



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Richir y el origen trascendental de la experiencia disociativa (*Spaltung*)*

Bryan Francisco Zúñiga Iturra

Universidad de Chile, Santiago, Chile

E-mail: bryan.zuniga@ug.uchile.cl

Recibido 14/11/2023

Aprobado: 05/04/2024

Doi: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355492>

Resumen: La fenomenología describe las estructuras trascendentales de la experiencia humana. Momentos tales como la afectividad, la temporalidad, la corporalidad, la espacialidad y la intersubjetividad constituyen elementos clave al interior de esta aproximación. Situada en este contexto, la siguiente contribución tiene como objetivo elaborar una descripción acerca de la experiencia de la *disociación* (*Spaltung*). Para lograr este cometido nuestro artículo dispondrá de tres momentos. Primero, presentaremos una descripción fenomenológica acerca del *cuerpo propio* (*Leib*). Segundo, y situados al interior de la propuesta filosófica de Marc Richir, esbozaremos una *fenomenología genética* que deje de manifiesto la primera constitución del esquema corporal durante la infancia mediante la labor de la *Phantasia*. Para finalizar, presentaremos una fenomenología genética del *cuerpo propio* que arroje luces acerca del *origen trascendental* de la experiencia disociativa.

Palabras clave: fenomenología, cuerpo, fenomenología genética, Marc Richir, disociación, *Phantasia*

* Este trabajo ha sido realizado bajo el financiamiento del proyecto Fondecyt Regular n°1220218 "Elementary Apperceptions: The Genesis of Consciousness in Marc Richir.", a cargo del Profesor Mauro Senatore (Universidad Adolfo Ibáñez), en el cual el autor colabora en calidad de tesista.

Cómo citar este artículo

Zúñiga, B. (2024). Apuntes acerca del origen trascendental de la experiencia disociativa (*Spaltung*). Un esbozo filosófico desde la fenomenología de Marc Richir. *Estudios de Filosofía*, pp. 180-200 <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355492>

OPEN  ACCESS



Richir and the transcendental origin of the dissociative experience (*Spaltung*)

Abstract: Phenomenology describes the transcendental structures of human experience within its constant relationship with the world. Moments such as affectivity, temporality, corporeality, spatiality, and intersubjectivity thus constitute key elements within this approach. In this context, the following contribution aims to describe an experience of great importance in the works circumscribed in phenomenological psychopathology, namely, the experience of dissociation (*Spaltung*). To achieve this task, our article will have three moments. First, it will present a phenomenological description of the *lived body* (*Leib*). Second, considering Marc Richir's philosophy, it will outline a genetic phenomenology that reveals the first constitution of the *body schema* during childhood through *Phantasy*'s labor. Finally, it will present a genetic phenomenology of the *lived body* that sheds light on the *transcendental origin* of the dissociative experience.

Keywords: Phenomenology, Embodiment, genetic Phenomenology, Marc Richir, Dissociation, *Phantasia*

Bryan Francisco Zúñiga Iturra es Licenciado y Magistrado en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente es candidato a Doctor en Filosofía por la misma casa de estudios bajo el financiamiento de la beca ANID-Doctorado Nacional y el Proyecto Fondecyt Regular n°1220218 “Elementary Apperceptions: The Genesis of Consciousness in Marc Richir.” Además, se desempeña como docente de la carrera de Psicología en la Universidad Gabriela Mistral (Chile). Sus áreas de interés filosófico se sitúan al interior de la tradición fenomenológica, y más precisamente se articulan en torno a los problemas de la afectividad, la corporalidad y la vulnerabilidad en el pensamiento de Henri Maldiney, Maurice Merleau-Ponty y Marc Richir.

ORCID: 0000-0001-6707-2170



Introducción

La fenomenología es una filosofía cuyo objetivo fundamental consiste en describir el conjunto de *estructuras trascendentales*¹ que configuran la arquitectura de la experiencia humana en el contexto de su permanente relación con el mundo. Asuntos tales como la temporalidad, la afectividad, la corporalidad, la espacialidad y la intersubjetividad se posicionan, así, como asuntos clave al interior de esta corriente de pensamiento (Fuchs, 2007; Husserl, 2014b). ¿Qué ocurre con estas estructuras configuradoras de mundo en el contexto de vivencias tales como un trauma, una situación de abuso o tortura y un cuadro psicopatológico? Si la fenomenología emerge con la intención de describir las estructuras de la experiencia humana, dicha consideración filosófica revela su potencial descriptivo en su aproximación a aquellas vivencias que revelan una constitución *problemática e inhabitual*² de nuestra experiencia de mundo, tal como es el caso de la *disociación* (*Spaltung*). ¿Por qué disponer de la fenomenología para pensar acontecimientos tales como la disociación provocada por un trauma de la infancia? Nos parece que pensar esta experiencia que caracteriza vivencias tales como la depresión mayor o la esquizofrenia desde el punto de vista *eidético*³ propio de la fenomenología mienta un recurso metodológico

-
- 1 Desde tempranos textos tales como *Philosophie als strenge Wissenschaft* (2009) y las *Logische Untersuchungen* (2013), Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, comprende su propuesta teórica como una filosofía *trascendental* que busca describir las *estructuras* que están a la base de la configuración de la arquitectura de la experiencia humana. Así, el autor, en claro distanciamiento con doctrinas tales como el naturalismo, que buscaba comprender la dinámica de la experiencia a la luz de la *causalidad biológica*, y el constructivismo, que intentaba interpretarla en el marco de las tramas de sentidos propias del *contexto histórico*, establece, desde un inicio, que la fenomenología busca poner en relieve elementos *trascendentales* que, no siendo ni biológicos ni históricos, están en el origen del modo a través del cual el mundo aparece ante la conciencia como un horizonte de sentido. De este modo, estructuras tales como las *leyes* del pensamiento matemático, la temporalidad y la afectividad se posicionarán como asuntos de interés a lo largo del desarrollo de esta filosofía.
 - 2 Cuando hablamos de la constitución *problemática e inhabitual* de nuestra experiencia de mundo, hacemos referencia a una serie de vivencias, tales como la disociación, en las que, viéndose alterada cierta estructura trascendental de la experiencia humana (por esto *problemática*), acontece una *reconfiguración* en el modo a través del cual nos aparece regularmente el mundo (por esto *inhabitual*). Para profundizar en la comprensión acerca del concepto fenomenológico de hábito se pueden revisar obras tales como *Erfahrung und Urteil* (1999) de Husserl, *Phénoménologie de la perception* (1994) de Maurice Merleau-Ponty y *Philosophie de la volonté I* (2017) de Paul Ricoeur.
 - 3 Como establece Husserl en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* (1955), la fenomenología es un saber *eidético* (*eidos*) en la medida que mediante sus descripciones busca dejar de manifiesto la *esencia* (*eidos*) de las vivencias humanas (aquello que en el contexto de esta obra denomina *actos*) y sus correlatos. Así, por ejemplo, en el contexto de descripciones fenomenológicas de asuntos tales como la esquizofrenia, la depresión mayor o los trastornos alimenticios, se pretende poner en evidencia la *estructura esencial* de dichas experiencias, vale decir, aquellos elementos que integran su arquitectura trascendental. Para profundizar acerca de este punto, se recomienda leer el artículo: “Qu'est-ce que la maladie pour la phénoménologie? Essentialisation et normativité en Phénoménologie Psychopathologique” (2021) de Till Grohmann.

fundamental pues nos permite encontrar aquella *estructura mínima* que configura la *arquitectura* de esta experiencia.

