

Los gozos del cuerpo y el fenómeno del «dulce escalofrío»: una aportación husserliana*

Agustín Serrano de Haro

Instituto de Filosofía – CSIC

agustin.serrano@cchs.csic.es

 0000-0002-3020-5782



© del autor

Recepción: 10/5/2024

Aceptación: 4/10/2024

Publicación: 30/10/2025

Citación recomendada: SERRANO DE HARO, Agustín (2025). «Los gozos del cuerpo y el fenómeno del “dulce escalofrío”: una aportación husserliana». *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 75, 41-57. <<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1590>>

Resumen

Mi ensayo examina el innovador concepto de *euaparición del cuerpo* que la fenomenóloga sueca Kristin Zeiler propuso para describir las situaciones de la experiencia en que la corporalidad viene a darse como «grata, fácil, buena». Zeiler partía del planteamiento general de Drew Leder acerca de que el modo dominante de presencia del cuerpo en la experiencia es más bien su «ausencia», la trasparencia fenoménica que le hace pasar inadvertido. El artículo revisa y discute la tipología que Zeiler ofrece de esas apariciones propicias y ocasionales en que la corporalidad rompe con su discreción habitual. Pero en este contexto de análisis propongo recurrir a los conocidos fenómenos de agitación del cuerpo en medio del entusiasmo estético, de estremecimiento somático por la admiración intensa o ante la noticia feliz. En semejantes situaciones en que el cuerpo debiera permanecer desatento, ignorado, el «dulce escalofrío en el pecho» que Husserl somete a consideración en los *Studien zur Struktur des Bewusstseins* arroja una luz misteriosa sobre la participación del cuerpo, no tan discreta, en la dinámica de la experiencia intencional.

Palabras clave: *euaparición*; cuerpo; desatención; agitación somática; impregnación somatoestésica; Zeiler; Husserl

Abstract. *Bodily pleasures and the phenomenon of the “sweet shudder”: A Husserlian contribution*

My essay examines the innovative concept of *eu-appearance of the body* as proposed by the Swedish phenomenologist Kristin Zeiler to describe situations in which embodiment appears as “well, easy, good”. Zeiler was building on Drew Leder’s general proposition that the dominant mode of the body’s presence in experience is rather its “absence”, the phenomenal transparency that makes it go unnoticed. The article reviews and discusses Zeiler’s typology of those propitious and occasional appearances when embodiment breaks with

* Este ensayo se inscribe en los trabajos científicos del proyecto de investigación *Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo* (Gobierno de España, PID2021-123252NB-I00).

its usual discretion. But in this context of analysis I propose to turn to the well-known phenomena of the body's agitation in the midst of aesthetic enthusiasm, of the somatic shuddering due to intense admiration or in the face of happy news. In such situations in which the body should remain unattended, ignored, the "sweet shuddering in the chest" that Husserl submits for consideration in the *Studien zur Struktur des Bewusstseins* sheds a mysterious light on the – not so discreet – participation of the body in the dynamics of intentional experience.

Keywords: *eu-appearance*; body; inattention; somatic shaking; bodily drenched consciousness; Zeiler; Husserl

Sumario

- | | |
|---|-----------------------------|
| 1. El concepto de <i>euaparición del cuerpo</i> | 4. La corporalidad afectiva |
| 2. «El dulce escalofrío» | Referencias bibliográficas |
| 3. Dulce escalofrío y correlación intencional | |

1. El concepto de *euaparición del cuerpo*

El curioso neologismo *euaparición*, que podemos encontrar escrito con o sin guion, fue acuñado en 2010 por la fenomenóloga sueca Kristin Zeiler en el ensayo que llevaba por título «A phenomenological analysis of bodily self-awareness in the experience of pain and pleasure: On dys-appearance and eu-appearance» (Zeiler, 2010): «Un análisis fenomenológico de la autoconciencia corporal en la experiencia del dolor y del placer: acerca de la dys-aparición y la eu-aparición»¹. Pese a la notable originalidad del asunto y pese a lo prometedor del arranque de la investigación, Zeiler no ha perseguido con posterioridad las muchas pistas y posibilidades de análisis que su artículo dejaba sobre la mesa. Como bien se aprecia en el título, el término *euaparición* se reservaba en exclusiva para el cuerpo propio y hacía referencia a las diversas situaciones en que mi cuerpo aparece para mí como «grato, fácil, bueno» (Zeiler, 2010: 333, 338). No se trataba de una discusión directamente ontológica o axiológica acerca de la perfección, la bondad, la utilidad o la gracia de los cuerpos humanos, sino de un examen fenomenológico de la estructura de las experiencias en que el cuerpo se da a notar gustosamente, suscitando la aprobación o la celebración del propio sujeto encarnado. Además de la innovación terminológica, la contribución más significativa del artículo de Zeiler era sin duda el intento de ofrecer una primera ordenación de tales euapariciones, un cuadro conceptual tentativo de experiencias deleitosas del cuerpo, que, desentendido de cualesquiera otras consideraciones, ayudara a entrever la articulación vivencial de estos gozos del cuerpo que el propio cuerpo reconoce y disfruta.

1. Todas las traducciones son mías.

Pero el título del ensayo de Zeiler ponía también de manifiesto cómo el peculiar neologismo se construía verbal y conceptualmente en paralelo a las situaciones de *dys-aparición* del cuerpo que Drew Leder había tematizado en su famosa obra *The Absent Body*. La fenomenóloga sueca se vinculaba, sin reservas ni dudas, al modelo de fenomenología de la corporalidad que había defendido el pensador norteamericano en 1990, de tal manera que su aportación original es más bien una ampliación creadora del análisis de Leder, un complemento que a las vivencias corporales perturbadoras o ingratas añade las señaladamente gratificantes o gratas. En ambos casos el cuerpo saldría de su «silencio» habitual,emergería de su «ausencia» fenoménica ganando relieve y alcanzando los primeros planos de la experiencia. Ambas posibilidades contrapuestas surgirían, pues, de una estructura más fundante de la intencionalidad, en virtud de la cual la transparencia o la ausencia del cuerpo sostiene la transitividad de la experiencia; la flecha que va *del sujeto al objeto*, es decir, *del* viviente *al entorno* por él percibido, el «éxtasis» intencional, tal como también lo expresa Leder, tendría como condición necesaria el que el cuerpo del sujeto «receda» del campo de experiencia y «se retire» con discreción a una cierta oscuridad: mi cuerpo, que está vehiculando la experiencia, desde el cual se orienta la mirada y se lanza la acción hacia el entorno, no comparece, sin embargo, en el orden de lo visible, y solo en la medida en que no lo hace, dejaría aparecer a los fenómenos primarios, a los correlatos intencionales que son los *cogitata-pragmata*. De acuerdo con el brillante símil de Leder, igual que el diente no se muerde a sí mismo, y lo contrario impediría la masticación, tampoco el ojo se ve a sí mismo, y lo contrario impediría la visión (Leder, 1990: 18). Esta trasparencia del cuerpo, esta postura recesiva básica frente a los fenómenos, solo se vería alterada y modificada con el surgimiento del dolor físico, del dolor ocular en esta sinécdoque, o bien de perturbaciones parejas: agotamiento, enfermedad, merma o deficiencia motriz, que obligarían al cuerpo a volverse hacia sí, sobre sí, y a comparecer. De manera semejante, pero en el sentido axiológicamente opuesto —añade ahora Zeiler—, los gozos de la carne, los alborozos corporales traen también al cuerpo a euaparición, a una presencia ocasional que ahora es propicia, dichosa.

