

EL SÍ QUE HACE DUELO: IMPLICANCIAS ONTOLÓGICAS Y ÉTICAS*

THE MOURNING SELF: ONTOLOGICAL AND ETHICAL IMPLICATIONS

Sebastián Kaufmann Salinas**

Universidad Alberto Hurtado

*Recibido junio de 2015/Received June, 2015
Aceptado agosto de 2015/Accepted August, 2015*

RESUMEN

En este artículo hago un análisis filosófico de la idea del duelo profundizando en algunas de sus implicancias ontológicas y éticas. Sostengo, con ayuda del pensamiento de Ricoeur, que el concepto del duelo es una evidencia fenomenológica de una ontología del hombre capaz, del cogito herido y de la alteridad. En cuanto a las implicancias éticas, con la ayuda del mismo Ricoeur y de Foucault, afirmo que el duelo puede verse desde una ética de la afirmación originaria y como una tecnología del yo al servicio del cuidado de sí mismo. Estas ideas se verán reforzadas por las reflexiones de Derrida, quien nos ayudará a situar el duelo como una disposición fundamental de la existencia y no solo como un proceso terapéutico.

Palabras Clave: Ricoeur, Duelo, Cuidado, Foucault, Derrida.

ABSTRACT

In this paper, I develop a philosophical analysis of the concept of mourning deepening in some of the ontological and ethical implications of it. I hold, using some of the resources of Ricoeur's thought, that the concept of mourning is a phenomenological evidence of an ontology of the capable man, of the "wounded cogito" and of otherness. With respect with the ethical implications of mourning, I affirm, using some of Ricoeur's and Foucault's resources, that the idea of mourning can be seen from the point of view of an ethics of originary affirmation and as a technology of the self at the service of the care of the self. These considerations will be reinforced with some reflections on Derrida's account on mourning, which will help us to situate mourning as a fundamental disposition of existence and not only as a therapeutic process.

Key Words: Ricoeur, Mourning, Care, Foucault, Derrida.

Introducción

El duelo es parte de la experiencia humana. La vida está marcada por pérdidas. Como consecuencia de lo anterior, nos vemos enfrentados a los procesos vitales que acompañan a esas experiencias de pérdida, siendo uno de ellos el duelo. Como bien se sabe, uno de los teóricos que se hace cargo con más fuerza del proceso del duelo es Sigmund Freud en su famoso texto *Duelo y Melancolía* (2006).

Posterior a Freud, la filosofía le ha prestado atención al fenómeno del duelo. Este trabajo se

sitúa en esa perspectiva, a saber, en un esfuerzo de apropiación filosófica del concepto del duelo. Concretamente, lo que me interesa mostrar es que el duelo puede ser visto como la evidencia fenomenológica de una ontología y de una ética.

Estas reflexiones se harán principalmente apelando a los trabajos de Ricoeur, Foucault y Derrida. En cuanto a Ricoeur, si bien trata explícitamente el tema del duelo, no desarrolla en extenso sus implicancias ontológicas y éticas. A mi juicio, la ontología y parte de la ética de Ricoeur es efectivamente una ética y una ontología del duelo, aunque el

* Agradezco el apoyo financiero otorgado por el gobierno de Chile por medio del Proyecto Fondecyt N° 1140997.

** skaufman@uahurtado.cl

mismo Ricoeur no lo haya explicitado. La filosofía de Foucault servirá para profundizar algunas de las implicancias éticas del duelo. Finalmente, Derrida nos ayudará a reafirmar la tesis central de este trabajo, a saber, que el duelo, del punto de vista ontológico, no es un proceso aislado, sino que evidencia una ontología de la finitud, propia de la vida humana.

Este trabajo se desarrolla en tres partes. En una primera parte muestro el tratamiento que hace Ricoeur del duelo en dos textos donde desarrolla el tema explícitamente: *Memoria, Historia y Olvido* y *Sobre la traducción*. Esta parte nos ayudará a mostrar la naturaleza del duelo. En una segunda parte presentaré las principales implicancias ontológicas del duelo, principalmente en Ricoeur. Afirmaré que el duelo en primer lugar se asienta en una ontología del ser capaz, en segundo lugar en una ontología de un cogito herido y en tercer lugar en una ontología de la alteridad. En la tercera parte desarrollaré las implicancias éticas del duelo, donde sostendré que el duelo puede ser visto en el contexto de una ética de la afirmación originaria y de una ética del cuidado de sí. Finalmente, en las conclusiones discutiré algunas de las reflexiones que hace Derrida acerca del duelo como una manera de reafirmar algunas de las tesis generales presentadas en este artículo.