Situada en este contexto de discusión, la siguiente contribución tiene como objetivo principal desarrollar una descripción acerca de una vivencia de gran presencia en las investigaciones circunscritas al interior de la *psicopatología fenomenológica*, a saber, la experiencia de la *disociación*.⁴ Para lograr este cometido nuestra exploración dispondrá de tres grandes momentos. En primer lugar, elaboraremos una descripción fenomenológica acerca del *cuerpo propio* (*Leib*) a partir de un diálogo entre [Edmund Husserl \(2014a\)](#) y [Maurice Merleau-Ponty \(1945\)](#). En segundo lugar, y mediante una exégesis de las principales tesis filosóficas sostenidas por [Marc Richir \(2004\)](#), desarrollaremos una *fenomenología genética* acerca de la constitución del esquema corporal en la infancia. Para finalizar, y buscando reunir las dos primeras secciones de nuestro trabajo, presentaremos una *fenomenología genética del cuerpo propio* que arroje luces sobre el *origen trascendental*⁵ de la experiencia disociativa. Se espera mostrar al final de este recorrido que la disociación, en lugar de constituir una vivencia que reduce su alcance a ser parte integrante de la sintomatología de psicopatologías como la depresión mayor o la esquizofrenia, mienta más bien una situación a la que todo ser humano está expuesto a la luz de las consecuencias que puede suscitar una disrupción en aquella estructura trascendental de la experiencia que está a la base de la constitución del *cuerpo propio*, a saber, aquello que

-
- 4 A este respecto, trabajos tales como "El mal y las técnicas del envilecimiento: fenomenología del cuerpo torturado" ([Venebra 2019](#)) y "La violación originaria: fenomenología del cuerpo sexualmente abusado" ([Venebra 2021](#)) dan cuenta de que la experiencia de la disociación (*Spaltung*), en lugar de limitarse a ser un elemento integrante de la sintomatología característica de ciertas psicopatologías, y en consecuencia un patrimonio temático exclusivo de la *psicopatología fenomenológica*, da cuenta de una vivencia que se presenta igualmente en situaciones tales como el abuso, la tortura o el trauma.
- 5 Cuando empleamos la expresión *origen trascendental* en el contexto de una *fenomenología genética del cuerpo propio* (*Leib*), aquello a lo que se hace referencia es a una descripción filosófica que busca poner en evidencia cómo cierta disrupción en alguna de las estructuras trascendentales de la experiencia humana puede suscitar fenómenos tales como la *disociación*, es decir, la despersonalización en el modo a través del cual hacemos experiencia de nuestra propia corporalidad (*Leiblichkeit*). Esta precisión, como veremos posteriormente, nos permitirá distinguir entre dos modos de aproximación a la disociación que, si bien tienen ciertas similitudes, a saber, la fenomenología genética de Marc Richir y el psicoanálisis de Donald Winnicott, poseen una diferencia radical en el modo a través del cual se entiende el origen de la experiencia disociativa. Mientras Richir, en cierta relación de continuidad con los postulados husserlianos esbozados en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1973) establece que una disrupción al nivel de la *Phantasia* es aquella que está en el origen de la *disociación*, Winnicott establece que el origen de esta experiencia se encuentra en cierto momento de la infancia en el que nos relacionamos problemáticamente con nuestros cuidadores. Así, si la aproximación fenomenológica de Richir tematiza el origen trascendental de la *disociación*, la aproximación psicoanalítica de Winnicott describe el origen histórico de la misma, situando a éste en un trauma padecido durante la infancia. De este modo, mientras la propuesta winniciotiana tiene cierto sesgo determinista que nos conduciría a sostener que *toda disociación encuentra su origen en la infancia*, la propuesta richiriana establece que la disociación es un horizonte al que los seres humanos estamos expuestos en cualquier momento de nuestra vida producto de una siempre posible disrupción en el ámbito de la *Phantasia*. Para profundizar en la descripción husserliana acerca del fenómeno de la infancia se recomienda leer el siguiente artículo: "Génesis trascendental de la subjetividad: el desarrollo infantil en perspectiva husserliana" ([Osswald 2014](#)).

Richir denomina *Phantasia perceptiva* a la luz de su interpretación de *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (1980) de Husserl.

1. Fenomenología de la corporalidad: tacto y orientación en el mundo

Uno de los tópicos centrales de los análisis fenomenológicos es la corporalidad. Obras como *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (2012)⁶ de Edmund Husserl y *Phénoménologie de la perception* (1945/1994) de Maurice Merleau-Ponty documentan la relevancia de este asunto en el marco de la descripción de las estructuras trascendentales que configuran nuestra experiencia de mundo. ¿De qué hablamos cuando hablamos fenomenológicamente de cuerpo?

Como nos enseña el prólogo de *Phénoménologie de la perception*, describir el cuerpo desde un punto de vista fenomenológico supone hacer referencia a aquel órgano de la experiencia que nos permite entrar en relación con el mundo y los demás sujetos que vienen a nuestro encuentro en él. El cuerpo, en un sentido fenomenológico, es decir, en su calidad de *cuerpo propio*⁷, en lugar de dar cuenta de una estructura anatómica que puede ser comprendida en el vocabulario sugerido por saberes como la neurología, o bien de un *cuerpo objeto* (*Körper*) que ocupa un lugar en el espacio físico, constituye más bien el fundamento de aquella *capacidad práctica* que nos permite realizar actividades tan cotidianas como salir de nuestra casa en las mañanas (Husserl, 1993; 2014a; Merleau-Ponty, 1994, p. 120).

Complementando esta descripción a la luz de los postulados presentados por Husserl en el segundo volumen de *Ideas* (2014a), afirmamos que el cuerpo, desde una perspectiva fenomenológica posee, al menos, las siguientes tres características. En primer orden, es el *punto cero* de nuestra experiencia, es decir, aquel centro de orientación a través del cual nos posicionamos en el espacio mundial afirmando, por ejemplo, que tal o cual objeto se encuentra a una determinada distancia. En segundo orden, el cuerpo es, como ya señalamos con Merleau-Ponty, aquel órgano de voluntad del que podemos disponer libremente y mediante el cual podemos

-
- 6 Siguiendo la sugerencia de uno de los revisores, las obras de Husserl se mencionarán en el cuerpo del texto con su título original en alemán. Sin embargo, y con un afán pedagógico, se dispondrá de las traducciones existentes en español al momento de citarlas directamente.
- 7 Cuando traducimos la expresión husseriana *Leib* como *cuerpo propio*, y no como *cuerpo vivo*, seguimos acá la propuesta sugerida por Maurice Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception* (1994), obra en la cual el autor emplea el concepto de *corps propre*. Ahora bien, sabiendo que los conceptos de *cuerpo vivo* y *cuerpo propio* están lejos de ser nociones intercambiables en el contexto husseriano, nos limitaremos a utilizar la segunda expresión en la medida que ella da cuenta de aquel aspecto de la corporalidad que se ve alterado ante una disrupción en el ámbito de la *Phantasia* que provoca la disociación, a saber, aquella dimensión *individualizante* que nos permite captar como *propias* todas nuestras vivencias. Para profundizar en la distinción entre *cuerpo vivo* y *cuerpo propio* esbozada por Husserl en *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, se recomienda leer el artículo “Husserl: Cuerpo propio y alienación” (Venebra 2018).

realizar distintos movimientos tales como caminar, correr o simplemente estar sentados por un periodo de tiempo. En tercer orden, el *cuerpo propio* mienta el soporte fenomenológico del variopinto campo de nuestra vida afectiva, vale decir, es el fundamento fenomenológico de aquella *capacidad de afectación* en virtud de la que nos vinculamos con las cosas en la medida en que estas nos invitan a relacionarnos con ellas en una determinada orientación. Así, por ejemplo, podemos sostener que a la base de nuestra experiencia del *paisaje* se encuentran una serie de sensaciones, relieves y texturas afectivas que nos mueven a explorar corporalmente dicho horizonte de una forma particular. El siguiente fragmento del segundo volumen de *Ideas condensa* en gran medida la comprensión husseriana de la corporalidad:

El cuerpo es órgano de voluntad, el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es móvil de manera inmediatamente espontánea y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras cosas, las que, por ejemplo, mi mano movida de modo inmediatamente espontáneo empuja, agarra, levanta y similares (Husserl, 2014a, p.191).