Desde este planteamiento, ¿cuál es el mapa orientador de tipos o formas de euapariciones que la acuñadora del término proporciona? ¿Qué ordenación interna de este ámbito ofrece ella y cómo consigue evitar la proliferación contingente de euaparaciones según las más dispares circunstancias placenteras y los más peregrinos detalles de la corporalidad?

Zeiler diferencia un primer gran grupo de «situaciones en que el sujeto es pre-reflexivamente consciente de su cuerpo como grato, fácil o bueno» (Zeiler, 2010: 341). Como caso ejemplar de este primer conjunto, propone ella la zambullida de una mujer en el mar en un agobiante día de verano. La atención de la nadadora no está pendiente de la figura objetiva de su cuerpo o de las potencias subjetivas que posee, sino que el interés se vuelca sobre los movimientos que a cada momento son precisos en el medio acuático. El disfrute del cuerpo se superpone al quehacer exigente, es la resultante del ejercicio

prerreflexivo, o, como también cabe decir, se produce «por añadidura» sobre la actividad emprendida. En contraste con este primer grupo, el segundo tipo de euapariciones acoge las situaciones en que la bondad, la facilidad o la gracia del cuerpo «es consciente a la vez prerreflexiva y reflexivamente» (Zeiler, 2010: 341). El caso ejemplar es ahora un embarazo deseado y plácido, en la medida en que la atención de la mujer encinta sí se vuelve temáticamente sobre su propio cuerpo, que es término de la observación, la explicitación, el aprecio. La euaparición del tipo dos no se produciría por añadidura, al menos no solo, sino en una asunción explícita en la que el cuerpo ocupa el foco del interés y de la aprobación. Pero estas dos formas diferenciadas, la inmersiva y la tematizadora, diríase que vienen a fundirse en el tercer tipo, cuyo ejemplo de referencia son los episodios de intenso erotismo. En este último grupo, «el sujeto no puede atender a ningún otro asunto distinto de su cuerpo aquí y ahora sin que ello no redunde en un placer corporal disminuido» (Zeiler, 2010: 341)². La restricción del campo de experiencia al aquí y ahora gozosos de la carne, la exclusión de cualesquiera otros estímulos o presencias, traerían consigo una fusión del goce en ejercicio con el gozo temático. Y este desdibujamiento simultáneo de las nociones que definen los tipos uno y dos guardaría relación con la marcada intensidad del placer erótico. Por lo demás, la clasificación de euapariciones queda abierta, y el propio sumario final del ensayo hace alusión a la posibilidad de que aparecieran otros tipos diferentes. Candidatos claros serían —se nos indica— los procesos gustosos en que el cuerpo adquiere habilidades motrices nuevas, al aprender a nadar o a cantar, o quizás también —añado yo— a besar o a acariciar.

La ordenación tentativa de euapariciones del cuerpo que propone Zeiler no se halla libre de problemas. Prueba de ello es que la propia fenomenóloga relativiza los casos de los dos primeros tipos que ella escoge como ejemplares. Por un lado, reconoce sin ambages que una nadadora pletórica puede a la vez prestar atención a su cuerpo, reparando en los miembros que impulsan el movimiento, en el ritmo de avance, en cualesquiera sensaciones corporales, de calma, de frescor, de aliento regular. A mi entender, podría incluso dudarse de que a los humanos les sea posible practicar una natación plenamente transitiva, es decir, tan puramente intencional que el cuerpo sea una instancia solo operativa que quede por completo desatenta, presupuesta. Los desplazamientos más familiares sobre el suelo sólido de la Tierra quizás sí permiten a los humanos ejercitar una prerreflexividad casi integral, una «ausencia del cuerpo», al modo de quien camina ocioso por el campo, o del peatón urbano que, pendiente de su dispositivo móvil, entra sin mirar en el paso de cebra, o incluso de ese jugador de tenis del ejemplo de Leder entregado por entero a la disputa del punto hasta que le sobreviene el pinchazo de dolor en el pecho. Parece razonable, en cambio, una sospecha sobre el hecho de que puedan existir nadadores humanos que se comporten como parecen hacer los vivientes acuáticos y que no coatiendan, a la vez que al medio líquido, a la dinámica ni

2. Todas las citas se toman de la recapitulación del esquema situado al final del texto.

a la modulación de sus movimientos cinestésicos. Por el lado del segundo ejemplo paradigmático, también la mujer en el embarazo tranquilo puede vivir las variaciones sensibles en su cuerpo con una aceptación placentera que no requiera actos de aprecio o valoración explícitos. E incluso el erotismo de una no memorable intensidad podría vivirse en forma solo prerreflexiva o solo temática, o en una mezcla desvaída de ambas en que apenas se confundan. Con lo cual, en definitiva, el aparente criterio de la ordenación tripartita sirve, antes que para ofrecer ejemplos paradigmáticos, para diferenciar sesgos y tendencias posibles del gozo corporal e identificar tipos más o menos puros de cada uno de ellos.

