

Duelo e identidad práctica

FRANCISCO J. SERRANO
ROCÍO CÁZARES BLANCO

§1. Introducción

LA MUERTE DE UNA PERSONA especialmente significativa en nuestras vidas nunca nos deja impasibles, nos golpea y nos cimbra, aunque ciertamente con una intensidad que varía de un doliente a otro dependiendo de múltiples factores, como las circunstancias en que la persona murió, el tipo de relación que el doliente mantenía con ella, su temperamento y estilos de apego, sus creencias acerca de la posibilidad o no de una vida después de la muerte, etc. La forma misma en que se desarrolla un proceso de duelo tampoco es exactamente igual ni en todas las personas ni en cada uno de los duelos sufridos por una misma persona, aunque la etapa final de tal proceso suponga siempre la aceptación de la pérdida sufrida y su asimilación a la propia historia, una historia proyectada hacia el futuro. ¿Puede la muerte de alguien que nos importa tener un impacto tal en nosotros que, incluso habiendo asimilado su pérdida, emerjamos del duelo siendo un *agente* distinto del que antes fuimos, al menos en algunos aspectos? Es decir ¿puede el duelo transformar, en alguna medida, nuestra identidad práctica? Esta es la pregunta que nos interesa responder.

La *identidad práctica* la entenderemos, a grandes rasgos, como aquella que hace que una persona sea el agente que es y dedicaremos la primera sección de este artículo a su caracterización más detallada. No serán objeto de nuestra atención, pues, ni los debates sobre la identidad numérica, que buscan establecer las condiciones necesarias y suficientes para determinar si una persona tendría o no que considerarse la misma que otra que es idéntica o casi idéntica a ella, ni los debates sobre la identidad cualitativa, que pretenden determinar las condiciones necesarias y suficientes de la continuidad corporal o psicológica por las que una persona puede seguir siendo considerada la misma en momentos temporales distintos.

Al *duelo* lo abordaremos en su dimensión interpersonal, esto es, como

R. Cázares Blanco (✉)
Universidad Autónoma de Zacatecas, México
e-mail: rocio_caz@uaz.edu.mx

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 12, No. 25, Sept. 2023, pp. 247–275
ISSN: 2254-0601 | [SP] | ARTÍCULO

respuesta emocional de un individuo ante la pérdida de una persona significativa para él. No nos ocuparemos, pues, de la dimensión comunitaria o colectiva del duelo. Además, nos limitaremos a la que suele reconocerse como experiencia paradigmática del duelo, es decir, la que se sufre tras la muerte de otra persona, dejando fuera de nuestro análisis los duelos sufridos tras un rompimiento amoroso, la pérdida de un ideal, etc. Argumentaremos, en la segunda sección, que el duelo puede transformar la identidad práctica del doliente por su impacto sobre los intereses y proyectos que venían siendo los centrales en su vida, mientras que en la tercera sección sostendremos que la autocomprensión que algunas veces propicia el duelo, así como el característico despliegue emocional que suscita, también pueden llegar a transformar la identidad práctica de la persona.

§ 1. Identidad práctica

Por identidad práctica entendemos la identidad de una persona en tanto que agente. La identidad práctica se puede entender de modos distintos porque se puede estar en desacuerdo, por un lado, acerca de qué características deben mantener cierta estabilidad para que alguien siga siendo el mismo agente que antes era; por otro lado, también se puede estar en desacuerdo respecto de la prioridad normativa de cada uno de los elementos que se juzga que son constitutivos de la identidad del agente. La perspectiva interna o de la primera persona tiene que considerarse en toda concepción de la identidad práctica, porque ser un agente supone tener un punto de vista acerca de la propia vida, experimentar como *nuestros* los motivos, deseos, afectos, intereses, etc., que definen nuestras elecciones y acciones. La forma en que los demás conciben y evalúan la vida práctica de una persona tampoco es irrelevante al caracterizar al agente particular que ella es y, además, puede y suele tener algún peso en cómo ésta se concibe a sí misma.

Las personas comúnmente participamos en distintas prácticas y es así cómo se configura nuestra identidad como agentes, por lo que cabe también entender a ésta como *compuesta* por las diversas identidades específicas que tenemos en virtud de cada una de aquellas prácticas; a esto se refiere Christine Korsgaard cuando dice que la identidad práctica es compleja y típicamente está compuesta por una mezcla de identidades prácticas: «Eres un ser humano, una mujer o un hombre, un seguidor de determinada religión, un miembro de un grupo étnico, un miembro de determinada profesión, el amante o el amigo

de alguien, etc.» (1996, p. 101).¹ La identidad práctica conformada de esta manera difícilmente puede ser un todo perfectamente coherente, unificado y transparente para la propia persona; siempre es posible que existan incongruencias, reconocidas o no, entre los diversos elementos que le dan a una persona la identidad que ella tiene como agente; una persona muy activa dentro del movimiento feminista, por ejemplo, puede tener reacciones emocionales arraigadas que son claramente misóginas y probablemente inconscientes. Es a través de nuestra participación en prácticas sociales de diversos tipos, dice Vincent Colapietro (2006, p. 173), como adquirimos *la forma singular* que tenemos en tanto que agentes, es decir, nuestra identidad práctica. En otras palabras, las características que nos hacen ser el agente particular que somos no solo se manifiestan, sino que también se conforman, al involucrarnos en prácticas educativas, recreativas, laborales, religiosas y de otros tipos. Entre tales características definitorias de nuestra identidad suelen contarse, como señala Catriona Mackenzie, «rasgos de carácter, motivaciones, valores, capacidades y disposiciones mentales y corporales, apegos emocionales, compromisos, recuerdos, etc.» (2008, p. 1). Pero ¿cómo se estructuran entre sí todos estos elementos para conformar una identidad práctica? ¿Cómo, a pesar de esas múltiples identidades específicas, hablamos de *una* identidad práctica?

Buscamos una explicación que reúna esos elementos y que los integre de manera distintiva en un agente al que podemos reconocer e identificar como tal a lo largo del tiempo. Calhoun ha propuesto que es «la identidad profunda» la que unifica de esa manera a elementos como los mencionados. Con esta noción ella se refiere a «algunos aspectos de la autoconcepción que son tan fundamentales para el sentido de identidad que uno tiene, que no podría imaginarse a sí mismo sin ellos». De acuerdo con esta autora (Calhoun 2008, p. 196-197), H. Frankfurt, C. Korsgaard y B. Williams emplean la noción de identidad profunda, aunque no la llamen así, en relación con la agencia y la motivación: Frankfurt habla de las preocupaciones fundamentales de un agente que le imponen necesidades volitivas. Korsgaard refiere a una descripción bajo la cual el agente se valora a sí mismo y en la que encuentra el valor de su propia vida y de las acciones que merecen realizarse. Williams, por su parte, afirma que tener algún compromiso o proyecto fundamental constituye la condición para tener interés en continuar viviendo, a pesar de todo. Nos ocuparemos sólo de las posiciones de Korsgaard y de Williams, por considerarlas representativas de dos concepciones generales de la identidad práctica y sus implicaciones para la

¹ Todas las traducciones del inglés son nuestras, excepto de aquellos textos de los que referimos una traducción al castellano en la bibliografía.

motivación.

Decíamos que Korsgaard observa que las personas tenemos varias identidades prácticas porque nos valoramos bajo descripciones relativas a prácticas sociales diversas, sin embargo, ella piensa que solo nuestra identidad *moral o humana* es necesaria y tiene absoluta prioridad. El resto de nuestras identidades (por ejemplo, las que alguien tiene como mujer, indígena zapatista, amante de la jardinería, amiga íntima de tal persona, etc.) son contingentes porque «hasta cierto punto, nos son dadas por nuestras culturas, por nuestras sociedades y sus estructuras de roles, por los accidentes de nacimiento y por nuestras habilidades naturales» (1996, p. 239); de todos modos, dice Korsgaard, el hecho de que podríamos no haberlas tenido bajo circunstancias diferentes no implica que no podamos y debamos participar en su construcción: «Cuando adoptamos (o llegamos a vivir sin reservas) una identidad práctica [contingente], también adoptamos una forma de vida y un conjunto de proyectos, y los nuevos deseos que estos conllevan» (1996, p. 239). Vemos en esta idea un rasgo distintivo de la posición de Korsgaard: que los agentes *debemos* hacernos cargo de las decisiones que dan lugar a nuestras diversas identidades.

Aunque cada una de nuestras identidades prácticas es normativa porque cada una es fuente de obligaciones (unas morales y otras no morales), Korsgaard sostiene que la identidad moral tiene la prioridad absoluta a este respecto, no únicamente en el sentido de que lo que demanda nuestra identificación con la humanidad debe prevalecer en caso de conflicto con las demandas relativas a cualquiera de nuestras identidades contingentes, sino también en el sentido más fuerte de que, si deliberadamente decidimos actuar conforme a las obligaciones derivadas de nuestras identidades contingentes, sin preguntarnos si hacerlo puede justificarse con base en razones morales, entonces somos malos (1996, p. 250). En consonancia con el punto de vista kantiano que suscribe Korsgaard, identificarnos con la humanidad supone identificarnos con principios de elección racionales, supone vernos como agentes que actúan consciente y reflexivamente conforme a las demandas de la razón, incluso cuando están en juego exigencias que derivan de nuestros roles contingentes: «Es el valor que le otorgamos a nuestra humanidad lo que respalda nuestros otros roles y lo que les confiere normatividad» (1996, p. 256); si nuestras identidades contingentes son inconsistentes con nuestra identificación como Ciudadanos del Reino de los Fines, entonces, debíamos renunciar a ellas (1999, p. 129-130).