De esta manera, hablar de corporalidad bajo una mirada fenomenológica supone hacer referencia a aquella dimensión de nuestra experiencia por mor de la que el mundo nos aparece, como afirma Husserl (1940/2006), como el *suelo* (*Boden*) permanente de todas nuestras vivencias. En palabras del autor, “la tierra es el suelo de la experiencia de cuerpos, suelo del reposo y referente de los movimientos” (2006, p. 13). Nuestro más cotidiano contacto con el mundo supone aquella dimensión *terrestre* en virtud de la cual confiamos en que el mundo seguirá ahí durante todos los días de nuestra vida. ¿Cómo se constituye esta confianza en el mundo a la que remite la descripción fenomenológica del cuerpo? ¿Acaso la alteración de este principio fenomenológico puede aportarnos recursos para describir fenómenos tales como la disociación?

2. Hacia una fenomenología genética del esquema corporal

Tal como adelantamos en nuestra introducción, el estudio fenomenológico acerca de la experiencia disociativa suele realizarse al alero de la *psicopatología fenomenológica*⁸, vale decir, aquella subdisciplina fenomenológica que busca describir *eidéticamente*

8 Como sostuvimos en la nota 3, la fenomenología es una filosofía que busca describir la *estructura esencial* (*esón*) de nuestras vivencias y sus correlatos. En este contexto, la *psicopatología fenomenológica* es una subdisciplina fenomenológica que busca describir la *estructura esencial* de experiencias habitualmente comprendidas mediante los conceptos clínicos propuestos por saberes tales como la psiquiatría y la psicología, tal es el caso de fenómenos tales como la *depresión mayor*, la *esquizofrenia* y los *trastornos de personalidad*. Para profundizar acerca de este asunto se recomienda la lectura de los siguientes textos: *Experiences of Depression: A Study In Phenomenology* (Ratcliffe, 2015); *Expérience de la rencontre schizophrénique: De la bizarrerie de contact* (Gozé, 2020), y *Depression, Emotion and the Self: Philosophical and Interdisciplinary Perspectives* (2014), editado por M. Ratcliffe y Achim Stephan.

la arquitectura de psicopatologías tales como la *depresión mayor* o la *esquizofrenia*. En este marco de discusión, gran parte de la producción intelectual acerca de la disociación ha sido elaborada bajo una comprensión de ésta como un elemento constituyente de la sintomatología característica de la esquizofrenia. A este respecto, es importante señalar que, si bien la disociación mienta un elemento constitutivo de la experiencia de la esquizofrenia, la amplitud de esta categoría se extiende más allá del campo de las vivencias que pueden ser nombradas mediante conceptos clínicos. Así, por ejemplo, vivencias tales como un trauma, una situación de abuso o la tortura son igualmente informativas acerca de la estructura trascendental de la disociación (Venebra, 2019; 2021).

A continuación, y sabiendo ya que la disociación no es una experiencia que se presente únicamente ante el padecimiento de una psicopatología, pasaremos revista a algunas de las principales descripciones que se han hecho acerca de este fenómeno a la luz del intento por abordar, desde un punto de vista fenomenológico, una de las experiencias donde el fenómeno disociativo se muestra con mayor claridad, esta es, la esquizofrenia. Como señalan Tudi Gozé e István Fazakas (2020a), las descripciones fenomenológicas acerca de la disociación experimentada por pacientes que padecen esquizofrenia suelen dividirse en tres perspectivas.

La primera de estas vías de análisis, seguida por autores como Dan Zahavi, Shaun Gallagher y Josef Parnas, insiste en que la esquizofrenia es un trastorno mental en el que se produce una disrupción del *sentido mínimo de sí* (*minimal Self*), esto es, en aquella evidencia tácita en virtud de la que nos sabemos como sujetos que experimentan como *suyas* todas sus vivencias (Gallagher & Zahavi, 2007; Parnas & Sass, 2003). De acuerdo con esto la disociación sería un elemento característico de la esquizofrenia en la medida que ella involucra una separación y un distanciamiento entre el yo y sus propias experiencias. De esta forma, a partir del momento en que surge este padecimiento dichas experiencias empiezan a ser vividas como si fuesen las experiencias de otras personas. En *The phenomenological mind*, Gallagher y Zahavi sostienen que “el esquizofrénico que sufre estos delirios afirmará que su cuerpo se está moviendo, pero que otra persona causa el movimiento, o que hay pensamientos en su mente, pero que otra persona los está poniendo allí” (2012, p. 241).

La segunda propuesta, compartida por filósofos de la psicopatología tales como Thomas Fuchs, Giovanni Stanghellini y Jérôme Englebert, afirma que en la esquizofrenia aquello que resulta alterado es la constitución de la corporalidad (*embodiment*) entendida bajo la acepción fenomenológica antes mencionada (Fuchs y Röhricht, 2017; Stanghellini, 2009; Englebert, 2021). Bajo este prisma, la esquizofrenia es un trastorno de la *descorporización* (*disembodiment*) del yo y por tanto involucra una disrupción en aquello que Englebert llama la relación *territorial y ecológica* con el mundo. Este hecho suscita, a su vez, en quien la padece, que desarrolle una lógica de la *hiperreflexividad* que busca compensar mediante la vía del yo reflexivo aquello que

es propio del yo encarnado. A este respecto, Englebert afirma que “el punto común a todas las formas de psicosis [...] es presentar un problema con el sí-mismo (*Self*) territorial. Es decir que el sujeto psicótico tendría un problema con la experiencia ética, relacional y ecológica del sí-mismo (*Self*)” (2021, p. 62)⁹.

Finalmente, la tercera óptica de trabajo, promovida recientemente por Josef Parnas y Andreas Rasmussen sostiene que aquello que resulta alterado en la esquizofrenia son las facultades de la *imaginación* y la *Phantasia*, es decir, aquellas que están a la base de la constitución del sentido de realidad e irrealdad (2018). En relación con esta idea, Parnas y Rasmussen describen la experiencia de un paciente con esquizofrenia del siguiente modo: “El paciente tiene momentos breves o períodos más largos con dificultades en la conciencia inmediata de la modalidad vivencial de la experiencia imaginaria (es decir, la experimentan como una fantasía). Esto incluye cuando el paciente no está seguro de si su experiencia es una fantasía, un recuerdo o una percepción” (2018, p. 15). ¿Son compatibles estos tres modelos descriptivos acerca de la disociación característica de la esquizofrenia? ¿De qué manera resulta posible dicha sistematización?

Nuevamente siguiendo a Gozé y Fazakas (2020a), afirmamos que dicha empresa filosófica solo puede ser realizada mediante la puesta en práctica de una descripción que con Alexander Schnell podemos calificar de genético-constructiva¹⁰ (2007), vale decir, una que centra sus esfuerzos en esclarecer la génesis trascendental de la disociación al interior de la historia vital del individuo que la padece. A través de esta metodología lo que se busca es reconstruir aquel momento arquitectónicamente originario en el cual se encontraría la génesis de la disociación característica de esta psicopatología ¿Cómo se lleva a puerto esta propuesta teórica? ¿Existe algún antecedente fenomenológico de esta vía descriptiva? Una posible respuesta a esta inquietud la hallamos en la obra *Phantasia, imagination, affectivité* (2004) de Marc Richir. En esta obra filosófica nos encontramos con la puesta en marcha de una fenomenología genético-constructiva que nos permite entender de forma coherente el origen fenomenológico de la disociación característica, aunque no exclusiva, de la experiencia de la esquizofrenia.

Como nos sugiere el autor, la clave filosófica para pensar el fenómeno de la disociación se encuentra en la descripción fenomenológica de la *Phantasia*. Dicho de otra manera, afirmamos con el filósofo belga que la disociación es, en último término, una alteración que se produce en el registro fenomenológico de la *Phantasia*, la cual, a su vez, y como veremos más adelante, está estrechamente ligada con la constitución del *cuerpo propio* en cuanto momento integrante de la arquitectura de

9 En todos los casos en que no se cite la traducción española de las obras mencionadas, la traducción será de nuestra autoría.