La terminología de origen sartriano de lo prerreflexivo y lo temático en que Zeiler se basa produce asimismo una cierta incomodidad, siquiera a oídos husserlianos. Para el fundador de la fenomenología, la reflexión era solo una forma posible de tematización, a saber: esa modificación de la intencionalidad que se vuelve hacia las vivencias o hacia la vida subjetiva en general; estas discurren de suyo arreflexivas, no prerreflexivas, comoquiera que el giro de la mirada hacia el suceso inmanente no es ni necesario ni habitual. Lo temático, por su parte, es en principio el correlato propiamente atento, y en particular el de aquellas vivencias intencionales que se interesan por un asunto y se demoran sobre él. Perfectamente puede ocurrir entonces, ponga por caso, que un objeto o un detalle objetivo que no era temático, que estaba en el segundo plano de la percepción —esas manchas de rocas que aparecían distantes del nadador— pasen de repente al primer plano —¡están más cerca de lo que se percibía!—, sin que desde luego asome en absoluto la reflexión, sin que se modifique la dirección básica de la actividad intencional hacia el entorno. Mas no son estas cuestiones de precisión categorial las que me interesa examinar en las páginas que siguen. Quiero más bien considerar unos acontecimientos muy peculiares de alborozo corporal que no solo no encajan en la ordenación de Zeiler, sino que parecen cuestionar incluso el modelo teórico de Leder al que ella se atiene. En estos casos, a la transitividad intencional plena no corresponde una transparencia plena del cuerpo, con lo que el modo de darse de la corporalidad no consiste aquí en una profunda discreción. Se trata, desde luego, de vivencias corporales de gozo, un linaje de euapariciones nada infrecuentes y claramente reconocibles en nuestra experiencia cotidiana, que arrojan por ello una significativa y acaso misteriosa luz sobre la problemática que examinamos.

2. «El dulce escalofrío»

El tomo 43 de la serie «Husserliana», recientemente aparecido, lleva por título *Estructuras de la conciencia*. Consta de tres amplios volúmenes, el segundo de los cuales, de unas 550 páginas, se centra en la problemática «Sentimiento y valor». Tal es de hecho el título que los editores eligieron. En varios de los manuscritos de trabajo que el volumen reúne, Husserl repara en unos sucesos de estremecimiento gozoso del cuerpo que tienen algo de sorprendente y cuya

tematización no resulta nada sencilla. Como presentación y descripción orientativa de estas vivencias corporales, cabe elegir un fragmento que forma parte del texto sexto del volumen, texto que lleva a su vez por título «Conciencia sentimental-Conciencia de sentimientos: El sentimiento como acto y como estado». Oigamos de entrada las palabras de Husserl a fin de identificar claramente la experiencia en cuestión:

Estoy disfrutando de la contemplación del cuadro, «me» recorre un escalofrío de dicha. *A mí*: a través de mi cuerpo pasa una corriente de placer, siento esta dicha en el corazón, en el pecho, los escalofríos llegan hasta la punta de los dedos de los pies, etc. Alguien podría decir que se trata de meros sentimientos sensibles. En tanto en cuanto se hace referencia a partes del cuerpo, estas partes del cuerpo no son desde luego aquello acerca de lo cual hay alegría, no son el objeto del disfrute. No es que yo tenga placer o alegría por mi corazón, por mi pecho. Esto no es valorado, y ello no se alza como lo bello, su bondad y belleza no suscitan ningún placer, sino que yo me alegro, me recreo en la obra de arte, me recreo en la visión de lo bello (captar valorativo), me alegro de la bondad de este ser humano (me alegro de ella, que es consciente como algo bello lleno de valor). (Husserl, 2020: 172)³

Diversos pasajes del volumen citado de «Husserliana» reproducen la situación descrita en unos términos que resultan casi idénticos:

Hay que distinguir entre la belleza que reside en el objeto mismo, el vivir en la conciencia de belleza, y, de otro lado, la alegría reactiva con que la belleza me embarga. Esta segunda suscita una corriente de alegría, en ella encontramos también momentos sensibles, como el bienestar sensible que, cual «escalofrío», recorre mi cuerpo, el sentimiento de dicha que siento en el pecho como un bienestar que está ahí localizado. (Husserl, 2020: 109)

Ciertamente que el fenómeno en el que repara el filósofo es muy conocido del común de las gentes. Una realidad espléndida me cautiva, se alza ante mí llena de valor, su presencia me fascina, me embarga. Pero al mismo tiempo que yo vivo un sentimiento intencional de alegría intensa «por» la realidad valiosa, se produce en mi cuerpo un alboroto notable, una agitación somática: una excitación alborozada recorre mi carne a la vez que el gozo celebra al cuadro. El cuerpo, que no es el tema directo ni tampoco el indirecto o colateral de la admiración en vivo, no se ausenta del disfrute estético, no se mantiene

3. En la enumeración de la última frase, mi traducción opta por alternar los dos verbos castellanos *recrearme* y *alegrarme* para el *freuen* alemán. Tal dualidad nace de la sospecha de que las distintas preposiciones regidas por *alegrarse* no terminan de resultar en castellano suficientemente claras o naturales para distinguir entre el alegrarse intencional, que se recrea «en» el objeto, y el alegrarse gozoso o deleitoso del sujeto. La multiplicidad de preposiciones que admite *alegrarse* (*por, de, con, acerca de, en*, etc.) sugiere ya, a mi entender, esta vacilación. En castellano lo más natural es quizás que el sujeto gramatical designe aquello que *me alegra* (la obra de arte, la bondad de este ser humano, etc.), pero he preferido no tomarme esta libertad respecto del original alemán.

en una discreción de fondo, no se recata. Al contrario, participa del acontecimiento haciéndose notar, toma parte en la celebración estremeciéndose; la excitación que sobreviene me es consciente, y me es consciente como corporal. Es como si mi pecho, mi corazón, mi estampa entera, no quisieran quedarse fuera de una fiesta que, en rigor, no es la suya.

