a una infinitud de posibilidades de acción corporal que podemos materializar en el contexto de nuestra relación con el mundo, cuando esta deviene algo estático y cadáverico –como ocurre en el marco de la experiencia traumática– ella nos cierra al mundo al fijarnos en cierta trama de sentido rígida que no podemos cambiar. A la luz de todo lo anterior podemos establecer que la expresión aborto de sentido propuesta por Richir debe ser entendida como la contracara de aquello que, a juicio del autor, es la principal característica del *sentido* en cuanto tributario de la labor de la Phantasia y el inconsciente fenomenológico, a saber, su dimensión *transponible*,<sup>14</sup>

---

14 En *Phénoménologie en esquisses* (2002), Richir utiliza el concepto de transposibilidad (*transpossibilité*) propuesto por el fenomenólogo francés Henri Maldiney en *Penser l'homme et la folie* (2007). Tal como estableciera este último autor en la obra antes mencionada, hablar de lo transponible es dar cuenta de aquello que desborda el conjunto de posibilidades nos ofrece el presente y que, en consecuencia, aparece ante nosotros de forma absolutamente inesperada e inanticipable. Por lo anterior, sostener que el trauma supone una distensión del carácter transponible del sentido es afirmar que, en el cuadro de dicha experiencia, el mundo aparece como una realidad agotada en su profundidad en cuanto enclaustrada en una significación rígida. Para profundizar

es decir, siempre abierta a la posibilidad de nuevas configuraciones de carácter inanticipable (2002 56).

### Conclusiones

En el inicio de esta indagación establecimos que el objetivo mayor de esta contribución consistía en describir la experiencia traumática a la luz de un aspecto que, a nuestro juicio, permanece aún escasamente estudiado dentro de las consideraciones fenomenológicas. Este es, aquél dice relación dimensión fenomenológica del sentido. Es decir, aquella que está en el origen del conjunto de significaciones existenciales y los respectivos revestimientos simbólicos mediante los cuales nos aparece el mundo. En este recorrido, integrado por tres momentos, comenzamos nuestra reflexión pasando revista a algunas de las características generales de aquél marco filosófico en el seno del que se desarrollaría, posteriormente, nuestra descripción filosófica acerca del trauma, a saber, el ámbito de la fenomenología genética, y más particularmente aquellas propuestas por Husserl y Merleau-Ponty. Sostuvimos que, si bien la fenomenología genética husserliana abre la puerta para pensar cierta esfera en la que se constituye pasivamente, y a espaldas del yo, aquél mundo que se posiciona como el horizonte de todas sus vivencias, dicha perspectiva teórica encuentra su mayor limitación a la hora de definir el concepto de experiencia humana, ya que, tal como descubrimos, para Husserl todos procesos pasivos que integran su reflexión genética no son sino categorías *abstractas* que permiten comprender el modo a través del cual se constituye el mundo. En otras palabras, para Husserl solo hay auténtica experiencia humana ahí donde está en juego, aunque sea mínimamente, la actividad de la conciencia.

Posteriormente, y ya puesta en evidencia esta limitación de la propuesta husserliana, continuamos nuestro camino situándonos al interior de la fenomenología genética esbozada por Merleau-Ponty. En este marco general, afirmamos que el principal aporte de esta doctrina consistía en la descripción de cierta noción de inconsciente fenomenológico que, operando lateralmente, estaría a la base de la configuración del modo a través del cual nos vinculamos corporalmente con el mundo. En este contexto, declaramos que, aunque la filosofía merleau-pontiana abra la puerta para pensar con propiedad, y desde un punto de vista fenomenológico, el concepto de inconsciente, su propuesta posee cierta limitación a la hora de intentar describir aquella trama simbólica en virtud de la cual ciertos tipos de experiencia, como el trauma, tienen como efecto cierta producción onírica y cierta intriga simbólica que

---

acerca del concepto de transposibilidad se recomienda la lectura del ensayo “De la transpassibilité”, incluido en *Penser l’homme et la folie*.

provoca, por ejemplo, fobia a insectos aparentemente inofensivos como las mariposas. Ulteriormente, y ya dejadas de manifiesto los impensados tanto de Husserl como de Merleau-Ponty, nos situamos al interior de la fenomenología genética no estándar esbozada por Marc Richir al alero de la influencia husserliana y merleau-pontiana. Así, descubrimos con el autor que aquel aspecto a través del cual nos aparece el mundo es el resultado de una serie de síntesis pasivas que, *esquematizando sin clausura* el ápeiron fenomenológico originario –aquel a que solo accedemos indirectamente mediante la afectividad–, dan forma a las distintas cualidades –aquello que Richir denomina fenómenos de mundo– y los diversos significados existenciales –aquello que el filósofo denomina fenómenos de lenguaje– mediante los cuales nos aparece el mundo. Puesta en relieve la labor de este registro de nuestra experiencia que, en cuanto presubjetivo, es denominado inconsciente fenomenológico, pasamos a describir la forma a través de la cual se produce el paso desde lo fenomenológico, la constitución del aparecer del mundo, a lo simbólico, es decir, la sobredeterminación y recodificación de su sentido fenomenológico. Como vimos, esto último, no es sino el resultado de la puesta en ejercicio del inconsciente simbólico, este es, aquel que estudia el psicoanálisis, y el cual está a la base, además, de aquel estilo de experiencia que caracteriza el modo de relación específica que un determinado sujeto sostiene con el mundo.

