


Cuerpo y experiencia de gozo: apuntes fenomenológicos*

Ariela Battán Horenstein

Universidad Nacional de Córdoba. Instituto de Humanidades. CONICET

arielabattan@gmail.com

 0000-0001-7038-3228



© de la autora

Recepción: 15/2/2025

Aceptación: 1/4/2025

Publicación: 30/10/2025

Citación recomendada: BATTÁN HORENSTEIN, Ariela (2025). «Cuerpo y experiencia de gozo: apuntes fenomenológicos». *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 75, 19-39. <<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1656>>

A Francesc Pereña Blasi
In memoriam

Resumen

El presente trabajo tiene por objetivo describir la experiencia de gozo en el contexto ofrecido por la fenomenología de la corporeidad y de la afectividad. Teniendo en cuenta las limitaciones metodológicas para la aprehensión del fenómeno, se presenta una comparación entre dolor y gozo con el objetivo de mostrar las semejanzas y las diferencias estructurales entre ambos y se extraen cuatro notas distintivas que caracterizan la experiencia de gozo encarnado: espacialidad extendida y unitaria; fisicalidad pura; intencionalidad dispersa, e intensidad relativa y duración. Siguiendo a Merleau-Ponty y a Zeiler, se considera el cuerpo vivido como potencia desdiferenciadora que euaparece en la experiencia de gozo encarnado.

Palabras clave: fenomenología; afectividad; experiencia; subjetividad encarnada

Abstract. *The body and the experience of pleasure: Phenomenological notes*

The aim of this article is to describe the experience of pleasure in the context of the phenomenology of the body and of affectivity. Taking into account the methodological obstacles in perceiving this phenomenon, the article proposes a comparison between pain and pleasure, in order to show their structural similarities and differences. The article

* Agradezco los comentarios y las sugerencias de las evaluadoras y los evaluadores, así como también de las editoras del volumen y las colegas y los colegas del proyecto de investigación *Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo* (Gobierno de España, PID2021-123252NB-I00), en el cual se inscribe el presente trabajo. Agradezco a Francesc Pereña Blasi, Horacio Banega y Adriana Barrionuevo la generosa lectura y discusión de versiones preliminares, así como la ayuda del personal de apoyo del Instituto de Humanidades (CONICET-UNC), Federico Mina, Julián Reynoso y Claudia Vulcano.

identifies four characteristic aspects of the experiences of bodily pleasure: unitary and extended spatiality; pure physicality; disrupted intentionality; and relative intensity and duration. Following Merleau-Ponty and Zeiler, the article considers the lived body as a differentiating force that *eu-appears* during the experience of bodily pleasure.

Keywords: phenomenology; affectivity; experience; bodily subjectivity

Sumario

- | | |
|--|----------------------------|
| 1. Introducción | 5. Consideraciones finales |
| 2. La experiencia del dolor | Referencias bibliográficas |
| 3. Gozo encarnado: cuatro notas | |
| 4. Experiencia de gozo y cuerpo
desdiferenciado | |

Poderes celestiales, yo tenía un alma para el dolor,
dadme otra para la felicidad.

(J. J. Rousseau, *La nueva Eloísa*)

1. Introducción

El gozo táctil que produce una caricia, el gozo kinésico de moverse al ritmo de la música o el gozo erótico del beso constituyen ejemplos de una manifestación de la afectividad humana que no requiere análisis, inferencias o sofisticada aparatología científica para ser constatada. En el presente trabajo se analiza esa forma general de la afectividad que se denomina *experiencia de gozo* con el objetivo de esclarecer y describir el modo de darse la corporalidad vivida en el fenómeno.

La temática de los gozos del cuerpo contempla tres niveles de análisis que resulta necesario distinguir y precisar: uno relativo al propio *concepto* de gozo, otro que atiende a la *experiencia* de gozo y, por último, el que se dirige a la experiencia de gozo *encarnado*. Este último constituye el tema central de estas reflexiones. Sin embargo, comenzaré con una breve referencia introductoria a los dos primeros que servirá de contexto para la comprensión del gozo encarnado.

Existe un amplio abanico terminológico para nombrar estados afectivos o sentimientos cotidianos de satisfacción o alegría. Por razones que serán explicitadas a continuación, circunscribo las presentes consideraciones al concepto de gozo. Este término procede del *gaudium* latino y es definido como un sentimiento de complacencia. Se encuentra vinculado semánticamente a la alegría, al placer, al gusto, al deleite, al disfrute y a la satisfacción, aunque no se subordina a ninguno de ellos. En este sentido, ofrece la precisión y la amplitud requeridas para los propósitos de la presente investigación y constituye un

concepto base a partir del cual pueden ser comprendidos los otros mencionados, en cuanto abarca la experiencia de satisfacción en su totalidad. Dado que se trata de un sustantivo que deriva de un verbo (*gozar*, de *gaudere*), el término *gozo* alude (de manera directa o indirecta) al sujeto de la acción, al objeto (presente o ausente) de la misma y, a la vez, en su forma adjetivada, al modo de darse la acción (esto se refleja en el adjetivo *gozoso* o en expresiones habituales en el castellano latinoamericano, tales como ¡qué gozo!).

Otro dato significativo, que excede los estrechos límites del análisis conceptual e introduce la dimensión fenomenológica, es la coincidencia existente entre el sustantivo (*gozo*) y la conjugación del verbo en primera persona del singular (*yo gozo*). A diferencia de lo que ocurre con otras nociones del vocabulario afectivo (*alegría*, *satisfacción*, etc.), en las que esto no sucede, la constatación de esta coincidencia coloca en el centro de la atención la experiencia vivida y revela el gozo como caso emblemático, pues no hay gozo sin la percepción subjetiva del mismo.

El gozo es una manifestación de las llamadas *vivencias afectivas de valencia hedónica positiva*. En el contexto de estudio de estas modalidades de la conciencia afectiva encontramos el trabajo pionero de S. Strasser, titulado *Phenomenology of Feeling: An Essay on the Phenomena of the Heart* (1977). Allí el autor abunda en descripciones pormenorizadas de la alegría o el gozo (*joy*), en comparación con el regocijo (*enjoyment*), el sentimiento de realización (cumplimiento de una tarea), la experiencia de felicidad y la serenidad¹. También se destacan los lúcidos análisis del gozo, desde la perspectiva de la conciencia, en los trabajos de M. Summa (2020 y 2024) y M. Crespo (2022). Sin embargo, el tema que aquí nos ocupa tiene un escaso desarrollo en la literatura fenomenológica contemporánea². Es posible encontrar algunas alusiones a la dimensión corporal de la experiencia de gozo en el libro de Strasser (1977) antes mencionado y en contribuciones de I. Quepons (2014) y A. Ziriñ (2020), en las que el cuerpo aparece como correlato físico del contento o gozo de la conciencia. El alcance limitado en la comprensión del papel desempeñado por el cuerpo, cabe aclarar, no es exclusivo del estudio de la experiencia de gozo, sino una falencia en el estudio de la afectividad en general.