En el tomo citado, Husserl multiplica los ejemplos. No es solo el disfrute estético ante la belleza de un cuadro o de una pieza musical, ni tampoco solo la admiración por un alarde de grandeza o bondad humanas. El estremecimiento puede suscitarlo la presencia de la mujer amada, o un éxito personal del que me llega la noticia, o bien la emoción religiosa, etc. (Husserl, 2020: 102-103, 109, 172-176). El filósofo no parece establecer ninguna restricción objetiva que provenga de la índole interna del suceso, ninguna determinación axiológica específica, fuera de la propia valía o esplendidez o significatividad del hecho, que se revela como tal. Puede tratarse de realidades culturales o espirituales, o de seres de carne y hueso, unas y otros pueden estar revestidos de valor en sí mismos, o bien tener valor solo o principalmente para mí. Al estremecimiento le es dado recorrer, por lo visto, toda la escala de valores. O quizá, y mejor dicho, toda la escala de valores con la única exclusión de los valores de lo meramente sensible, que reposan sobre o remiten a la propia corporalidad vivida: quizá el manjar exquisito o el descanso plenario, precisamente por ser ellos de o para el cuerpo, no llegan a resonar de esta manera. En cualquier caso, dado que no existe una conexión objetiva de sentido entre el hecho que alegra y el escalofrío corporal, tampoco tiene sentido pensar en una relación en que, según la índole de aquel, ora estético, ora ético, ora biográfico, pudiera producir una u otra concreción de la agitación corporal, ora en esta zona precisa, ora en otra del cuerpo, ora como temblor, ora como cosquilleo, ora como palpitación acelerada, etc. En los detalles de la relación asoma una accidentalidad innegable. No así, sin embargo, en el concepto mismo. En adelante me serviré yo de la expresión husserliana *dulce escalofrío*, que tomo de estos fragmentos (Husserl, 2020: 173), como una sinécdote útil para todo alboroto-alborozo corporal de este tipo.

Cabría ponderar si el fenómeno del dulce escalofrío guarda una relación preferente con la sorpresa ante el desvelamiento de valor, con lo inesperado de la alegría que lo reconoce. La agitación somática puede parecer más propia de una experiencia inicial en que la maravilla del cuadro o de la sinfonía o de la persona aparecieron como de repente e hicieron de un suceso inesperado algo ya inolvidable, por utilizar las categorías de Jean-Louis Chrétien (1991). Avalaría esta sugerencia el ejemplo husserliano del éxito biográfico, que me agita somáticamente en el instante de recibir la noticia, pero luego ya no, no al mes o al año siguiente, aunque la conciencia del logro alcanzado perviva con claridad; la agitación no faltará a su cita cuando un recuerdo memorativo de la noticia sea lo suficientemente vívido, pero no se dará cuando el disfrute del nuevo estado de cosas se normalice y se habitualice. En contra de esta restricción general, sin embargo, habla la circunstancia de que, al volver sobre las obras de arte que nos maravillan, es como si las experimen-

tásemos por primera vez, y así una y otra vez; las alteraciones posteriores del cuerpo pueden incluso superar a las de la ocasión primera, y, en todo caso, se incoan, surgen, concurren. Además, tampoco se excluyen del fenómeno situaciones que pueden repetirse con una tenaz frecuencia, como ocurre con la presencia del ser amado. En todo caso, en nuestro contexto estricto de discusión de las euapariciones del cuerpo, el fenómeno en cuestión resulta de una marcada peculiaridad. Con el dulce escalofrío se trataría, a la luz del esquema tripartito de Zeiler, de una euaparición anómala, desplazada, desviada. No corresponde al tipo uno de la prerreflexividad, ya que el ejercicio corporal aquí implicado es únicamente el imprescindible a la actividad: me pongo frente al cuadro, me detengo ante él, acaso tenga que sentarme a resultas de la emoción, motricidades todas ellas que responden al modelo de cuerpo operativo-ausente que, al hacer posible la experiencia de gozo, no tendrían por qué inmiscuirse y hacerse notar en la vivencia. En modo alguno puede tratarse tampoco del tipo dos, ya que, como subraya el texto citado, el cuerpo, su belleza, su bondad, no es siquiera un correlato secundario o concomitante de las flechas intencionales de la percepción y la valoración: «el corazón, el pecho, no es valorado», «no se alzan como bellos», «su belleza no suscita ningún placer». Por extensión, tampoco puede tratarse del tipo tres de Zeiler, que reunía en una síntesis peculiar el gozo por añadidura y el temático.

De esta forma, no solo la tipología inicial de Zeiler revela de nuevo sus limitaciones, sino que la comprensión del cuerpo en que esa tripartición se basa parece también resentirse. Que el cuerpo se haga notar no estorba aquí, en absoluto, a la transitividad. Que el cuerpo se dé claramente a sentir no solo no desvía la atención y no distrae de la devoción, sino que, al contrario, potencia a ambas y confiere un marchamo de verdad, de autenticidad, a la situación que se vive. ¿Qué sería del disfrute intenso de una realidad feliz sin sucesos alborotadores de este orden? ¿Cómo podría entenderse el quedar uno cautivado de admiración si el cuerpo no se inmutara, si permaneciera en el estado de discreción al que propende en las experiencias romas o mates o constantes de todos los días? Aunque los detalles del dulce estremecimiento resulten más o menos contingentes, la euaparición detectada no parece, en efecto, extraesencial, accidental.

3. Dulce escalofrío y correlación intencional

La fecha de redacción de los fragmentos que estoy comentando posee un interés temático para la discusión. Hacia 1911, Husserl había ya alcanzado la nueva comprensión de la intencionalidad como una correlación universal entre la vida consciente del individuo y el mundo que aparece a sus ojos y a su acción. Esta comprensión radicalizada del darse de los objetos, de la fenomenicidad del mundo, replanteaba en profundidad la fenomenología de 1900/01 y transformaba su condición de psicología descriptiva en fenomenología trascendental, tal como se plasmará en la obra refundadora de 1913, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. La estructura correlativa