10 Como sostuvimos en la nota 5, cuando hablamos de *origen* en el marco de una descripción fenomenológica de carácter genético-constructiva a lo que hacemos referencia es a una aproximación que busca tematizar la constitución de la arquitectura trascendental de la experiencia humana. En suma, hacer fenomenología genética no es poner en marcha un ejercicio genealógico.

la experiencia humana. ¿En qué medida la constitución de nuestra corporalidad es tributaria de la *Phantasia*?

3. *Phantasia perceptiva e imaginación*

Con la publicación del volumen XXIII de las obras completas de Edmund Husserl, titulado *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (1980), se produce un gran hito al interior de la tradición fenomenológica. En este marco, uno de los fenomenólogos que mayor atención prestó a esta obra es Marc Richir, filósofo, que como sostiene Pablo Posada-Varela, elabora un proyecto fenomenológico en el que el lugar de un tipo específico de *Phantasia*, a saber, la *Phantasia perceptiva*, resulta central (2016). ¿Qué es la *Phantasia perceptiva*? A este respecto, Richir afirma lo siguiente:

Para introducir a la phantasia “perceptiva”, Husserl toma el ejemplo de lo que ocurre en el teatro. Ricardo III o Wallenstein “están” en escena, aunque no estén percibidos (*wahrgenommen*) “en carne y hueso” —percibidos lo están el actor y la escena con sus decorados, lo está el teatro entero [...] Si es actor es bueno, si interpreta bien su papel, el personaje que encarna estará precisamente vivo, la magia e ilusión del teatro consistiendo precisamente en desplegar ante nuestros ojos una intriga entre personajes vivos, dentro de un marco (los decorados del teatro) que no acaba siendo mero ensamblaje de cosas o una suerte de “imagen” de tal ensamblaje, sino que directamente parece algo quasi-real y que formara parte del todo de la trama. Sólo —cabe añadir— cuando es malo el actor, sea porque ejecuta su papel de forma amanerada y mecánica, sea por narcisismo, por proyectar sobre su personaje la estructura de su fantasma (en el sentido del psicoanálisis), sólo entonces, en efecto, no le queda más remedio, al espectador, que imaginarse al personaje (figurárselo en imaginación tal y como debiera ser) (Richir, 2011, pp. 430-431).

Para sistematizar esta descripción debemos realizar tres afirmaciones. En primer lugar, todo género de *Phantasia*, a diferencia de vivencias tales como la *percepción*¹¹

11 Como documenta la lectura richiriana acerca de *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (1980) de Husserl presentada en su obra *Phantasia, imagination, affectivité* (Richir 2004), cuando se habla de *Phantasia perceptiva* se hace referencia a un tipo específico de percepción. En efecto, y tal como lo señalan distintos comentaristas (Posada-Varela 2016; Fazakas 2019), una distinción fundamental a la hora de comprender la doctrina richiriana de la *Phantasia* es aquella existente en el alemán entre dos términos a través de los cuales se puede nombrar la *experiencia perceptiva*, a saber, *Wahrnehmung* y *Perzeption*. Mientras la primera expresión hace referencia la percepción de *objetos del mundo*, es decir, fenómenos que reportan el carácter posicional de lo *real*; por su parte, la segunda da cuenta de la percepción de fenómenos que, además de no presentarse en el mundo, son neutros desde el punto de vista posicional, vale decir, carecen del carácter de lo *real* o lo *irreal*. Mientras la percepción en carne y hueso de un objeto como un libro es un ejemplo del primer tipo de percepción (*Wahrnehmung*), la captación de los personajes interpretados por los actores de una obra de teatro daría cuenta de la segunda (*Perzeption*). De esta manera, cuando Richir habla

(*Wahrnehmung*), constituye una experiencia en la que no está en juego una relación directa, esto es, en carne y hueso, con *objetos del mundo*. Por ejemplo, cuando decimos que percibimos la portada de un libro. En la *Phantasia* experimentamos una vivencia de distintos *phantasmas*, es decir, *imágenes* que no remiten a objetos *reales* del mundo y aparecen desbordando aquella capacidad de síntesis que nos permite captar los diversos aspectos a través de los cuales aparecen los objetos (Richir, 2004, pp. 337-339). En otros términos, el *phantasma* siempre aparece bajo la dinámica de cierto exceso que impide toda captación completa por parte de quien lo experimenta. Este es el caso, por ejemplo, de aquello que con Richir podemos denominar la experiencia *phantastica* a través de la cual captamos a los personajes que dan vida a una obra de teatro.

En segundo lugar, la *Phantasia* se distingue de la imaginación por el siguiente motivo. Mientras la imaginación se compone de un *objeto-imagen* (*Bildobjekt*), por ejemplo, una fotografía que remite a un *sujeto-imagen* (*Bildsujet*), en este caso la persona *real* que aparece en la fotografía; la *Phantasia*, por su parte, mienta una experiencia de imagen en la que esta no es tributaria del mundo *real* de la percepción, sino más bien posee un ámbito de experiencia propio en el que se evidencia cierto tipo de *realidad* que opera bajo un régimen distinto al de la imaginación (Husserl, 2002, p. 486 y ss.; Richir, 2004, p. 501 y ss.).

Finalmente, cuando Richir habla de *Phantasia perceptiva* –aquella a partir de la cual elaborará su filosofía– lo que está haciendo, en último término, es delimitar este género de experiencia, ya descrito previamente por Husserl, en el que la *Phantasia* tiene un valor en sí misma, es decir, en el que ella es la protagonista de nuestra vivencia y no el mero soporte material de vivencias tales como el recuerdo que requieren de su labor *presentificadora*. Una de las características principales de la *Phantasia perceptiva* es que en ella experimentamos afectivamente en el presente una *imagen infigurable*, o sea una que no es una *representación de objeto*, tal y como es el caso de los retratos que remiten vicariamente a aquel individuo *real* representado por dicha imagen. Haciendo referencia nuevamente a la experiencia del teatro, podemos sostener que en ella los actores nos permiten *percibir a distancia* personajes a los que no podemos acceder directamente mediante la vía de la percepción, es decir, en carne y hueso (Husserl, 2002, p. 49 y ss.; Richir, 2004, pp. 335-336).

Precisado ya, o al menos parcialmente, aquello en lo que consiste la *Phantasia perceptiva*, a la luz de su diferencia con la percepción y la imaginación, es importante describir el rol que desempeña este registro de nuestra experiencia en la constitución del *cuerpo propio*.

de *Phantasia perceptiva* hace referencia a una experiencia en la que captamos mediante la *Phantasia* una imagen que, entre otras características, no es la representación de un objeto del mundo al cual podamos acceder mediante la percepción (*Wahrnehmung*). Para profundizar en este asunto se recomienda leer dos textos de Richir: "Phantasia, imaginación, imagen" (2012b) y el primer capítulo de *Phantasia, imagination, affecitivité* (2004), titulado "Las structures compléxes de l'imagination selon et au-delà d'Husserl".

4. El rol de la *Phantasia* y el encuentro con los otros en la constitución del esquema corporal

En el manuscrito titulado “El niño, su primera empatía”, escrito en 1935, incluido dentro del tercer volumen de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1973b), Husserl describe con un *afán metodológico*¹² la primera experiencia del cuerpo, esta es, aquella que hacemos en la primera infancia, de la siguiente manera:

El yo antes de este despertar, el proto-yo que aún no está vivo, sin embargo, ya tiene un mundo a su manera, en la forma preliminar [Vor-Weise], su mundo inactivo “en” el cual no vive, para el cual aún no está despierto. Este se ve afectado, recibe la hylé como el primer contenido (*filling*), como la primera participación en el mundo de los despiertos, los sujetos-yo vivientes, que están ya en una conexión viviente entre sí y con quienes entra así en una primera conexión naciente¹³ (Husserl, 2020, p. 604).