Esto es consecuencia de que la consideración del cuerpo en la experiencia afectiva se debate entre lo que podríamos llamar, siguiendo a N. Depraz (2012), un *abordaje neurofisiológico* y un *abordaje expresivo*. En el primero se

1. Utilizo aquí la traducción al inglés del libro de Strasser, *Das Gemüt* (1956), por ese motivo coloco entre paréntesis los términos cuya traducción podría resultar problemática para el castellano. Un análisis pormenorizado sobre el alcance de estas nociones se encuentra en Summa (2020), «Joy and happiness».
2. En un trabajo de 2020, Johnson revisa la literatura sobre gozo (*joy*), en especial la procedente de la teología, y señala el escaso estudio de la temática en el ámbito de la psicología. El autor releva un amplio espectro disciplinario, sin embargo, no considera la fenomenología donde el tema está concitando gran interés. En la actualidad, ese interés puede ser atribuido a la reciente publicación del volumen «Wert and Gefühl» (*Studien zur Struktur des Bewusstseins*), donde se encuentran las reflexiones de Husserl sobre la estructura intencional del gozo (*Freude*).

intenta dar cuenta de las emociones desde una perspectiva naturalizada que pone el foco en la relación entre afectividad, cerebro y sistema nervioso periférico, mientras que en el segundo se apunta al cuerpo como un vehículo expresivo, poniendo énfasis en el comportamiento, el lenguaje y la dimensión gestual. Los trabajos dedicados a la dimensión corporal de las emociones desde un punto de vista fenomenológico (Slaby [2008], Ratcliffe [2005], Depraz [2012], Battán Horenstein [2021]) constituyen un intento genuino por superar los límites de los abordajes mencionados. En el contexto de la comprensión fenomenológica de la afectividad, en la que se suspende la perspectiva naturalizada sobre el cuerpo, se advierte un énfasis en la perspectiva de la conciencia. Esto implica, por ejemplo, comprender el gozo como «conciencia de gozo», es decir, como el percatarse perceptivo o tético de aquello que lo provoca o lo suscita.

Si bien la distinción entre la comprensión del gozo como una vivencia de la conciencia y una experiencia corporal ofrece el marco en el cual se ubican estas reflexiones, no se intenta esclarecer aquí el papel desempeñado por el cuerpo como un instrumento o un medio expresivo en la experiencia gozosa³. Este análisis, por el contrario, tiene como punto de partida el reconocimiento de la centralidad del gozo corporal; en consecuencia, lo que se intenta es realizar la descripción y la comprensión del modo como es experimentado por la corporalidad vivida. El protagonista ineludible es el cuerpo vivido y con ello se descarta cualquier asociación trivial entre la emoción y el sentimiento o la expresión corporal (ya sea mediante gestos o movimientos). Este cuerpo vivido es entendido, en términos merleau-pontyanos, como el nudo de significaciones donde coagulan las potencias expresivas, perceptivas y motrices de la subjetividad. Se trata de un cuerpo empeñado en tareas y solicitado por el mundo y los otros, cuya proyección intencional se ve modalizada por la afectividad. En consecuencia, comprendemos la experiencia de gozo encarnado como un estado afectivo de valencia hedónica positiva, dotado de cualidades, intensidad y duración particulares⁴, que no se reduce ni a un sentimiento (inmanente-subjetivo) o a la expresión centrífuga (gestual o motriz) ni a una adición de estas dimensiones. En cuanto compleja trama afectiva (Crespo, 2022: 213), contempla la manifestación y el recato, la risa y el llanto, el grito y el silencio, y se da en las siguientes formas, sin ser estas excluyentes entre sí: como gozo estético (relacionado con los sentidos), gozo kinésico o motriz (relacionado con el movimiento, como el andar en bicicleta o el bailar) y gozo

3. El carácter instrumental al que hago referencia aquí no implica necesariamente una comprensión naturalizada del cuerpo en la afectividad, sino más bien la atribución a este de una función accesoria o de segundo plano. En ese sentido, el cuerpo puede aparecer como un filtro que inunda una atmósfera, un medio para manifestar una emoción (saltar de alegría) o un correlato sensible (que se inunda por la emoción). En esos casos no parece haber un genuino reconocimiento del papel que desempeña la corporalidad en la constitución de la vida afectiva.

4. Sobre las cuales me explayaré más adelante, en el apartado titulado «Gozo encarnado: Cuatro notas».

erótico-afectivo (que contempla aspectos de las dos formas de gozo antes mencionadas y cuyo ejemplo paradigmático es la caricia).

En ese sentido es importante diferenciar la experiencia de gozo encarnado del disfrute físico por la mera satisfacción de una necesidad, así como también del gozo espiritual y de otros estados afectivos, como pueden ser la felicidad o la *eudaimonía*. En primer lugar, debemos tener en cuenta que la satisfacción de una necesidad y el gozo espiritual son dos extremos opuestos en la serie de vivencias de valencia positiva. En la satisfacción producida al saciar el hambre o dormir luego de una vigilia extendida, se observa el dominio de lo involuntario sobre lo voluntario. En el gozo espiritual, que solo puede experimentarse en plenitud cuando las necesidades básicas han sido satisfechas, se invierte la relación y prima lo voluntario sobre lo involuntario. La experiencia encarnada de gozo, por el contrario, se presenta como una dialéctica inacabada de lo voluntario y lo involuntario, en la cual el sujeto puede «dejarse llevar» por lo placentero o intervenir de manera activa en su concreción. En segundo lugar, la experiencia de gozo se distingue de la felicidad y de las variaciones éticas de ella, como la *eudaimonía* o la satisfacción personal o profesional. En estas es posible reconocer la presencia de componentes de carácter evaluativo y cognitivo que no entran en nuestra consideración del gozo encarnado. La *eudaimonía*, por ejemplo, presupone el conocimiento de la virtud, la felicidad, la comprensión y la evaluación de una totalidad (ya sea de la vida, de la carrera, de la experiencia, etc.), en la cual se halla implicada una temporalidad de larga duración.

A la ya mencionada escasez bibliográfica sobre el tema se suma una segunda dificultad al emprender el estudio fenomenológico de la experiencia de gozo encarnado. A simple vista se puede observar que la cercanía y la inmediatez del fenómeno y la embriagadora y masiva sumisión del sujeto que constituyen la condición del gozo es también un problema para su aprehensión. Ante la inmediatez de la experiencia, la vuelta reflexiva de la conciencia sobre la dimensión prepersonal del fenómeno puede provocar una irreparable disminución en la intensidad o, incluso, la desaparición misma del gozo⁵. Esto constituye, sin lugar a duda, un obstáculo para la tarea descriptiva de la fenomenología. Ahora bien, ¿cómo resolver, entonces, esa paradoja metodológica por la cual el abordaje temático del objeto puede producir su desaparición?, ¿qué herramientas conceptuales utilizar? En síntesis, ¿cómo aprehender el fenómeno?

La estrategia escogida para responder a estos interrogantes y avanzar en la consideración de la experiencia de gozo encarnado consiste en realizar un rodeo temático que, sin desviar la atención, proporcione el andamiaje teórico requerido. Teniendo en cuenta la semejanza estructural entre gozo y dolor, así como la amplia bibliografía sobre la relación entre dolor y cuerpo vivido (Serrano de Haro [2015, 2019], Leder [1990], Ricoeur [1949], Geniuses [2014]), consideraré a continuación la experiencia del dolor físico —producido en contextos

5. Como sostiene J. Slaby (2007), es posible realizar una evaluación no afectiva de una emoción, pero en ese caso esta deja de ser, precisamente, una emoción o un estado afectivo.

de morbilidad o patológicos— para extraer las claves a partir de las cuales será posible caracterizar el gozo encarnado. No obstante, cabe aclarar que la comparación no tiene como finalidad presentar el dolor y el gozo como experiencias contrarias, sino, más bien, hacer uso de las descripciones del primero para poner de relieve las peculiaridades estructurales del segundo.

En términos generales, la experiencia de gozo y dolor se asemejan. En ambos casos se reúne, bajo un mismo término semánticamente ambiguo y amplio, una variedad de estados afectivos, intensidades y objetos diferentes. Esto conlleva un insuperable dualismo, pues es posible distinguir dolores y gozos físicos o espirituales e incluso presuponer que pueden darse los unos sin los otros. Otra semejanza que atañe a ambos fenómenos es el hecho de que son experiencias que compartimos con los animales no humanos. Sin embargo, en cuanto vivencias propiamente humanas, el gozo y el dolor rara vez se circunscriben a la dialéctica de la necesidad y el instinto, más bien constituyen una apertura a lo simbólico y a variadas formas de expresión cultural⁶.