del aparecer sería una exigencia apriórica y enteramente descriptiva, que se plasma ante todo en la dualidad nóesis-nóema como nexo de la vivencia inmanente con el sentido del objeto, o bien, en designaciones globales, como nexo de la vida fenomenizadora con el mundo que aparece. Las dimensiones paralelas de la correlación, la inmanente ingrediente o vivencial o fánsica o noética, y la objetiva o intencional o noemática, o inmanente pero no ingrediente, existen a partir de su propia dependencia mutua, que el filósofo analiza con esmero en una pluralidad de direcciones: las dinámicas atencionales se hallan en estricta correlación con los planos de relieve en el campo de conciencia; a los modos de aparecer y escorzararse corresponde la propia pluralidad de caras, lados, aspectos de la cosa, que se velan unos a otros a la vez que remiten unos a otros; a los modos intuitivos de darse corresponde la presencia en persona o no del objeto, a la creencia como rasgo noético del acto, el ser como rasgo noemático del objeto (o bien la modalización de la creencia con el rasgo de dudoso, posible, probable), etc. A esta luz de la correspondencia intencional universal, el problema teórico que plantea el dulce escalofrío tiene que ver con que unas sensaciones somatoestésicas parecen asumir un extraño papel en la donación del correlato objetivo, arrogándose una función relevante en la plenitud intuitiva con que la realidad feliz aparece. El fenómeno sugiere con fuerza algún orden de respectividad bilateral, por cuanto el escalofrío de mi cuerpo lo es «por» la valía del correlato, pero forma asimismo parte de la situación el que tales sensaciones carezcan de consistencia y de legitimidad para exhibir aquello que les resulta heterogéneo. Sobre ellas no recae la mención valorativa de la esplendidez del correlato, y cualquier vacilación a este respecto abocaría a un fenomenismo o a un psicologismo que es contrario a la fenomenología en general y a la trascendental en particular; en ningún momento hay, pues, la tentación de concebir el valor de la cosa o de la noticia como una proyección de las sensaciones corporales que yo vivo, como un reflejo exteriorizado de estas. En esta especie de oscilación del «estremecimiento casi intencional, pero no», la cuestión recuerda en cierto modo a la noción de las «sensaciones categoriales», ese verdadero oxímoron conceptual que *Investigaciones lógicas* introdujo para dar cuenta de la plenitud intuitiva con que puede construirse un juicio apofántico acerca de objetos ideales o con que puede formarse un conjunto de elementos discordes y no sensibles; en 1900/01 Husserl todavía reconocía algo así como sensaciones a propósito de lo categorial («Sexta investigación», § 53-58), pero más adelante él mismo iba a desautorizar y rechazar este reconocimiento. ¿Cómo puede avanzar entonces una aclaración fenomenológica del peculiar fenómeno que Husserl saca a la luz, cómo hacerse cargo de estas euapariciones pero anómalas, desviadas?

En el texto citado, las agitaciones somáticas serían en principio placeres sensibles que sobrevienen al cuerpo propio desde el origen intencional objetivo que motiva la situación concreta. Con el estremecimiento que cunde en el pecho o llega a la punta de los pies se trata, por tanto, de que el cuerpo se ve contagiado de la complacencia estética o espiritual, y el propio cuerpo «sabe» de este contagio, de esta inmersión en el gozo que le alcanza desde fuera, por

así decir: «Son *anexos de sentimientos sensibles*, dilataciones, ampliaciones, irradiaciones de los sentimientos que están en el origen, caracterizados en cada caso por estos últimos y cuyo valor solo queda determinado por esta conexión» (Husserl, 2020: 173). El hecho de que la conexión intencional determine el anexo sensible en la vivencia, en vez de ocurrir al revés, tal como sostendrían el fenomenismo o el empirismo, le permite a Husserl apuntar a la ambigüedad moral que en ocasiones provoca el fenómeno analizado. Pues un crítico de arte puede terminar por disfrutar más de la viveza de la irradiación sensible, de lo grato de su afición corporal, que del lienzo o de la pieza musical; o, a la hora de practicar los ritos religiosos, la persona creyente puede dejarse llevar por, en nuestros términos, la euaparición desviada y preferir los afectos sensibles a la celebración de la fe (Husserl, 2020: 174). En estos casos sí tendría lugar una irradiación o contaminación de vuelta, de acuerdo con la cual las excitaciones corporales reconfortantes condicionarían el juicio de valoración, la captación valorativa.

El problema principal que afronta este esbozo de aclaración a través de la irradiación sensible proviene, con todo, de la circunstancia de que Husserl detecta en estos mismos textos otra forma de irradiación, una segunda modalidad que se cruza con el dulce escalofrío, pues la dilatación y la ampliación del sentimiento pueden muy bien propagarse al entorno inmediato de cosas, personas y ambientes que coexisten con la realidad espléndida que suscita la alegría original, y este mismo gozo tiende también a prolongarse desde el presente vivo de inicio del júbilo hacia el tiempo inmediato posterior y hacia los sucesos que lo pueblan. El entusiasmo perdura y engendra a su alrededor un «resplandor sesgado, curvado» del que se benefician numerosas realidades conexas o contiguas. Este otro fenómeno de irradiación se reconoce bajo el término alemán *Stimmung*, que es desde luego el que Husserl emplea en estas descripciones que anteceden unos quince años a *Ser y tiempo*. Como ejemplo paradigmático de esta categoría, el fundador de la fenomenología brinda la siguiente descripción del estado de ánimo jovial, del temple de ánimo jubiloso:

El estado de ánimo está motivado. Al encontrarme yo de buen ánimo, al cantar yo de alegría, etc., tengo una vivencia de placer y vivo en su caso de un placer a otro placer en múltiples actos. «Ahora todo lo encuentro bello». Me torno receptivo también a bellezas reales, me vuelvo hacia ellas. Canto una bella canción y me alegra. En cualquier otra ocasión esa misma canción no me depararía tanto gozo, pero ahora la calidez placentera del goce tiene un grado particularmente alto. Todo cobra color y calor a partir del estado de ánimo, todo placer aumenta, recibe un aflujo de calor que precisamente no proviene de su objeto de valor; y lo indiferente deviene casi en «hermoso» (a saber, recibe un brillo prestado). Esto también lo sé. Yo puedo decir: «estoy feliz, jovial, divertido, por una comida tan buena, por haber disfrutado de unas obras de arte tan magníficas, por haber conseguido un éxito (la noticia del cual he recibido), etc. Todo me produce alegría doble porque...». «Motivado» no significa aquí «justificado», sino que expresa solamente la *irradiación*, y el hecho de que en el fenómeno mismo pueda yo detectar que el placer no proviene del valor

del objeto mismo, sino que *remite* retrospectivamente a una estimación y a un gozo previos, como «viniendo» de ahí. Estos reflejos sentimentales (brillo prestado) no fundan valores de ningún tipo, siquiera valores derivados (antes bien son fuentes de errores axiológicos). (Husserl, 2020: 171-172)

Hay, pues, numerosas razones para afirmar la afinidad del dulce escalofrío con el estado de ánimo. Ambos acontecen por repercusión de una estimación, a la cual siguen remitiendo, y, lejos de ocultar «esta marca de origen» (Husserl, 2020: 173), los dos fenómenos mantienen la comunicación con esa su fuente («esto también lo sé»). Ambos prestan, además, una peculiar intensidad al aparecer, una viveza fenoménica que tiene que ver con la plenitud en que se manifiesta lo valioso. Ambos, en fin, pueden originar errores o confusiones axiológicos si la excitación del cuerpo o el temple del ánimo toman la delantera al motivo que los rige, si se disfruta de ellos en mayor medida que del motivo que les da sentido. Con ello tendríamos, en definitiva, una doble irradiación: la agitación de la carne y el calor y el color curvados del entorno, que podríamos bautizar más técnicamente como «anexo sensible corporal» y «anexo sensible ambiental». Y es que, en la perspectiva de mi ensayo, importa sobre todo destacar la necesidad de mantener diferenciados, pese a su patente afinidad, el anexo o nexo corporal del anexo o nexo ambiental.