I. El duelo en Ricoeur

El duelo en *Memoria, Historia y Olvido*

Comencemos presentando la idea del duelo tal como aparece en *Memoria, Historia y Olvido*. En ese texto el concepto del duelo es introducido en conexión con la idea de la memoria, siguiendo de cerca la discusión que hace Freud del tema. El duelo, para Freud, “es siempre la reacción a la pérdida de una persona amada o de una abstracción erigida en sustituto de esa persona, como patria, libertad, ideal, etcétera” (Ricoeur, 2008, pp. 99-100). Agrega el autor vienes en una cita de Ricoeur:

La prueba de la realidad ha mostrado que el objeto amado ha dejado de existir y toda la libido está ordenada a renunciar al vínculo que la une a ese objeto. Contra esto se produce la comprensible rebelión (2008, p. 100).

El sujeto trata de aceptar la pérdida del objeto haciendo el trabajo del duelo. Este proceso requiere una gran inversión de tiempo y de energía psíquica. Una vez que la pérdida es aceptada, hay una

recompensa: la energía que estaba dirigida hacia los objetos perdidos puede ser redirigida hacia otros objetos. De esta manera, el sí que recuerda experimenta el dolor de la memoria, pero una vez que el trabajo es hecho, se libera de parte de la carga del pasado, siendo capaz de redirigir sus energías hacia otros objetos:

Si el trabajo de la melancolía ocupa en el presente ensayo [“Duelo y melancolía”] una posición estratégica paralela a la que ocupa la compulsión a la repetición en el precedente, se puede sugerir que el trabajo de duelo se revela costosamente liberador como trabajo del recuerdo, pero también recíprocamente. El trabajo de duelo es el costo del trabajo del recuerdo; pero el trabajo del recuerdo es el beneficio del trabajo del duelo (Ricoeur, 2008, p. 100).

El duelo, ciertamente, es una forma de memoria. Podríamos decir que el duelo es la expresión de la memoria cuando está lidiando con objetos perdidos. Es una memoria dolorosa pero al mismo tiempo una memoria liberadora. El duelo, en cuanto particular ejercicio de la memoria, está guiado por un deseo de ser fiel con el pasado, con el añadido del objetivo de estar *reconciliado* con ese pasado. El duelo puede reconciliarnos en el sentido de que una memoria que hace duelo es una memoria que enfrenta la realidad, esto es, una memoria que acepta la pérdida de los objetos amados, como Freud lo señala:

Respecto al duelo, hemos podido ver que debía pasar cierto tiempo antes de que realizase la liquidación detallada de lo que exige la prueba de la realidad y para que el yo, una vez realizada esta tarea, haya podido retirar del objeto perdido su libido, ya libre de nuevo (Ricoeur, 2008, p. 102).

La aceptación de la pérdida reconcilia al sí en el sentido de que no está más luchando “contra” la realidad, sino aceptándola. Esta “aceptación de la realidad” puede liberarlo permitiéndole redirigir sus energías hacia otros objetos.

Por lo demás, una memoria que no ha hecho la labor del duelo enfrenta el riesgo de la compulsión a la repetición y de la melancolía. La compulsión a la repetición es una manera en donde el pasado se manifiesta en las acciones del sujeto a pesar de lo que él desea. La melancolía es el precio a pagar por un pasado con el que no hay reconciliación en

absoluto. En la melancolía, el poder destructivo de las memorias se dirige en contra del sujeto. Podríamos decir que en la compulsión a la repetición el pasado permanece de una manera activa, reapareciendo una y otra vez, y en la melancolía el pasado permanece presente de una manera pasiva, destruyendo al sí.

El duelo en *Sobre la traducción*

Como sucede en los análisis de *Memoria, Historia y Olvido*, en *Sobre la traducción*, el duelo se relaciona con el problema de enfrentar las pérdidas, con la diferencia que en este caso la pérdida no tiene que ver con la aceptación de eventos traumáticos que están registrados en nuestra memoria, sino con el ideal de una traducción perfecta. Al parecer, Ricoeur aquí está apelando a un uso más analógico de la idea del duelo. Es difícil pensar que alguien sufrirá por la pérdida del ideal de la traducción perfecta. Sin embargo, su análisis nos ayuda a enfatizar la idea de que el duelo tiene que lidiar con las pérdidas y puede ayudarnos a profundizar en el uso filosófico de la noción.

