

## **Ser desde la muerte. Elogio del duelo leyendo a Paul Ricoeur**

*(Being from Death: In Praise of Mourning through  
Reading Paul Ricoeur)*

**Martín Lorenzo Vargas Aragón**

National University of Distance Education (UNED) - ES

### **Abstract**

*This article interprets a fragment of Paul Ricoeur's posthumous text, Living Up to Death, proposing the Thesis of Animating Mourning. According to this thesis, mourning is simultaneously the process of the survival of the spirit of the dead in the living and the primary form of spiritual vivification of the living. Death is the end of human biology, but the origin of its biography, acting as the transcendental function of the alternative negation of human life. To justify this thesis, we propose an orbital model of the person inspired by Ortega's tectonics, Zubiri's concept of appropriation, and the notion of mentality described by Héctor Pelegrina. Some notions of neurophenomenology and logic are also used. Some applications of this thesis in anthropological psychiatry are presented.*

**Keywords:** anthropological psychiatry, death, Ricoeur, Ortega, Zubiri

### **Resumen**

*En este artículo se interpreta un fragmento del texto póstumo de Paul Ricoeur Vivo hasta la muerte, proponiendo la Tesis del Duelo Animante.*

*Según ésta, el duelo es, a la vez, el proceso de pervivencia del espíritu de los muertos en las personas vivas y la forma principal de vivificación espiritual de las personas vivientes. La muerte es final de la biología humana, pero origen de su biografía, comportándose así como la función trascendental de negación alternativa de la vida humana. Para la justificación de esta tesis se propone un modelo orbital de la persona inspirado en la tectónica de Ortega, en el concepto zubiriano de apropiación y en la noción de mentalidad descrita por Héctor Pelegrina. Se hace uso también de algunas nociones de neurofenomenología y de lógica. Se exponen algunas aplicaciones de esta tesis en psiquiatría antropológica.*

**Palabras clave:** muerte, psiquiatría antropológica, Ricœur, Ortega, Zubiri

## 1. Introducción

En *La sombra del ciprés es alargada*, Miguel Delibes (2002) narra la manera en la que Pedro, el protagonista, construye sentido para una vida que se ve privada de lo más querido. Una vida en la que, cuando se ama a alguien, «fatalmente uno de los dos ha de enterrar al otro» (2002: 174). Este inevitable hecho conduce a Pedro a adoptar una estoica *teoría del desasimiento* consistente en renunciar a vivir con apegos para evitar así el sufrimiento del duelo. Pero concluye la novela con una meditación en la que todo cambia cuando se intuye el duelo como un sentimiento que vincula al vivo con sus muertos:

Cuando me contemplé desfilando entre dos hileras de muertos sentí abalanzarse sobre mí una oleada de infinita paz; me hizo el efecto de que dejaba en la puerta una insopportable sobrecarga de sinsabores y pesadumbres. «Mi sitio está aquí

– me dije –; entre los vivos y mis muertos, actuando de intercesor». (374) [...]

Cuando una hora más tarde abandonaba el cementerio me invadió una sensación desusada de relajada placidez. Se me hacía que ya había encontrado la razón suprema de mi pervivencia en el mundo. Ya no me encontraba solo. Detrás dejaba a buen recaudo mis afectos. (375)

En estos fragmentos, la pluma certera de Miguel Delibes dibuja la afección del duelo esbozándola con las palabras pesadumbre, placidez, razón suprema y recaudo de los afectos. Nos introduce con ellas al duelo como un sentimiento cuyo sentido es la pervivencia en el mundo. Pero, pervivencia ¿de quién? ¿y de qué manera?

La respuesta la encontramos en uno de los últimos textos de Paul Ricoeur, recopilado póstumamente con el título *Vivo hasta la muerte*. Escribe allí Ricoeur:

Jamás se insistirá lo suficiente sobre la correlación, en la categoría del servicio, del “desapego” (de sí mismo) y de la “transferencia al otro” de la eficacia de ese desapego, lo que antes llamé la ética positiva del desapego. La predicación del Reino de Dios conjuga el desapego negativo (renunciar a sí mismo) y la fuerza positiva del desapego, la disponibilidad para lo esencial que gobierna la transferencia de todas mis explicativas vitales al otro que es *mi supervivencia*. (Ricoeur 2008: 71)

Este estudio continúa otro (Vargas Aragón, s. f. a.) en el que, desde la narrativa delibeana, se trataba un problema que ahora se aborda en clave de la antropología filosófica de Paul Ricoeur. El objetivo del presente trabajo es doble. El principal es justificar la *Tesis del Duelo*

*Animante*, según la cual el duelo es, a la vez, el proceso de pervivencia del espíritu de los muertos en las personas vivas y la forma principal de animación espiritual de las personas vivientes. En el siguiente apartado se desarrolla el modelo filosófico antropológico en el que se sustenta esta tesis, al que hemos llamado *Modelo Orbital de la Persona*. Nuestro segundo objetivo es ilustrar una aplicación de lo anterior en psiquiatría antropológica, lo cual se hace en el tercer apartado.

## **2. Ser desde la muerte en el modelo orbital de la persona**

### 2.1. Tres estratos en la tectónica de la persona

Javier San Martín (San Martín Sala 2013, 2015) propone tres perspectivas epistémicas para el estudio de la persona humana: desde arriba o sociocultural, desde dentro o fenomenológica y desde abajo o biológica. Para el estudio antropológico desde dentro utilizaremos la tectónica orteguiana de la persona (Ortega y Gasset 2004b), que nos permite interpretar la estructura dinámica de las vivencias:

Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia [...] Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo consciente una unidad de vivencias. (Ortega y Gasset 2004a: 634).

Caracterizamos cuatro atributos de las vivencias, que se dan en distintos estratos de la persona: afección, pertenencia, presencia y agencia. Los dos primeros atributos dan cuenta de la corporalidad, que definimos como la vivencia de la vitalidad. La presencia corresponde a la vivencia del alma, mientras que la agencia correspondería a la vivencia del espíritu.

#### *2.1.1. La vitalidad, capa inferior*

El atributo más básico de la vivencia se da en el estrato tectónico de la

vitalidad mediante la *afección* de la persona por el cuerpo. La percatación de la mera carne o ‘carnalidad’ (*sheer flesh*) (Stanghellini, 2020) es la vivencia de la corporalidad como realidad posible. La teoría del marcador somático de Damasio (Damasio 2011) ayuda a comprender el correlato neurobiológico de la carnalidad, el cuerpo impropio.