Ya puesto en claro todo lo anterior pasamos, finalmente, al último momento de nuestra propuesta, a saber, nuestro esbozo fenomenológico acerca de la experiencia traumática. En este marco, afirmamos que la característica central de este género de vivencia –aquella que, en nuestra opinión, ha recibido escasa atención por parte de la literatura especializada– consiste en aquello que con Richir llamamos aborto de sentido. Es decir, un tipo de experiencia en la que, produciéndose una escisión entre el registro fenomenológico que está en el origen del significado existencial mediante el cual nos aparecen los objetos del mundo y el registro simbólico que traduce dicha significación existencial, acontece el surgimiento de cierta significación que nos abre a un mundo que posee una significación estática e inmodificable. Tomando como referencia el caso clínico de Freud en el que uno de sus pacientes padece una inexplicable fobia a las mariposas, establecimos con Richir que aquello que ocurre en el trauma puede ser calificado como un aborto de sentido en la medida que en dicha experiencia nos encontramos con el surgimiento de cierta significación simbólica, en este caso el objeto mariposa revestido del *carácter de lo amenazante*, que, además de resultar incomprensible respecto a su origen, nos priva de ciertos relieves del mundo debido a su carácter rígido. ¿Cuáles son las

posibles proyecciones que abre esta investigación? Consideramos que dos son los posibles derroteros a los que nos invita esta exploración.

Primero, a profundizar, desde una nueva perspectiva, nuestra reflexión acerca de la siempre enigmática relación entre psicoanálisis y fenomenología, y más precisamente el campo fenomenológico que configura el aparecer del mundo, y el registro psicoanalítico que articula su dimensión simbólica. Segundo, y situados al interior de la fenomenología de la psicopatología en su constante diálogo con la práctica clínica, podemos establecer que, uno de los posibles campos que se puede seguir estudiando es aquel que busca describir las implicancias que el aborto de sentido característico de la experiencia traumática tiene sobre la vida del sujeto que lo experimenta. Más precisamente, consideramos que ahí donde se produce la ya descrita escisión entre el campo fenomenológico y el campo simbólico pueden encontrarse nuevos recursos conceptuales para pensar cuadros clínicos que son el resultado de la incapacidad para simbolizar cierto tipo de experiencias, tal y como es el caso de todos los trastornos *psicosomáticos* (Lustgarten de Canteros 2020). Estos son aquellos en los que hay síntomas biológicos que carecen de un origen de carácter anatómico. Todo lo anteriormente señalado quedará entonces como tarea para nuevas indagaciones derivadas de la que, a nuestro juicio, mienta la mayor conclusión de este escrito, a saber, que en el seno de la experiencia traumática se produce un aborto de sentido que agujerea nuestro mundo dando forma así a una significación simbólica que solo puede ser captada por quien padeció a su pesar aquella experiencia.

## Bibliografía

- Alves, Pedro. "Perception and Passivity. Can the Passive Pre-Givenness be Phenomenalized?" *Phenomenon*, 26 (2017): 13-35. [doi:10.2478/phainomenon-2017-0003](https://doi.org/10.2478/phainomenon-2017-0003)
- Bak, Agata. "Estilo corporal: Sobre la noción de estilo en la fenomenología husseriana." *Devenires*, 20 (2019): 183-213.
- Carlson, Sasha. "Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje." Traducido por Alejandro Arozamena. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 47 (2013): 363-388.
- Carlson, Sasha. "Fenómeno, lenguaje y afectividad (Richir, Heidegger)." Traducido por Pablo Posada-Varela. *Revista Pensamiento Político*, 7 (2016): 185-217.
- Colonna, Fábrice. "Merleau-Ponty Penseur de l'Imaginaire." *Chiasmi International*, 5 (2004: 111-146.
- Depraz, Natalie. Trauma and Phenomenology. *Eidos. A Journal for Philosophy and Culture*, 2.4 (2018): 53-74. DOI: 10.26319/4716
- Forestier, Florien. *La phénoménologie génétique de Marc Richir*. Dordrecht: Springer, 2016.