Antes dijimos que para Korsgaard la identidad práctica de un agente es una autodescripción bajo la cual encuentra que su vida merece ser vivida y sus

acciones realizadas. Ahora apreciamos que esta idea, bajo las precisiones normativas previas, tiene una clara inclinación hacia esa identidad fundamental, no contingente, que es la de una persona racional motivada esencialmente por razones morales, sobre todo en relación con los procesos con los que construye y elige aquellas identidades contingentes propias de la vida social. Este agente no puede ser indiferente ni pasivo ante aquellas circunstancias que lo empujan a adoptar tal o cual identidad contingente. En algún momento tiene que reflexionar y decidir por los motivos correctos si, digamos, se convierte o no en activista feminista. Pero si admitimos, por poner un ejemplo extremo, que la forma singular del agente que era ya Edipo en Colono estaba inseparablemente unida al hecho de que, no solo desde el punto de vista de la tercera persona, sino también desde su propio punto de vista, él se identificaba como el agente que mató a su padre y se casó con su madre, y que evidentemente esto no era algo que él considerara que contribuía al valor o plenitud de su vida, entonces, no parece ser verdad que podamos tener ese control sobre nuestras identidades contingentes al que Korsgaard se refiere. Ella podría replicar que, puesto que Edipo mató a Layo sin saber que era su padre y se casó con Yocasta sin saber que era su madre y no cabe atribuirle responsabilidad por desconocer estos hechos, entonces, *no fue agente* de parricidio ni de incesto, sino un mero juguete en manos de la mala suerte; así, esto no es parte de su identidad moral, pero tampoco de sus identidades contingentes porque éstas, ella ha dicho, «hasta cierto punto, nos son dadas ... pero también es claro que participamos en su construcción» (1996, p. 239). Lo que depende por completo de la fortuna no constituye parte de la identidad práctica de una persona, según Korsgaard, de modo que ella puede sostener que el ejemplo de Edipo no es un reto para las condiciones normativas que sostienen a las identidades prácticas de un agente.

La noción de *proyecto base* de Bernard Williams (1993c, p. 26) ofrece una prometedora respuesta a ese reto. De acuerdo con él, conjuntos de deseos, intereses o proyectos, como los llama, ayudan a constituir el carácter (Williams, 1993c, p. 18). Williams distingue entre dos tipos de deseos: aquellos que dan a una persona una razón para vivir, a los que denomina «deseos categóricos», esto es, que no están condicionados al hecho de estar vivo, porque precisamente ofrecen una razón para seguir vivos; y los deseos que le dan razones o motivos para actuar, los cuales están condicionados a estar vivos. Examinaremos más adelante la relación que hay entre los deseos categóricos y los no categóricos, y sostendremos que muchos de los últimos están subordinados a los primeros. Por ahora, conviene subrayar que lo que Calhoun ha llamado *identidad profunda* se corresponde con lo que Korsgaard llama

identidad práctica y Williams carácter:

Una primera y notable diferencia con la posición de Korsgaard es que la noción de carácter de Williams no pretende ser fija o inmutable ante la fortuna o las contingencias de la vida. El deber que los humanos tenemos de conseguir una identificación profunda con los motivos morales y de subordinar a éstos cualquier otro motivo determinado por la fortuna conduce, en la teoría de Korsgaard, a una comprensión de la identidad como algo bastante estable e inmutable, blindado contra las contingencias de la vida. Por el contrario, la posición de Williams es dinámica y fácilmente acomoda los cambios que provienen de factores extrínsecos a los proyectos más básicos en la vida de una persona (Williams 1993a, p. 36). Edipo se descubre como el asesino de su padre y el padre de sus propios hijos. Estos terribles hechos que se produjeron sin él haberlos querido ni elegido lo conducen a contemplar el suicidio, pero decide, *pese a todo*, continuar con vida y asumir la responsabilidad por esos terribles hechos. La motivación que lo impele a rechazar el suicidio es un buen ejemplo de deseo categórico. Hacerse responsable por aquellos hechos que no realizó como agente, que le fueron impuestos por la fortuna o el destino, según lo veía él, configura un nuevo carácter. Ahora se identifica como esa persona que se hace responsable de las acciones que realizó a merced de la fortuna. Korsgaard cuenta con dos recursos para responder a esto: podría argumentar que, al asumir la responsabilidad por lo sucedido, Edipo en realidad no está construyéndose una nueva identidad, sino perfeccionando su identidad moral al actuar de acuerdo con las razones correctas; alternatively, puede argumentar que Edipo en efecto está construyéndose una nueva identidad contingente, pero lo hace cuidando de no contravenir su estable y sólida identidad moral. En todo caso, no parece que Korsgaard pueda responder a la pregunta de por qué una u otra de ambas posibilidades estaría dirigida, precisamente, por el deseo de hacerse responsable por lo que él provocó como mero instrumento de la fortuna, debido a factores contingentes sobre los que no tuvo ningún control. Desde el punto de vista kantiano que asume Korsgaard, este deseo es tan irracional como el de hacerse responsable por las hojas de los árboles de mi casa que el viento dispersa en la calle donde vivo. La posición de Williams, en contraste, puede acomodar bien el deseo de hacerse responsable incluso de lo que uno provocó de modo involuntario y sin culpa alguna de su parte.

Los deseos categóricos pueden ser muy generales o específicos. Un deseo categórico de gran generalidad puede ser el que tiene Edipo de seguir con vida para hacerse responsable por los terribles hechos en que se vio involucrado. La generalidad de este deseo se aprecia en que trastorna cada aspecto de su vida y

de quienes lo rodean. Un deseo categórico muy específico, en contraste, es el deseo que alguien puede tener de compartir los paseos diarios con su querido perro. Para que éste sea realmente un deseo categórico tiene que proporcionar un motivo para vivir, cosa que se podría ponerse de manifiesto si la persona decide, por ejemplo, someterse a un agresivo tratamiento médico para, entre otras cosas, poder seguir disfrutando de sus paseos diarios en compañía de su perro. Los deseos categóricos del tipo que sea, pues, nos impelen a vivir (Williams 1993c, p. 24 - 25),² pero no incluyen el requisito de la prioridad normativa de las razones morales imparciales o aplicables a los seres humanos en general (Williams 1993c, p. 27-28).

Una segunda diferencia con la posición de Korsgaard es que, de acuerdo con Williams, una persona podría vivir impulsada por más de un tipo de deseos categóricos, sin el deber de concederles a los deseos morales la prioridad normativa. En este sentido, la designación de «profunda» usada por Calhoun para hablar de los intereses o *projectos base* de Williams no debe inducirnos a pensar que éstos son todos y necesariamente intereses y proyectos morales. Para Korsgaard, deseos tales como los de pasear diariamente con nuestro perro, comprometernos con el movimiento zapatista, dedicarnos a la jardinería, mantener nuestra amistad íntima con alguien, etc., en tanto que no son constitutivos de la identidad moral profunda, deben subordinarse a ésta. Para Williams, en cambio, todos aquellos deseos pueden ser categóricos y, por ello, fundamentales en la vida de una persona, sin pretender que es una exigencia de la racionalidad el darle prioridad a los que pueden justificarse de acuerdo con la moralidad imparcial.³

Encontramos así una tercera diferencia entre la posición de Williams y la de Korsgaard. Los deseos categóricos, que definen la identidad práctica de una persona, pueden sobrevenir o extinguirse después de un proceso deliberativo y también puede ser que eventualmente, mediando o no un proceso deliberativo, un deseo no categórico se vuelva categórico o viceversa. Explicar todo esto,

² De acuerdo con Williams, tales deseos se caracterizan por ser la respuesta a la cuestión de por qué no suicidarse ante un terrible mal anticipado o por ser aquellos que le darían a una persona la respuesta a esta pregunta, si se la llega a plantear.

³ La importancia del pensamiento de Williams sobre la deliberación práctica es insoslayable. En «Razones internas y externas» (1993b) defendió la importancia de los procesos de deliberación, no necesariamente racionales, con los cuales un agente toma diversas decisiones. Estos procesos son dinámicos y siguen siempre a elementos propios de la subjetividad del agente, a la cual se refiere precisamente como *conjunto motivacional subjetivo*; una razón *externa* a tal conjunto simplemente no puede ser motivadora.

siguiendo a Korsgaard, es difícil. De acuerdo con su posición uno construye su identidad profunda mediante la aplicación de la razón práctica. Cabe suponer que este es un proceso gradual y que admitirá retrocesos y avances desiguales en la consolidación de la identidad práctica profunda, es decir la moral, pero una vez alcanzada su forma definitiva es inmune a las contingencias de la vida y puede sostener y subordinar, así, a las facetas contingentes de la identidad práctica. La argumentación de Korsgaard pretende responder precisamente a los embistes de las contingencias y establecer un terreno sólido para instalar al agente moral. Decíamos que, de acuerdo con la posición de Williams, los deseos categóricos que tiene una persona en un determinado momento, y en consecuencia su carácter actual, pueden colapsar ante las contingencias de la vida y dar lugar a otros distintos como respuesta a la pregunta de por qué seguir viviendo. Ahora hemos agregado que también pueden surgir o extinguirse como producto de la *deliberación* práctica. Nos parece que esta posición recupera características que podemos apreciar verazmente en las vidas ordinarias de las personas.