El «brillo prestado» que desde el objeto origen y meta de la alegría reciben las cosas, los sucesos, las personas del entorno, los detalles y las posibilidades circundantes, corresponde cabalmente al fenómeno del «velo rosado» que ya *Investigaciones lógicas* puso de relieve. Una luz propicia, cual luz de domingo, envuelve a las cosas con una coloración amable, que —obsérvese bien— se ofrece del lado del fenómeno, de la parte de lo que se muestra; es un rasgo noemático que sobreviene a la intuición por difusión pasiva de la positividad, por propagación no voluntaria de esta. Los términos de *coloración*, *luz* y *velo* apuntan a este cariz especial que toma el aparecer. Existe también, por supuesto, el colorido contrario de frío y grisura, el cariz sombrío, la luz tristona⁴. Los análisis de una década después, que recurren a las mismas expresiones y añaden otras parecidas (*sombreado*), subrayan cómo la irradiación ambiental sigue todo el rato valorando por contagio asociativo; la fuente sentimental de la alegría nutre la corriente de emoción, y lo que puebla el presente y el tiempo inmediato queda bañado por un sentimiento complejo de contento, al que cada uno de esos elementos o episodios parciales contribuye. Ahora bien, lo que no se dice es que el estremecimiento del cuerpo responda a este mismo patrón de comprensión. Aun estando bajo el signo del gozo, el alboroto en la carne no es un brillo prestado que añadir a la celebración global. Con el dulce escalofrío se produce más una excitación que una valoración coatenta y concorde; se trata

4. Acerca de toda esta problemática descriptiva puede consultarse con gran provecho la reciente compilación de ensayos de Antonio Zirión Quijano *Sobre el colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable*, si bien yo me atengo al núcleo mínimo de la noción de «colorido afectivo», que en pluma de Zirión recibe una dilatación enorme.

más de una afección que se hace notar y tira de mí, que de una sintonía particular con el colorido ambiental. Que la sacudida somatoestésica no supone en rigor una celebración de o sobre mi cuerpo se ratifica por una curiosa posibilidad añadida que Husserl admite aquí y que ha escapado a la atención de los fenomenólogos del dolor del siglo xxi, a saber: la de que el límite interno del dulce escalofrío sea «un dolor de alegría» (*Schmerzfreude*). A diferencia de los brillos prestados, la excitación a flor de piel podría saltar a dolor y así interferir en la propia situación de la que emana, amenazando incluso con interrumpirla: «el corazón está tranquilo y una gran ola de dicha irrumpre a corazón abierto, luego viene la excitación o el dolor de alegría, el corazón amenaza con estallar de alegría» (Husserl, 2020: 176). Este desenlace sorprendente parece un filón para la comedia de costumbres o la sátira de época, pero la paradoja del dolor de alegría, del romperse el cuerpo de gozo intencional, acoge en realidad la legalidad fenomenológica de que la presencia del cuerpo es tan efectiva que la corporalidad se reserva para sí misma posibilidades específicas que incluyen desarrollos disruptivos. Es tan radical su participación en la vida subjetiva que esa supuesta sintonía puede sufrir una mutación si ella transgrede un límite somatoestésico, con el consiguiente tránsito inopinado a una irrupción disonante. Y, al modo de Husserl, podríamos añadir que también esto lo sabe el cuerpo, lo siente...

Una última razón para mantener diferenciadas la irradiación somática y la irradiación del estado de ánimo podría invocar una mayor originariedad de la primera, siempre que fuera cierto que la excitación del cuerpo coopera necesariamente a la génesis del temple de ánimo. Dicho en formulación negativa, ninguna valoración de un suceso, por entusiasta que sea, devendrá en estado de ánimo jovial y duradero a menos que antes concierna y complique al cuerpo. No estoy seguro de que los textos de investigación de Husserl respalden esta tesis con la rotundidad con que yo acabo de recogerla. Lo que no impide que sea digna de examen la conjectura de que solo la alegría dotada de marchamo corporal notorio transita a temple de ánimo que perdura como tal (o bien solo la tristeza que redunde hacia el cuerpo)⁵.

5. El ensayo de Antonio Zirián «Cuerpo y afectividad en los *Estudios acerca de la estructura de la conciencia* de Husserl» constituye la recepción en lengua española de este volumen asombroso de textos de Husserl, aparecido tan tardíamente. Me da la impresión de que su enfoque conceptual está cerca de la conjectura que yo acabo de sugerir, ya que Zirián puede decir, sin necesidad de invocar la autoridad textual del maestro: «así como el cuerpo, nuestro cuerpo propio individual, pertenece en todo momento al entorno perceptivo de cualquier objeto, de un modo análogo su bienestar o su malestar, el estado afectivo corporal, si así puede decirse, codetermina el entorno afectivo de cualquiera de nuestros sentimientos particulares» (Zirián, 2020: 212). Pero queda la duda de si el fenomenólogo mexicano no tiende más bien a reunir ambas irradiaciones en una única y global. Sobre otros temas que mi ensayo ha considerado con anterioridad, repárese en esta aguda observación del filósofo del colorido de la vida, que coincide con mi exclusión del fenómeno examinado de los placeres sensibles consumados: «El platillo [el manjar] en el plato, por ejemplo, tiene la luz rosada, pero ya no el bocado en la boca (que no lo hemos constituido como objeto) ni su sabor, que es mero sentimiento sensible» (Zirián, 2020: 216).

4. La corporalidad afectiva

En los últimos años la investigación académica sobre el pensamiento de Husserl se ha interesado crecientemente tanto por el tratamiento de la afectividad como por el de la corporalidad. Ambas direcciones de análisis se entrecruzan y se potencian en los estudios más significativos, entre ellos, de manera destacada, la monografía de James Jardine —quien avalaría, por cierto, la conjectura recién aludida (Jardine, 2022: 48-67)—, y también, en castellano, los artículos de Roberto Walton y Antonio Zirión. Dada la preferencia de método de mi ensayo por el asunto de las euapariciones del cuerpo, quisiera yo únicamente comentar el reciente ensayo de Michela Summa (2024) «An Affect “That Shudders Me”: An Approach to Husserl’s Phenomenology of Joy», pues, como bien se advierte en el título, el fenómeno del estremecimiento es el que se examina en sus páginas, y la centralidad que la profesora italiana otorga a los «Estudios sobre la estructura de la conciencia» obliga a realizar una breve toma de consideración.