Si bien estas características compartidas no deberían inducirnos a caer en el error de establecer una analogía entre ambas experiencias, tampoco se trata simplemente de oponerlas entre sí. Antes bien, el esfuerzo reflexivo debe estar orientado a comparar y describir los aspectos estructurales distintivos de dolor y gozo, con el objetivo de hacer aparecer el fenómeno y la experiencia de gozo en su peculiaridad. Para ello propongo adoptar la tesis de P. Ricoeur según la cual el gozo⁷ no se sitúa en la misma línea que el dolor. Esto implica que dolor y gozo no son contrarios, puesto que el dolor «tiene —como señala Ricoeur— su propio contrario, la cesación del dolor, que solo es un placer por contraste, un placer de relajamiento, que resulta absorbido, poco a poco, por la neutralidad afectiva» (Ricoeur, 1949: 105). En consecuencia, «El placer y el dolor no forman parte de la misma serie que permitiría una clasificación homogénea. Son cualitativamente distintos uno de otro» (Ricoeur, 1949: 105). Así, lo contrario del gozo, tal como se deriva de sus antónimos, es el desagrado, el descontento, el displacer⁸. El dolor adquiere la forma de una experiencia alienante que corta o suspende el vínculo del sujeto con el mundo, mientras que, en el gozo, el cuerpo *euaparece* (Zeiler, 2010) en la experiencia.

En los apartados siguientes intentaré mostrar cómo el cuerpo se dispone fenomenológicamente de manera diferente en las experiencias de dolor y gozo.

6. Son innumerables las formas artísticas que han cobrado a lo largo de la historia las experiencias de dolor y gozo humanas, en la música (himnos, lamentos y alegrías flamencas), la danza y la literatura, por mencionar algunas.
7. En *Philosophie de la Volonté* (1949) se utiliza *placér* antes que *gozo*, sin embargo, dada la cercanía semántica de estas nociones y las consideraciones de Ricoeur, es posible establecer en esta ocasión la sinonimia de ambos términos.
8. El sentimiento sensible contrario al dolor se manifiesta bajo una forma neutralizada del sentimiento original. Por ejemplo, luego de un prolongado período de malestar, de repente, un día, sin anuncios previos, despierto sin dolor. Eso puede constituirse, a posteriori, en un motivo de gozo o felicidad, pero no lo es en su origen. A diferencia de esto, lo opuesto al gozo es el desagrado, un estado afectivo, un sentimiento que, al instalarse, desplaza al gozo, es decir, no lo neutraliza.

Para la concreción de esta tarea, en primer lugar, me ocuparé de la experiencia del dolor y el cuerpo vivido; en segundo lugar, propondré cuatro notas distintivas que me permitirán caracterizar el gozo encarnado, y, en tercer lugar, propondré una definición de la corporalidad vivida en la experiencia de gozo que atienda a la potencia desdiferenciadora de la experiencia afectiva.

2. La experiencia del dolor

Comenzaré caracterizando el dolor como una experiencia de valencia hedónica negativa, que puede manifestarse según grados e intensidades y cuyo aparecer representa una forma de alienación para el sujeto que lo padece. La experiencia del dolor tiene como protagonista al cuerpo vivido y, como señala A. Serrano de Haro, es «contenido sensible, vivencia y fenómeno; es la experiencia por la que estoy pasando (vivencia), es el objeto que en esta vivencia se da a conocer (fenómeno) y es además el acontecimiento sensible que está a la base de ambas [...] (sensación)» (Serrano de Haro, 2015: 133).

La vivencia ordinaria del dolor, tal como la experimentamos, está condicionada por los aspectos espaciales de la existencia. Manifestamos que nos duele *aquí* o *allí*, identificando zonas de nuestro cuerpo y señalando su ubicación con mayor o menor precisión. La mano como vehículo del alivio es dirigida, en la medida que resulta posible, hacia el lugar donde reconocemos la presencia de la parte adolorida. Incluso la duración temporal del dolor se mide en «espacio de tiempo» o «extensión temporal», y muchos dolores reciben su nombre del «lugar» donde aparecen. Así, podemos estar afectados de artralgia, lumbalgia, neuritis, dolor abdominal, pélvico, etc.

Serrano de Haro, en su trabajo titulado «Espacialidad y dolor: Meditaciones fenomenológicas» (2019), coloca en el centro de la comprensión del fenómeno del dolor la relación con el espacio, en particular, el del cuerpo vivido. Allí señala que, a diferencia de los demás «sentimientos comunes», el dolor tiene la peculiaridad de darse «bajo razón de parte espacial» (Serrano de Haro, 2019: 111). La espacialidad del dolor cumple dos condiciones: por un lado, se presenta de manera focalizada, en la forma de focos álgicos; por otro lado, estos no son excluyentes, sino que pueden darse de manera simultánea en una u otra parte del cuerpo. En efecto, alguien que siente dolor en hombros y brazos debido a la dureza de la faena realizada también puede sufrir de dolor en la espalda y las piernas, incluso en el estómago. Así, confirma Serrano de Haro, «el modo afflictivo del dolor sí admite la pluralidad e incluso una cierta proliferación» (2019: 110). Sin embargo, la sucesión y la simultaneidad de los dolores no es condición de la unicidad del fenómeno, pues «los dolores no se suman entre ellos y se integran en una magnitud única, que fuera la cantidad total de dolor vivido por el yo en su cuerpo. Tampoco se sumergen —continúa Serrano de Haro— en una cualidad figural unitaria, en una tonalidad única de dolor, que absorba o reabsorba su individuación» (Serrano de Haro, 2019: 110).

Según Serrano de Haro, el sujeto se ve afectado por «focos álgicos» con una determinada ubicación, los cuales pueden colaborar en un sentimiento general

de malestar, pero son perfectamente distinguibles unos de otros. Esta particular condición espacial dará forma también a las estrategias de alivio, en las cuales se produce «la intervención lenitiva del sujeto, desde su cuerpo y en auxilio de su cuerpo —en principio desde partes no dolientes del cuerpo, hacia los miembros o zonas adoloridos» (Serrano de Haro, 2019: 110). Ante el foco álgico, al cual Serrano de Haro caracteriza como un tirón de la atención, se suscita una «movilización del yo» que estará guiada u orientada por una determinada imagen del cuerpo humano. Serrano de Haro relaciona de este modo la ubicación del dolor con una imagen que el sujeto, el doliente en este caso, tiene del cuerpo, elaborada con nombres, partes y descripciones familiares. Esta imagen, deberíamos agregar, no resulta ajena a una determinada concepción de época ni al desarrollo de las civilizaciones en el marco de las cuales se ha originado⁹.

En la lúcida reflexión de D. Leder sobre los fenómenos de *dysappearance*¹⁰ ('disaparición') corporal, también encontramos una tematización de la dimensión espacial del dolor. Sin embargo, a diferencia de Serrano de Haro, el trabajo de Leder hace hincapié en la relación del cuerpo vivido con el espacio exterior. Afirma Leder que la experiencia de dolor induce al sujeto a realizar una constricción espacial que tiene como consecuencia el recogimiento y el aislamiento no solo psicológico, sino también físico y motriz. La constricción espacial se hace extensiva a las relaciones del sujeto con el mundo que le rodea, el cual adquiere un nuevo aspecto como consecuencia del dolor. «La expansión de los sentidos de distancia es reemplazada por la cercanía opresiva de la cenesesia. Ya no estamos más dispersados fuera, en el *allí* en el mundo, sino repentinamente congelados *aquí* mismo. Nuestra atención retrocede no solo hacia nuestro propio cuerpo, sino a menudo hacia una parte del cuerpo en particular» (Leder, 1990: 75).