Un grado mayor de afección se da en la experiencia del cuerpo viviente –*living body* – (Stanghellini 2020), donde la autoafección del quiasma corporal primario vincula la mismidad con el mundo. En este segundo grado de afección, la experiencia de la vitalidad es ya una realidad apropiada, mi corporalidad, que va más allá de los límites físicos de *mi cuerpo* para abarcar el ámbito de *mi circunstancia* más inmediata. Se trata de un cuerpo que *me pertenece*, mi vitalidad implicada ya en una tarea del alma. Se trata de *mi cuerpo*. La vitalidad relaciona la antropología desde dentro con la antropología desde abajo, ubicando a la persona en el espacio de su cuerpo y de su circunstancia física.

#### *2.1.2. El alma, capa interna en tensión dialéctica*

El alma es la capa interna donde la persona se constituye en virtud de una tensión dialéctica apropiativa de la realidad que ha sido bien descrita por Javier San Martín. Este entiende la subjetividad como dotada de dos vertientes, una empírica y otra trascendental. Para San Martín, la vida radical, o subjetividad trascendental, sería aquella que se concreta en la relación establecida entre *mi yo empírico* y *mi circunstancia*. Una circunstancia que no sólo es física y biológica, sino también personal, pues para San Martín al igual que para Husserl, la subjetividad trascendental es intersubjetividad trascendental<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Debe advertirse que una adecuada contextualización de esta tensión dialéctica requiere contrastar su potencia constitutiva con el concepto de mente en la antropología kantiana (Rivera de Rosales 1998), así como diferenciar la noción de

Siguiendo a San Martín, diferenciamos en la dinámica del alma los tres *yoes* de la fenomenología (San Martín 1990):

*Yo-I*: ser humano empírico que vive en el mundo.

*Yo-II*: yo trascendental oculto por la apercepción mundana.

*Yo-III*: yo fenomenológico o espectador trascendental que descubre el *yo-II* en el *yo-I*.

La dinámica básica de esta trinidad yoica es la siguiente: el *Yo-I* es el cuerpo viviente, la realidad de mi vitalidad. Al escarbar el *Yo-I* en la tensión dialéctica por la que se apropiá de la realidad, descubre un *Yo-II*. Llamamos *Yo-III* al *Yo-I* en tal actitud de arqueólogo trascendental, en actitud fenomenológica.

Apelando a la tensión constituyente de la filosofía trascendental, San Martín responde a la cuestión del doble humano mediante la *tensión dialéctica*, que define como la relación que se establece entre el ser humano concreto que se es y el ser humano en tanto en cuanto *subjetividad trascendental*, o *vida radical* en términos orteguianos (San Martín Sala 2015: 51). De manera que una subjetividad no podría entenderse sin la otra. Todo ser humano es, simultáneamente, pero no idénticamente, un ser humano físicamente concreto y una concreción de la subjetividad trascendental. No lo es idénticamente pues, o bien la subjetividad trascendental es la condición de posibilidad del humano concreto, o bien éste atisba su raíz trascendental precisamente mediante el contraste que se establece entre ambos estratos del yo, el I y el II.

En el modelo de la tensión dialéctica de San Martín subyace la

---

intersubjetividad como sustrato del idealismo trascendental en Hegel y en Husserl (Alarcón Castillo 2020). El concepto de sujeto empírico y de sujeto trascendental están disociados en Kant e integrados en Husserl (Álvarez 2011) y también en San Martín.

lectura hegeliana que Fink hizo del método fenomenológico y que expresó en la sexta meditación cartesiana, tal y como se analiza en su enjundioso texto de 1990 (San Martín 1990). Allí se señala el dualismo de la vida trascendental en virtud del cual «toda la problemática de la VI Meditación parte de la pregunta por la relación de *unidad y separación de estos dos yos*, el trascendental directo y el trascendental reflejo». (252)<sup>2</sup>. Concluye San Martín caracterizando la fenomenología como un *idealismo constitutivo* superador del par realismo-idealismo heredero de la gnoseología kantiana, todavía escrita en clave de actitud natural. Frente a Kant, en la actitud fenomenológica late una tensión dialéctica que se pone de manifiesto cuando el sujeto fenomenologizante – Yo-III – descubre su propia condición trascendental – Yo-II –.

La labor arqueológica del Yo-III no es sino el método fenomenológico, el método riguroso en el que – por la reducción eidética – la realidad y el conocimiento de la realidad convergen en la asíntota intencional de *las cosas mismas* al intuir los fenómenos del mundo vital del Yo-I. Una vez intuido un fenómeno puede hacerse una segunda epojé, ahora de la correlación intencional que lo constituye. Fruto de esta segunda reducción – reducción trascendental – son los dos polos del fenómeno: el *nóema* y la *nóesis*. El *nóema* aparece como un elemento constitutivo del Yo-II, mientras que la *nóesis* aparece como una acción constituyente del Yo-III. Esta tensión dialéctica que el yo fenomenologizante imprime a las cosas mismas para descubrir en ellas su doble vertiente noética y noemática es, en último término, el corazón de la fenomenología y el tema principal de la antropología filosófica.

Xavier Zubiri unifica la realidad y la persona, aunando al tiempo

---

<sup>2</sup> Énfasis de San Martín. El yo trascendental directo se refiere al yo-II y el yo trascendental reflejo se refiere al yo-III.

metafísica y fenomenología en un *saber del orden trascendental* que converge en la noción de *persona*. Ello nos permite asimilar la noción sanmartiniana de tensión dialéctica con la *suidad de la persona* en Zubiri, o *personalización*, el dinamismo por el que la persona se personaliza dando de sí una personalidad. En clave zubiriana, calificaremos como personalizante a la tensión dialéctica, pues no es sino el dinamismo que estructura la realidad dándole forma:

En la persona lo que importa no son las vicisitudes humanas en virtud de las cuales la persona se va constituyendo en forma de personalidad a lo largo de la vida. No. Es algo más radical, y aparentemente más inocuo, pero en el fondo mucho más decisivo, a saber: la persona como forma de realidad. Es la realidad, ella en sí misma, que se abre a sí misma en forma de suidad, es decir en forma de persona. (Zubiri 1989: 243)

La presencia es el atributo de la vivencia propio del alma. La tensión dialéctica personalizante transcurre efímeramente en el presente dinámico de la memoria operante acotado entre la retención y la protención de la propia tarea<sup>3</sup>. La conciencia interna del tiempo que Husserl describiera (Husserl 2002) es temporalidad, memoria operante en la capa más íntima del alma entre la vitalidad y el espíritu, donde se presenta la persona.