La sólida elaboración de Summa defiende que el gozo (*joy*) es tematizado por Husserl como un «afecto responsivo», que se distingue tanto del aprecio por la realidad o suceso valioso como del placer sensible. Estas tres formas de vivencia —la responsiva, que da lugar al estado emocional; la estimativa o más sobriamente intencional, y la sensibilidad propicia— concurren en múltiples experiencias, no en todas, y entran en diversas combinaciones de presencia-ausencia, lo que denota la necesidad de su distinción conceptual. Es convincente cómo la autora asume que «el gozo no se basa únicamente en la evaluación del objeto, sino que requiere un compromiso personal más profundo con el valor emocional que situamos en el objeto» (Summa, 2024: 275). En consonancia con esta exigencia, Summa argumenta que los criterios normativos de adecuación o inadecuación de una valoración objetiva no se aplican sin más a la alegría que pueda o no sobrevenir al individuo; en el surgimiento del gozo juega un papel decisivo la historia de la persona, las trayectorias biográficas de su vida y las circunstancias en que el sujeto se encuentre en la ocasión del caso; el gozo viene a darse, por tanto, según conexiones de motivación personal, no según conexiones racionales que admitan justificación intersubjetiva. El reconocimiento, que yo he suscrito, de que el estremecimiento corporal gozoso no tiene que responder exclusivamente a las excelencias objetivas de una obra o acción, sino también a las situaciones más intransferibles de éxito o afecto, se corresponde, desde luego, con este enfoque.

Quizá el planteamiento de Summa se beneficiaría de un examen todavía más detenido de cómo para Husserl el propio sentimiento implicado en la valoración o la estimación intencionales es ya una forma de alegría, un recrearse *ex parte subjecti* en la calidad de lo que aparece. Siempre me ha parecido un ejemplo muy sencillo a este respecto, pero acaso iluminador, el de la película de cine que uno está viendo con satisfacción, y que en su forma intencional más primaria yo aprecio o me gusta porque la estoy disfrutando, y a la inversa: la disfruto porque me está pareciendo buena. En todo caso, mi duda teórica

es finalmente si la implicación y la complicación del cuerpo vivido en el «me estremece» no merecería profundizarse más de lo que hace Summa, que al cabo parece vincular tal influencia con el sustrato de la sensibilidad. Cerraré por ello mis reflexiones con dos sugerencias en que convergen los fragmentos anteriores de descripción y de análisis.

En primer lugar, sugiero que el modelo fenomenológico de Leder y Zeiler de «cuerpo ausente» resulta demasiado ambiguo como estructura de la experiencia y también demasiado tajante como metáfora descriptiva. En el ámbito estricto de las euapariciones, esa disponibilidad operativa del cuerpo, que no aparecería, que se «ausentaría», debiera quizás dejar paso a un modelo más bien de impregnación corporal de toda la vida de la experiencia, de permeación carnal también de la intencionalidad. Con esto no se pone en duda que la motricidad cinestésica sea un factor decisivo en la transitividad de la experiencia y que el acceso a los fenómenos requiera siempre de una activación motriz del «yo-puedo» corporal, como ejercicio efectivo y nada reflexivo. Husserl lo formula en *La crisis de las ciencias europeas* como un principio evidente: «estamos siempre corporalmente con todos los objetos que existen para nosotros» (Husserl, 1976: 110⁶). Para quienes gustan de considerar una ruptura el texto de 1936, la mala noticia es que este principio y lema se habían formulado en los mismos términos en 1913, en el libro segundo de *Ideas*: «Todas las cosas de mi experiencia pertenecen a mi “entorno”, y esto significa ante todo que mi cuerpo está también concurriendo y lo hace como cuerpo» (Husserl, 1952: 81⁷). Justamente esta última versión del aserto, de apariencia redundante y acaso innecesariamente duplicativa, es la que las euapariciones respaldan con una claridad particular. No es ya que la corporalidad esté «concurriendo» y operando bajo un signo de normalidad y adecuación; es que las resonancias de gozo conectan con una dimensión radical del cuerpo propio que es diferenciable de su operatividad, pues ellas avivan la intimidad carnal, agitan el «intracuerpo», que es también expresión de Husserl; los estremecimientos y escalofríos, las dinámicas y agitaciones intracorporales, son ubiestesias que mueven esta espacialidad afectiva de la que no cabe apartamiento o distanciamiento, y que, desde su cercanía superlativa al yo, se suma a la celebración a su modo único, es decir, somático. Podría decirse que aquí el cuerpo hace acto de presencia somatoestésica y «recuerda» al propio yo en su momento de arroabamiento o a la vida consciente volcada a la trascendencia su condición carnal.

Con este otro modelo fenomenológico de impregnación o permeación corporal de la experiencia me permito yo trasladar a la temática de las euapariciones el enfoque que propuso Elisabeth Behnke (2018) en su magnífico ensayo «On the Transformation of the Time-Drenched Body». En él, la pensadora norteamericana analiza cómo la corporalidad se halla «empapada de tiempo», tanto si mi cuerpo viene a presencia fenoménica en el recuerdo como si, a falta de todo recuerdo, es la familiaridad con mi entorno y la motricidad

6. En el original, «so sind wir bei allen für uns seienden Objekten immer leiblich».

7. En el original, «mein Leib ist auch dabei und als Leib».

y expresividad corporales las que denotan el pasado concreto del que proviene mi cuerpo y su vigencia en el presente. Añadía Behnke cómo, junto al cuerpo de mi infancia, adolescencia o juventud, que yo puedo evocar, con o sin la ayuda de fotografías, el propio cuerpo está implicado en la evocación, ofreciendo la orientación sobre la escena pretérita, asomando en su desatención, etc., y cómo también, por lo que toca a la latencia, los olvidos y la amnesia, los huecos y lagunas de la memoria intuitiva, tienen por condición de posibilidad esta impregnación de pasado que sostiene al cuerpo del presente. Aunque la perspectiva de Behnke se atiene a la relación del tiempo vivido con el cuerpo, su ensayo hace explícito que este modelo de impregnación o permeación («*suffused, drenched*») está llamado a desplazar al modelo de «cuerpo disponible por ausente, por operativo», es decir, a la exageración estructural de Leder y Zeiler, de Sartre e incluso de algún pasaje de Merleau-Ponty, y ello en beneficio de unas metáforas alternativas que hablan de una «vida corporal bañada en conciencia y vivida a sabiendas» (Behnke, 2018: 100-101).