9. Aquí me refiero a la manera como el conocimiento disponible sobre el cuerpo en distintas épocas determina la imagen que los individuos poseen del mismo y asocian con la localización del dolor. En este sentido es posible contraponer la «máquina» y el «barco» como ejemplos que responden a paradigmas científicos diferentes y originan imágenes familiares para un determinado momento histórico.

10. Leder, en *The Absent Body* (1990), describe la doble determinación de la corporeidad humana, la cual se caracteriza por ser presencia extática y proyectada hacia el mundo y, a la vez, ausencia recesiva de las profundidades orgánicas. El ojo que ve, pero al cual no veo, la lengua que saborea la manzana sin ser saboreada ella misma o la interioridad visceral que sirve de precondición orgánica para la vida extática constituyen formas de desaparición corporal. Estas son propias del estado de salud, en el cual la dirección intencional del sujeto cobra la forma *from-to* (desde el cuerpo hacia el mundo). Sin embargo, Leder plantea una forma de la desaparición que se caracteriza por ser alienante. Esta es la que aparece con la enfermedad o el dolor. El término que utiliza Leder para referirse a ella es, precisamente, *dysappearance*. Mediante el prefijo *dys-* alude a la dificultad, a la enfermedad, al dolor, en definitiva, a aquello que interrumpe la proyección extática del sujeto hacia el mundo. En la *dysappearance* el cuerpo se presenta como «yo no puedo». En adelante traduzco este término como 'disaparición' con el objetivo de que refleje el significado del prefijo establecido por Leder.

El colapso espacial involucra tanto las habilidades motoras del sujeto como las perceptivas; en consecuencia, «el espacio pierde su direccionalidad normal en la medida en que el mundo deja de ser el locus de la acción dirigida (*purposeful action*)» (Leder, 1990: 75). El dolor invierte la relación *from-to* (desde-hacia) que caracteriza al cuerpo extático¹¹, pura espacialidad de superficie proyectada intencionalmente hacia el exterior, y el cuerpo se vuelve el objeto temático de la atención. El movimiento del sujeto al mundo retrocede del mundo al cuerpo cuando este se encuentra afectado por un dolor.

Esto es lo que vemos, por ejemplo, en las magníficas representaciones de la artista española Remedios Varo dedicadas al dolor reumático. La escena en *Dolor reumático I*¹² resulta por demás elocuente. En la comprensión pictórica del padecer se encuentra explicitado lo que Serrano de Haro denomina «vivencia espaciada» del dolor y, tal como señala Leder, el modo como ese dolor se hace extensivo al espacio exterior del cuerpo, es decir, al mundo. Las mismas saetas punzantes que hieren las articulaciones del cuerpo reumático colocado en el centro de la escena se multiplican en el paisaje circundante, provocando así la sensación de que no hay escape o alivio posible. La localización del dolor se despliega en una cartografía dinámica en la que es posible señalar ciertos puntos de presa. Estos puntos de presa, así como los focos álgicos presentados por Serrano de Haro, no pueden ser sumidos en una totalidad unitaria por efecto de la suma de las partes. Por el contrario, cada uno de ellos se destaca dolorosamente del fondo espacial y se traslada al espacio exterior bajo una idéntica estructura focal y fragmentaria, a la vez que generalizada. Así, el dolor se convierte en congoja o sufrimiento y tiñe el mundo que nos rodea.

En la obra *Dolor reumático I*¹³ se hace patente otra dimensión del dolor señalada por Leder: la constricción espacial que acompaña a la experiencia álgica motiva la suspensión de los proyectos motrices e interrumpe la proyección intencional del sujeto hacia el mundo. En esta segunda escena, la protagonista se encuentra en un espacio abierto y, en apariencia, sin peligros. Sin embargo, la cadena que la ata a una columna y el puñal que penetra la carne en su hombro representan la idea de «yo no puedo» del cuerpo doliente. En los términos propuestos por Leder, el cuerpo *disaparece*, es decir, aparece alienado, como un obstáculo que dificulta las posibilidades de movimiento y acción del sujeto.

El dolor tiene la capacidad, como hemos podido observar, de reconfigurar el espacio del cuerpo vivido y el espacio exterior del mundo que nos rodea, las capacidades motrices y perceptivas, como también los proyectos y las tareas que comprometen al sujeto encarnado con el mundo. Una dolencia en la

11. El cuerpo extático es presentado por Leder como el protagonista central del trato con el mundo, portador del «yo puedo».

12. La pintura se puede apreciar en el siguiente enlace: <<https://remedios-varo.com/old/dolor-reumatico-ii-1948/>>.

13. La pintura se puede apreciar en el siguiente enlace: <<https://remedios-varo.com/old/dolor-reumatico-i-1948/>>.

rodilla izquierda me obliga a inclinar levemente el cuerpo hacia la derecha para descargar el peso, la molestia en el hombro provoca que, al intentar alcanzar un libro del estante superior de mi biblioteca, extienda más el torso y me coloque de puntillas. El dolor que inhabilita al sujeto para caminar, ya sea en los miembros inferiores, en la columna o en el abdomen, se transpone incluso en la experiencia de la distancia. Así, por ejemplo, lo cercano se vuelve lejano, y lo lejano, imposible de alcanzar. En la experiencia de dolor, el foco álgico saca del anonimato zonas de nuestro cuerpo y las vuelve objeto de atención.

Esto sucede porque el cuerpo vivido, en su organización dinámica, no es una yuxtaposición de partes, ni una asociación de componentes, sino la implicación de los miembros en una totalidad expresiva que se recoge sobre sí en el dolor, impidiendo la proyección motriz e intencional. El cuerpo deja de ser vehículo o medio de acción en el mundo para convertirse en el objeto hacia el cual se dirige la atención. Esto es lo que Leder denomina *telic demand*, es decir, cuando «en lugar de actuar simplemente *desde* (*from*) el cuerpo, yo actúo *hacia* (*toward*) él» (Leder, 1990: 78).

Ahora bien, ¿qué sucede en la experiencia de gozo?, ¿cómo aparece el cuerpo?, ¿sirven las herramientas conceptuales y las descripciones ofrecidas para dar cuenta del fenómeno del gozo? En base a esta descripción de la experiencia del dolor, a continuación, podremos avanzar en la caracterización de la experiencia de gozo en relación con el cuerpo vivido. Para esto recurriré a la noción de *euappearance* (euaparición) corporal, presentada por K. Zeiler para dar cuenta de aquellos fenómenos en los cuales el cuerpo se presenta como bueno, fácil y capaz¹⁴.