#### 2.1.3. *El espíritu, capa superior*

Las vivencias son autoconscientes cuando se repliegan metacognitivamente sobre sí mismas. Son, además, conscientes en sentido moral cuando el Yo-III conoce la circunstancia de su intersubjetividad trascendental, su circunstancia moral<sup>4</sup>. Ello pone en

---

<sup>3</sup> La neurociencia estima que este intervalo dura entre 150 ms y 20 s.

<sup>4</sup> Reservamos la palabra *conciente* para la autoconsciencia en sentido moral.

primer plano la *agencia* de la vivencia, por la cual la persona se apropiá de su acción.

El sistema de agencias habituales conforma la estructura moral de la persona, tal y como ha sido teorizada por Aranguren (Rincón i Verdera 1997). La persona, en virtud de su conciencia y de su comportamiento, *mora* un entorno sociocultural. Puesto que, en su agencia, la vivencia es trascendentalmente intersubjetiva, la estructura moral es compartida por el sujeto empírico en su estrato espiritual y por el sujeto trascendental.

La acción humana por excelencia es el habla. En el habla, la persona se responsabiliza de la temporalidad de su agencia cuando promete. Entonces, mediante el lenguaje, la persona tiene ahora una identidad narrativa, una identidad diacrónica en la temporalidad (Ricoeur 1996). Gracias al lenguaje, el estrato espiritual de la persona habita el tiempo, tiene una identidad narrativa que pone en relación la persona con su grupo social, histórico y cultural. Si la vitalidad se da en la corporalidad y el alma lo hace en la temporalidad, el espíritu es lenguaje. El espíritu es la agencia habitual de la persona, la partitura donde se escribe el sentido de la vida personal en clave de intersubjetividad trascendental, pues, cuando una persona predica algo sobre un objeto real, da por supuesto que el sentido con el que se refiere al objeto es compartido por su grupo sociocultural, da por supuesto un sentido común.

Llamamos espíritu al metasistema que da sentido común a la realidad de un grupo humano. Tal es la dimensión trascendental de lenguaje:

Descubrir la palabra como mediación entre el sujeto y lo real es constatar la distancia; pronunciar la palabra que une espiritualmente al hombre y al mundo, que une intencionalmente

a los hombres entre sí, que es responder a la llamada original, es fundar la relación. (Abellán-García Barrio 2012: 119)

En este proceso de construcción de sentido común para la realidad, la metáfora juega un papel fundamental pues el sentido y la referencia de las metáforas son blandos, borrosos y, por ello, intersubjetivamente acomodables. La subjetividad trascendental en la que se fundamenta la vida humana se compone de metáforas, las metáforas de las que nos nutrimos y en las que vivimos (Lakoff & Johnson 1980). En la metáfora, la realidad posible de la intersubjetividad trascendental arraigada en el lenguaje es previa a la enacción apropiativa, es aún sólo metasistema teórico, mero sentido. De la misma manera un sistema material es mera referencia. Sólo tras la apropiación metafórica de la fantasía en el alma emerge el objeto real.

Diego Gracia llama *construcción de valores* a la tarea por la que las personas, de manera trascendental, autónoma, consciente, protagonista, libre, responsable y deliberativa se apropián de la realidad posible en un proceso autoconstructivo (Gracia 2013, 2025). Tal es el sentido de la vida humana, la autoconstrucción de la persona, su personalización, concretada, entre otras habitualidades, en la priorización habitual de unos valores sobre otros. En el estrato del espíritu se construye así la *estructura moral de la persona*.

La apropiación de la realidad posible implica, a su vez, el cuidado y cultivo de la circunstancia y la cacería de sus mejores piezas. Como hace el arquero que apunta, tensa el arco y decide cuándo y dónde disparar la flecha (Gracia 2004), así la persona se apropiá de las mejores posibilidades. Escribe Diego Gracia, interpretando a Zubiri:

Ahora bien, si esto es así, resulta que en Zubiri hay, como en Kant, un *factum formal*, de carácter imperativo y categórico. Este *factum* quizá podría formularse así:

Obra de tal manera que te apropies las posibilidades mejores, en orden al logro de tu felicidad y perfección.

Los deberes concretos del hombre no podrán ser nunca más que especificaciones de este principio general del deber. Por otra parte, en esta definición se incluyen los términos 'posibilidad' (que es el nombre propio del esbozo moral) y 'apropiación' (o experiencia moral). La posibilidad pertenece al momento del esbozo y la apropiación a la experiencia; pero el imperativo anterior no sólo es previo a ellos, sino también su condición de posibilidad; es, en concreto, su 'sistema de referencia'. (Gracia 2008: 489)

La ética trata sobre la decisión apropiativa como acto realizador último constructor de valores con sentido común. Las mejores decisiones son las que maximizan ese sentido.

En la senda de la escuela zubiriana, e inspirados por el concepto de mentalidad o *forma mentis* propuesto por Héctor Pelegrina, diferenciamos ocho órbitas apropiativas de capacidad creciente en la tectónica orteguiana de la persona. La *forma mentis* se refiere a la:

[...] estructura formal de significatividad del campo simbólico (la mente), que condiciona la posibilidad de significados que las cosas pueden tener dentro de esa forma lógica de campo. (Pelegrina Cetran 2006: 314)

Y actualizamos ahora la tectónica orteguiana de la persona diferenciando dos órbitas en el estrato de la vitalidad, tres en el del alma y otras tres en el del espíritu. Las nombraremos con la letra P acompañada de un subíndice. Así, diferenciamos en la vitalidad una órbita  $P_1$  de percatación y otra,  $P_2$ , de vigilancia o conciencia (con "s"). En el alma encontramos las órbitas  $P_3$  de la autoconsciencia animista,

P<sub>4</sub> de la autoconsciencia mítica y P<sub>5</sub> de la autoconsciencia racional-naturalista.

Las tres órbitas restantes corresponden al estrato orteguiano del espíritu. Son las órbitas P<sub>6</sub> de la conciencia lógico-ideológica, P<sub>7</sub> de la conciencia vivencial y P<sub>8</sub> de la conciencia racional-experiencial.

De acuerdo con los conceptos de *apropiación de posibilidades* (Zubiri 1989: 235) y de mentalidad, y siguiendo el imperativo moral zubiriano, realizamos un primer postulado antropológico (A-1) del Modelo Orbital de la Persona:

A-1: El sentido de la vida humana no se encuentra, sino que se decide en las órbitas apropiativas espirituales.

## 2.2. Neurofenomenología del alma

En el apartado anterior se ha tratado *el qué* del polo noemático de la intencionalidad, se ha descrito la persona desde dentro mostrando cómo en su intimidad se esconde la noesis en forma de tensión dialéctica personalizante. Nos adentraremos ahora en el terreno de la antropología hecha desde abajo para dar cuenta en clave neurofenomenológica (Ordóñez 2015) de algunos aspectos del polo noético de la intencionalidad.