Las diferencias entre las posiciones de Williams y de Korsgaard que hasta aquí hemos examinado se hacen también patentes en el rechazo explícito, por parte del primero, de las siguientes dos ideas de herencia kantiana: primera, que hay un ámbito de lo que puede sujetarse a la voluntad y a la racionalidad, que es el propio de la agencia, el cual está claramente separado del ámbito de lo completamente fortuito en el que no caben distinciones morales; segunda, que nuestra identidad y carácter como agentes incluye una parte moral que es completamente voluntaria, reflexiva y racional, y otra parte contingente que depende de la fortuna en alguna medida y que, aunque podemos asumir irreflexivamente, debiéramos someterla siempre a la moral. Estas ideas, afirma Williams, «[falsean la imagen de] nuestra identidad y carácter como agentes. La historia de una persona como agente es una red en la que cualquier cosa que sea producto de la voluntad está rodeada y sostenida y parcialmente formada por cosas que no lo son» (1993a, p. 46). Aunque el todavía atormentado Edipo en Colono diga «yo no lo hice», que se haya exiliado y autoinfligido ceguera es indicativo de que piensa otra cosa de lo que dice y, retóricamente, Williams se pregunta: «¿Acaso podríamos tener, y acaso deseamos, un concepto de agencia mediante el cual lo que dijo Edipo sería simplemente cierto, y por el cual estaría viendo bien las cosas si para él estuviera perfectamente claro que no tuvo nada qué ver?» (1993a, p. 46, n.2). Edipo se identifica a sí mismo como el *agente* que mató a su padre y que se casó con su madre y sus conciudadanos también lo hacen, pero, desde luego, esas no son descripciones bajo las cuales él encuentre que su vida es valiosa, plena o digna de ser vivida. Que sea el agente

de estos terribles actos y que tenga que responder por ellos, pese a no ser culpable, es precisamente lo que vuelve trágica su situación.

Consideremos ahora la relación que puede haber entre algunos deseos categóricos y otros no categóricos que se subordinan a ellos. Mantener su relación estrecha con una determinada amiga puede ser un deseo categórico para un hombre y este deseo puede subordinar a muchos otros que no son categóricos, por ejemplo, acompañarla a una comida con sus familiares, ayudarla cuando tiene un percance automovilístico, interesarse por la salud de sus gatos, entre otros. Independientemente de que estos deseos subordinados se satisfagan o no, por sí mismos no son definitorios de ese aspecto constitutivo del carácter del hombre por el cuál él mismo y también otras personas lo identifican como *el amigo íntimo de*. Pero supongamos que su amiga muere. Esto sí afectará al carácter del hombre porque su deseo categórico de continuar siendo *amigo de* se quedará sin objeto y los deseos subordinados a él tendrán que transformarse radicalmente o extinguirse; quizá él decida continuar con el plan concebido por su amiga de hacer un viaje con amigos comunes o puede ser que siga interesándose por la salud de sus gatos. El hecho de que ya no sean deseos subordinados al deseo categórico de *ser amigo de* podría acomodarse de diversas maneras en el nuevo esquema de fines que se ve orillado a establecer tras la muerte de su amiga. Él podría seguir deseando hacer aquel viaje que planearon juntos como un homenaje a ella o como una confirmación serena o desesperada de que aquella vida conjunta ya no existe. Un aspecto desconcertante de estos deseos es que, *en algún sentido*, parecen seguir estando subordinados al deseo de ser *amigo de*, aunque sea como reacción a la frustración de satisfacerlo o como continuación de la pulsión del deseo.

En ámbitos menos dolorosos encontramos analogías sobre cómo la pérdida o adición de algún deseo categórico transforma también la identidad práctica de un agente. Supongamos que una mujer desea dedicarse al estudio de la literatura española como profesora de la universidad de Harvard y que este interés se consolida como un deseo categórico para ella. El afán de satisfacerlo subordina a deseos tales como publicar artículos académicos en revistas de prestigio, interesarse por ciertas personas, volverse experta en determinados temas, etc. Estos deseos subordinados no necesariamente tienen para ella un valor meramente instrumental en tanto que medio para la satisfacción de su deseo categórico, sino que ella puede también valorarlos por sí mismos. ¿Qué sucede si, en un punto avanzado de su carrera, encuentra obstáculos que le impiden seguir satisfaciendo el deseo categórico de dedicarse al estudio de la literatura española como profesora de Harvard? El departamento de literatura española de esta universidad cierra y no encuentra el modo de continuar ahí

con su carrera. La frustración de este deseo es compatible, desde luego, con que el surgimiento de nuevos deseos categóricos y también con la concentración de sus energías en deseos categóricos que ya tenía. Si en estas condiciones ella continúa publicando artículos académicos, cultivando su interés por ciertas personas o especializándose en determinados temas no será ya de manera subordinada a ese antiguo aspecto de su identidad práctica que consistía en ser profesora de literatura española en la universidad de Harvard. Tal vez ahora se subordinen a deseos categóricos distintos, nuevos o antiguos, o tal vez se conviertan ellos mismos en deseos categóricos que conforman una parte de su carácter. En cualquier caso, el esquema de proyectos base de la persona se habrá transformado al perder uno de sus deseos categóricos y esto equivale a decir que ha sufrido un cambio en su carácter, en su identidad práctica.

En lo que sigue examinaremos más ampliamente otros de los cambios que podrían producirse en la identidad práctica de un agente a partir de la muerte de una persona significativa en su vida.

§ 2. Duelo y cambios relacionales que impactan en el carácter: intereses y proyectos fundamentales

El duelo es una respuesta emocional a la pérdida real, percibida o anticipada de algo que reviste una importancia especial en nuestras vidas: una persona, una relación afectiva, un proyecto de vida, un ideal, etc. (Freud 1984, p. 241; Gross 2018, p. 13; Roberts 2003, p. 235-236). Aquí interesa específicamente el duelo que experimentamos tras la muerte de una persona. El objeto intencional de este tipo de duelo, es decir aquello hacia lo que se dirige esta experiencia emocional, no es *la muerte de alguien*, porque el duelo no es imparcial, no se sufre por la muerte de cualquiera, sino solo de quienes nos importan de un modo especial. Pero *la muerte de un amigo, de mi padre, etc.*, tampoco es el objeto intencional del duelo, porque éste no es completamente desinteresado, es decir, la muerte de esa persona que valoramos por sí misma no es su único foco de atención, sino también nuestra propia pérdida, el mal que para nosotros supone su muerte. En virtud de las anteriores consideraciones, y como han sostenido por ejemplo Martha Nussbaum (2008, p. 49-55), Judith Butler (2006, p. 45-48) y Michael Cholbi (2019, 2016), aunque no lo expresen exactamente en los mismos términos, cabe identificar al objeto intencional del duelo como *la pérdida (o la transformación) de la relación con una persona importante para nuestra felicidad*.

Entre los teóricos del duelo no hay acuerdo acerca de si lo más adecuado

es decir que la muerte disuelve por completo el vínculo con la persona fallecida o, más bien, que lo transforma radicalmente sin necesariamente destruirlo, por eso hemos dicho que objeto intencional del duelo es *la pérdida (o la transformación)* de la relación con la persona fallecida. Creer que las relaciones interpersonales no se extinguen con la muerte puede depender de la creencia religiosa en la inmortalidad del alma, pero también de consideraciones distintas. Roger G. López (2021) argumenta que, así como no hay una completa discontinuidad entre el *yo* y el *otro* tampoco la hay entre la muerte y la vida, y que al interiorizar a la persona fallecida el deudo no solo mantiene un vínculo con ella, sino que hace posible su sobrevivencia como una personalidad real que conserva su identidad e, incluso, puede seguir evolucionando. Otros teóricos defienden posiciones metafísicamente menos comprometidas y sostienen que la persona fallecida puede seguir presente en la psique del doliente e influyendo en su vida, lo que cuenta como continuidad de su relación. Cholbi, por ejemplo, afirma: «el duelo parece ser más sano cuando el doliente es capaz de mantener su apego por el fallecido en los nuevos términos que exige la muerte. . . [E]sto no implica el cese de la relación del doliente con el fallecido. Nuestras relaciones con el fallecido continúan, tanto emocional como simbólicamente» (Cholbi 2019, p. 503). En un tenor similar, Kathleen Higgins dice: «el duelo tiene una estructura narrativa que involucra de forma importante la relación continuada del doliente con el fallecido... Una no deja de amar a una persona porque ella muera ... Los seres queridos muertos también siguen siendo personajes activos en nuestra psique» (Higgins 2013, p. 159 y 173). Por su parte, Robert Solomon subraya tanto lo que el duelo tiene de pérdida como de continuidad en los vínculos con la persona fallecida:

En nuestra comprensión y análisis del duelo es importante, creo, darle la debida importancia a la relación —es decir, tanto a la relación interrumpida y presuntamente recíproca, como a la relación continuada y no recíproca representada por el recuerdo del ser amado (o el ser amado tal como se le recuerda)... [El duelo] no es solo una experiencia de pérdida, sino la continuación de una relación. (2004, p. 87 y 93)

No es un asunto menor el pronunciarse acerca de si aquello a lo que refieren Cholbi, Higgins y Solomon cuenta realmente como continuación de una relación con el fallecido. Sin embargo, sus posiciones no son incompatibles ni con quienes piensan que las personas pueden sobrevivir más allá de su muerte, en un sentido metafísicamente fuerte, ni con quienes niegan rotundamente esta posibilidad, como Palle Yourgrau (1987) o, mucho antes, Lucrecio (1999, Libro III. 1143-1147). En todo caso, los personajes que habitan en la psique de

un individuo, sea cual sea el estatus ontológico que se les reconozca desde un punto de vista externo a él, pueden jugar un rol importante en su vida práctica. Así, creer en el Dios cristiano puede ser un motivo para emprender la Guerra Santa y pensar en cómo hubiera actuado en determinada situación alguien a quien admirábamos y que ha fallecido puede ser relevante en nuestras deliberaciones prácticas.