En el contexto de los primeros meses de vida nos encontramos en una situación existencial en la que el *cuerpo propio*, una de las estructuras fundamentales de nuestra experiencia de mundo, no está *aún* constituido. Antes bien, nos encontramos en este marco con un escenario en el que hay un *proto-yo* todavía indiferenciado del cuerpo de su progenitora, es decir, de su madre, y que por tanto aún no tiene con propiedad experiencia de mundo. ¿Cómo se produce la génesis de aquel *cuerpo propio* que nos permite entrar en contacto con el mundo y los demás individuos? Una de las posibles respuestas a esta inquietud la hallamos en la vía genético-constructiva ensayada por Richir en *Phantasia, imagination, affectivité* (2004) a partir de su diálogo con el psicoanálisis de Donald Winnicott (1975).

En este marco de discusión, Richir afirma que la constitución genética del *cuerpo propio*, y en el mismo ejercicio de todo sentido del yo, se produce mediante la puesta en marcha de la *Phantasia perceptiva*, y más precisamente en el encuentro entre

12 Nuevamente, y tal como sostuvimos en las notas 5 y 8, es importante enfatizar que las descripciones fenomenológico-genéticas dan cuenta del modo a través del cual se articula la arquitectura trascendental de la experiencia humana y, en consecuencia, no hacen referencia a momentos *reales* de la vida. De esta manera, y como veremos posteriormente, cuando Husserl habla del *proto-yo* (*Vor-ich*) de la infancia, la invitación no es a pensar un *momento originario real* a partir del cual *comenzaríamos a tener cuerpo propio*, sino más bien a comprender cómo la constitución misma de nuestra corporalidad supone ya la labor de la *intersubjetividad*. De este modo, declarar que la intersubjetividad desempeña una función estructurante en la constitución del *cuerpo propio* es sostener que, durante toda la vida, y no solo en la primera infancia, el encuentro con los otros es un momento fundamental en la articulación de aquello que Husserl denomina en el párrafo 44 de *Meditaciones cartesianas* la *esfera de lo propio*, es decir, en la individuación de nuestras vivencias (1996, p. 153).

13 Traducción realizada al español sobre la base del fragmento citado en inglés por Tudi Gozé e István Fazakas en su artículo “The Promise of the World: Towards a Transcendental History of Trust” (2020b).

el *proto-yo* infantil y su madre¹⁴ por medio de este registro de la experiencia. Solo por mor del encuentro con la alteridad maternal a través de la *Phantasia* acontece aquella *delimitación* que está en el origen de la constitución del *cuerpo propio* como una realidad independiente (Richir, 2012a, p. 352). ¿Cuáles son las características de este encuentro originario con la alteridad que posibilita todos los demás?

5. Fenomenología del cuidado y la primera infancia

Como afirma Richir en su artículo “*Leiblichkeit y Phantasia*” (2012a), hablar de *Phantasia* no es solamente, como hemos descrito hasta aquí, dar cuenta de una experiencia de imagen que nos permite entrar en vinculación con un registro de nuestras vivencias paralelo al ámbito de la percepción (*Wahrnehmung*) de objetos reales sino que, además, es hacer referencia a una experiencia perceptiva (*Perzeption*) en la que está en juego el aparecer de nuestra propia corporalidad (*Leiblichkeit*) a la luz de su matriz afectiva y su carácter espacializante (2012a, p. 352)¹⁵. La relación con nuestro *cuerpo propio*, una vez que éste ya está constituido, está mediada por la labor de la *Phantasia*, pues es a través de ella que se produce aquel encuentro con los cuidadores que está a la base de la constitución del *cuerpo propio*. ¿Cómo acontece dicho encuentro?

A este respecto el autor sostiene que la constitución del *cuerpo propio* se produce a partir de aquella *institución intersubjetiva*, aquello que denomina *Stiftung interfactual*, en virtud de la que se establece aquella *distancia originaria* con los otros cuerpos producto de la que cobra sentido hablar de *mi cuerpo*, es decir, de mi *cuerpo propio*. Podemos afirmar que aquel primer encuentro intersubjetivo opera

14 De aquí en adelante, y producto de las complejidades que puede provocar una asociación inmediata entre los conceptos de *madre* y *cuidador*, emplearemos la segunda expresión de modo tal que no se invite al lector a asumir que *solo la madre* desempeña un rol fundamental en la constitución del *cuerpo propio*. De esta manera, cada vez que se parafraseen o expliquen las propuestas de Richir y Winnicott utilizaremos el concepto de cuidador. Cada vez que se cite literalmente a los autores mantendremos la noción de madre.

15 En este punto se anuncia una de las principales apuestas teóricas de Richir. En efecto, cuando el autor sostiene que la *Phantasia* tiene un carácter *afectivo* y *espacializante* está afirmando en último término que el modo mismo a través del cual hacemos experiencia del *cuerpo propio* está mediado por la labor de la *Phantasia*. Por este motivo el filósofo belga propondrá, como veremos, la expresión *Phantasieleib* para distinguir aquella experiencia del *cuerpo propio* en la que este se individualiza mediante la *Phantasia* de aquella experiencia en la que, en lugar de haber un *cuerpo propio*, hay un *cuerpo fantasmático* (*Phantomleib*), despersonalizado y disociado que carece de toda individualidad. Explicando una vez más la propuesta richiriana, es importante señalar que cuando el filósofo habla del carácter *afectivo* y *espacializante* de la *Phantasia* está indicando que solo a través de la *percepción a distancia* (*Perzeption*) —y nunca directa— de las vivencias de los otros que permite la *Phantasia* resulta posible vivir como *propias* nuestras experiencias. Yendo más allá de lo planteado por Husserl en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1973), Richir sostiene que, si bien la constitución del *cuerpo propio* solo es posible mediante cierta dimensión intersubjetiva de la experiencia descrita previamente por Husserl (ver nota 10), dicho encuentro con los otros tiene lugar en el ámbito de la *Phantasia*.

bajo la dinámica de aquello que con Donald Winnicott podemos calificar, por una parte, como el *sostén* y el *cuidado* y, por otra parte, como la *función de espejo*¹⁶ que desempeña la familia en nuestra primera infancia (Winnicott, 1975; Gozé y Fazakas, 2020b, p. 183; Murakami, 2012, p. 237).

Solo mediante la percepción (*Perzeption*) del cuidador o la cuidadora por medio de la *Phantasia* el infante aprende que, así como aquel o aquella dispone de un *aquí absoluto*, es decir, de un *cuerpo propio* que guarda con respecto a él una relación de absoluta exterioridad, del mismo modo él dispone de un *cuerpo propio* que le permite realizar distintas actividades en el contexto de su relación con el mundo. “Solo en relación [con] este aquí absoluto podrá situarse algún otro precisamente como un otro aquí absoluto” (Richir 2012a, p. 353). Así, solo por medio de este encuentro con los cuidadores que acontece en el ámbito de la *Phantasia* se produce la *individuación del cuerpo propio*, vale decir, aquello que en el vocabulario husseriano podemos denominar la constitución de la *esfera de propiedad*¹⁷. ¿Qué condiciones debe cumplir el primer encuentro con los cuidadores para que se produzca efectivamente la constitución del *cuerpo propio*?

Como nos enseña Donald Winnicott en su texto “La distorsión del yo en términos de *Selfverdadero* y *Selffalso*” (1981), para que la constitución de aquel yo que experimenta como suyo el *cuerpo propio* sea posible es necesario que el encuentro con los cuidadores bajo el registro de la *Phantasia perceptiva* vaya acompañado de aquella dinámica del *sostén* que ya anunciamos previamente. En otros términos, para que el *proto-yo* infantil descubra que dispone de un *cuerpo propio* es menester que su cuidador le permita afirmarse en su singularidad, es decir, es necesario que lo reconozca como un sujeto distinto que tiene necesidades diferentes a ella. En palabras del psicoanalista:

La madre suficientemente buena da satisfacción a la omnipotencia del infante, y en alguna medida también le da sentido. Lo hace repetidamente. Empieza a tener vida el *self verdadero*, gracias a la fuerza que le cede al yo débil del infante la instrumentalización por la madre de las expresiones omnipotentes de este último. (Winnicott, 1981, p.189)

16 A este respecto es importante señalar que, si bien es posible encontrar en Jacques Lacan (1978) un antecedente importante de la propuesta winniciotiana acerca del rol que desempeña el *espejo* en la constitución del esquema corporal, ambas teorías se diferencian producto del énfasis que el psicoanalista inglés pone en la, a su juicio, función insustituible que juega la madre en dicho proceso genético (Winnicott 1975). En otras palabras, aunque para ambos autores el *espejo* es central para el surgimiento del yo, en el caso de Winnicott dicha función *especular* está reservada, al menos en un primer momento, a la madre del infante.