El neurocientífico Joaquín Fuster (2015) describe cómo, en su interacción con el entorno, el cerebro humano establece *ciclos de percepción-acción* entre la corteza perceptiva del hemicerebro posterior y la corteza motora del anterior, los cuales se implementan en redes neuronales de corteza asociativa reforzadas por la experiencia. Estas redes neuronales son el sustrato de la memoria, tanto para la percepción de objetos del mundo, como para la ejecución de acciones motoras y para la planificación de comportamientos intencionales (Fuster 2006). Fuster llama *cónitos* a tales redes de memoria perceptiva o motora en las que se implementa la cognición.

Existen dos tipos de cónitos, los perceptivos y los motores. De

acuerdo con el paradigma neurofenomenológico, interpretamos el concepto fenomenológico de néma mediante la noción fusteriana de cógnito, de manera que habría némas perceptivos – o cosas del mundo en actitud natural – y némas motores – o habitualidades – (Menéndez 2015) de diferente jerarquía. Las vivencias serían cógnitos perceptivos, mientras que las habitualidades electivas y decisivas del espíritu se implementarían en cógnitos motores.

Timmermans et al (2012) proponen un modelo enactivo que relaciona la experiencia consciente con la metacognición y con la plasticidad neuronal, según el cual el cerebro en relación con el entorno funcionaría haciendo uso de tres tipos de bucle: 1) bucle interno, 2) bucle de percepción-acción y 3) bucle yo-otro. La experiencia consciente se relacionaría con el tercer bucle. Atendiendo a que las redes neuronales con más capacidad plástica son las que procesan el lenguaje, consideramos que la experiencia consciente emergería en los ciclos de percepción-acción en los que enactúan procesos noéticos metacognitivos de jerarquía superior con implicación del lenguaje (Vargas Aragón 2017; Vargas Aragón 2024b).

Interpretamos ahora la intencionalidad como ciclo de percepción-acción y la *nóesis* como metacognición. El potencial enactivo correspondería al ciclo de percepción-acción de índole superior en virtud del cual, mediante inferencias abductivas, los cógnitos tienen conocimiento de sí mismos, son el Yo-III. El sistema dinámico de tales cógnitos es la personalidad. Resumimos esto en nuestro segundo postulado:

A-2: El potencial enactivo es el proceso metacognitivo abductivo de jerarquía superior por el que la persona se apropiá de la realidad y de sí misma.

El potencial enactivo puede expresarse matemáticamente mediante una función sigmoide de integración ontosemántica del significado que tienen los objetos reales. La llamamos función E – de

enactivo –, relaciona dos términos [realidad apropiada – realidad posible] y se acota entre los conceptos límite del *sentido para la acción de acuerdo con la realidad apropiada* – la noesis en términos fenomenológicos y el sujeto cognosciente en términos cartesianos – y de la *referencia a la realidad posible de acuerdo con la percepción* – el noema en términos fenomenológicos y el objeto conocido cartesiano –.<sup>5</sup> En la integración ontosemántica de los objetos reales, la realidad apropiada se comporta como metasistema respecto a la realidad posible, que es su sistema objeto. Expresamos algebraicamente la función E de la siguiente manera:

$$a = \frac{1}{1 + e^{-p}}$$

Donde ‘a’ denota la realidad apropiada, ‘p’ denota la realidad posible y ‘e’ es el número de Euler. De acuerdo con E, la enacción no sería sino la acción mediante la que la persona se apropiá una realidad posible de acuerdo con lo ya conocido en la percepción. De manera que el nombre completo de la función E sería *función de enacción apropiativa de la realidad*. Por brevedad podemos llamarla indistintamente función enactiva, función apropiativa o función realizadora. El punto de inflexión de la función enactiva daría cuenta del clásico concepto de intención, donde ubicamos la realidad – o verdad enactiva –, que no sería ya una representación del mundo entendido al modo de la ciencia moderna, sino una verdad integrada en la acción al modo de la intuición fenomenológica. Es también de destacar que la función principal del aparato cognitivo no es gnoseológica – conocer el mundo – sino pragmática – actuar sobre el mundo –. De donde se desprende que el atributo principal de la verdad enactiva no es su veracidad reflexiva, sino su eficacia pragmática.<sup>6</sup> Las

---

<sup>5</sup> La formalización de la función E mediante una función sigmoide es consistente con la modelización de redes neuronales artificiales tipo perceptrón multicapa.

<sup>6</sup> Con la expresión *verdad enactiva* quiere recogerse el significado de que algo es verdadero pues de hecho se da fácticamente. Por ello, lo que es de hecho, a partir

variaciones en el campo de estados de la función E darían lugar a un vector al que podemos llamar, en clave zubiriana, *vector de realidad* y que podría servir para matematizar la *estructura dinámica de la realidad* (Zubiri 1989).

### 2.3. Lógica de la persona<sup>7</sup>

Denotamos con 'A' (de antropología) cualquier proposición antropológica, 'B' (de biología) denota al subconjunto de las proposiciones de A hechas desde abajo y 'C' (de proposiciones socio-culturales) al de las hechas desde arriba. Por su parte, el subconjunto de proposiciones de A hechas desde dentro es S (de subjetividad), dividido a su vez en 'S<sub>1</sub>' (de subjetividad empírica) y 'S<sub>2</sub>' (de subjetividad trascendental). De acuerdo puede formalizarse cualquier proposición de la antropología filosófica mediante la siguiente fórmula lógica:

$$(1) A \leftrightarrow (B \wedge (S_1 \mid S_2)) \mid ((S_1 \mid S) \wedge C)^8$$

El significado de la fórmula (1) se interpreta integrando el sistema objeto con su metasistema. Para ello nos fijamos exclusivamente en la parte de la fórmula a la derecha del bicondicional y tomamos cada uno

de ese momento enactivo, deja de ser algo con verdad meramente posible – o parcial – para convertirse en una verdad necesaria. Hacemos equivalente el significado de verdad enactiva con el más parsimonioso concepto zubiriano de realidad.

<sup>7</sup> Una aproximación a los contenidos de este apartado se expuso en el XIV Congreso Internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (Vargas Aragón s. f. b.).