Poner énfasis en la pérdida o la transformación de *la relación con*, permite hacer justicia a ese aspecto del duelo que no atiende únicamente a la persona fallecida ni únicamente a quien le sobrevive, sino al vínculo entre ellas. La magnitud del impacto del duelo en nuestro carácter dependerá de cómo esa relación con la persona fallecida se entrelaza con una o varias de las identidades asociadas a las diversas prácticas sociales en las que participamos. La muerte de aquella amiga muy cercana, cuya amistad constituía un deseo categórico para nosotros, traerá consigo ajustes más o menos profundos en nuestra identidad práctica y nos obligará a eliminar, reacomodar o transformar algunos de los deseos que estaban subordinados a aquél. Mackenzie explica este tipo de cambios en clave de coherencia narrativa: «las experiencias traumáticas y las pérdidas personales, así como los cambios de mentalidad, pueden alterar los patrones de coherencia narrativa que son fundamentales para el concepto que una persona tiene de sí misma y, al hacerlo, socavan su sentido de quién es» (2008, p. 12).

Respecto de la importancia de las relaciones afectiva estrechas para la conformación de la identidad práctica, Higgins dice:

[E]l amor de todo tipo involucra la reconstitución de la propia identidad, porque el amor socava los límites habituales que separan al yo de la otra persona. Las preocupaciones de una persona a la que amas son de modo importante tus preocupaciones. Por supuesto, las preocupaciones de la gente a la que uno ama pueden entrar en conflicto con las propias preocupaciones y las de otros a quienes uno ama. Esto es parte de lo que hace que el amor sea complicado. (2013, p. 172)

Estas interrelaciones y otras similares por su significatividad hablan del poder transformador que para la identidad práctica de una persona tiene la presencia de una segunda persona. Somos quienes somos en interacción con los otros y, en ese sentido, la identidad práctica es relacional. En las relaciones amorosas actuamos, pensamos o deseamos teniendo en cuenta la percepción que creemos que tiene de nosotros la persona amada, así como la forma en que nosotros mismos la percibimos a ella. Somos más o menos conscientes de esto, pero parece indudable que la identidad práctica de cada persona está

entretejida con la identidad práctica de quienes nos son más cercanos, en ocasiones de manera muy estrecha. De modo que a la muerte de la persona amada llega a experimentarse como si perdiéramos algo de nosotros mismos, incluso algo que nos parece vital. En las precisas palabras de Joan Didion (2015), «cuando lloramos a nuestros seres queridos también nos estamos llorando a nosotros mismos, para bien o para mal. A quienes éramos. A quienes ya no somos. Y a quienes no seremos definitivamente un día».

La manera en que nuestra identidad práctica se transforma con el duelo puede ser más o menos radical. Una joven puede tener deseos categóricos relativos al padre que se desatendió de ella desde la infancia y, en ese sentido, tener una identidad en parte constituida por sus expectativas relativas a él. Si la muerte del padre sobreviene, los deseos categóricos que lo tenían por objeto tendrán que ser abandonados y los deseos subordinados a estos transformados o eliminados, aunque la presencia simbólica del padre fallecido puede dar lugar a nuevos deseos categóricos. Cualquiera de estas posibilidades cuenta, en todo caso, como una transformación de la identidad práctica de la joven, pero puede ser que su impacto no alcance a ninguno o solo a pocos de los otros deseos categóricos o proyectos base de su vida y, en ese sentido, la muerte del padre no tendrá impacto sobre la mayoría de los elementos constitutivos de su carácter ni supondrá un cambio radical en el rumbo de su vida. Por el contrario, si muere alguien fundamental para la satisfacción de muchos de los deseos categóricos de una persona, el impacto en su identidad práctica será de mayor envergadura.

Según nos refiere Martha Nussbaum, la diferencia entre el duelo de su hermana y el suyo propio tras la muerte de su madre es ilustrativo respecto de la mayor o menor radicalidad del cambio en la identidad práctica de un agente tras la muerte de un ser querido, Dice Nussbaum:

[L]a estructura continua de la vida diaria con mi hija, con mi trabajo, con mis amigos, con mis compañeros de trabajo y las personas a las que quiero, la estructura relativamente inalterada de mis expectativas acerca de lo que ocurriría en esa vida cotidiana el día siguiente y el posterior a éste, hacía que la aflicción resultase menos caótica para mí que para mi hermana, la cual había vivido cerca de mi madre y la había visto casi a diario. Aunque considero que la queríamos por igual, había una asimetría en el modo en que la vida trataba ese amor, lo cual originaba una asimetría en la duración de la emoción. (Nussbaum 2008, p. 43)

Esa asimetría de la que habla Nussbaum nos parece que descansa en que para ella la relación con su madre, siendo fundamental e importante, no era

constitutiva de muchos otros de los intereses, relaciones y proyectos base de su vida. Continúa diciendo: «...acabé mi disertación y la leí poco después de viajar con mi hija al funeral». No hay diferencia entre Martha Nussbaum y su hermana si pensamos en el amor hacia su madre, pero nos parece que las diferencias significativas, desde su propio punto de vista, vienen dadas por el hecho de que muchos de sus proyectos fundamentales no dependían de la relación con su madre, sino que estaban entrelazados con sus amigos, su trabajo y otras personas queridas, por lo que podían continuar desplegándose al día siguiente en la estructura cotidiana de su vida. Para otras personas, la muerte de alguien cercano podría representar el fin de muchos de sus proyectos base o la obligada transformación radical de la mayoría de ellos, y eso equivaldría a un impacto radical en el sentido del agente que son, en su identidad práctica.

La relación con otras personas, más o menos cercanas a nuestros deseos categóricos o proyectos base, constituye y sostiene el entramado social en el que somos y actuamos. Siguiendo a Butler, podemos decir que cuando perdemos ese entramado social o a personas con quienes lo formamos, sobrevienen profundos cambios para nuestra identidad práctica:

Quando perdemos a ciertas personas o cuando hemos sido despojados de un lugar o de una comunidad podemos simplemente sentir que estamos pasando por algo temporario, que el duelo va a terminar y que vamos a recuperar cierto equilibrio previo. Pero quizás, mientras pasamos por eso, algo acerca de lo que somos se nos revela, algo que dibuja los lazos que nos ligan a otro, que nos enseña que estos lazos constituyen lo que somos, los lazos o nudos que nos componen. No es como si un «yo» existiera independientemente por aquí y que simplemente perdiera a un «tú» por allá, especialmente si el vínculo con ese «tú» forma parte de lo que constituye mi «yo». Si bajo estas condiciones llegara a perderte, lo que me duele no es sólo la pérdida, sino volverme inescrutable para mí. ¿Qué «soy», sin ti? Cuando perdemos algunos de estos lazos que nos constituyen, no sabemos quiénes somos ni qué hacer. En un nivel, descubro que te he perdido a «ti» sólo para descubrir que «yo» también desaparezco. En otro nivel, tal vez lo que he perdido «en» ti, eso para lo que no tengo palabras, sea una relación no constituida exclusivamente ni por mí ni por ti, pero que va a ser concebida como el lazo por el que estos términos se diferencian y se relacionan. (Butler 2006, p. 48)

Butler ofrece aquí una imagen detallada de los cambios que vienen con la pérdida de personas importantes para nuestra vida o, como en la experiencia del exilio, cuando perdemos nuestros vínculos sociales. El duelo por una persona importante para nuestra vida tiene el potencial de cambiar profundamente la identidad práctica.

