

TEMPS, AMISTAT I PRESENCIA. UNA ANÀLISI FENOMENOLÒGICA

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA

Universitat de les Illes Balears

Aquí ens interroguem per la molt peculiar relació entre l'amistat, el temps i la presència. El vehicle de la nostra interrogació serà la fenomenologia, tot acceptant el tombant hermenèutic que aquesta adopta cap als anys vint del segle passat.

Volem preguntar per la relació entre l'amistat i el temps, amb l'objectiu de saber fins a quin punt seria vàlida, per a les relacions amistoses, la coneguda tesi heideggeriana segons la qual l'ésser d'aquestes relacions trobaria el seu sentit en el temps.¹ Interroguem, més concretament, pel factor

1. M. HEIDEGGER. GA 2, p. XV. També J. Derrida sembla interpretar l'amistat a la llum d'aquesta tesi: «*L'amitié première ne va pas sans le temps, certes, elle ne se présente jamais hors du temps: il n'y a pas d'ami sans le temps*»; veg. J. DERRIDA, 1994, p. 31. Les anàlisis de Derrida es basen en el comentari d'alguns fragments de l'*Ètica eudèmia* d'Aristòtil, però arracona fins al capítol 8 (*Replis*) pràcticament les anàlisis de l'*Ètica nicomaquea*, que segons Derrida no farien altra cosa que confirmar l'anterior. A banda del caràcter problemàtic d'aquesta afirmació per part d'una anàlisi més detallada d'ambdós textos, l'opció derridiana per l'*ètica eudèmia* en detriment de la *nicomaquea* condiciona bona part dels biaixos de les seves anàlisis. El problema de les relacions entre les dues «ètiques» aristotèliques, i de la seva coherència, no s'ha clos mai; una bona síntesi de l'estat de la qüestió és a la segona edició (2016) del ja clàssic estudi d'A. Kenny sobre la qüestió.

d'una certa independència d'aquestes relacions pel que fa a regularitats temporals que li imprimeixin algun tipus de rítmica. El tòpic es va popularitzar molt a partir de la coneguda afirmació de J. L. Borges en una entrevista l'any 1980: «L'amistat no necessita freqüència; l'amor, sí».² Se sobreentén que aquí *freqüència* refereix a *presència*, així, s'estaria defensant certa autonomia del vincle amistós respecte a la necessitat de presència freqüent. Aquesta autonomia mereix ser pensada amb l'utilitat fenomenològic, des del moment en què la denúncia (ampul·losament proclamada) d'una suposada «metafísica de la presència» omnipresent des dels orígens més remots de la tradició occidental de pensament amenaça de convertir l'autonomia de l'amistat madura respecte a la presència freqüent, esperonada per l'allau de nous dispositius tecnològics de diferiment de la presència, en un immens festival d'espectres.³

Podria deduir-se a primera vista d'una lectura ràpida del primer gran text de la tradició occidental sobre l'amistat (els llibres VIII i IX de l'*Ètica nicomaquea*) una vinculació entre amistat i presència freqüent. Dels tres tipus d'amistat que Aristòtil certifica, tant la basada en la utilitat (*khresimon*), com la basada en el plaer (*hedoné*), o la basada en la virtut (*areté*) o amistat perfecta (*teleia*), semblen vinculades d'una manera o altra a la idea de convivència (*sízen*), i d'aquesta

2. Entrevista de Joaquín Soler Serrano en el programa *A fondo*, de 1980, min. 33:20.

3. Veg. DERRIDA, 1967, p. 36, p. 38, p. 71, p. 164, etc. El cert és que la crítica al logocentrisme (així com als posteriors afegitons tipus «fal·logocentrisme», etc.) són per Derrida casos de metafísica de la presència, i no a l'inrevés. Abans de cedir massa ràpidament a les temptacions de l'espectrologia (DERRIDA, 1993), potser caldria fer una lenta repassada a algunes nocions metodològiques cabdals en alguns desplegaments de la fenomenologia menys llegida o, potser, menys entesa.