<sup>8</sup> Utilizamos la notación convencional para los conectores lógicos:  $\vee$  (disyunción, 'o' no excluyente);  $\wedge$  (conjunción, 'y'),  $\rightarrow$  (implicación lógica),  $\leftrightarrow$  (doble implicación, 'sí y sólo sí'),  $\neg$  (negación). Mediante el símbolo ' $\mid$ ' denotamos la 'función de incompatibilidad', 'negación alternativa' o 'función barra de Sheffer', que toma un valor de verdad afirmativo siempre que no sea simultáneamente verdadero el valor de verdad de las dos proposiciones implicadas (Deaño 1978: 100). Tomamos la negación alternativa como operador lógico por excelencia, apuntando a *La ciencia de la lógica de Hegel* (Hegel 2019, 2023) para una justificación de ello y recordando la raíz hegeliana de la fenomenología que Fink destacó en la sexta meditación cartesiana (San Martín 1990). No podemos sino anotar para otro estudio un análisis en clave hegeliana de la tensión dialéctica como doble negación alternativa, donde la lógica tenga dimensión ontológica (Pylkkö 2019) y la dialéctica se entienda como dialógica.

de los términos a la izquierda y a la derecha de la negación alternativa central, de manera que uno cumpla la función de metalenguaje – término *a* de la función E, o sentido en términos fregeanos –, mientras que el otro lado sea el lenguaje objeto – término *p* de la función E, o referencia –. Así, podemos explicar la materia sociocultural desde el metasistema biológico (*a* a la izquierda y *p* a la derecha), o bien, comprender el metasistema cultural mediante el que una sociedad significa los hechos biológicos (*p* a la izquierda de la fórmula y *a* a la derecha).

De lo anterior extraemos como corolario un tercer postulado:

A-3: Tan válido es en antropología científica explicar los hechos socioculturales mediante mecanismos biológicos, como comprender los hechos biológicos en sentido sociocultural.

Comprobemos el significado de las proposiciones derivadas de todas las posibles fórmulas verdaderas en (1):

(2)  $A \leftrightarrow (B \wedge S_1)$ : el ser humano en actitud natural – yo-I –.

(3)  $A \leftrightarrow (B \wedge S_2)$ : el fenomenólogo en actitud trascendental – yo-III –.

(4)  $A \leftrightarrow (C \wedge S_1)$ : las lenguas y otros objetos culturales.

(5)  $A \leftrightarrow (C \wedge S_2)$ : la subjetividad trascendental o lenguaje – yo-II –.

Pero, además, también son verdaderos:

(6)  $A \leftrightarrow (S_1 | S_2)$ : sin B ni C, es el potencial enactivo formalizado en la función E.

El potencial enactivo máximo se da en el punto de inflexión central de la función E durante la *epojé* trascendental del fenomenólogo, cunado intuye por igual los dos polos, el del sentido trascendental de su persona y el de la referencia de la subjetividad trascendental en el sujeto empírico que se es. Queda así justificado el postulado A-2.

Por su parte, el potencial enactivo mínimo se da en los extremos

de la función, ya sea por cercanía a la realidad apropiada – percepción – o a la realidad posible – acción –. De lo cual deriva:

A-4: La relación entre la realidad posible y la realidad apropiada es inversa; su equilibrio es máximo durante la *epojé* trascendental, momento en el que el potencial enactivo es máximo.

De (6) también se desprende que la cuarta pregunta kantiana – ¿qué es el hombre? – puede reducirse a la antropología desde dentro:

(7) A ↔ S

Lo cual justifica el postulado:

A-5: La filosofía trascendental es el método básico de la filosofía y la antropología filosófica en ella basada es la filosofía primera.

La fórmula (7) implica que la antropología trascendental – o desde dentro – es necesaria y suficiente para la antropología. No obstante, una antropología trascendental que se considere autosuficiente y que por ello eluda el diálogo con las perspectivas biológica y sociocultural, sería una antropología pobre, carente de nuevas preguntas que abordar. Tal antropología trascendental autosuficiente conduciría, bien a la aporía solipsista de la antropología metafísica – como en Marías –, o bien a la muerte de la persona – como en el Foucault lector de Heidegger –. La antropología desde dentro se presenta, así, principalmente, como un método en diálogo con sus aliadas empíricas. Formulamos a partir de ello el corolario:

A-6: La antropología trascendental es filosófica y científicamente justificable si y solo si entra en diálogo con las antropologías empíricas.

Nótese que en la fórmula (6) un término se da en el modo de realidad apropiada – subjetividad empírica – y el otro en el de la realidad posible, es decir, la apropiación negada – subjetividad trascendental –. Pero, puesto que ambos términos son necesarios para poder formular la función de incompatibilidad, y puesto que lo apropiado es necesariamente posible, ambos términos son

necesariamente posibles. Necesariamente la vida humana es posibilidad. En definitiva, el humano es posibilidad, no es, sino que está siendo, su esencia es estancia en el mundo de su vida, la persona humana es el sistema de su realidad. Zubiri lo dice mejor:

La persona es una esencia abierta. Una esencia abierta ante todo y sobre todo (y por eso es persona) a su propia realidad, y en ella a la realidad de las demás cosas precisamente en tanto que reales. (Zubiri 1989: 207)

De acuerdo con ello, podemos reformular (6) en términos de lógica modal:

$$(8) A \leftrightarrow (\Box S \mid \Diamond S)^9$$

Que se interpreta diciendo que la realidad antropológica, la persona, alterna entre estados subjetivos apropiados – que son necesarios, además de posibles – y estados subjetivos posibles – o meramente posibles –. Esta alternancia es, precisamente, la función que cumple E generando ciclos de percepción acción del tipo ... $\Diamond S \rightarrow \Box S \rightarrow \Diamond S \rightarrow \Box S \dots$ , los cuales tienen una fase de apertura estética ( $\Box S \rightarrow \Diamond S$ ) en la que la realidad posible es imaginada a partir de la realidad apropiada y otra de cierre ético ( $\Diamond S \rightarrow \Box S$ ), donde la persona decide cómo apropiarse de la realidad posible. Queda así justificado el postulado A-1.

Terminando de analizar los posibles valores verdaderos que puede tomar (1), vemos que también es verdadero:

$$(9) A \leftrightarrow (B \wedge C), \text{ sin } S, \text{ significa la reducción fenomenológica.}$$

Más aún, también es verdadero:<sup>10</sup>

$$(10) A \leftrightarrow (\neg B \wedge \neg (S_1 \mid S_2) \wedge \neg C), \text{ que se refiere al límite de la}$$

---

<sup>9</sup> Donde  $\Box$  es el operador modal de necesidad y  $\Diamond$  es el operador modal de posibilidad.