17 Como sostiene Husserl en *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1973a), una de las características de nuestra experiencia de mundo consiste en que esta siempre se presenta bajo cierto aspecto inaccesible para los demás sujetos. De esta manera, hablar de *esfera primordial* es dar cuenta de aquel carácter de nuestras vivencias y sus correlatos en virtud del que estas y estos nos aparecen como una trama de sentido que se presenta siempre bajo una *perspectiva singular*. Esta distancia irreducible entre mis vivencias y las de los otros resulta, sin lugar a duda, un elemento clave para entender aquella dimensión *individual* del *cuerpo propio* que se ve alterada, al menos parcialmente, en el marco de la experiencia de la disociación.

A este respecto es importante señalar que el tipo de imagen que está en juego en la función de espejo que desempeña el cuidador no encuentra sino su origen en el registro de la *Phantasia*, y más precisamente en aquella mimesis *no especular, activa y desde dentro* mediante la que ella *afirma y sostiene* al yo del infante reconociéndolo como otro sujeto y no como un mero objeto al que podría acceder a través de la percepción o la imaginación (Richir, 2004, p. 30). Solo mediante la función de *espejo en la Phantasia* que desempeñan los cuidadores se produce la integración del esquema corporal.

¿Qué ocurre en aquellas situaciones vitales en la que no se produce el encuentro con la familia bajo la dinámica descrita tanto por Richir como por Winnicott? En relación con este punto, el psicoanalista inglés sostiene la siguiente hipótesis: “el desarrollo emocional precoz del niño [...] es vitalmente importante: en verdad que aquí están las claves de la psicopatología de la psicosis” (Winnicott 1981, p. 204).

De acuerdo con este principio, y siguiendo la hipótesis propuesta por Winnicott, afirmamos que aquella despersonalización y expropiación de sí característica de la disociación vivida por quien padece esquizofrenia tiene su génesis en la constitución de una estructura trascendental de nuestra experiencia que comienza a articularse durante la primera infancia mediante la labor de la *Phantasia*, a saber, la corporalidad (*Leiblichkeit*). ¿Es que acaso la experiencia disociativa limita su origen a aquellos traumas desestructurantes padecidos en la infancia tal y como afirma el psicoanalista inglés? ¿Qué ocurre con aquella serie de vivencias en las que se experimenta la disociación sin que necesariamente hallemos su génesis en algo ocurrido durante los primeros años de vida?

6. La experiencia disociativa en perspectiva genética

En uno de los acápitones precedentes sostuvimos que el *cuerpo propio* mienta el soporte de aquella relación con el mundo por medio de la que entramos en contacto con las cosas. A esta idea agregamos que, a la luz de este vínculo sensible, el espacio mundano se posiciona como el *suelo* (*Boden*) continuo que subyace a todas nuestras vivencias. ¿Qué es lo que ocurre con esta descripción del vínculo corporal con el mundo en el contexto de la experiencia de la disociación que se presenta en vivencias como la esquizofrenia? ¿Qué elementos puede aportarnos la fenomenología genética richiriana a este respecto?

Desde la perspectiva genética desarrollada por el autor es posible advertir cierta proximidad entre el proceso mediante el que se constituye lo que denomina *cuerpo fantasmático* (*Phantomleib*), aquel característico de experiencias disociativas como la esquizofrenia, y el ya descrito *cuerpo propio* que se articula como tal mediante la labor de la *Phantasia perceptiva*. Este motivo conduce al filósofo a describir el *cuerpo*

propio (*Leib*) mediante la noción de *Phantasieleib*¹⁸, esto es, como un cuerpo que solo se individualiza a través del antes mencionado carácter *afectivo, especializante e interfacial* de la *Phantasia perceptiva*. Por esta razón es al interior del ámbito de la *Phantasia perceptiva* que deberán ser encontradas todas aquellas disrupciones que están en el origen trascendental, es decir, estructural, de la experiencia disociativa. En palabras del autor:

Esta situación puede alcanzar el extremo de la psicosis, en particular esquizofrénica. Tendencialmente, ya no subsiste del *Leikörper* más que un *Körper* inhabitado pero transido de dolores (indiscernibles de los dolores físicos), y del complejo *Leib/Phantasieleib* apenas si persiste un *Phantomleib*, tan ilocalizado e ilocalizable, como la ipseidad que, por veces, aún palpita en él, pero que en realidad ha dejado ya de ser la mía propia (Richir, 2015, p. 361).

Volviendo a la tematización de la disociación característica de la experiencia de la esquizofrenia, en su artículo “Vulnérabilité territoriale et schizophrénie” (2021), Jérôme Englebert observa que la esquizofrenia es una vivencia límite en la que se produce un *desarraigo (démarrage)* del mundo, es decir, una pérdida de aquel *anclaje (ancrage)* tácito al sentido común que caracteriza nuestra experiencia cotidiana (p.62). A la luz de lo propuesto por Englebert es posible afirmar que una de las características fundamentales de la esquizofrenia consiste en el hecho que en ella el *cuerpo propio* extravía, al menos en cierto grado, aquella dimensión del contacto que le permite entrar en resonancia con el mundo y los demás sujetos. Extraviando el suelo de la experiencia, perdemos también la posibilidad de hacer encuentro con los otros y, de este modo, sabernos a nosotros mismos como un *yo singular* que puede orientarse y moverse al interior del espacio mundial. ¿Dónde encuentra su origen esta paradójica configuración de la arquitectura de la experiencia humana en la que lo que parece estar ausente, al menos parcialmente, es la capacidad para vincularse corporalmente con el mundo? Consideramos que la respuesta a este interrogante la encontramos en la constitución trascendental del *cuerpo propio* mediante la *Phantasia*. En otras palabras, en aquello que con Richir denominaremos *Phantasieleib*.

7. La Disociación (*Spaltung*) del cuerpo propio (*Leib*) en la experiencia traumática

El encuentro con el cuerpo de la madre es, como señala Richir leyendo a Winnicott, la primera experiencia de la alteridad y simultáneamente aquella condición que permite la génesis del *cuerpo propio*. Ahora bien, cuando dicho acontecimiento inaugural toma la forma de un *desencuentro*, es decir, de una vivencia violenta en la que lo

18 Ver nota 12.

que vemos en la mirada del otro –en este caso de la madre– es su propio rostro y no un *espejo* en el que podamos reconocernos como un cuerpo singular, dicha constitución de la propia corporalidad toma la forma de un evento traumático en la que, en lugar de producirse una *individualización* de nuestras vivencias, acontece una *atmosferización* de las mismas ante la ausencia de aquella alteridad que permite delimitar aquello que con Husserl podemos llamar la *esfera primordial* (2006a). Ante la ausencia de un auténtico encuentro con la alteridad de quienes nos brindan cuidado durante la infancia, en vez de tener lugar la integración de un cuerpo que funda la posibilidad de hablar de *lo propio*, se produce una dispersión de nuestras vivencias que suscita una distancia tal con ellas que nos impide precisamente aprehenderlas como *nuestras* experiencias.