sembla deduir-se una idea de freqüentació.⁴ Aristòtil afirma que «conviuire és allò que defineix més bé els amics» (EN 1157 b18 – 19), i tot i que el concepte de la *convivència* no obté una definició precisa i sembla donar-se per sobreentès, sí que obté certa descripció en allò que és relatiu a la descripció concreta de l'amistat: «Compartir (amb l'amic) paraules i pensaments» (*koinoneín lógon kaí dianoias*), fet pel qual l'única condició que sembla prescriure's (com a necessària però no suficient) és la d'un «tracte continu» (*sinétheia*). És només aquell tracte continu que possibilita la compartició de paraules i pensaments el que configura el tipus de convivència que possibilita l'amistat duradora (*mónimos*), ja que els homes no conviuen només «pasturant plegats en un mateix indret, com els animals» (EN 1170 b12 – 15). El caràcter necessari però no suficient del tracte continu per a la constitució del vincle d'amistat es veu precisat per almenys dues consideracions més, que acaben matisant-lo de manera decisiva:

1. L'amistat és una habitud (*héxis*), i no una afecció (*philesis*) (EN 1157 b29).⁵ L'habitud proveeix una elecció

4. Cal subratllar la pràctica desaparició a la versió nicomaquea de l'expressió, tan important a l'eudèmia, «amistat primera» (*proté philia*; l'excepció és l'aïllada aparició a EN 1157 a31), i la seva substitució per l'abundosa «amistat perfecta» (*teleia*). Aquest canvi en la denominació no mereix cap comentari per part de Derrida, que les associa sistemàticament sense tenir-ho en compte (DERRIDA, 1994, p. 249, p. 257, p. 316, p. 354, p. 382).

5. Contrasti's, però, aquesta afirmació amb els problemes d'interpretació que suposa: (a) la classificació de l'amistat entre les passions que té lloc al llibre II (EN 1105 b21); (b) el fet que amb l'amistat passi el mateix que amb la virtut: que pot ésser una habitud (el que avui en dia anomenariem un «estat»); (vid. per exemple P. LEE MILLER, 2014, p. 322) o una activitat (*enérgeia*); així doncs, l'amistat afebliria el caràcter disposicional i semblaria poder ser només, a diferència d'altres habituds, en el seu exercici. Però aquesta aparent contradicció es podria matisar si reparem

(*prohaíresis*) que fa possible la coincidència d'una reciprocitat volguda. Una afecció unilateral cap algú es mou en el nivell de la passió (*páthos*), i per tant, és perfectament possible que no arribi mai a esdevenir amistat.⁶ És per això que una condició de l'amistat és que no sigui oculta (EN 1156 a5), mentre que tant les afeccions com les benvolences poden perfectament escatir-se a la manifestació.

2. L'articulació de l'amistat en tipus obeeix a la classificació d'allò que és amable (*philetón*) en l'altre; allò amable en l'altre pot consistir en un bé (*agathón*), un plaer (*hedoné*) o una utilitat (*khresímon*).⁷ Indiquem

en el fet que l'amistat, a més de consistir ontològicament en una habitud (o estat), consisteix també (categorialment) en una relació (*prós tí*). Seria d'aquest caràcter relacional del qual l'amistat obtindria una dependència més marcada respecte a les contingències de la presència, i només en aquest sentit sembla poder llegir-se adequadament l'observació d'EN 1157 b9 – 14: «La distància no impedeix pas que, absolutament, hi pugui haver amistat; impedeix només que hom pugui fer les activitats pròpies de l'amistat» (seguim la traducció de J. BATALLA, 2015).

6. D'aquesta distinció prové la diferència essencial entre amistat (*philia*) i afecció (*phileisis*); la segona és molt més àmplia que la primera i s'estén a éssers inanimats, mentre que la primera es restringeix, segons la seva estratificació constitutiva (afecció - tracte continuat - elecció - habitud - reciprocitat) a l'amistat entre persones. També cal distingir l'afecció de la benvolença (*eunoia*), que pot introduir-se en aquesta estratificació suprimint els dos primers passos, i suposa un pas previ de l'amistat. La benvolença es diferencia de l'afecció perquè no és tensa (*diátasis*) i perquè no prové del tracte continuat, sinó que apareix sobtadament (*prospaíos*), seguint el model temporal de la simpatia que compareix immediatament per un dels contrincants en una competició; veg. EN 1167 b33 – 1167 a 2. La poca presència de l'*eunoia* en les descripcions de l'*Ètica eudèmia*, contrastada amb la importància que se li reserva a la nicomaquea, és rellevant segons J. M. COOPER (a A. RORTY (ed.), 1980, p. 310 i ss.).