<sup>10</sup> Recordemos que la función de incompatibilidad también es verdadera cuando ambos términos son falsos.

vida humana, a lo necesario a priori, a la negación de la vida humana, una vez vivos sólo concebible como muerte. Así, la muerte no es el destino necesario de la vida humana, sino que está como necesaria condición de posibilidad, más allá de la cual nada es posible.

Atendiendo a que la posibilidad de la muerte es condición necesaria para la vida humana, extraemos como corolario:

A-7: la vida humana es *ser desde la muerte*.<sup>11</sup>

La fórmula (10) implica  $\neg(S_1 \mid S_2)$ , es decir  $(S_1 \wedge S_2)$ , con lo cual:

$$(12) A \leftrightarrow (\neg B \wedge S_1 \wedge S_2 \wedge \neg C)$$

Lo humano expresado en (12) carece de potencial enactivo para apropiarse de la vida de acuerdo con un metasistema cultural, pero ( $Se \wedge St$ ) apunta a un tipo nuevo de relación de intersubjetividad en la que la relación entre lo empírico y lo trascendental pierde la tensión de la negación alterna para transformarse en una relación estable de conjunción. Puesto que en (12) se da  $\neg B$  y  $\neg C$ , falta cualquier soporte material, está solamente el patrón relacional de un sistema que fue material pero que ya no lo es. Tal patrón relacional no es sino la estructura a modo de huella.

De acuerdo con ello, interpretamos (12) como la estructura de un sujeto empírico que perdura en la subjetividad trascendental de su grupo sociocultural. Puesto que es mera estructura, es una impronta inmaterial, es un significado depurado, reducido, es *espíritu*, que pasa a formar parte estructural de su metasistema sociocultural. La muerte es el límite donde termina la biología humana y donde comienza la espiritualidad humana. Pero este límite existe no sólo cuando muere el sujeto empírico, sino también cuando desaparece por abandono del grupo y e igualmente cuando este sujeto empírico está presente para otro en el modo intersubjetivo de la alteridad.

---

<sup>11</sup> A-7 es una falsación del clásico filosofema heideggeriano que entiende la existencia humana como *ser para la muerte*, el cual se expresaría (11)  $A \leftrightarrow ((S_1 \mid S_2) \rightarrow \neg B)$ , y que no tiene cabida en nuestro sistema.

La lógica de predicados permite expresar proposiciones en las que el espíritu de un sujeto – sujeto ausente o presente – anima a otro miembro de su grupo. Llamando  $S_e$  a la conjunción ( $S_1 \wedge S_2$ ), que no es sino el espíritu de la persona, podemos expresar (12) como:

$$(13) A \leftrightarrow S_e$$

Donde se predica una propiedad de la subjetividad trascendental respecto de un sujeto empírico. Por ejemplo, en 'Bertrand Russell es un nuevo Galileo', la huella biográfica 'Galileo' denota uno de los constituyentes de la subjetividad trascendental renacentista, que se construyó en el siglo XVI en parte por personalización del polímata de Pisa. La biografía de Galileo es el tipo ideal o imagen del hombre renacentista. Puede decirse que 'galilea' quien vive al modo de Galileo.<sup>12</sup> De manera similar, en 'El espíritu de Alejandro Magno arraigó en el ejército de Napoleón' un atributo reconocible trascendentalmente – el afán de conquista – se predica de un grupo humano – el ejército de Napoleón –. La estructura dinámica de la subjetividad trascendental también puede abstraerse, como en 'el espíritu de la guerra amenaza nuevamente al mundo en 2025'.

Si veíamos en A-2 que la persona se estructura de manera dinámica con la realidad mediante su potencial enactivo, vemos ahora que también se estructura, ahora de manera estable, mediante el espíritu de su grupo sociocultural. Tal es la aranguriana *estructura moral de la persona*. De ello extraemos dos proposiciones más:

A-8: El espíritu es la estructura apropiativa que relaciona la subjetividad empírica y la subjetividad trascendental.

A-9: La propiedad de la persona es compartida entre el sujeto empírico y la subjetividad trascendental.

Pero la persona no sólo recibe estructura de su grupo sociocultural,

---

<sup>12</sup> Usamos la expresión en el sentido de los tipos ideales de Max Weber y del concepto 'imagen del hombre' en antropología filosófica. Podría decirse 'El espíritu de Galileo es un tipo de estructura personal'.

su espíritu no tiene solo trascendentalidad *personípeta*. Los valores que la persona construye empíricamente contribuyen a una ampliación del campo de posibilidades de su subjetividad trascendental. Así, la personalidad – el potencial enactivo de la persona – trasciende el espacio y el tiempo del sujeto empírico más allá de su biología para incluirse en su subjetividad trascendental. Trasciende su espacio extendiéndose en la circunstancia mediante los objetos culturales creados por ese sujeto empírico. Trasciende también su tiempo incorporándose a la memoria histórica de su vecindad. Y cuando la producción cultural del sujeto empírico son textos trasciende, a la vez, su tiempo y su espacio. Vemos que el espíritu de la persona tiene también trascendentalidad *personífuga* como se intuye en 'El espíritu de Ortega animó la II República'. Tal es la orteguiana *salvación en la circunstancia* mediante la que el sujeto empírico pervive en la subjetividad trascendental que le acogió. De ello deriva la última proposición de la antropología enactiva:

A-10: El espíritu de la persona pervive en los objetos culturales y revive en nuevos seres humanos animados por tales objetos.

### **3. El duelo animante en psiquiatría antropológica**

La psiquiatría antropológica es un paradigma de la psiquiatría que surgió en las décadas centrales del siglo XX. Tuvo en la fenomenología de Husserl y en la ontología del *Dasein* heideggeriano sus principales inspiraciones teóricas. La obra de autores como Ludwig Binswanger (1973), Medard Boss (1977) o Jürg Zutt (1974) son algunas de las principales referencias de esta manera de entender la psiquiatría. A partir de los años 80 del pasado siglo, con la mentalidad positivista y naturalista del DSM-III, la psiquiatría antropológica cayó parcialmente en el olvido, pero en la última década ha experimentado una renovación en clave de psiquiatría enactiva (De Haan 2020) de la mano de la neurofenomenología (Olivares et al. 2015) y del enactivismo

(Gallagher et al. 2013). Ha ello ha contribuido la convergencia entre fenomenología y neurociencia impulsada por un mejor conocimiento de las investigaciones fenomenológicas de Husserl en relación con la corporalidad, un *nuevo Husserl* (San Martín 2015; Welton 2003) que estaba latente en la fenomenología de Merleau-Ponty.

La psiquiatría antropológica actual se caracteriza por: 1) interpretar neurofenomenológicamente la relación de la persona con el cuerpo, 2) considerar cuatro actitudes médicas – preventiva, curativa, paliativa y recuperativa – y 3) incluir recursos filosóficos en su repertorio terapéutico, la iatrofilosofía.