3. Gozo encarnado: cuatro notas

Antes de avanzar conviene introducir algunas aclaraciones con el objetivo de contextualizar la caracterización del gozo encarnado. En primer lugar, no se debe perder de vista el carácter provisorio y meramente analítico de la división cuádrupla de las dimensiones y de las notas que presentaré a continuación, la cual no posee un correlato efectivo en la experiencia. En segundo lugar, entiendo el gozo encarnado como una experiencia inmersiva en la que el cuerpo se encuentra implicado como una totalidad —aun cuando se pueda identificar un sentido predominante, como la vista o el oído—. Esto supone una dificultad a la hora de distinguir entre el sujeto y el objeto del disfrute, a diferencia de lo que sucede al disfrutar de un buen vino o un cigarrillo. En esos casos, señala Strasser, son claramente distinguibles el sujeto y el objeto del gozo, el paladar y la bebida. En la experiencia inmersiva, en cambio, la música embarga al oído, pero también afecta al cuerpo completo por el efecto vibratorio que produce. En tercer lugar, me referiré aquí solo a lo que se podría

14. Un análisis detallado de la noción de euaparición se encuentra en el trabajo «Los gozos del cuerpo y el fenómeno del “dulce escalofrío”: una aportación husserliana» (Serrano de Haro, 2025), publicado en este volumen.

denominar un *gozo moderado*. Las notas distintivas, correspondientes a las dimensiones propuestas, son relativas a un nivel intermedio en la valencia hedónica del gozo y algunos grados que se encuentran por debajo de él, pero no incluyen los grados superlativos¹⁵. Esta restricción se impone por la necesidad de apuntar el análisis a casos paradigmáticos que pueden ser intersubjetivamente validados y, por el hecho adicional, de que en los casos extremos e intensos los atributos se desdibujan dando lugar a formas complejas (como el doloroso placer) para las cuales se debe refinar el análisis. En cuarto lugar, me interesa señalar que, de los términos del vocabulario de la afectividad usados para nombrar experiencias de valencia hedónica positiva, utilizo *alegría* como sinónimo de *gozo*, aunque no en su acepción de simple exteriorización gestual o expresiva del sentimiento de satisfacción, sino como alegría profunda (*joie de vivre*)¹⁶. Por último, recurro al concepto de *euappearance* (euaparición) acuñado por Zeiler como alternativa al concepto de *disappearance* (disaparición) corporal en la enfermedad y el dolor, propuesto por Leder. En opinión de Zeiler, «el análisis de la euaparición sugiere que el sujeto puede atender a su cuerpo como algo positivo y que esta atención no tiene que dar lugar a la incomodidad o alienación» (Zeiler, 2010: 334).

La experiencia gozosa garantiza una relación armónica entre el sujeto encarnado y el mundo, por contraste con la experiencia de dolor, donde esa relación se encuentra amenazada. La caracterización de la experiencia de gozo que propongo a continuación contempla cuatro dimensiones cuya relevancia ha sido puesta de manifiesto en las consideraciones precedentes sobre la estructura de la experiencia de dolor. Estas son espacialidad, sensibilidad, intencionalidad e intensidad y poseen notas peculiares que se instancian en la experiencia de gozo encarnado.

3.1. Espacialidad extendida y unitaria

En la experiencia de gozo la geografía del cuerpo vivido no se circunscribe al carácter focal y topológico del dolor, sino que implica una apertura a la totalidad corporal. Al sentirnos embargados por la alegría, la experiencia de gozo no se ubica en el torso o en las piernas, sino que invade el cuerpo en su conjunto. A diferencia de lo que sucede en el dolor, el gozo concierne al cuerpo por completo y de manera unitaria. Algunos ejemplos: la euaparición corporal que se experimenta al sumergirse en agua fresca en un día de calor (Zeiler, 2010), en el bailar como mero disfrute cinético (Sheets-Johnstone, 2009) o

15. En el trabajo citado, Zeiler se refiere al *intense bodily pleasure* como una modalidad de la experiencia que comparte la constricción espacio-temporal del dolor. Esto le permite afirmar que «la constricción espacio-temporal no necesita tener una connotación negativa» (Zeiler, 2010: 340). En ambos casos lo que se verifica es el giro atencional hacia el aquí y el ahora corporal, aunque, en el caso del placer, ese estado (al que la autora denomina *de hechizo mágico*) puede ser interrumpido con facilidad, mientras que, en el caso del dolor, no lo es.

16. Agradezco esta referencia a Graciela Fainstein Lamuedra.

en la audición musical que comienza en el oído para extenderse a las fibras más íntimas del cuerpo vivido. En la euaparición gozosa, en la cual el cuerpo se da como disponible, placentero y en relación armónica con el mundo y la conciencia, los límites se desdibujan. El agua que invade cada recoveco del cuerpo al sumergirse es un vehículo expansivo de gozo. En el bailar sucede algo semejante cuando el impulso motriz se transmite desde las piernas hasta el torso y luego hasta los brazos, provocando una suerte de «contagio» de lo placentero (liviandad, suavidad, ritmo). La caricia también ilustra esta nota, porque, si bien es una acción que se experimenta en una determinada parte de la superficie corporal, provoca una expansión sensorial hacia otras zonas del cuerpo, a veces incluso impredecibles, es decir, imposibles de anticipar en función de una organización preestablecida¹⁷.

La espacialidad del gozo excede la localidad del estímulo. En la experiencia de placer, el cuerpo no se recoge sobre sí, sino que se abre, desdibuja sus límites y entra en una zona de desdiferenciación. A los ejemplos mencionados podemos sumar otro presentado por Leder al caracterizar el dolor. En ese contexto, Leder se refiere al disfrute producido por el sabor de una comida:

[...] las sensaciones placenteras son experimentadas en primer lugar *en y desde* el mundo, no [como proviniendo] simplemente de mi propio cuerpo. Me descubro disfrutando el sabor de la comida, no el de mis propias papilas gustativas. El dolor, por otro lado, es comúnmente experimentado como localizado en los confines de mi carne. (Leder: 1990, 74 y s.)

La descripción ofrecida por Leder hace extensiva la espacialidad del gozo por fuera del cuerpo. En este punto resulta interesante poner de relieve la diferente direccionalidad que se observa en el caso del dolor y en el gozo. En aquel, tal como pudimos constatar en la pintura de Varo, la vivencia espaciada del dolor se transpone del cuerpo vivido al mundo. En el gozo encarnado, en cambio, la dirección va del mundo (sensorial y afectivo) al cuerpo.

La experiencia de gozo encarnado se caracteriza, entonces, por ser unitaria y extendida, a diferencia del dolor, no se da de manera focal y admite la suma de los gozos locales.

3.2. *Fisicalidad pura*

La segunda nota alude a la manera como la cualidad sensible del cuerpo aparece en el gozo. En el caso del dolor, se propuso la relación entre sensibilidad y motricidad con el objetivo de mostrar que, en el recogimiento o la constricción del cuerpo vivido sobre sí, la carne doliente se convierte en cualidad sensible. Esta cualidad sensible del dolor, que es vivencia y fenómeno, se da bajo la condición de la alienación, el obstáculo o el impedimento.

17. Cf. Gaos (2010).

Para caracterizar la sensibilidad corporal de la experiencia de gozo recurro a la noción de *sheer physicality* ('fiscalidad pura'), tomada del trabajo de Sheets-Johnstone «Existential fit and evolutionary continuities» (2009)¹⁸. Aquí es preciso tener presente lo que Zeiler advierte respecto a la posibilidad de darse del cuerpo, en la experiencia de gozo, como objeto temático de atención sin alienación. En dicha experiencia, el cuerpo puede aparecer como objeto, instrumento (de placer), incluso intermediario físico para lograr el bienestar, pero bajo la condición de que esa aparición no vaya acompañada de una sensación negativa de extrañamiento.

Este recurso a la dimensión física o material de la corporalidad vivida, que experimentamos en el gozo, parece introducir una distinción entre el cuerpo vivido y el cuerpo físico o biológico y puede conducir a un dualismo indeseado. Sin embargo, en mi opinión, la noción de fiscalidad pura no comporta esta consecuencia. Sheets-Johnstone se vale de ella para describir algunas experiencias gozosas que se caracterizan por la inescindible relación entre sensorialidad y cinestesia. Caminar, jugar, bailar y las relaciones sexoafectivas constituyen ejemplos de fiscalidad pura. Estas son experiencias en las que «el cuerpo vivido aparece como completamente físico; es decir, que no se trata simplemente del cuerpo sentido en alguna experiencia dada, sino del cuerpo sentido siendo sentido como una consumada presencia física» (Sheets-Johnstone, 2009: 79)¹⁹.