§ 3. Duelo y cambios internos que impactan en el carácter: autoconocimiento y emociones negativas

Hasta aquí, nuestro argumento permite sostener que las variaciones en el duelo responden al modo en que la persona fallecida se relacionaba con los proyectos base que son constitutivos de la identidad práctica del doliente. Nuestras vidas están entrelazadas y en esas hebras están los motivos más fundamentales por los que actuamos o que sostienen lo que hacemos, de modo que el duelo es también una forma de registrar las transformaciones que la muerte de la otra persona provoca en el espacio de las actividades comunes. Independientemente de estas transformaciones, que en principio son constatables desde un punto de vista externo al doliente, es decir, desde la perspectiva de la tercera persona, en la dimensión psicológica o interna al doliente tienen lugar otros cambios que no siempre son perceptibles para el observador, incluso si son profundos. El duelo, por ejemplo, ofrece una oportunidad para el autoconocimiento y, como dice Cholbi, esto es parte de lo que hace valiosa a esta dolorosa experiencia (2019, p. 507). La realización de esta posibilidad podría resultar imperceptible para quienes se relacionan con el doliente, pero aun así el reacomodo de los elementos del carácter podría ser muy significativo. Aunque la muerte de su madre no haya modificado mayormente la estructura de la vida de Nussbaum, quizás su reflexión acerca de las razones por las que los duelos de su hermana y el de ella las afectan de modo tan distinto la conduzca, por ejemplo, a valorar de una nueva manera la relación con su hermana o con los vecinos de su madre, o a encontrar nuevos significados para algunos episodios de la historia compartida con ésta que le permiten explicarse por qué experimenta determinadas emociones en el duelo. Podría ser que algunos de sus afectos se fortalezcan o debiliten, o que algunas de sus convicciones cobren mayor amplitud o que descubra que tiene tendencias emocionales que le parecen irracionales. El proceso de duelo podría propiciar este tipo de cambios, sin embargo, por importantes que puedan parecer, no necesariamente todos los dolientes pueden aprovechar su duelo de esta manera. La razón es que la dimensión psicológica del carácter de cada uno está estructurada de manera distinta y da lugar a distintas realizaciones. En relación con esto, Cholbi observa que:

Alcanzar el autoconocimiento a través del proceso de duelo puede verse favorecido por virtudes morales o epistémicas (por ejemplo, la curiosidad, la constancia intelectual o el valor) que no están distribuidas por igual. Los episodios de duelo también varían en qué tan dóciles y susceptibles son para el autoconocimiento. (Cholbi 2019, p. 506)

Ante circunstancias similares, la actividad continua del proceso emocional del duelo podría desplegarse de manera distinta para distintos agentes. Las diferencias provendrán, al menos en parte, de la personalidad y de esas virtudes epistémicas y morales mencionadas por Cholbi, pero que operan y se relacionan de modo distinto en cada agente.

Esta consideración mitiga el desconcierto ante las acciones de Meursault, el personaje de Camus. A primera vista, su falta de respuesta a la muerte de su madre nos resulta desconcertante, tan poco familiar como si fueran las costumbres de un extranjero que viene de muy lejos, porque entendemos su circunstancia, al menos lo relativo a la muerte de su madre, pero no entendemos su personalidad o motivos. Cholbi sugiere que Meursault podría simplemente no estar en duelo (2019, p. 505); sin embargo, por la razón de que las virtudes morales o epistémicas no están distribuidas por igual, pronto reconoce que podría haber episodios genuinos de duelo incluso sin autoconocimiento ni autocomprensión de la experiencia emocional por la que se atraviesa, lo que parece ser el caso de Meursault. López, apoyándose en una explicación psicoanalista, sostiene que la respuesta de Meursault podría deberse a un mecanismo de protección ante una fuente abrumadora de estrés y que el duelo no manifestado podría eventualmente expresarse plenamente de un modo o de otro (López 2021, p. 4).

Estas observaciones sobre el amplio rango de manifestaciones del duelo son consistentes con la forma en que hemos caracterizado a la identidad práctica en la primera sección. En lo que sigue veremos cómo una de las muchas formas en que el duelo puede conducirnos al autoconocimiento es a través de nuestro intento por entender el característico despliegue emocional que suele encontrar tierra fértil en la psique de un doliente.

Un proceso de duelo típicamente está constituido por emociones, pensamientos, tendencias a la acción, etc., elementos entre sí muy diversos, que pueden o no tener manifestaciones externas apreciables desde el punto de vista de la tercera persona: tristeza por la pérdida, enojo por lo que ha sucedido, miedo al futuro, deseos de llorar, recuerdos reiterados de las vivencias compartida, alivio porque la persona haya dejado de sufrir tras una larga enfermedad, etc. Entre las diversas emociones que suele experimentar el doliente hay algunas de carácter autocrítico y retrospectivo, es decir, que son indisociables de la evaluación que él hace de la forma en que se comportó con la persona fallecida. Culpa, remordimiento, arrepentimiento, vergüenza, etc., son emociones que la mayoría de las personas llegamos a sentir en algún momento de la historia que compartimos con alguien que nos importa, pero, si éste fallece, el duelo puede intensificarlas o desencadenarlas en relación con

alguna de nuestras actitudes o acciones pasadas.

Evidentemente, ninguna relación es inmune a las diferencias, dificultades y conflictos, y lo que una y otra parte hacen ante esto configura el carácter mismo de la relación y sus posibilidades de continuidad. Hay relaciones que terminan, se enfrían o se complican de modo duradero a partir de un conflicto, mientras que otras pueden llegar a fortalecerse a partir de la forma en que las personas lo enfrentan. En todo caso, y como suele decirse, *mientras haya vida* siempre tendremos la posibilidad de reconsiderar lo que hacemos o dejamos de hacer en nuestro trato con alguien significativo en nuestras vidas y, particularmente, respecto de aquello que sabemos que le daña o le causa sufrimiento. La conciencia de la clausura definitiva de esta posibilidad es parte de lo que explica la agudeza que en el duelo pueden llegar a cobrar la culpa, el remordimiento, etc. La identidad práctica, que se ha configurado a partir de vínculos interpersonales, a su vez moldea o configura la estructura de las emociones de una persona, y esto vale tanto para emociones *negativas* tales como la culpa, el remordimiento o el enojo, como para emociones *positivas* tales como la alegría, el amor o la gratitud. Una parte muy importante de los vínculos interpersonales está constituida precisamente por la forma peculiar que tiene esa estructura emocional en cada uno de los individuos y la manera en que estas modelan el carácter distintivo de sus interacciones. No es lo mismo el enojo con un padre ausente que con el taxista desconsiderado, como tampoco son iguales la alegría de encontrarse con un familiar distante que con nuestra más querida amiga. En caso de que en una determinada circunstancia parezca relevante evaluar racionalmente una determinada experiencia emocional, habrá que hacer uso de elementos como los mencionados por Cholbi: virtudes morales y/o epistémicas, así como una cierta actitud hacia el autoconocimiento. Para una persona en concreto el enojo con el taxista podría representar una fuerte afrenta al honor, mientras que para otra podría ser simplemente una molestia pasajera y sin mayores consecuencias. Evaluar la racionalidad de una y otra instancia del enojo implicará evaluar la justificación de creencias acerca de hechos muy circunstanciales, por ejemplo, si el taxista arrojó una colilla de cigarros a mi asiento de modo intencional o accidental, pero en algunas ocasiones también implicará evaluar la justificación de creencias estrechamente conectadas con mi autoconcepción y lo que tiene valor fundamental para mí, por ejemplo, una determinada idea del honor.

Korsgaard estaría de acuerdo en que muchas de las emociones de una persona obedecen a la configuración de su identidad práctica. Pero recordemos que ella defiende una noción muy demandante de ésta, según la cual la identidad moral, sustentada racionalmente, tiene absoluta prioridad normativa.

En consonancia con esto, ella considera que emociones negativas como el remordimiento, la culpa o la lamentación por lo que se ha hecho surgen cuando un agente actúa contra la propia autoridad de la mente, contra sus propias órdenes. Así pues, las órdenes de la razón —un tipo de motivación para actuar— son prioritarias y cuando actuamos en contra de ellas experimentamos emociones negativas autocríticas como las ya mencionadas. La disposición reflexiva que nos permite atender a las órdenes de la razón es también una función distintiva de la mente de los agentes morales y racionales (Korsgaard 1996, p. 151). Pero, como pregunta Cordner (2008, p. 247) «¿por qué el reconocimiento de eso [de que hemos desobedecido las órdenes de la razón] debería tener alguna tendencia a generar el dolor del remordimiento real?» Este cuestionamiento no se origina sólo en que parece claro que no es necesario que la percepción de una razón dé lugar a una emoción. Percibir que hemos fallado en actuar de acuerdo con una razón, así sea una orden o simplemente un juicio sensato, no parece suficiente para generar remordimiento o culpa. El asombro, el cinismo o la indiferencia son opciones tan plausibles como la lamentación o el remordimiento. La fuente de las emociones negativas yace más bien, según Cordner, en los vínculos interpersonales y cómo estos son sostenidos o están trenzados con emociones distintivas, de acuerdo con la identidad práctica de cada uno de los individuos que interactúan entre sí.