En el apartado anterior se ha dado cuenta de la interpretación neurofenomenológica del alma y para una aproximación a la iatrofilosofía nos remitimos a algunos trabajos previos (Vargas Aragon 2024; 2025). Respecto al segundo atributo de la psiquiatría antropológica digamos que las tres actitudes médicas clásicas – preventiva, curativa, paliativa – se complementan con una cuarta, la medicina recuperativa. Esta última busca recuperar la construcción de sentido para una vida que, sin estar biológicamente amenazada, ha perdido aparentemente gran parte de su sentido biográfico. Tal es el caso, por ejemplo, en la esquizofrenia o en el dolor crónico.

En la tesis del duelo animante, la hermenéutica de Ricoeur enriquece la psiquiatría antropológica con una obra póstuma (Ricoeur 2008) que permite interpretar la mismidad, ipseidad y alteridad expuesta en *Sí mismo como otro* (Ricoeur 1996) y en su *Antropología filosófica* (Ricoeur 2020), ahora desde la perspectiva de la muerte.

La hermenéutica de Ricoeur apunta a la condición trascendental que el lenguaje tiene para la vida humana al aunar acción y lenguaje en el acto de habla de la promesa, que no es sino una acción posibilitante de la identidad narrativa. Con el habla, el individuo trasciende la biología, el espacio y el tiempo en el momento en el que se convierte en sujeto de la frase ‘yo prometo’. Con el habla, el

individuo trasciende a persona dotada de espíritu. Y con el registro escrito del habla, la persona entra en el diálogo transgeneracional de la cultura. Es en el estrato del espíritu donde entra en juego completamente la persona, de la mano de la intersubjetividad posibilitada por la mismidad, la alteridad y la ipseidad en el lenguaje.

Según nuestro modelo orbital, en la órbita  $P_6$  de la persona, los objetos del alma, los *qualia*, cobran relación unos con otros, cobran valor de acuerdo con unas relaciones heterónomas de sentido. En  $P_7$  estas relaciones de sentido son autónomamente determinadas por el sujeto, pero no es sino en la órbita  $P_8$  donde las relaciones establecidas en el espíritu vinculan responsablemente a la persona con su circunstancia ambiental e intersubjetiva, salvándose en ella y salvándola a ella de acuerdo con el conocido filosofema orteguiano.

Ubicamos la dinámica del duelo en estas tres órbitas apropiativas espirituales –  $P_6$  a  $P_8$  –, entendiendo el duelo como el sentido de la intersubjetividad transgeneracional. Es en la órbita  $P_8$ , donde la persona construye sus razones de acuerdo con la experiencia de interacción contextual con su circunstancia. Y es, precisamente, la muerte de los seres queridos, que conduce a la mortalidad o anticipación de la propia muerte, la experiencia límite que marca la clave a partir de la cual se construye trascendentalmente la persona humana.

Se inicia el título de este estudio con la expresión *Ser desde la muerte* en obvia alusión al filosofema heideggeriano *Sein zum Tode*. Pero, como se ha intentado justificar, el límite de la muerte no sería sólo un final biológico sino, también y principalmente, un origen biográfico. Como límite, la muerte es final de la biología humana, pero origen de su biografía, pues sólo tras la toma de conciencia de la mortalidad el sujeto puede hacer la *epojé* de la que nace la intuición de su condición trascendental. La muerte es la condición de posibilidad para la vida radicalmente humana, que no es otra que la existencia como límite, como vida-mortal. La muerte aparece así como la función

| de negación alternativa de la vida humana. En este mismo sentido, escribe Ulises Amaya:

El Dasein no está en el tiempo ni en la historia, tampoco es un ser que va hacia la muerte, él es tiempo, es historia y es muerte, tampoco se trata de que cada día que el Dasein vive sea al mismo tiempo un día de muerte, esto implicaría ser un ser-muriante, la muerte es una posibilidad en cuanto es un aun-no, es la máxima posibilidad del Dasein, y como posibilidad es algo que forma parte constitutiva de su existencia.  
(Amaya Pérez 2016: 75-76)

Se ha defendido en este trabajo el filosofema de que la vida humana es *ser desde la muerte*. Repitamos qué quiere decirse con ello: *ser desde la muerte* quiere decir que la vivencia de la propia condición mortal es necesaria para recibir el estrato espiritual de la persona y, con ello, para constituirse como persona completa una vez transferida la subjetividad trascendental desde el propio grupo sociocultural. La vivencia de la muerte de otros es el origen de la vivencia de la propia mortalidad, y la vivencia de la propia mortalidad no es sino el nacimiento a la intersubjetividad trascendental. De esta tesis extraemos a modo de conclusión tres postulados aplicables en psiquiatría antropológica.

El primero es que la persona copertenece al individuo empírico y a la subjetividad trascendental. Las órbitas sexta a octava, que componen el estrato espiritual de la persona, son órbitas morales en el sentido de valorativas, relaciones e intersubjetivas. No se trata ya sólo de la vivencia de *qualia* en el alma, sino de la integración de la persona en un sentido común compartido en virtud de unas valoraciones comunes para el grupo sociocultural. Precisamente, es en virtud de esta constitución intersubjetiva que una persona puede

integrarse socialmente mediante el desempeño de roles. En el caso de la relación clínica, tal es el rol de paciente en concordia terapéutica (Vargas Aragon 2023) con su médico, una concordia, una *philia médica*, que no es sino el espíritu de la medicina.

El segundo es que, si bien el suicidio biológico es posible, el suicidio personal es imposible, pues el estrato espiritual de toda persona empírica perdura tras la muerte biológica de esta. Este segundo postulado es un argumento de gran utilidad en la terapia iatrofilosófica de personas que experimentan tal sufrimiento que el suicidio se percibe como la única esperanza. En los casos más extremos, la eutanasia aparece como una alternativa dialogada y deliberada no lesiva, si bien no necesariamente menos dolorosa, para los supervivientes en los que perdura la persona que se despide.

El tercer postulado que extraemos es nuestro elogio del duelo, pues la vivencia del duelo no es sino la pervivencia del espíritu del muerto en el alma del vivo y el sentido radical de la mortalidad como anticipación del propio duelo. En el fragmento ricoeuriano presentado en la introducción, el filósofo francés recurre al cuidado en la memoria de Dios para conservar el sentido de la temporalidad vivida. Ahora bien, este sentido podría conservarse igualmente sin recurrir a la idea de Dios apelando a la orteguiana salvación en la circunstancia. Tal sentido de salvación nos permite interpretar con mayor densidad los párrafos de Delibes que abrían este texto.