Retomando nuevamente algunos de los aspectos contenidos dentro de la propuesta winnicottiana previamente descrita sostenemos con el psicoanalista que cuando el cuidador no es *lo suficientemente bueno*¹⁹, es decir, cuando este no le brinda al infante el *sostén* que necesita en sus primeros meses de vida, en lugar de producirse la génesis de un *cuerpo propio* que tiene la *certeza* de estar sobre un suelo estable y seguro, acontece un movimiento contrario en el que el que *proto-yo* no logra individualizarse como un *yo* y queda asediado constantemente por el miedo al *derrumbe* (*breakdown*) inminente. A este respecto Richir afirma que:

Sobre la carencia se instituye la *Spaltung* al no constituir ya la madre aquí absoluto alguno y, por consiguiente, no haber nada que retenga o contenga la “atmosferización” en *Phantomleib* del *Leib* (y el *Phantasieleib*) del bebé; “atmosferización” en la que el trauma, consecuencia de la falta o carencia de afectividad, no ha sido, como tal trauma, propiamente vivido (2012a, p. 361).

De acuerdo con esta explicación lo que acontece en el marco de la experiencia traumática de la primera infancia es un proceso de profunda *despersonalización*, en razón de que, en lugar de producirse la génesis del *cuerpo propio* mediante la labor de la *Phantasia*, acontece, en cambio, la génesis de cierto *cuerpo fantasmático* (*Phantomleib*) que, incapaz de hacer experiencia de la alteridad en virtud de la profunda connoción que suscita la indiferencia de los progenitores, es incapaz por este motivo de articular los límites que están a la base de la constitución del *cuerpo propio* como aquel *aquí absoluto* inaccesible a los demás sujetos. Como sostiene Richir –nuevamente leyendo a Winnicott–, en el contexto de la experiencia de la intemperie característica de las infancias traumáticas nos encontramos con una situación existencial en la que se produce la *secesión*, es decir, el colapso de aquella capacidad corporal que nos permite captar como *propios*, esto es, desde el punto de vista de un *yo ya* constituido, nuestra vida afectiva (*Leibhaftigkeit*) (2004, p. 284).

19 Expresión utilizada literalmente por el autor en los textos antes citados.

De este modo, nos hallamos en el contexto de una situación vital en la que, no estando presente la certeza de un otro que nos proteja del miedo al derrumbe (*breakdown*), tampoco está garantizada aquella *confianza tácita* que nos permite captar el mundo como el *suelo* permanente a todas nuestras experiencias. Estando ausente este primer encuentro con la alteridad también está ausente la posibilidad de tener un mundo de juego y de vivencias en el sentido propio de la expresión (Winnicott, 1975, p. 26).

8. Acerca de los límites del determinismo winnicottiano

Antes de pasar a la conclusión es importante poner en evidencia la que, a nuestro juicio, representa una distancia irreductible entre el planteamiento richiriano esbozado en *Phantasia, imagination, affectivité* (2004) y la propuesta psicoanalítica winnicottiana. En efecto, si bien es posible advertir cierta proximidad teórica entre ambos autores, en particular en lo que respecta a la función *individualizante* que desempeña el encuentro con los otros, en el seno mismo de dicha proximidad se anuncia una divergencia fundamental entre dos ópticas de trabajo. Por un lado, la perspectiva fenomenológico-genética de Richir, y, por otro lado, la perspectiva *determinista* del psicoanálisis winnicottiano.

Mientras Richir, en clara continuidad con la propuesta esbozada por Husserl en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1973b), buscar dar cuenta del *origen trascendental* (ver nota 5), es decir, estructural de la experiencia de la disociación, Winnicott desarrolla un ejercicio genealógico que buscar pone en relieve aquel *momento real* de nuestra vida en el que se encontraría la *génesis* de la experiencia disociativa. Mientras el filósofo belga describe aquella disrupción *estructural* que está a la base de la despersonalización de la vida corporal característica de toda disociación, situándola en este caso en el ámbito de la *Phantasia*, en contraste con esto, Winnicott explica la *causa* en virtud de la cual cierto individuo sucumbe a la disociación, siendo esta, tal y como estudiamos previamente, una errática dinámica del cuidado durante la infancia. ¿Qué consecuencias teóricas se desprenden de lo recientemente expuesto? A nuestro juicio, al menos dos.

En primer orden, y producto del registro genealógico característico de la aproximación winnicottiana, la disociación es siempre un asunto cuya clave hermenéutica se encuentra en la infancia. En otras palabras, desde este punto de vista, y en clara contraposición con la propuesta richiriana, hablar de disociación es dar cuenta de un asunto cuya génesis está en los cuidados recibidos –o no– durante la infancia. De esta manera, toda situación traumática padecida en la adultez no sería sino la expresión de un fenómeno cuyo origen ya se encontraba en ciernes. En contraste con esta visión, desde el punto de vista trascendental sostenido por Richir la disociación, en cuanto resultado de una disrupción en el ámbito de *Phantasia*, es un fenómeno al que los seres humanos estamos expuestos en cualquier momento de nuestra vida.

En segundo orden, y en plena relación con lo anterior, podemos sostener que mientras para Winnicott la disociación es un asunto de carácter *psicopatológico*, y en consecuencia mienta un patrimonio exclusivo de disciplinas tales como el psicoanálisis, la psicología y la psiquiatría, para Richir, si bien vivencias como la esquizofrenia representan casos paradigmáticos del fenómeno disociativo, estas experiencias no son sino ejemplos de un escenario vital al que nos exponen igualmente acontecimientos traumáticos o situaciones de abuso. De este modo, incluso si el filósofo belga muestra un claro interés en describir el fenómeno psicopatológico, tal como lo muestra el desarrollo mismo de *Phantasia, imagination, affectivité* (2004), la experiencia de la disociación no agota sus modos de irrupción a experiencias tematizadas mediante categorías clínicas.

Conclusiones

Como establecimos en la introducción, el objetivo central de esta contribución era describir el *origen trascendental* de la *disociación* que se experimenta en el marco de vivencias tales como la esquizofrenia, la depresión mayor, el trauma, el abuso y la tortura. En este cuadro general, y siguiendo algunos de los postulados filosóficos desarrollados por el fenomenólogo belga Marc Richir, sostuvimos como hipótesis de lectura que la *disociación* es una vivencia cuyo origen se encuentra en cierta disrupción en el ámbito de la *Phantasia*, y en particular una disrupción que provoca cierto grado, parcial o total, de despersonalización que nos impide experimentar como propias nuestras distintas vivencias. Para mostrar esta propuesta de lectura nuestra estrategia argumentativa se dividió en tres momentos.

En primer lugar, y luego de una caracterización general de la fenomenología como una filosofía *eidética* que busca tematizar las estructuras *trascendentales* de la experiencia humana. Una vez hecho esto, describimos el cuerpo fenomenológico, es decir, el *cuerpo propio* como aquel momento de la arquitectura de nuestras vivencias que está a la base de aquel vínculo con el mundo que nos permite sostener que este mienta el *suelo* (*Boden*) de nuestras experiencias.

En segundo lugar, y buscando dejar de manifiesto cómo se constituye *genéticamente* aquel *cuerpo propio* que está a la base de nuestra relación con el mundo, hicimos una exégesis filosófica de algunos de los principales aspectos expuestos por Marc Richir en *Phantasia, imagination, affectivité* (2004). En esta obra, el filósofo belga desarrolla una descripción genética acerca de los fundamentos genéticos de la corporalidad a partir de su lectura de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1973b) de Edmund Husserl y *Jeu et réalité* (1975) del psicoanalista inglés Donald Winnicott. Así, y en una lectura atenta de los elementos específicos y distintivos que caracterizan la propuesta richiriana, establecimos con el autor que el *cuerpo propio* solo se constituye como tal mediante la labor de un tipo específico de *Phantasia*, a saber, la *Phantasia*

perceptiva. En otros términos, precisamos con el autor que solo a través de aquella delimitación de la esfera corporal de lo *propio* mediada por la labor de la *Phantasia* resulta posible la *individuación* de aquel esquema corporal que, como vimos en la primera sección, nos permite relacionarnos con el mundo.