Mientras que en la explicación de Korsgaard acerca de la fuente de emociones negativas como la culpa, la lamentación por lo que se ha hecho, etc., tiene prioridad a la dimensión personal y fuertemente individual de los pensamientos morales, para Cordner aquellas emociones se explican por referencia a la dimensión interpersonal de la moralidad, que es *uno* de los elementos constitutivos de nuestra identidad práctica. Lo que ensancha la diferencia entre ambas posiciones es que desde la posición de Korsgaard no parece que pueda registrarse la dimensión interpersonal de la moralidad, mientras que la posición de Cordner no contiene solo a ésta sino también la dimensión de los pensamientos morales individuales. El despliegue de las emociones negativas, como el remordimiento, deja ver con claridad esta diferencia. Dice Cordner:

[S]i el dolor del remordimiento es también en parte dolor por lo que uno se ha hecho a sí mismo, resulta crucial que sólo pueda serlo siempre y cuando uno, en su remordimiento, esté completamente atento a lo que le ha hecho al otro que es su víctima. . . [Supongamos que un hombre traiciona a alguien para proteger su reputación]. Si simplemente se dijera a sí mismo: «Querido, acabo de pasar por alto una implicación lógica de mi valoración de mi propia humanidad: que también debería valorar la humanidad de los demás»,

entonces, él parecería haber captado lo esencial, según Korsgaard, acerca de la fuente de las obligaciones que ha violado. Pero ¿por qué el reconocimiento de esto tendería a generar el dolor de un remordimiento real? . . . El remordimiento, en este caso, expresa un peso, una fuerza, una profundidad y una importancia espiritual de la traición en tanto que "fracaso moral", cuyo sentido no puede entenderse recurriendo simplemente a la explicación de Korsgaard acerca de en qué consiste ese fracaso. (2008, p. 246-247)

Creemos que autores como Hume, Strawson o Williams comparten la posición de Cordner respecto de que las emociones son constitutivas de la moralidad misma, y no supervinientes de apreciaciones sobre la racionalidad de nuestros motivos y actos, como sostiene la concepción kantiana defendida por Korsgaard.

La dimensión interpersonal de la identidad práctica sufre afectaciones severas tras la muerte de aquellas personas significativas para la satisfacción de nuestros deseos categóricos. El despliegue habitual de muchas de nuestras emociones recibe el impacto de nuestra pérdida y es absorbido de formas diversas dentro del complejo emocional del duelo; quizás esto explica, en parte, por qué en muchas personas en duelo siguen hablando con el fallecido o actuando como si aun estuviera presente —aunque en algún sentido lo está.⁴ En el duelo una capa de dolor parece cubrirlo todo y aun el amor, la ternura o la alegría que viene de sentirnos afortunados por haber podido compartir parte de nuestra vida con el ahora fallecido, se manifiestan mezclados con ese dolor. Vemos en esto la continuación de la relación con la persona muerta, pero resignificada por el registro del dolor. Con todo, esa relación interpersonal sigue configurando, en parte, nuestra identidad práctica y así el duelo hace resaltar esa continuidad de la relación, su valor, la pérdida que sufrimos y lo que queda de nosotros. El duelo es la expresión misma del valor que tenía para nosotros la relación con la persona muerta; dice Cordner:

El valor de los seres humanos no podría ser lo que es para nosotros si la pérdida de aquellos que nos son cercanos no fuera devastadora, en formas que no pueden explicarse a partir algo relativo únicamente a ellos. Esta desolación propia del duelo no es una consecuencia de nuestra conciencia de un valor de los seres humanos que podamos explicar con total independencia de la experiencia del duelo. El hecho de que estemos sujetos al duelo —que, por supuesto, se experimenta en relación con los demás— es una

⁴ Goldie (2000:29), recordando un ejemplo de Wittgenstein, habla de aquel gesto de besar el retrato de una persona amada pero lejana, quizás muerta. En el duelo, un gesto como éste no supone necesariamente la creencia de que la persona sigue viva de alguna manera ni de que nuestro beso tendrá algún efecto en ella. Podemos interpretarlo como un gesto que revela que la persona amada continua presente para el doliente, aunque sea en un plano puramente emocional y simbólico.

condición constitutiva del valor de un ser humano (cualquier ser humano), incluyendo al que yo soy. (2008, p. 247)

Cordner enfatiza aquí el aspecto relacional o interpersonal de la emoción del duelo, que contiene también la dimensión individual afectada por la pérdida sufrida. El duelo, como hemos dicho, es un compuesto emocional predominantemente doloroso, constituido por varias emociones particulares y, en combinación con esa actitud de autoconocimiento señalada por Cholbi, tiene el poder de modificar algunos aspectos de la identidad práctica:

Es probable que el duelo sea una fuente especialmente fructífera de autoconocimiento substancial [o no trivial]. Dada... la variedad de respuestas emocionales que se encuentran en los episodios de duelo, el duelo pone a disposición un rango sorprendentemente amplio de evidencia acerca de quiénes somos y qué es lo que nos importa. Cuando en el transcurso del duelo me enojo, se me ofrece evidencia acerca de lo que valoro y lo que percibo como una amenaza a ese valor. Cuando en el transcurso del duelo me deprimó, se me ofrece (de nuevo) evidencia acerca de lo que valoro y de qué tipo de pérdidas de lo que valoro son más graves. Y así sucesivamente. (2009, p. 502)

Con base en las últimas consideraciones, ahora podemos afirmar que el duelo, gobernado en algunos agentes por una actitud de autoconocimiento, representa una respuesta dolorosa a la pérdida de alguien y que, al mismo tiempo, reorienta la relación con ese alguien, de acuerdo con la peculiar textura emocional de la relación con esa persona.

Ahora bien, experimentar emociones negativas como el remordimiento, la culpa o la lamentación, a partir de un trabajo de autoconocimiento disparado por el duelo, pasa por un matiz de autocrítica, por el juicio reprobable acerca de algún aspecto de nuestro comportamiento pasado con la persona que ha fallecido. Esto no resulta desconcertante en el caso del remordimiento o la culpa, porque la emoción negativa y el juicio autocrítico están alineados uno con el otro, por decirlo así. En contraste, encontramos otras respuestas emocionales que sí pueden resultar desconcertantes porque la emoción y el juicio parecen contrapuestos: no creemos tener razones para sentirnos mal, no pensamos haber actuado de modo reprobable o injusto, pero entonces ¿por qué sentimos esto que sentimos? ¿Acaso nuestra emoción es efecto de un condicionamiento cultural que nos inclina a la autoculpabilización irracional? ¿O es que nos estamos autoengañando para evitar reconocer que actuamos mal? Hacernos preguntas como éstas es ya una manera de intentar comprender algunas de nuestras motivaciones más fundamentales, de intentar alcanzar un mejor conocimiento de los estados mentales que nos hacen ser el agente que

somos y que en muchos casos tienen, además, una dimensión claramente moral, en el sentido de que suponen evaluaciones acerca de la probidad de nuestra conducta, nuestra responsabilidad por el sufrimiento que le causamos a otra persona, la sinceridad de nuestro amor por alguien, etc.

¿Qué podría estar evidenciando una emoción cuya experiencia es tan similar a las de la culpa o el remordimiento, pero que no está acompañada por una valoración reprobatoria de nuestro comportamiento pasado?⁵ Si el origen de esta aparente disonancia no es el autoengaño al evaluar nuestra conducta o la autoculpabilización irracional, entonces, probablemente habría que considerar la posibilidad de que estemos experimentando una instancia de la emoción que Williams llamó «lamentación del agente» (*agent regret*).⁶

[E]xiste una especie particularmente importante de lamentación, a la que llamaré «lamentación del agente», la cual puede sentir una persona sólo con respecto a sus propias acciones pasadas (o, cuando mucho, a las acciones en las que se considera partícipe). En este caso, la supuesta posible diferencia [respecto de la lamentación que se siente como espectador] es que uno podría haber actuado diferente, y el centro de la lamentación se encuentra en tal posibilidad, habiéndose formado la idea, en parte, por concepciones en primera persona de cómo uno podría haber actuado de otra manera. (1993, p. 43-44)

Lamentar un estado indeseable de cosas desde la perspectiva de un mero *espectador* excluye, desde luego, la culpa y el remordimiento; así es como alguien lamenta, por ejemplo, que su hermano haya sido víctima de un asalto. Lamentarse como *agente*, por otro lado, es compatible con sentir culpa y remordimiento justificados, como en el caso de quien lamenta haber sido desleal con un amigo, pero también es compatible con la ausencia de esas emociones que presuponen el juicio de que hemos actuado de modo reprobable y así es como se lamenta Edipo después de su trágico descubrimiento y también el chofer del siguiente ejemplo de Williams:

⁵ Según Sussman (2018: 792-793), es común al remordimiento (*remorse*) y a la culpa (*guilt*) el reconocimiento de que uno ha actuado censurablemente, pero no son idénticos; en el remordimiento la atención está centrada en la víctima y la necesidad de compensarla, mientras que la culpa tiene como foco de atención a uno mismo y nuestra autopercepción de que somos malvados o deficientes moralmente y merecedores de castigo. Cordner (2008: 232) coincide en que lo propio del remordimiento es tener conciencia de otra persona como víctima de nuestros actos y sostiene que es un elemento constitutivo de la experiencia de la culpa.

⁶ Para un tratamiento más pormenorizado de la experiencia de lamentación del agente durante el duelo, ver Cázares (2022).