## **Referencias**

- Abellán-García Barrio, Á. (2012). De la dialéctica a la dialógica. *Mar Oceana*, 31: 97–126.
- Alarcón Castillo, V. (2020). Hegel versus Husserl: Dos consideraciones sobre la intersubjetividad y la normatividad. *Estudios de Filosofía*, 18: 83–111.
- Álvarez, E. (2011). La cuestión del sujeto en la fenomenología de

- Husserl. *Investigaciones Fenomenológicas*, 8: 97–149.
- Amaya Pérez, U. S. (2016). El Ser-para-la-muerte (Das Sein zum Tode) como fundante de una ética en Heidegger. *Teoría y Praxis*, 28: 65–80.
- Binswanger, L. (1973). Artículos y conferencias escogidas. Madrid: Editorial Gredos.
- Boss, Medard. (1977). Existential Foundations of Medicine and Psychology. New York: Jason Aronson Publishers.
- Damasio, A. (2011). El error de Descartes. La razón, la emoción y el cerebro humano. Barcelona: Destino.
- De Haan, S. (2020). Enactive Psychiatry. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deaño, A. (1978). Introducción a la lógica formal. Madrid: Alianza Universidad. Textos.
- Delibes, M. (2002). La sombra del ciprés es alargada. Barcelona: Planeta DeAgostini.
- Fuster, J. M. (2006). The cognit: A network model of cortical representation. *International Journal of Psychophysiology*, 60(2), 125–132.
- Fuster, J. M. (2015). The Prefrontal Cortex. Academic Press.
- Gallagher, S., Hutto, D. D., Slaby, J., & Cole, J. (2013). The brain as part of an enactive system. *Behavioral and Brain Sciences*, 36(4), 421–422.
- Gracia, D. (2004). Como arqueros al blanco. Estudios de bioética. Madrid: Triacastela.
- Gracia, D. (2008). Fundamentos de bioética. Madrid: Triacastela.
- Gracia, D. (2013). Valor y precio. Madrid: Triacastela.
- Gracia, D. (2025). El animal deliberante. Teoría y práctica de la deliberación moral. Madrid: Triacastela.
- Hegel, G. W. F. (2019). Ciencia de la lógica. Volumen I. La lógica objetiva. Edición de Félix Duque. Madrid: AbadaEditores.
- Hegel, G. W. F. (2023). Ciencia de la lógica. Volumen II. La lógica

- subjetiva. Edición de Félix Duque. Madrid: Abada Editores.
- Husserl, E. (2002). Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Traducción, introducción y notas de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Trotta.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Menéndez, R. C. F. (2015). La indiscreta presencia de sí. La génesis de las habitualidades y el problema de la reflexión en Husserl. *Investigaciones Fenomenológicas*, 5: 193–218.
- Olivares, F. A., Vargas, E., Fuentes, C., Martínez-Pernía, D., & Canales-Johnson, A. (2015). Neurophenomenology revisited: Second-person methods for the study of human consciousness. *Frontiers in Psychology*, 6(May): 1–12.
- Ordóñez, S. (2015). La experiencia subjetiva en la investigación de la neurociencia cognitiva. El caso de la neurofenomenología. *Open Insight*, 6(10): 135–167.
- Ortega y Gasset, J. (2004a). Las dos grandes metáforas. En Obras completas, tomo II. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2004b). *Vitalidad, alma, espíritu*. Obras Completas, 2, 1916. Madrid: Taurus.
- Pelegrina Cetran, H. (2006). *Fundamentos Antropológicos de la Psicopatología*. Madrid: Polifemo.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A.
- Ricoeur, P. (2008). *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2020). *Antropología filosófica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rincón i Verdera, J. (1997). Las dimensiones de la moral en Aranguren: La moral como estructura, la moral como contenido y la moral como actitud. *Taula: quaderns de pensament* (UIB), 27-28: 165–182.

- Rivera de Rosales, J. (1998). ¿Es la idea de mente el principio sistematizador de la critica de la razon pura? *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 2: 133–172.
- San Martín, J. (1990). La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink. *Revista de Filosofía*, 3a época, 3(4): 247–263.
- San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Editorial Trotta.
- San Martín Sala, J. (2013). *Antropología Filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*. Madrid: UNED.
- San Martín Sala, J. (2015). *Antropología Filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. Madrid: UNED.
- Stanghellini, G. (2020). The Heart of Darkness of the Living Body. En Tewes C, Stanghellini G, eds., *Time and Body: Phenomenological and Psychopathological Approaches*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Timmermans, B., Schilbach, L., Pasquali, A., & Cleeremans, A. (2012). Higher order thoughts in action: Consciousness as an unconscious re-description process. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 367(1594): 1412–1423.
- Vargas Aragón (s. f. a). La doble tensión dialéctica en el campo de la existencia humana. En Libro de Actas del XIV Congreso Internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica: “Ser Humano: ¿Animales? ¿Dioses? ¿Máquinas? Humanidad en vilo”. Madrid, 21 a 23 de septiembre de 2022. En prensa.
- Vargas Aragón, M. L. & Calderón Álvarez, R. (s. f. b) Ser desde la muerte en la narrativa de Miguel Delibes: Un estudio iatrofilosófico a hombros de Laín. En Sobre la Muerte. XV Congreso de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica. Libro de actas. En prensa.
- Vargas Aragón, M. L. (2024) Enfermos vocacionales: Un análisis iatrofilosófico de la discordia clínica en los trastornos funcionales.

- Revista Kranion, 19(4): 163–169.
- Vargas Aragón, M. L. (2017) Neurociencias y filosofía, ¿algo nuevo en el siglo XXI? *Neurosciences and History*, 5(1): 38–46.
- Vargas-Aragón, M. L. (2023). La concordia terapéutica como metaracionalidad en medicina. Revista de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España, número esp, 20–23.
- Vargas-Aragón, M. L. (2024a). La angustia de circunstancia: Un modelo iatrofilosófico para la depresalgia. Estudios de filosofía, Julio-diciembre 70: 201–224.
- Vargas-Aragón, M. L. (2024b). Ontosemántica de la vulnerabilidad existencial: Tres postulados iatrofilosóficos. *Stoa*, 15(29): 21–43.
- Vargas-Aragón, M. L. (2025). Morir sano: La salud como actitud. *Revista Kranion*, 20(2): 96–102
- Welton, D. (2003). *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri.
- Zutt, J. (1974). *Psiquiatría antropológica*. Madrid: Editorial Gredos.