La noción de fiscalidad pura alude, entonces, al disfrute sensorial de la materialidad del cuerpo vivido, sin que pesen sobre él las connotaciones negativas de la experiencia del dolor.

3.3. Intencionalidad dispersa

La tercera nota se vincula con la proyección de la corporalidad en la experiencia de gozo, no solo en términos espaciales, sino también intencionales y atencionales. El recurso al concepto de intencionalidad, para caracterizar el peculiar modo de la proyección de la experiencia de gozo, se hace eco de los trabajos de Slaby (2007), Vendrell Ferran (2022) y Crespo (2022). Allí encontramos, aunque con intereses diversos²⁰, una consideración del carác-

18. Una consideración detallada de esta noción requeriría de mayor desarrollo. Por el momento me limito a tomarla de manera instrumental en la medida que permite dar cuenta del darse de la corporalidad vivida en la experiencia de gozo. Resulta interesante subrayar que la filósofa arriba a esa noción de «fiscalidad pura» como consecuencia del interés por describir formas de encastre o encaje existencial (*existential fit*) del cuerpo físico y el cuerpo vivido en la compleja evolución del comportamiento de la especie. En su investigación, Sheets-Johnstone considera experiencias, como el bailar y las relaciones sexoafectivas, en las que el cuerpo sensorio-kinésico es el núcleo de la fiscalidad pura.

19. La fiscalidad pura en las experiencias de gozo, en particular las relaciones sexoafectivas, se completa, según Sheets-Johnstone, con la alusión a la noción merleau-pontyana de *chair*.

20. Vendrell Ferran, en el artículo «Emotions and Sentiments: Two distinct forms of affective intentionality» (2022), recurre a la intencionalidad afectiva como alternativa para comprender la diferencia entre emociones y sentimientos y criticar los enfoques que

ter *sui generis* de la intencionalidad implicada en la afectividad. En consecuencia, esta nota referida a la intencionalidad no concierne a la intencionalidad de acto, sino, más bien, a ese lazo o hilo que conecta a la subjetividad encarnada con el mundo, es decir, la intencionalidad operante. En palabras de Merleau-Ponty, esta es definida como «la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida» (Merleau-Ponty, 1945: 18). En el dolor o en la enfermedad, esa unidad se ve obstaculizada y, como consecuencia, se interrumpe el habitual tender intencional hacia el mundo o las tareas. La imposibilidad de tomar un libro del estante, por una afección en el hombro, provoca lo que Leder denomina *disrupted intentionality* (intencionalidad interrumpida), es decir, la interrupción del tender *hacia* y la sucesiva vuelta de la atención al miembro adolorido. La intencionalidad corporal, comprendida como un direccionarse motriz o atencional *hacia*, adquiere, sin embargo, una forma diferente en el gozo. Consideremos un ejemplo: estoy en el campo disfrutando del paisaje, me embarga (en primer plano) la alegría estética que se origina en la percepción de los colores y la disposición de las formas. De repente, comienza a soplar una suave brisa que provoca un cambio en la dirección de la atención. La superficie táctil de mi cuerpo sale de su anonimato y me proyecto intencionalmente hacia ella para cubrir mis brazos o disfrutar de la frescura. Esto que acontece sin que se abandone la percepción visual puede multiplicarse y reiterarse muchas veces, pasando de un objeto de gozo a otro, retornando hacia el cuerpo y volviendo a dispersarse. Así, denomino *intencionalidad dispersa* a esta disposición corporal de proyectarse de manera simultánea y sucesiva en diferentes direcciones que se produce en el gozo.

3.4. Intensidad relativa y duración

Por último, una mención a la intensidad en la experiencia de gozo. Esta nota está relacionada con la dimensión temporal de las vivencias afectivas y, nuevamente, es la estructura de la experiencia de dolor la que permite ponerla de relieve. Así como una persona puede —lamentablemente— vivir toda una vida con dolor, el gozo, por sus características esenciales, solo es tal en la medida en que posee una duración temporal restringida y acotada. La experiencia placentera de gozo sensorial considerada más arriba se convertiría en fuente de aburrimiento y hastío si se prolongara en el tiempo de manera indefinida. Algo semejante sucede con la caricia como vehículo del gozo encarnado, pues

privilegian la variable temporal como criterio de distinción. Slaby, en «Affective Intentionality and the Feeling Body» (2007), reconoce en la intencionalidad afectiva un tipo *sui generis* de proyección hacia el mundo que es esencialmente corporal. Crespo, en «The Phenomenology of Joy: A Case Study in Emotional Intentionality» (2022), afirma que la peculiaridad de la experiencia de alegría es, precisamente, que se trata de un acto intencional en el que nada aparece o es mentado. El correlato intencional de ese acto que, según Crespo, retoma los análisis husserlianos sobre el concepto de *Freude* no es la mera cosa, sino la cosa-que-proporciona-alegría (2022: 216).

si el contacto con la piel se extiende en el tiempo, lo que genera satisfacción puede provocar hartazgo, e incluso enrojecimiento y ardor de la piel hasta la escoriación. De hecho, las cosquillas, como fuente sensorial del placer, pueden causar la muerte —en sentido literal— si no se controla su duración.

El gozo posee, entonces, lo que podemos llamar una *intensidad relativa*, en comparación con la intensidad absoluta del dolor. Pero este carácter relativo no se limita a la duración, concierne también a la situación. Una circunstancia agradable puede morigerar el dolor, pero no lo neutraliza. En este sentido observamos que el dolor tiene una cierta independencia respecto del contexto en el cual se suscita. El gozo, en cambio, depende del conjunto de circunstancias que conforman la situación que lo rodean y es relativo a él. El dolor aún en su grado mínimo se da de manera absoluta, el grado 1 de dolor es dolor, y lo es también su grado máximo. El gozo es relativo al momento, al lugar, a su especie, al estado anímico, al estímulo, etc. En función de cierta situación, el gozo puede imaginarse y esperarse, por esa razón, se instala con mayor facilidad en el dominio de lo virtual y lo voluntario. Un gozo que no se posee todavía, una alegría que no se ha vivido o un placer que no se ha experimentado pueden ser imaginados y deseados. Podemos, incluso, esperar más o mayores gozos, pero no imaginamos ni añoramos más dolores —en todo caso, esperamos no tenerlos—.

Tomando en consideración las notas mencionadas, podemos introducir un último interrogante con el objetivo de determinar la corporalidad que subyace al gozo, es decir, el cuerpo vivido tal como euaparece en esa experiencia.

En la descripción comparativa de la estructura de las experiencias de gozo y dolor, esta última nos reveló una corporalidad organizada de manera topológica, direccional y focal. Ahora bien, ¿es posible reclamar, parafraseando la cita usada como epígrafe de este trabajo, un cuerpo para el gozo? La respuesta a este interrogante es, en términos analíticos, afirmativa, e incluso resulta necesario poder identificar la corporalidad del gozo. No obstante, esto no apunta a multiplicar inútilmente las entidades, pues no se trata de reclamar un objeto distinto del cuerpo vivido, tampoco de convertir el cuerpo en la mera sumatoria de las notas mencionadas. El desafío consiste, más bien, en aprehender conceptualmente la corporalidad vivida que euaparece bajo esas notas y que podemos caracterizar, siguiendo a Sheets-Johnstone, como un cuerpo sentido, siendo sentido en su fisicalidad y en su fenomenalidad.