7. Aristòtil indica immediatament que la utilitat pot ser entesa com un mitjà per a l'obtenció d'un bé o un plaer, amb el qual en el fons ens quedem només amb dos objectes de benvolença: el bé i el plaer (EN 1155 b17 – 21).

la cursiva *en l'altre* per subratllar el caràcter categorialment relacional de l'amistat, decidíu per estructurar la peculiaritat de la seva definició segons el gènere i l'espècie: l'amistat no és relació amb el plaer, el bé o la utilitat, com allò amable que l'altre posseeix, sinó que és relació amb l'altre a través de l'objecte del bé, el plaer o la utilitat: aquests són mitjans de la relació amb l'altre. És aquesta peculiaritat el que en dificulta la circumscripció, tant entre les virtuts com entre les passions.⁸

Ara bé, si el caràcter relacional de l'amistat afebleix considerablement la seva circumscripció a l'àmbit de les virtuts, sí que sembla poder afirmar-se que és la virtut dels amics, almenys en el cas de l'amistat perfecta, la que li atorga un caràcter estable, més que no pas la reiteració d'una presència, com aquella dels que pasturen en un mateix indret com animals. L'amistat és duradora (*mónimos*) perquè ho és la virtut, no perquè la virtut de l'amistat estigui sostinguda en la reiteració de la presència: «Llur amistat perdura tant de temps com perdura llur bondat, car la virtut és quelcom durador» (EN 1156 b12). En aquest sentit, el vocabulari aristotèlic de la presència amical a l'ètica nicomaquea no

8. És aquest oblit el que sembla abocar alguns intèrprets al problema de l'absència de terme mig en la definició de l'amistat (veg. per exemple P. LEE MILLER, a RORTY, 2014, p. 323). Si es considera l'amistat com una relació (cosa que Aristòtil sembla suposar com a sobreentesa en les seves descripcions, ja que l'obvia en la definició), l'«entre què i què» de la relació d'amistat no el trobaríem pas en la vaguetat i obscuritat del passatge d' EN 1159 b21 i la seva referència a «l'objecte del desig (*oréxis*)», etc.; sinó en un terme mitjà a l'abast de la relació entre els amics, i no pas a un terme mitjà corresponent a allò amable entre ells. Aquest sembla ser el sentit del titubeig aristotèlic a EN 1155 a1: «És una virtut o quelcom que comporta una virtut». Molts intèrprets decanten el titubeig cap a la tesi segons la qual l'amistat no seria per Aristòtil una virtut (H. FOSSEIM, a MILLER (Ed.), 2011, p. 272).

sembla guardar cap relació amb allò que Derrida (en algun dels poquíssims textos en què és possible aclarir una mica a què s'està referint amb «presència») consideraria el fonament d'una suposada «metafísica de la presència»: l'essència (*ousía*).⁹ La convivència, el tracte continu, etc., com expressions a les quals s'oposa tan sols la distància espacial (EN 1157 b9 – 10), són sempre processuals i temporals i semblen d'allò més oposat a qualsevol activitat suprema del pensament (*nóus*) orientada a la compareixença de qualsevol forma d'«essència de l'essència» en la qual el temps (així com la relació amical que el solca) esdevinguessin atu-rades o fossilitzades.

I no obstant, més enllà de les reiterades i repetitives (ite-rables i gairebé mecàniques) obsessions derridianes amb una metafísica de la presència que ja no sabem si han inau-gurat Plató i Aristòtil o el mateix Derrida, es dona l'experi-ència de la independència del vincle amistós respecte a la reiteració de la convivència i el tracte continu, malgrat que