Ricoeur se refiere al trabajo de la traducción, siguiendo a Rosenzweig, como la tarea de servir a dos señores: “al extranjero en su obra, al lector en su deseo de apropiación” (Ricoeur, 2005, p. 19). Hay desafíos que nos vienen desde la lengua del autor y otros desde la lengua del lector. Desde la lengua del escritor encontramos el orgullo histórico de algunas comunidades lingüísticas y la creencia de que lo que ha sido articulado en una lengua no se puede expresar en otra. En el caso de la lengua del lector se presenta el desafío de ser receptivos a otra lengua, de modo de permitir que lo extranjero pueda ser dicho en la propia lengua.

En ambos casos, encontramos la tentación del particularismo, esto es, la idea de que las lenguas son tan peculiares que impiden la migración de un significado de una lengua a otra. Para esta posición, lo que se dice en una comunidad lingüística no puede ser dicho en otra. La creencia, por supuesto, es más marcada cuando se trata de expresiones lingüísticas que de hecho son más difíciles de traducir, como la poesía.

Además, encontramos la visión opuesta, esta es, la idea de que la traducción es posible sin perder nada y de que todo lo que se puede decir en una lengua puede ser dicho en otra. Así, la visión opuesta al particularismo es el universalismo.

Ricoeur piensa que la tarea de la traducción debiera evitar ambas tentaciones. Es posible traducir pero tenemos que aceptar que siempre algo se pierde. Aquí es donde el duelo juega un importante papel: hacemos duelo por la pérdida del ideal de la traducción perfecta.

El tratamiento de la idea del duelo en *Memoria, Historia y Olvido* y en *Sobre la Traducción* tienen en común que el duelo está relacionado con la aceptación de la pérdida. Tratar con las pérdidas nunca es fácil. Así, podemos decir que el trabajo del duelo tiene un precio: el dolor.

Sin embargo, como lo vimos antes, la evitación también tiene un precio. En el caso de la memoria, el precio que pagamos es la compulsión a la repetición y la melancolía. En el caso de la traducción, el precio que pagamos por no hacer el trabajo del duelo es no ser capaz de experimentar la traducción permaneciendo en lo intraducible.

Al mismo tiempo, en ambos casos hay una recompensa por hacer el trabajo del duelo. En el caso de la memoria, la recompensa es una memoria reconciliada. En el caso de la traducción es el gozo de la traducción o, como Ricoeur lo describe: la traducción como fuente de felicidad.

II. El duelo: Implicancias ontológicas

Duelo y ontología del ser capaz

En los dos casos analizados anteriormente (memoria y traducción) el duelo está relacionada con la idea de la finitud. Porque somos seres finitos, experimentamos pérdidas. Experimentamos la pérdida de personas, frustraciones, juventud, limitaciones, etc. Nuestra memoria es testigo de esas pérdidas. El duelo está relacionado con el acto de recordar las pérdidas y mediante el recuerdo, aceptarlas. En el caso de la traducción, nos encontramos con la pérdida del ideal de la traducción perfecta. Esta es la primera lección del duelo: somos seres finitos y debido a esa condición experimentamos pérdidas.

Sin embargo, el duelo no solo muestra que somos seres finitos. El duelo también nos enseña que una vez que lidiamos con nuestras pérdidas podemos tener una memoria reconciliada, incluso una memoria feliz. Lo mismo sucede con la traducción, una vez que hemos aceptado el hecho de que no hay traducción perfecta, podemos traducir, podemos experimentar la traducción como una fuente de felicidad.

Esta ontología de un ser finito que a pesar de su finitud es capaz de actuar, alcanzar reconciliación y seguir adelante con su vida es precisamente lo que conocemos en Ricoeur como la ontología del ser capaz. Como Ricoeur lo muestra en *Autonomía y Vulnerabilidad* (2008b), nuestras capacidades están estrechamente vinculadas con nuestras vulnerabilidades o, en otras palabras, que somos seres finitos. Así, la idea del duelo toca el corazón de la ontología del ser capaz. El duelo nos ayuda a aceptar nuestra fragilidad y al mismo tiempo nos permite actuar, no quedarnos solo en nuestras limitaciones. La paradoja del duelo es que enfrentando y aceptando nuestra finitud llegamos a ser capaces.