Un chofer de camión que, sin tener la culpa, atropella a un niño, sentirá algo muy distinto que cualquier espectador, incluso uno que vaya junto a él en el camión, excepto quizá hasta el punto en que al espectador se le ocurra que pudo haberlo evitado, una idea que le corresponde a un agente. Sin duda, y correctamente, las personas que reconforten al chofer tratarán de eliminar este sentimiento, de hacerlo pasar de ese estado a uno en el que se sienta en el lugar de un espectador, pero es importante notar que se considera que esto debería hacer falta, y de hecho se tendrán ciertas dudas respecto a un chofer que adopte tal posición demasiado rápida o fácilmente. Lo sentimos por el chofer, pero este sentimiento coexiste, y de hecho presupone, que hay algo especial respecto a su relación con el suceso, algo que no puede eliminarse meramente mediante la consideración de que no fue culpa suya. (1993, p. 44)

¿Cómo puede ser que este chofer se lamente como agente de aquello de lo que no tiene culpa alguna? ¿No es esto tan absurdo como considerarse agente del descuido del niño atropellado o del derrame de aceite que había en la carretera y que pudieron provocar el accidente? Si se comportara de modo racional ¿no tendría que pasar página rápidamente y sin mayores inquietudes, diciéndose a sí mismo que, afortunadamente, él no fue agente de ese trágico accidente que la pura mala suerte o el descuido de otra persona ha provocado? De quien haríamos bien en recelar, como advierte Williams, es de la persona que en situaciones como esta asume sin problema la perspectiva de un mero espectador, encarnando así una concepción de la racionalidad que él califica de kantiana y que, dice, sugiere la gran falsedad de que «si nos condujéramos con suficiente sensatez podríamos alejarnos totalmente de los aspectos no intencionales de nuestras acciones, dejando sus costos, por así decirlo, al fondo del seguro, y aún así retendríamos nuestra identidad y carácter como agentes» (1993, p. 46).

El lamento de un agente no culpable puede presentarse en situaciones muy variadas, como dejan ver los análisis de Williams, Amélie O. Rorty (1980), Bagnoli (2000) y otros. No es lo mismo, por ejemplo, lamentar el dolor que le causamos a nuestro padre cuando accidentalmente y sin descuido de nuestra parte rompimos un objeto muy apreciado por él, que lamentar el haberlo hecho sufrir al distanciarnos después de infructuosos intentos por lograr que nuestra relación no fuera conflictiva y tormentosa. Aunque en ambos casos nuestra conducta no haya sido censurable, en el primero no tuvimos la intención de romper aquel objeto y, si pudiéramos volver en el tiempo sabiendo lo que ahora sabemos, seguramente desearíamos hacer algo distinto para evitarlo. En el segundo caso, en cambio, nos distanciamos de nuestro padre teniendo la intención de hacer eso precisamente y no otra cosa; desde luego,

provocarle sufrimiento a nuestro padre no era nuestra intención al distanciarnos, pero es muy probable que ya entonces supiéramos que esa sería una de las consecuencias y, si no lo preveíamos, pudimos constatarlo con el paso del tiempo. Incluso, es muy posible que después de muchos años sigamos convencidos de que, *ceteris paribus*, volveríamos a decidir distanciarnos de nuestro padre; aunque ciertamente es una convicción que podría tambalearse durante el duelo, por el profundo dolor propio de este proceso y que podría ser tierra fértil para que crezca la duda acerca de la profundidad de nuestro amor hacia él, de nuestra sensibilidad hacia las necesidades de aquellos que más nos importan, etc., sumado a la imposibilidad ya absoluta de hacer algo para compensar a nuestro padre.

En todo caso, si encontramos que las anteriores dudas no están justificadas, podríamos llegar al importante descubrimiento de que esa emoción que experimentamos no es culpa ni remordimiento, pero tampoco lamentación de espectador, sino que es la lamentación de un agente. Este descubrimiento traerá consigo otros más, p. que nuestra identidad práctica no solo se configura por lo que hacemos voluntariamente, que no todos los componentes de ésta tienen un carácter orientado hacia nuestra felicidad o satisfacción, y que también podemos llegar a ser el agente que somos en virtud de los estados indeseables de cosas que provocamos sin ser culpables. Así, la hija en duelo que examina sus propias emociones puede reconocer que ella ha llegado a ser el agente que es, en parte, por las formas en que se transformaron su apego emocional hacia su padre a partir de que ella se distanció, las prácticas que solía compartir con él y otros familiares cercanos, sus propios valores más básicos expresados y reforzados por esa dura elección, etc., Haber tomado la decisión de distanciarse de su padre por considerar destructiva la relación con él es una acción que manifiesta y le da forma a la identidad práctica de esta mujer, al carácter del agente que ella es. En suma, la experiencia de lamentarse como agente durante el duelo, el descubrimiento de que es ésta la emoción que uno siente y no culpa ni remordimiento, la conciencia de que también lo que uno hace sin ser culpables puede caer dentro de los límites de la propia agencia, etc., no deja intacta a la identidad práctica de un agente y, por ello, cabe decir con Raz que «la lamentación del agente se relaciona con el sentido de quién uno es» (2012, p. 140).

Cholbi afirma que «los estados afectivos particulares que forman parte de un episodio de duelo nos golpean sin que podamos evitarlo. Sin embargo, podemos influir en nuestras actitudes de segundo orden hacia la justificabilidad de esos estados» (2019, p. 507). Si en el duelo nos sentimos desconcertados por algunas de nuestras emociones, si eso nos motiva a buscar clarificar lo que

sentimos y por qué lo sentimos, si en esa búsqueda logramos entender mejor nuestras emociones e identificar algunas inconsistencias entre lo que suscribimos en la teoría y en la práctica acerca de quiénes somos como agentes y a qué le concedemos relevancia moral, entonces, cabe decir que el duelo tiene el potencial de transformar algunos elementos de nuestro carácter y, así, transformar en alguna medida nuestra identidad práctica.

La forma en que se lamentan Edipo, el chofer que atropelló a un imprudente peatón o la hija que se distanció de su padre podría evidenciar, pues, que en la práctica ninguno de ellos encarna la concepción kantiana de la agencia, asociada con el control de la voluntad y de las acciones, sino que asumen, aunque quizás sin tener clara conciencia de ello, que lo que provocan al actuar los hace ser el agente que son, incluso cuando sus acciones no son censurables. La confusión y el desconcierto que como agentes podemos experimentar en situaciones similares a las anteriores quizás tienen su origen, precisamente, en el choque entre una convicción práctica como la mencionada y las creencias heredadas que nos inclinan a juzgar que, si un determinado estado indeseable de cosas que provocamos al actuar es parte de lo que nos hace ser el agente que somos, entonces, debe ser porque lo provocamos intencional y culpablemente.

§ 4. Conclusiones

El duelo afecta, en primer lugar, la textura misma de la vida cotidiana del doliente y, además, puede traerle cambios profundos, permanentes o temporales. Los factores decisivos al respecto se refieren a la cercanía con la persona fallecida y al modo en que su vida se trenzaba con la del doliente. Estas observaciones, si bien fáciles de apreciar, resultan significativas para nuestra comprensión general de la identidad práctica. Reconocemos dos concepciones generales que enmarcan a la comprensión de la identidad práctica.

La primera, de inspiración kantiana, pone énfasis en aquellos aspectos de la agencia que están en control de uno mismo, como muchos de sus pensamientos, sobre todo los que tienen sentido moral, y las acciones asociadas con ellos. La importancia del control de la voluntad es tal para esta concepción que, a partir de este factor, se explica a la responsabilidad por ciertas acciones y aun por ciertas emociones. No deberíamos, por ejemplo, experimentar culpa o lamentarnos como agentes por aquello que no estaba en nuestro control hacer o evitar. Este último juicio expresa una fuerte condición normativa sobre la vida mental de un agente y su identidad práctica.

La segunda concepción general reconoce la importancia de aquellos

factores que no están sujetos, o no del todo, al control de los agentes, pero que aun así son relevantes en la configuración de su identidad práctica. En el tratamiento del duelo destacan dos de estos factores: la muerte de una persona que consideramos importante para nuestra felicidad, plenitud o valor de nuestra vida, así como la peculiar estructura de la mente de un doliente, que determina en buena medida el despliegue del proceso del duelo y el impacto que éste podría tener en sus proyectos fundamentales, sus relaciones interpersonales asociadas a muchos de sus deseos categóricos, la narrativa de su relación con la persona fallecida, el autoconocimiento que puede lograr, etc., que son precisamente algunas de las cosas que hemos examinado. De este modo, hemos intentado mostrar que el duelo impacta en la identidad práctica tanto de manera relacional, esto es, registrando dolorosos cambios en la relación que teníamos con la persona fallecida, como de manera interna, es decir, en la concepción que tiene un agente de sí mismo, sus motivaciones, valores, etc.