9. Ens referim a la secció cinquena del capítol quart de «De la grama-tologia», en el qual, discutint els capítols v i vi de l'*Assaig sobre l'origen de les llengües*, Derrida comenta els paràgrafs en els quals Rousseau es dedica a criticar la noció de *representació* en benefici d'un acte de pre-sència pura que s'entén com un present sense cap possibilitat d'esdevenir representat, en tant que aquest present escapa als records o expectatives, que són interpretats com modes de la representació de la consciència del temps, i per tant, de segon ordre. La presència s'entén com «l'originalité du présent en tant que forme absolue de la temporalité» (DERRIDA, 1967, p. 436). I aquesta forma absoluta de la temporalitat s'associa amb dos conceptes d'aquella tradició de la «metafísica de la presència»: l'essència (*L'essence est la présence*, p. 437) i el present viu (interpretant que, com a lector habitual de Husserl, pot estar referint-se aproximadament al *leben-dige Gegenwart* de la teoria fenomenològica de la consciència del temps). Sobre això, cal tenir en compte que Husserl no presenta una concepció consistent del «present viu» fins a l'elaboració dels textos que avui en dia coneixem amb el nom dels *Manuscrits C*, que no es van editar fins l'any 2006, i de què Derrida no va poder tenir segurament cap notícia.

no trobem respostes a aquesta experiència remirant en els textos d'Aristòtil (i tampoc en els de Derrida). Aquesta experiència es dona, no en el sentit que ja el mateix Derrida entrelluca, que allò que es comparteix en el tracte continu (les paraules i els pensaments) va efectivament desancorant-se de la presència corporal a través de l'allau de successives onades de les tecnologies de la comunicació (Derrida, l'any 1994, parlava encara tímidament del telèfon com una primera dis-locció de la presència)¹⁰, sinó que efectivament és possible allò que no es troba en els textos d'Aristòtil sobre l'amistat, com és l'experiència del que anomenarem «empalmament temporal»: l'experiència per la qual fils dialògals, gestualitats corporals, sinèrgies motrius, complicitats abandonades, es restauren immediatament després d'una quantitat de temps molt considerable que les hauria d'haver esfilagarsat. I no obstant la destrucció que hauria de produir el pas del temps (l'*aposegoria* com a manca de paraula que desfà les amistats d'EN 1157 b14), la conversa s'empalma allà on es va deixar; el somriure té continuïtat amb el darrer, la gestualitat encaixa amb la darrera, fins i tot quan aquesta era ja absent en la memòria.¹¹

És en la fenomenologia de la coloració de la vida d'Edmund Husserl en què podríem trobar una possible inter-

10. J. DERRIDA, 1994, p. 251. El comentari de Derrida sobre les dis-loccions de la comunicació: «On peut se parler de très loin, on le pouvait déjà, Aristote n'en tenait pas compte», és certament enigmàtic: què no va tenir en compte Aristòtil? El telèfon? O aquella entitat amalgamada, quasi talmúdica, entre parla i text que és possibilitada per la noció de *diferència* i que possibilita la constitució del bricolatge textual com a eina d'emancipació?

11. El comentari de Derrida al fragment de F. Nietzsche titulat «Els amics com a fantasmes» prefereix situar-se en l'altre extrem d'aquesta experiència: la d'un canvi profund en nosaltres que contrasta amb la de l'amic que s'ha mantingut sense canvis, cosa que produeix el contrast que transforma l'amic en un fantasma del nostre passat; veg. DERRIDA, 1994, p. 93.

pretació d'aquella vivència d'empalmament, per la qual la conversa amical pot ser represa, i les tonalitats emotives immediatament restaurades, com si el temps s'hagués congelat malgrat que hagin transcorregut quantitats considerables del temps del rellotge. Aquesta experiència no obté pràcticament comentari per part de Derrida, que prefereix aprofundir en l'experiència de l'allunyament, paradoxalment més previsible, més accessible per a un món com el nostre, escampat arreu de *ghosting* tecnològic. Una exposició de com la teoria de la coloració de la vida podria donar fonament descriptiu a l'experiència de l'empalmament amical, sense haver d'acudir per altra banda a drecceres metafísiques d'«experiències d'eternitat», no pot ser desplegada aquí, però l'esbós bàsic seguiria aproximadament els següents passos:

- a) Una advertència molt primerenca i sovint mai prou tinguda en compte sobre la descripció fenomenològica consisteix en la tesi segons la qual «una habitud intel·lectual no és mai totalment lliure de coloracions emocionals, *i viceversa*». ¹² Segons això, qualsevol vivència intencional es presenta ja sempre «tintada» d'una coloració afectiva. Els objectes intencionals (també aquells objectes de la percepció que acostumen

12. HUA XXXVIII, p. 164: «Ein intellektueller Zustand ist vielleicht nie von emotionellen Färbungen ganz frei und umgekehrt» (les traduccions d'aquests textos són nostres). La tesi és postulada en data tan primerenca com 1893, i no serà mai abandonada durant tota la trajectòria de Husserl, fins i tot quan entrin en escena els ambiciosos projectes de la «reducció fenomenològica» a partir de 1905. Per poder entendre la continuïtat d'aquesta tesi per sobre dels intents de sistematitzar la fenomenologia com a intent d'establir una descripció mancada de pressupòsits, cal prendre atenció a l'absolutament original concepte husserlià d'*interès*, que possibilita la noció (aparentment aporètica) d'*interès transcendental*, que, corresponent ontològicament a l'àmbit dels interessos, és aquell a partir del qual tota la resta d'interessos poden ser entesos com a tals.

a constituir el model de les intencions objectivants) es donen sempre com agradables o desagradables o insípids (la neutralitat també és un mode de la «coloració afectiva»); però també les afeccions (*Affekt*) tenen el seu objecte, i en presentar-se a la consciència hi han d'anar vinculades (els exemples que posa Husserl són diversos, però inclouen el que segons Aristòtil constitueix allò que comparteixen els amics: les paraules i els pensaments): els objectes susciten afeccions i les afeccions es constitueixen en objectes, en una retroalimentació constant.

- b) A aquesta retroalimentació entre afeccions i objectes en el si de les vivències intencionals cal afegir-hi encara les valoracions (*Wertungen*). Les afeccions poden ser, embridades amb els seus objectes, continguts de la valoració com una forma de donació nova d'aquests.¹³ Tenim així gust, percepció i valoració com tres nivells que es fusionen en la donació de l'objecte intencional i de què podem entrellucar-ne les relacions de dependència – independència funcional.
- c) La retroalimentació entre les afeccions, els seus objectes i les valoracions que els acompanyen acaben configurant un «temple d'ànim» (*Stimmung*). Els temples d'ànim tenen la seva pròpia intencionalitat, que no és

13. És tal la relativa autonomia de l'àmbit de la valoració que Husserl encunya per a la seva denominació el neologisme «valicepció» (*Wertnehmung*), format de la mateixa manera que «percepció» (*Wahrnehmung*), i que es conjuga seguint la seva mateixa estructura: «valicebim» els objectes en les seves qualitats agradables de la mateixa manera com percebem les seves qualitats sensorials, a partir d'un acte que n'és independent, però amb el qual apareix fusionat. Si la percepció consisteix a «prendre quelcom com a verdader» (*Wahr – nehmen*), la valicepció consisteix a «prendre quelcom com a valuós» (*Wert – nehmen*). L'agradabilitat de quelcom no consistiria ja en un «prendre» (*nehmen*), sinó en un «rebre».

en cap cas la de l'objecte intencional de la vivència (percebut, agradat, valorat), sinó la d'una síntesi que s'escampa i es difon per la vivència i la tinta d'una coloració afectiva que abraça els seus entorns i rerefons. Aquests entorns són evidentment espacials, però també poden ser entorns temporals d'una vivència intencional determinada. Un temple d'ànim pot estendre la seva coloració, sinó cap a tot un món – entorn, sí sobre alguns aspectes selectius d'aquest. Pot, per exemple, escampar-se sobre intervals o transcurso passats de la vida del subjecte. La intencionalitat del temple d'ànim (diferent de la de l'objecte intencional) consisteix, doncs, en una intencionalitat afectiva característica de síntesi d'ordre superior que fa emergir una coloració que, per diferenciar-la de la coloració de les vivències afectives no fusionades, anomenarà Husserl «resplendors» (*Schimmer*).¹⁴

- d) Aquestes descripcions fenomenològiques Husserl les limita a les vivències de la consciència individual concreta, però res impedeix la seva aplicació a les vivències intersubjectives (intencionalitats-nosaltres) o a les vivències d'empatia.¹⁵ En aquest sentit, certa constitució d'una resplendor és condició de possibilitat del fenomen dels empalmaments temporals.