4. Experiencia de gozo y cuerpo desdiferenciado

Así como las pinturas de Remedios Varo nos acercaron al fenómeno del dolor, podemos servirnos de la obra *Baño*, de José Sorolla, como un ejemplo elocuente de la experiencia de gozo bajo la caracterización de la euaparición corporal. La pintura de Sorolla no solo representa una escena gozosa, sino que también nos permite una presentificación (*Vergegenwärtigung*), ya sea mediante el recuerdo o la imaginación, de esa experiencia de estar en contacto con el agua. La imagen nos ofrece una experiencia de gozo corporal, es decir, de alegría,

complacencia o bienestar, y el artista da cuenta, de manera involuntaria, de las cuatro notas arriba mencionadas. En primer lugar, podemos observar la espacialidad extendida y unitaria que el contacto con el agua produce al tocar el cuerpo de los niños. Si bien la frescura y la suavidad del elemento se perciben en la zona de las rodillas, la sensación placentera no se circunscribe a ellas, se expande y se generaliza a la totalidad de la superficie corporal. En segundo lugar, tanto en la representación de la escena como cuando se experimenta en primera persona la sensación de sumergirse en el agua, asistimos al encuentro de dos materialidades: agua y carne. En este encuentro, el cuerpo sintiente se vuelve sentido, confirmando la fisicalidad pura o la sensorialidad del gozo sin alienación. En tercer lugar, constatamos la intencionalidad dispersa, la cual se sustancia en estrecha complicidad con las dos notas precedentes. El artista remite a esto mediante la estrategia de desdibujar los contornos que definen y delimitan los cuerpos de los niños y la materia espejada del agua. La proyección intencional no se restringe a la relación unidireccional que va del sujeto al mundo, tampoco a la doble direccionalidad que vuelve desde el mundo hasta el sujeto. La intencionalidad se dispersa en la multiplicidad sensorial de ese cuerpo que se abre al gozo físico. Por último, está también presente la cuarta nota dedicada a la intensidad relativa, pues asistimos a una experiencia que es, sin lugar a duda, dependiente de la situación. El gozo se da en ese contexto lúdico, y la fraternidad, e incluso la edad, de los personajes de la escena operan como condicionantes de la valencia positiva de esa experiencia.

En consecuencia, reclamar para ese cuerpo que euaparece en el gozo una definición que permita distinguirlo del protagonista de la experiencia del dolor implica reconocer que el cuerpo vivido contempla sustratos o dimensiones

Figura 1. *Baño*, Joaquín Sorolla



afectivas que adquieren relevancia según las circunstancias²¹. Así como la experiencia del dolor enfatizaba la espacialidad topológica y focal de la corporalidad vivida, que clausuraba la proyección intencional del sujeto hacia el mundo, el cuerpo del gozo aparece ahora como apertura, dispersión o, lo que llamo tomando un término del vocabulario merleau-pontyano, *desdiferenciación*.

Esta peculiar noción se encuentra en las notas de los cursos de Merleau-Ponty dedicados al problema de la pasividad de los años 1954-1955, etapa fundamental en el pensamiento del filósofo, en la que se está operando el conocido giro ontológico que cristalizará en una ontología del «ser salvaje». Si bien la experiencia de gozo no es tema de esos cursos, resulta de particular interés para nuestros objetivos el contexto en el cual Merleau-Ponty presenta la noción de cuerpo desdiferenciado. En esos años Merleau-Ponty asume el estudio de fenómenos que resultan marginales a la conciencia con la finalidad manifiesta de superar la dicotomía entre actividad y pasividad. La vida afectiva, los instintos, las habitualidades sedimentadas constituyen fenómenos relegados a un segundo plano por tratarse de «fenómenos subjetivos que se desarrollan fuera de la atención del yo consciente y vigilante» (Larison, 2017: IX). El gozo encarnado en cuanto dialéctica de lo voluntario y lo involuntario es también uno de esos fenómenos.

El cuerpo desdiferenciado implica un retorno a lo inarticulado y a una relación prepersonal con el mundo. Se hace presente, según Merleau-Ponty, en el «caer dormido», es decir, en esa experiencia gratuita e involuntaria, pasividad lateral (Merleau-Ponty, 2003: 181), que no cuenta con el sujeto como su autor. En el dormir, «[...] el cuerpo se vuelve ser indistinto», pero, en cuanto campo sensorial abierto, es el responsable también del despertar. Más allá de la conexión directa —y en algún sentido trivial— que se establece al considerar el dormir como una actividad placentera, es indudable que lo que Merleau-Ponty afirma sobre él vale para el gozo. Señala, en los cursos mencionados, que dormir es una «extraña actividad que viene de más acá de nuestras decisiones, nos lleva tanto cuanto la llevamos» (Merleau-Ponty, 2017: 35). En consecuencia, así como decimos «me presto al sueño», podemos afirmar «me presto al gozo», reconociendo en la experiencia de gozo una gratuidad semejante.

El cuerpo que euaparece en la experiencia de gozo no es otro diferente del que puede padecer un dolor o sumergirse en el anonimato de la indiferencia afectiva. En ese sentido, al igual que el cuerpo desdiferenciado funciona como una bisagra entre la vigilia y el sueño, el cuerpo que euaparece en la experiencia de gozo puede desdiferenciarse, retornar a lo inarticulado y, ante la cesación del estímulo o una modificación en la valencia hedónica, puede reconfigurarse y recuperar la actividad ordinaria.

21. Este desdoblamiento del concepto de cuerpo vivido que admite dimensiones o niveles de experiencia para los cuales se apela a otras denominaciones ya está presente en la distinción husserliana del *Leib* y el *Körper* (HUA IV) (Husserl, 1997), así como también en la dicotomía merleau-pontyana del cuerpo vivido y el cuerpo objetivo. En la actualidad encontramos un recurso semejante en el trabajo ya citado de Leder (1990) y en Zarrilli (2004).

Así, el cuerpo desdiferenciado no es otro cuerpo que sumáramos al mobiliario de nuestro mundo de conceptos fenomenológicos. Más bien nos permite reconocer y nombrar la función desdiferenciadora, es decir, de apertura, dispersión y relatividad que embarga al cuerpo en la experiencia de gozo. En este sentido, podemos identificar el cuerpo desdiferenciado del gozo encarnado, antes bien que con un «algo», con un poder configurante y reconfigurante²², indicio de que nuestra relación con el mundo no se reduce a una adhesión masiva al ser.

Ahora bien, ¿qué aporta la noción de cuerpo desdiferenciado a nuestro análisis y a las cuatro notas distintivas de la experiencia de gozo? Es posible reconocer en el cuerpo desdiferenciado una geografía corporal que no se encuentra predeterminada y fijada de antemano, se trata, más bien, de un campo sensorial abierto a la invasión de los estímulos de lo placentero. La idea de pura fisicalidad, que rescatamos de la filósofa Sheets-Johnstone, coincide también con este cuerpo que no es materia inerte, sino materia dotada de una intencionalidad y de un poder de significación latente. La noción de cuerpo desdiferenciado, formulado en el contexto de la crítica a la intencionalidad de acto y presentado como un retorno a lo inarticulado, muestra una afinidad fenomenológica con el portador de la intencionalidad dispersa del gozo. De ello se sigue también la relación establecida entre cuerpo desdiferenciado y situación. Así como el dormir no depende de un acto voluntario de la conciencia, el gozar tampoco se subordina a la conciencia de gozo. Hay un poder anónimo y espontáneo, relativo, no solo al contexto, sino también a las condiciones, que pone el cuerpo a gozar. En consecuencia, cobran relevancia la expectativa y la imaginación como complementos de la concreción del gozo, el cual no depende de manera exclusiva de la actualidad del estímulo, sino también de estímulos o escenarios imaginados o esperados.

5. Consideraciones finales

Para finalizar, un breve relevamiento de los puntos centrales del trabajo y de los aportes que estas reflexiones pueden ofrecer al amplio y fértil desarrollo del campo de estudios sobre la afectividad, en general, y sobre los gozos del cuerpo, en particular.