REFERENCES

- BAGNOLI, Carla (2000). «Value in the guise of regret», *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, 3(2). 169-187. doi: 10.1080/138697900008520988
- BAIER, Annette C. (1981). «Cartesian Persons», *Philosophia*, vol. 10, no. 3, pp.169-188. doi: 10.1007/BF02380762
- BUTLER, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. F. Rodríguez, Buenos Aires, Paidós
- CALHOUN, C. (2008). «Losing one's self». En Atkins y Mackenzie (Eds.), *Practical Identity and Narrative Agency*, pp. 193 - 211. New York: Routledge.
- CÁZARES BLANCO, Rocío (2022). «Lamentación del agente y su reconocimiento en el duelo». *Isegoría*, 67: e11. doi: 10.3989/isegoria.2022.67.11
- CHOLBI, Michael (2019). «Regret, Resilience, and the Nature of Grief», *Journal of Moral Philosophy*, Vol. 16, No. 4, pp. 486-508. doi: 10.1163/17455243-20180015
- CHOLBI, Michael (2016). «Grief's Rationality, Backward and Forward», *Philosophy and Phenomenological Research*, 94(2), pp. 255-272. doi: 10.1111/phpr.12353
- CHOLBI, Michael (2015). «Grief». En H. LaFollette (ed.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Oxford, John Wiley & Sons, pp. 1-7. doi: 10.1002/9781444367072.wbiee815
- CODE, Lorraine (1987). «Second Persons», *Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume*, vol 13: Science, Morality & Feminist Theory, pp. 357 – 382. doi: 10.1080/00455091.1987.10715942
- COLAPIETRO, Vincent (2006). «Toward a Pragmatic Conception of Practical Identity», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 42, No. 2, pp. 173-205.
- CORDNER, Christopher (2008). «Remorse and moral identity». En: Atkins, Kim y Mackenzie, Catriona (eds.). *Practical Identity and Narrative Agency*, Nueva York y Londres: Routledge, pp. 232-251.
- DIDION, Joan (2005). *El año del pensamiento mágico*. Tr. J. Calvo. Barcelona: Penguin Random House, edición digital.
- FREUD, Sigmund (1984). «Duelo y melancolía», *Obras completas*, Vol. 14, trad. José L. Etcheverry, Amorrortu editores, pp. 241-255.
- GOLDIE, Peter (2000). «Explaining Expressions of Emotions». *Mind*, vol. 109, 433, pp. 25 – 38. doi: 10.1093/mind/109.433.25

- GROSS, Richard (2018). *The Psychology of Grief*. Nueva York y Londres: Routledge.
- HIGGINS, Kathleen Marie (2013). «Love and Death». En: John Deigh (ed.), *On emotions. Philosophical Essays*, Oxford University Press, pp. 159-178.
- LÓPEZ, Roger G. (2021). «The Ethical Import of Grief», *The Journal of Value Inquiry*, 14 de julio 2021, pp. 1-23. Doi: 10.1007/s10790-021-09809-x
- LUCRECIO Caro, Tito (1999). *De la naturaleza de las cosas: poema en seis cantos*. [Trad. cast. D. José Marchenta. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcm29s5>]
- KORSGAARD, Christine M., con G.A. Cohen, Raymond Geuss, Thomas Nagel y Bernard Williams (1996). *The sources of Normativity*, edición de Onora O'Neill. Nueva York: Cambridge University Press.
- MACKENZIE, Catriona (2008). «Introduction. Practical identity and narrative agency». En: Atkins, Kim y Mackenzie, Catriona (eds.). *Practical Identity and Narrative Agency*, Nueva York y Londres: Routledge, 1-28.
- NUSSBAUM, Martha C. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. [Trad. cast.; Araceli Maira, Barcelona: Paidós.]
- YOURGRAU, Palle (1987). «The Dead», *The Journal of Philosophy*, Vol. 84, No. 2, pp. 84-101. doi: 10.2307/2026627
- RATCLIFFE, Matthew (2017). «Grief and the Unity of Emotion», *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 41, No. 1, pp. 154-174. doi: 10.1111/misp.12071
- RAZ, Joseph. (2012). «Agency and Luck». En: Ulrike Heuer y Gerald Lang (eds.), *Luck, Value, and Commitment. Themes from the Ethics of Bernard Williams*, Oxford University Press, Oxford, 133-161. doi: 10.1093/acprof:oso/9780199599325.003.0006
- RICOEUR, Paul (2006). *Sí mismo como otro* [Trad. cast.: Agustín Neira Calvo. México: Siglo XXI editores, 3ª edición].
- ROBERTS, Robert C. (2003). «Grief». En: *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge University Press, pp. 235-240.
- RORTY, Amélie O. (1980). «Agent regret». En: Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 489-506.
- SANDERS, Catherine M. (1993). «Risk factors in bereavement outcome». En: Margaret S. Stroebe, Wolfgang Stroebe y Robert O. Hansson (eds.), *Handbook of bereavement. Theory, research, and intervention*, Cambridge University Press, pp. 255-267.

- SOLOMON, Robert C. (2004). «On Grief and Gratitude». En: *In Defense of Sentimentality*, Oxford University Press, pp 75-107.
- SUSSMAN, David. (2018). «Is Agent-Regret Rational?», *Ethics*, 128(4). 788-808. doi: 10.1086/697492
- WILLIAMS, Bernard (1993a). «La fortuna moral». En: *La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973-1980*. [Trad. cast.: Susana Marín. México: UNAM-IFFs, pp. 35-58]. Primera versión de este artículo: Williams, B.A.O y T. Nagel. (1976). «Moral Luck», *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, (50). 115-151.
- WILLIAMS, Bernard (1993b). «Razones internas y externas». En: *La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973-1980*. [Trad. cast.: Susana Marín. México: UNAM-IFFs, pp. 131-145].
- WILLIAMS, Bernard (1993c). «Personas, carácter y moralidad». En: *La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973-1980*, [Trad. cast.: Susana Marín, UNAM-IFFs, pp. 13-34].



Grief and Practical Identity

In this paper, we examine the impact that bereavement can have on the practical identity of someone who has lost a particularly significant person in his or her life. By practical identity we mean what makes a person the particular agent that he or she is and, as we will argue, this is closely connected to the interpersonal connections that he or she maintains with other people and to the conception that he or she has of himself or herself. We will argue that those who go through a process of grief can and usually do undergo transformations in at least two dimensions of their practical identity: an interpersonal one, which can be appreciated from the third person's point of view, and a personal one, which is often only perceptible from the first person's perspective. Grief obliges the mourner to rethink his or her conception of self, considering his or her relationship with the deceased and others who were part of the same network of interpersonal ties, and may also awaken the need to understand some self-reflective emotions that have the deceased as their object, such as the agent's remorse or agent regret. We will focus particularly on the analysis of these experiences associated with many grief processes.

Keywords: Grief · Practical Identity · Self-knowledge · Emotions · Self-referential Emotions.

Duelo e identidad práctica

En este artículo examinamos el impacto que el duelo puede tener en la identidad práctica de quien ha perdido a una persona especialmente significativa en su vida. Por identidad práctica entendemos aquello que hace que una persona sea el agente particular que es y, como sostendremos, esto se conecta estrechamente con los vínculos interpersonales que ella mantiene con otras personas y con la concepción

que tiene de sí misma. Argumentaremos que quien atraviesa por un proceso de duelo puede y suele sufrir transformaciones en al menos dos dimensiones de su identidad práctica, una interpersonal, que puede ser apreciada desde el punto de vista de la tercera persona, y otra personal, que muchas veces sólo es perceptible desde la perspectiva de la primera persona. El duelo obliga al doliente a replantear la concepción que tiene de sí mismo considerando su relación con la persona fallecida y otras que formaban parte de una misma red de vínculos interpersonales, y también puede despertar la necesidad de comprender algunas emociones autorreflexivas que tienen por objeto a la persona ahora fallecida, tales como el remordimiento o lamentación del agente [*agent regret*]. Nos concentraremos especialmente en el análisis de estas experiencias asociadas a muchos procesos de duelo.

Palabras Clave: Duelo · Identidad práctica · Autoconocimiento · Emociones · Emociones autoreferenciales.

FRANCISCO J. SERRANO es profesor en la Unidad Académica de Filosofía, de la Universidad Autónoma de Zacatecas, México. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT, nivel 1. Sus áreas de investigación son la ética, la bioética y la filosofía de las emociones. Es autor de varias publicaciones en revistas especializadas en sus áreas de interés. **Contacto:** Unidad Académica de Filosofía, de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Campus II de la UAZ. Av. Preparatoria, 98066 Zacatecas, Zac., México. e-mail (✉): fserrano@uaz.edu.mx · **iD:** <https://orcid.org/0000-0003-2052-7232>.

ROCÍO CÁZARES BLANCO es profesora en la Unidad Académica de Filosofía, de la Universidad Autónoma de Zacatecas, México. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT, nivel 1. Sus áreas de investigación son la ética y la filosofía de las emociones. En los últimos años se ha dedicado al análisis de la dimensión moral de los procesos emocionales del perdón y del duelo, y sobre estos temas versan sus más recientes publicaciones en revistas especializadas. **Contacto:** Unidad Académica de Filosofía, de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Campus II de la UAZ. Av. Preparatoria, 98066 Zacatecas, Zac., México. e-mail (✉): rocio_caz@uaz.edu.mx · **iD:** <http://orcid.org/0000-0002-5308-5226>.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Recibido/Received: 20-December-2022; Aceptado/Accepted: 29-September-2023; Published Online: 30-September-2023

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Serrano, Francisco J.; Cázares Blanco, Rocío (2023). «Duelo e identidad práctica». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 12, no. 25: pp. 247-275.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2023