- Freud, Sigmund. *Obras completas. Volumen xvii: De la historia de una neurosis infantil (caso del “hombre de los lobos”), y otras obras (1917-1919)*. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Fuchs, Thomas. “Psychotherapy of the Lived Space: A Phenomenological and Ecological Concept.” *American Journal of Psychotherapy*, 61.4 (2007): 423-439. [doi:10.1176/appi.psychotherapy.2007.61.4.423](https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.2007.61.4.423)
- Husserl, Edmund. “Apéndice I: Sueño y desvanecimiento. El yo inconsciente como yo desinteresado.” *Schlaf und Ohnmacht. Das bewusstlose Ich als das Ich der Interesselosigkeit. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*. Texte aus dem Nachlass (1908-1937). Übersetzt von Jeisson Suárez-Astaiza. Dordrecht: Springer, 2014a. 14-15.
- Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Traducido por Elsa Tabernig. Buenos Aires: Prometeo, 2014b.
- Husserl, Edmund. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Traducido por Jas Reuter. Ciudad de México: UNAM, 1980.
- Husserl, Edmund. *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*. Traducido por Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002a.
- Husserl, Edmund. *Phantasia, conscience d’image, souvenir*. Traducido por Raymond Kassis y Jean-Francois Pestureau. Paris: Millon, 2002b.
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- Katz, Azul. “Génesis y evolución del concepto de “fantasía” en la fenomenología de Husserl.” *Tópicos. Revista de Filosofía*, 66 (2023): 119-151. DOI: [10.21555/top.v66o.2146](https://doi.org/10.21555/top.v66o.2146)
- Katz, Azul. “Materia y forma de la fantasía: elementos para una fenomenología husseriana de la invención.” *Escritos*, 30.35 (2022): 337-356. DOI: [10.18566/escr.v30n35.ao](https://doi.org/10.18566/escr.v30n35.ao)
- Lacan, Jacques. *Seminario 20. Aún*. Traducido por Diana Rabinovich. Madrid: Paidós, 1981.
- Luna, José Luis. “Análisis fenomenológico de la experiencia del juego infantil como modalidad de la fantasía perceptiva.” *Areté. Revista de Filosofía*, 35.1 (2023): 158-178. DOI: [10.18800/arete.202301.006](https://doi.org/10.18800/arete.202301.006)
- Lustgarten de Canteros, Noemí. *El cuerpo en la experiencia psicoanalítica. Entre Freud, Lacan y Winnicott*. Santiago de Chile: Pólvora, 2020.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes. Inédits II (1947-1949)*. Paris: Mimésis, 2022.
- Merleau-Ponty, Maurice. *L'institution, la passivité*. Paris: Belin, 2015.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*. Paris: Verdier, 2001.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Sens et non sens*. Paris: Gallimard, 1996.

- Mesnil, Joëlle. "Marc Richir: una relación totalmente nueva con la psicopatología." Traducido por Pablo Posada-Varela. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 73 (2017): 59-83.
- Osswald, Andrés. *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Husserl*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2016.
- Rabanaque, Luis. "Un fenómeno elusivo: el dormir y los sueños." *Hacia las cosas mismas. Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*. Editado por Samuel Herrera, Felipe Johnson y Patricio Mena. Universidad de la Frontera: Temuco, 2018. 150-192.
- Richir, Marc. *Méditations phénoménologiques*. París: Millon, 1992.
- Richir, Marc. "Phénoménologie et psychiatrie: D'une division interne à la *Stimmung*." *Études Phénoménologiques*, 8 (1992): 81-117. DOI: [10.5840/etudphen199281511](https://doi.org/10.5840/etudphen199281511).
- Richir, Marc. "Síntesis pasiva y presente viviente." Traducido por Jeisson Suárez. *Anuario colombiano de fenomenología*, IX (2017): 81-91.
- Richir, Marc. *Phantasia, imagination, affectivité*. París: Millon, 2004.
- Richir, Marc. *Phénoménologie en esquisses*. París: Millon, 2002.
- Sánchez Ortiz de la Urbina, Ricardo. "Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico." *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (siete lecciones)*. Editado por Luis Álvarez Falcón. Madrid: Eutelequia, 2011. 73-103.
- Senatore, Mauro. "Mimetic Phantasia in Action: Marc Richir's Phenomenology of Intersubjectivity." *Journal of the British Society for Phenomenology*, 55.2 (2024), 149-166, DOI: [10.1080/00071773.2024.2312862](https://doi.org/10.1080/00071773.2024.2312862)
- Van Breda, Herman. "Maurice Merleau-Ponty et les archives Husserl à Louvain." *Revue de Métaphysique et Morale*, 4 (1962): 410-430.
- Van Den Berg, Jan Hendrick. "The Human Body and the Significance of Human Movement." *Philosophy & Phenomenological Research*, 13 (1952): 159-183.
- Vecino, Celeste. "La paradoja de la muerte y la subjetividad." *Investigaciones fenomenológicas*, 19 (2022): 269-287. DOI: [10.5944/rif.19.2022.35638](https://doi.org/10.5944/rif.19.2022.35638)