La peculiaridad del fenómeno nos impulsó a escoger una estrategia comparativa de dos experiencias afectivas que, sin ser idénticas ni contrarias, comparten semejanza estructural y cuentan con el protagonismo del cuerpo vivido. Esta comparación reveló que, a diferencia del dolor, el gozo encarnado no cabe bajo la triple caracterización de contenido sensible, vivencia y fenómeno (Serrano de Haro, 2015). La experiencia de gozo no es propiamente atribuible a un

22. Merleau-Ponty señala que el dormir «desdiferencia nuestras funciones prácticas» (Merleau-Ponty, 1968: 18). En un sentido análogo es posible afirmar que el gozo modifica o transforma la actividad del sujeto en el mundo. El cuerpo que euaparece en la experiencia de gozo cuenta con ese poder transformador.

contenido sensible identificable y discreto (el tirón, la puntada, el entuerto), sino, más bien, a un estado de cosas (Crespo, 2022) o lo que aquí he denominado *situación*. En ese sentido, establecimos la complejidad de esta experiencia de valencia hedónica positiva, que no se encuentra completamente del lado del sujeto, ni del lado del mundo, y en la cual el cuerpo vivido euaparece como un poder de apertura y desdiferenciación.

El estudio de la afectividad, desde una perspectiva fenomenológica, puede enriquecerse con la identificación de las cuatro notas distintivas de la experiencia de gozo encarnado (espacialidad extendida y unitaria; fisicalidad pura; intencionalidad dispersa, e intensidad relativa y duración) y su caracterización, la cual podrá ser complejizada y desarrollada en trabajos posteriores. El estudio y el análisis de otras formas de la afectividad también puede contribuir a la validación y profundización de estas reflexiones.

Referencias bibliográficas

- BATTÁN HORENSTEIN, Ariela (2021). «El cuerpo como teatro: Fenomenología y emociones». *Eidos*, 35, 207-235. Recuperado de <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/12431/pdf_711>
- CRESPO, Mariano (2022). «The Phenomenology of Joy: A Case Study in Emotional Intentionality». En: STEINBOCK, Anthony (ed.). *Phenomenology and Perspectives on the Heart, Contributions to Phenomenology*, 117. Cham: Springer, 213-227.
<https://doi.org/10.1007/978-3-030-91928-3_11>
- DEPRAZ, Natalie (2012). «Delimitación de la emoción: Hacia una fenomenología del corazón». *Investigaciones Fenomenológicas*, 9, 39-68.
<<https://doi.org/10.5944/rif.9.2012.743>>
- GAOS, José (2010). «La caricia». En: SERRANO DE HARO, Agustín. *Cuerpo vivido*. Madrid: Encuentro, 53-85.
- GENIUSAS, Saulius (2014). «The Subject of Pain: Husserl's Discovery of the Lived-Body». *Research in Phenomenology*, 44, 384-404.
- HUSSERL, Edmund (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM.
- (2020). *Studien zur Struktur des Bewusstseins: Teilband II. Gefühl und Wert Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*. Cham: Springer.
- JOHNSON, Matthew Kuan (2020). «Joy: A review of the literature and suggestions for future directions». *The Journal of Positive Psychology*, 15(1), 5-24.
<<https://doi.org/10.1080/17439760.2019.1685581>>
- LARSON, Mariana (2017). «Presentación: El problema de la pasividad». En: MERLEAU-PONTY, Maurice. *La institución – La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). II. El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria*. Barcelona: Anthropos, V-XI.
- LEDER, Drew (1990). *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago.

- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Phénoménologie de la Perception*. París: Gallimard, 2012.
- (1968). *Résumés de Cours: Collège de France, 1952-1960*. París: Gallimard.
- QUEPONS, Ignacio (2014). «El temple de ánimo y los horizontes de la vida corporal: Esbozo de una sistematización fenomenológica». *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 7, 53-72.
- RATCLIFFE, Matthew (2005). «The feeling of being». *Journal of Consciousness Studies*, 12, 43-60.
- RICOEUR, Paul (1949). *Philosophie de la Volonté*. París: Aubier.
- SERRANO DE HARO, Agustín (2015). «Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor». *Apeiron: Estudios de Filosofía*, 3. Monográfico sobre filosofía y fenomenología, 129-135. Recuperado de <<http://hdl.handle.net/10261/188775>>
- (2019). «Espacialidad y dolor: Meditaciones fenomenológicas». *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, 60, 103-121.
- (2025). «Los gozos del cuerpo y el fenómeno del “dulce escalofrío”: una aportación husserliana». *Enrahonar*, 75, 41-57.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine (2009). *The Corporeal Turn: An Interdisciplinary Reader*. Exeter: Imprint Academic.
- SLABY, Jan (2008). «Affective Intentionality and the Feeling Body». *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7, 429-444.
<<https://doi.org/10.1007/s11097-007-9083-x>>
- STRASSER, Stephan (1977). *Phenomenology of Feeling: An Essay on the Phenomena of the Heart*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- SUMMA, Michela (2020). «Joy and happiness». En: SZANTO, T. y LANDWEER, H. (eds.). *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*. Londres y Nueva York: Routledge, 416-425.
- (2024). «An Affect “That Shudders Me”: An Approach to Husserl’s Phenomenology of Joy». *Husserl Studies*, 40, 263-285.
<<https://doi.org/10.1007/s10743-024-09348-w>>
- VENDRELL FERRAN, Ingrid (2022). «Emotions and Sentiments: Two distinct forms of affective intentionality». *Phenomenology and Mind*, 23, 20-142.
<<https://doi.org/10.17454/pam-2301>>
- ZARRILLI, Phillip (2004). «Toward a Phenomenological Model of the Actor’s Embodied Modes of Experience». *Theatre Journal*, 56(4), 653-666.
- ZEILER, Kristin (2010). «A phenomenological analysis of bodily self-awareness in the experience of pain and pleasure: On dys-appearance and eu-appearance». *Medicine, Health Care and Philosophy*, 13(4), 333-342.
<<https://doi.org/10.1007/s11019-010-9237-4>>
- ZIRIÓN QUIJANO, Antonio (2020). «Cuerpo y afectividad en los *Estudios acerca de la estructura de la conciencia* de Husserl». *Revista Filosófica de Coimbra*, 29(57), 201-220.
<https://doi.org/10.14195/0872-0851_57_11>

Ariela Battán Horenstein es miembro de la Carrera del Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la categoría de Investigadora Independiente y Profesora en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Dirige un grupo de investigación dedicado al estudio de la fenomenología y es miembro del proyecto internacional *Fenomenología del cuerpo y experiencia de gozo* (REF-PID2021-123252NB-10, Ministerio de Industria, Economía y Competitividad, España). Ariela Battán Horenstein es autora de numerosas publicaciones sobre fenomenología de la corporalidad, la emoción, la danza y la cognición encarnada. Actualmente desarrolla una investigación sobre la perspectiva fenomenológica de las emociones en la obra de Merleau-Ponty.

Ariela Battán Horenstein is an independent researcher and member of the National Scientific and Technical Research Council (CONICET), and professor at the Faculty of Philosophy and Humanities of the National University of Cordoba, Argentina. She is the director of a research group dedicated to the study of phenomenology and is a member of the international research project *Fenomenología del cuerpo y experiencia de gozo* (REF-PID2021-123252NB-10, Ministry of Industry, Economy and Competition, Spain). Ariela Battán Horenstein has written several scientific publications on phenomenology of the body, emotions, dance and embodied cognition. She is currently working on a research project on the phenomenological theory of the emotions in the work of Merleau-Ponty.