Algunes amistats resplendeixen. Ara això vol dir: algunes relacions amicals estan dotades de l'estructura per la qual, en les estructures de la consciència de cadascun dels

14. HUA XLIII/1, Nr. 4, p. 64.

15. Els fenòmens de la coloració afectiva i la resplendor han estat emprats per intentar una exegesi del cèlebre episodi de la magdalena de Proust (veg. ZIRIÓN, 2003, p. 215 y ss.), però podrien aplicar-se també a les vivències d'empatia i a la intersubjectivitat en general. Per a una aproximació a la vinculació entre empatia i intersubjectivitat, veg. J. GONZÁLEZ, 2021, a SERRANO DE HARO (ed.), p. 155 i ss.

amics, la percepció del cos de l'altre restaura els objectes prèviament compartits (les converses) fent emergir, a través de la difusió de la resplendor, mons i afectivitats passades i absents amb les quals s'empalma immediatament. Aquesta resplendor no és, per tant, la de la llum de l'eternitat, ans té els forats del temps com a condició de possibilitat. Però tampoc es confon amb la disseminació espectral de la diferència. Com que és tot un fragment de món el que és «empalmat» a través de la percepció del cos (i la veu, i la mirada) de l'altre, aquesta vivència no es confon amb la de la dislocació de la presència possibilitada pels dispositius tecnològics de la comunicació, que és experiència de la disseminació, no de l'empalmament. L'espectralitat del comentari derridià dels fragments nietzscheans sobre l'amistat no és altra cosa que l'absència d'aquest fenomen de l'empalmament, que ens aboca directament a la vivència de l'alteritat temporal espectral.

Bibliografia

- BATALLA, Josep (2015) Traducció i edició de Ètica *nicomaquea* d'Aristòtil. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum.
- COOPER, John M. (1980) «Aristotle on Friendship», a RORTY, A. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: California University Press, p. 301-340.
- DERRIDA, Jacques (1967) *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions du Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1993) *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1994) *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée.

- FOSSHEIM, Hallvard (2011) «Justice in the Nicomachean Ethics Book V», a MILLER, Jon (Ed.) *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, Cambridge Critical Guides, New York, Cambridge University Press, p. 254-275.
- FRAISSE, Jean-Claude (1984) *La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: J.Vrin.
- GONZÁLEZ GUARDIOLA, Joan (2021) «La intersubjetividad como el ser primero en sí», a A. SERRANO DE HARO (ed.), *Guía Comares de Husserl*. Granada, Editorial Comares, p. 155-173.
- HEIDEGGER, Martin (1977) *Gesamtausgabe Band 2, "Sein und Zeit"*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, Edmund (2004) *Hua XXXVIII, Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, Texte aus dem Nachlass 1893–1912*. Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, Edmund (2020) *Hua XLIII/1, Studien zur Struktur des Bewusstseins, Verstand und Gegenstand*. Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, Edmund (2020) *Hua XLIII/2 Studien zur Struktur des Bewusstseins, Gefühl und Wert*. Dordrecht: Springer.
- KENNY, Anthony (2016) *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. New York: Oxford University Press. (2nd Edition).
- LEE MILLER, Patrick (2014) «Finding Oneself with Friends», a *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Ed. Ronald Polansky, Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 319-349.
- NEHAMAS, Alexander (2010) «Aristotelian Philia, Modern Friendship?», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXXIX. New York: Oxford University Press, p. 213-247.
- ROSEN, Stanley (1987) *Hermeneutics as Politics*. New York: Oxford Univ. Press.
- ZIRIÓN, Antonio (2003) «Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar», *Acta Fenomenoló-*

- gica Latinoamericana*. Vol. I, Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología (Bogotá, mayo 22-25, 2002. Lima: Fondo Editorial, p. 209-221.
- ZIRIÓN, Antonio (2019) «Coloraciones emotivas y temples de ánimo en los “Estudios acerca de la estructura de la conciencia” de Husserl», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 60, enero-junio, p. 123-145.