En tercer lugar, buscamos describir en este marco conceptual la experiencia de la disociación, apelando a aquellas situaciones vitales en las que se produce una disruptión en el ámbito de la *Phantasia*, por ejemplo, aquellas dinámicas de cuidado en las que un niño es incapaz de captarse a distancia, es decir, como un ser distinto a sus cuidadores. En estos contextos, afirmamos con Richir que el cuerpo propio, experimentado habitualmente mediante la *Phantasia* (como *Phantasieleib*), deviene un cuerpo fantasmático (*Phantomleib*) que deja de experimentar sus vivencias como suyas. Yendo más allá del registro determinista winniciotiano que establece que *toda* disociación encuentra su origen en la infancia, Richir, en lugar de movernos a hallar el origen *histórico* de la experiencia de la disociación, nos invita a comprender su *origen trascendental*. La propuesta del autor nos mueve a identificar aquel elemento estructurante de la arquitectura de la experiencia humana, a saber, la *Phantasia*, que nos permite entender su génesis como una irrupción posible en cualquier momento de nuestra vida.

De esta manera, y a modo de conclusión general de nuestro artículo, podemos sostener con Richir que solo a la luz de la función *trascendental* de la *Phantasia*, en tanto vivencia *afectiva, espacializante e interfacial*, resulta posible la *individuación* del *cuerpo propio*. Ahí donde resulta imposible aquella captación *a distancia* de las vivencias de los otros que permite la *Phantasia*, resulta imposible aprehender como *propias* nuestras distintas experiencias. Así, afirmamos con Yasuhiko Murakami que la disociación experimentada por quienes padecen esquizofrenia no representa sino un caso ejemplar de aquel *animato inminente* al que estamos expuestos todos los seres humanos (2012; 223). La constitución del *cuerpo propio* que se produce mediante la *Phantasia*, al tiempo que nos dispone a la posibilidad del encuentro con el mundo, nos expone a la posibilidad de su desencuentro, es decir, a la posibilidad permanente de extraviar aquel contacto originario con la alteridad que permite constituirnos como un yo singular.

Referencias

- Englebert, J. (2021). Vulnérabilité territoriale et schizophrénie: vers un soi territorial. En M. Gennart, *La vulnérabilité : Approche phénoménologique, existentielle et psychopathologique* (pp. 45-71). Argenteuil, France: Cercle Herméneutique.
- Fuchs, T. (2007). Psychotherapy of the Lived Space: A Phenomenological and Ecological Concept. *American Journal of Psychotherapy*, 61(4), 423-439. <https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.2007.61.4.423>.

- Fuchs, T. y Röhricht, F. (2017). Schizophrenia and intersubjectivity: An embodied and enactive approach to psychopathology and psychotherapy. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 24 (2), 127-142. <https://doi.org/10.1353/ppp.2017.0018>.
- Gozé, T. (2019). *Expérience de la rencontre schizophrénique. De la bizarrerie de contact*. Hermann.
- Fazakas, I. (2019). Jeu et phantasia. Une lecture richirienne de D.W. Winnicott. En A. Bene y K. Bene (Eds.), *Acta Romanica Quinqueecclesiensis VI: Philosophie francophone en Hongrie* (65-80). Universidad de Pécs.
- Fazakas, I. y Gozé, T. (2020a). Imagination and Self Disorders in Schizophrenia: A Review. *Psychopathology*, 53(5-6), 264-273. <https://doi.org/10.1159/000509488>.
- Fazakas, I. y Gozé, T. (2020b). The Promise of the World: Towards a Transcendental History of Trust. *Husserl Studies*, 36, 169-189. <https://doi.org/10.1007/s10743-020-09264-9>
- Grohmann, T. (2021). Qu'est-ce que la *maladie* pour la phénoménologie ? Essentialisation et normativité en phénoménologie psychopathologique. *Klesia. Revue Philosophique. Phénoménologie et psychiatrie: risquer le quiproquo*, 51, ss. pp. <https://www.revue-klesia.org/pdf/klesia-51-psychiatrie-02-grohmann-maladie-phenomenologie-essentialisation-normativite-psychopathologique.pdf>
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass Dritter Teil: 1929–1935*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2474-7>
- Husserl, E. (1993). *Chose et espace* (1907) (J.F. Lavigne trad.). Puf. (Original publicado en 1907).
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. Fondo de cultura económica. (Original publicado en 1951).
- Husserl, E. (2006). *La tierra no se mueve* (A. Serrano de Haro, trad.). UCM. (Original publicado en 1940).
- Husserl, E. (2014a). *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Volumen II. Investigaciones fenomenológicas acerca de la constitución* (A. Zirián Quijano, trad.). Fondo de cultura económica. (Original publicado en 1952).
- Husserl, E. (2014b). *La filosofía como ciencia estricta* (E. Tabernig, trad.). Prometeo. (Original publicado en 1910).
- Lacan, J. (1978). *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique Psychanalytique*. Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Murakami, Y. (2012). "Sobre la disociación en el momento de la experiencia traumática. El sentido fenomenológico de la psicopatología a la luz de Levinas". *Investigaciones Fenomenológicas*, (9), 221-248. <https://doi.org/10.5944/rif.9.2012.751>

- Osswald, A. (2014). Génesis trascendental de la subjetividad: el desarrollo infantil en perspectiva husseriana. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, XII, 11-31. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/36118>
- Parnas, J. y Sass, L. (2003). Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophrenia Bulletin*, 29(3), 427-444. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.schbul.a007017>.
- Posada-Varela. P. (2016). Fenómeno, Phantasia, Afectividad. La refundición de la fenomenología en Marc Richir. *Acta mexicana de fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, 1, 91-114.
- Rasmussen, A., Stephensen, H. y Parnas, J. (2018). EAFI: Examination of Anomalous Fantasy and Imagination. *Review Psychopathology*, 51(3), 216-226. <https://doi.org/10.1159/000488464>.
- Ratcliffe, M. (2014). *Experiences of Depression: A Study In Phenomenology*. Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. y Stephan, A. (Eds.) (2014). *Depression, Emotion and the Self: Philosophical and Interdisciplinary Perspectives*. Imprint Academy.
- Richir, M. (2004). *Phantasia, imagination, affectivité*. Million.
- Richir, M. (2011). Imaginación y *Phantasia* en Husserl. *Eikasia. Revista de Filosofía*. (40), 33-54. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/321192>
- Richir, M. (2012a). *Leiblichkeit* y *Phantasia*. *Investigaciones fenomenológicas*, (9), 349-365. <https://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/758>
- Richir, M. (2012b). *Phantasia*, imaginación e imagen. *Investigaciones fenomenológicas*, (9), 333-347. <https://doi.org/10.5944/rif.9.2012.757>
- Ricoeur, P. (2017). *Philosophie de la volonté, tome 1: Le Volontaire et l'Involontaire*. Points.
- Schnell, A. (2007). *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Millon.
- Stanghellini, G. (2009). Embodiment and schizophrenia. *World Psychiatry*, 8(1), 56-59. <https://doi.org/10.1002/j.2051-5545.2009.tb00212.x>
- Venebra, M. (2018). Husserl. Cuerpo propio y alienación. *Investigaciones fenomenológicas*, 15, 109-132. <https://doi.org/10.5944/rif.15.2018.29656>
- Venebra, M. (2019). El mal y las técnicas de envilecimiento: Fenomenología del cuerpo torturado. *Investigaciones fenomenológicas*, 16, 109-133. <https://doi.org/10.5944/rif.16.2019.29678>
- Venebra, M. (2021). La violación originaria. Fenomenología del cuerpo sexualmente abusado. *Ágora. Papeles de Filosofía*, 40 (1), 155-178. <https://doi.org/10.15304/ag.40.1.6673>
- Winnicott, D. (1981). *El proceso de maduración en el niño. Estudios para una teoría del desarrollo emocional* (J. Beltrán trad.). Laia. (Original publicado en 1958).
- Winnicott, D. (1975). *Jeu et réalité. L'espace potentiel* (J. C. Monod et F. Pontalis, trad.). Gallimard. (Original publicado en 1971).
- Zahavi, D. y Gallagher, S. (2012). *La mente fenomenológica* (M. Zorba, trad.). Alianza Editorial. (Original publicado en 2008).