Mi segunda sugerencia concierne entonces al hecho de que la presencia del cuerpo gustoso plantea una identificación parcial con cada una de las instancias estructurales de la correlación universal de intencionalidad, es decir, con el *ego*, con el *cogito* y con el *cogitatum*. Como aflujo y excitación sensible, diríase que el dulce escalofrío se integra de suyo entre los componentes hiléticos del flujo de las *cogitationes*; pertenece, pues, a la corriente de vida en cuanto tal, es vivencia inobjetiva que surge y pasa, no correlato captado susceptible de ulteriores identificaciones. Pero el estremecimiento precisamente no se agota en ser contenido ingrediente de la conciencia, materia de tiempo interno. En la cita principal de Husserl, el «*a mí*» del escalofrío de dicha se encuentra particularmente realzado; el texto lo entrecomilla, lo repite, lo nominaliza: «Estoy disfrutando de la contemplación del cuadro, “me” recorre un escalofrío de dicha. *A mí*». Este dativo de manifestación, el *michi* implicado en todo aparecer, es el yo que atraviesa la experiencia, el sujeto afectado. Así mirada, la instancia implicada en la euaparición corporal, la concernida de manera llamativa, sería el *ego* individual de la correlación de intencionalidad, que no es solo fuente de actos, sino también polo de las afecciones pasivas, en este caso, de esa vivencia inobjetiva que acompaña a la estimación objetiva. Sin perjuicio de todo lo cual, y en tercer lugar, el escalofrío recibe también una aprehensión localizadora básica, un emplazamiento que es semejante al que se produce con los dolores, picores, molestias: es en el pecho, es en el corazón, es de la cabeza a los pies, etc. La intimidad inmediata con el yo de la corporalidad afectiva no impide, pues, que la agitación se ubique en un lugar del cuerpo articulado y que se capte en una localización diferenciada, lo cual presupone una imagen del cuerpo propio en un sentido mínimo, o, como diría un lenguaje más husserliano, un coeficiente de *cogitatum* en este suceso por lo demás vivencial y yoico. Curioso que el texto alemán citado opte por el término *Körper* como sede de la euaparición. En suma, ni siquiera en este fenómeno tan particular se desprende el cuerpo de la dualidad por la que es al tiempo trama carnal íntima (*Leib*) y cosa perceptible (*Körper*), de tal modo que si la corporalidad

del yo se desliza en sensibilidad gustosa, como si se *deshiciera de gusto*, ella misma se ofrece también, en el mismo momento, rehecha en la estampa física de mi realidad corpórea.

Referencias bibliográficas

- BEHNKE, Elisabeth (2018). «On the Transformation of the Time-Drenched Body». *Journal of Consciousness Studies*, 25(7-8), 89-111.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis (1991). *L'inoubliable et l'inespéré*. París: Desclée de Brouwer.
- HUSSERL, Edmund (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Edición de Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff. Husserliana IV.
- (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edición de Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff. Husserliana VI.
- (2020). *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II: Gefühl und Wert: Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*. Edición de Ullrich Melle y Thomas Vongehr. Cham: Springer. Husserliana XLIII/2.
- JARDINE, James (2022). *Empathy, Embodiment, and the Person: Husserl Investigation of Social Experience and the Self*. Cham: Springer.
[⟨https://doi.org/10.1007/978-3-030-84463-9⟩](https://doi.org/10.1007/978-3-030-84463-9)
- LEDER, Drew (1990). *The Absent Body*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- SUMMA, Michela (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⟩](https://doi.org/10.1007/s10743-024-09348-w)
- WALTON, Roberto (2022). «Niveles del sentimiento en Edmund Husserl». *Tópicos*, 48(2), 22-36.
[⟨https://doi.org/10.35494/topsem.2022.2.48.822⟩](https://doi.org/10.35494/topsem.2022.2.48.822)
- ZEILER, Kristin (2010). «A phenomenological analysis of bodily self-awareness in the experience of pain and pleasure: On dys-appearance and eu-appearance». *Medical Health Care and Philosophy*, 13, 333-342.
[⟨https://doi.org/10.1007/s11019-010-9237-4⟩](https://doi.org/10.1007/s11019-010-9237-4)
- ZIRIÓN, 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⟩](https://doi.org/10.14195/0872-0851_57_11)
- (2024). *Sobre el colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable*. Buenos Aires: SB Editorial.

Agustín Serrano de Haro es científico titular del Instituto de Filosofía del CSIC y es autor de cinco libros: *Fenomenología trascendental y ontología* (UNED, 1990); *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería* (Trotta, 2007); *Hannah Arendt* (Gredos, 2023); *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl* (Trotta, 2016); *Arendt y España* (Trotta, 2023). Ultima en estos meses la obra *Fenomenología del dolor del cuerpo*. Ha traducido al español a Husserl y Arendt, fue presidente de la Sociedad Española de Fenomenología entre 2006 y 2012 y organizador del IV World Conference of Phenomenological Organizations (OPO IV, Segovia, 2011). Ha sido investigador principal de los proyectos financiados «Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor» (2013-2021) y «Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo» (2022-2025).

Agustín Serrano de Haro is a tenured scientist at the IFS-CSIC, the Institute of Philosophy of the Spanish National Research Council. He is the author of five books: *Fenomenología trascendental y ontología* (UNED, 1990); *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería* (Trotta, 2007) [Bodily accuracy. Philosophical analysis of target practice]; *Hannah Arendt* (Gredos, 2023); *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl* (Trotta, 2016); and *Arendt y España* (Trotta, 2023). He is currently working on a *Phenomenology of Bodily Pain*. He has translated works by Husserl and Arendt into Spanish. He was President of the Sociedad Española de Fenomenología [Spanish Society of Phenomenology] from 2006 to 2012 and was head of the Executive Committee of the IV World Conference of Phenomenological Organizations (OPO IV, Segovia, 2011). He was the lead researcher of the funded research groups *Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor* (2013-2021) and *Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo* (2022-2025).