El duelo entre la omnipotencia del yo y el cogito abatido

Sin embargo, las implicancias ontológicas del duelo pueden ser vistas desde una perspectiva más profunda. Podemos interpretar el conjunto del proyecto filosófico de Ricoeur desde la perspectiva del duelo. El cogito exaltado, a saber, el cogito cartesiano que Ricoeur critica (2006, pp. XV-XXII) es en cierta manera un cogito que no ha hecho el trabajo del duelo. Es un cogito que vive desde su propio sentido de omnipotencia sin reconocer ninguna pérdida. Este cogito puede ser comparado con el fenómeno de la repetición. El cogito moderno es un cogito que no ha hecho el duelo de la pérdida en la creencia en la omnipotencia. La filosofía moderna con su obsesión por la perfección, por el conocimiento absoluto y la justificación racional podría ser vista como la expresión de un cogito que repite en su intento de alcanzar omnipotencia, debido precisamente a la no elaboración de sus limitaciones.

El cogito abatido, el sí que emerge a partir de la crítica contemporánea comenzada por Nietzsche y sus seguidores (Ricoeur, 2006, pp. XXIII-XVIII), también rechazado por Ricoeur, podría ser asimilado con el fenómeno de la melancolía. Esta melancolía viene del hecho de no elaborar las propias limitaciones, de estar absorto por la depresión que viene por la pérdida de su omnipotencia. Por el contrario, el cogito herido, propuesto por Ricoeur como una alternativa que va más allá del cogito cartesiano y del cogito quebrado, a saber, el sí que a pesar de la crítica contemporánea cree en su capacidad de actuar, es aquel que ha hecho el trabajo del duelo. A consecuencia de ello, es un ser capaz, capaz de prometer o de tomar responsabilidad. Es un cogito

herido, pero es un sí que se estructura a partir de una confianza, la confianza en ser uno mismo actuando y sufriendo, lo que Ricoeur llama atestación (2006, p. XXXVI).

Duelo y alteridad

Estas reflexiones acerca del duelo y la finitud deben ser complementadas con otro aspecto importante de la ontología de Ricoeur: la alteridad. Para emprender esta tarea debemos primero despejar algunos elementos de la idea del duelo freudiana. Freud asume que es posible “liberar” las energías del objeto en el que hemos invertido nuestra energía para “redirigirlas” hacia otros objetos. Esta idea del duelo ha sido fuertemente cuestionada en la literatura postfreudiana. Los modelos de elaboración del duelo posteriores a Freud cuestionan la idea de que simplemente podamos “desprendernos” de nuestra afección a ciertos objetos e “invertir” nuestras energías en otros. Esta idea es consistente con un modelo mecanicista del psiquismo humano donde se supone que hay “energías” que se pueden reconducir después de un trabajo.¹ En segundo lugar, desconoce el lugar que el objeto perdido sigue ocupando en el psiquismo. La experiencia de las personas que han elaborado un duelo dan cuenta que el objeto perdido sigue presente, solo que cambia la naturaleza de la relación con él. Se produce más bien un proceso de interiorización del objeto perdido, de simbolización.²

En términos ontológicos, podemos afirmar que la idea de duelo de Freud es deudora de una ontología más bien solipsista que no da cuenta suficientemente del rol de los otros en la constitución de la subjetividad. En ese sentido, los desarrollos posteriores de la idea de duelo, donde el objeto perdido sigue presente en el psiquismo pero *de otra manera* (Frick, 2009, p. 1226), me parecen más ajustados a una ontología donde la alteridad es constitutiva del sujeto. Esta ontología es precisamente la desarrollada por Ricoeur en *Sí mismo como otro* (1996), donde afirma que estamos constituidos por la alteridad. En ese texto, Ricoeur muestra la triple pasividad del cuerpo, de las otras personas y de la consciencia. Esta triple pasividad es a su vez una triple alteridad. En el corazón de la mismidad está la alteridad. Esta tesis le da el título al libro, *Sí mismo como otro*.

Así, podemos decir que el duelo es un testimonio fenomenológico del hecho de que somos constituidos por una alteridad. Este testimonio se

muestra en varias fases. En primer lugar se muestra en la dificultad del sujeto para aceptar la pérdida. Esa dificultad inicial, propia de todo duelo, muestra que para el sujeto lo otro es fundamental. La pérdida, en ese sentido, es una amenaza a la propia existencia del sujeto. En la medida que nuestra identidad se construye relacionalmente, la pérdida afecta notablemente nuestra identidad. En ese sentido, la elaboración del duelo supone una reconfiguración de nuestra identidad.

En las teorías postfreudianas sobre el duelo, la presencia de la alteridad aparece aún más fuerte (Neimeyer, 1999, p. 65). No solo se presenta en la primera etapa del duelo, en la resistencia a aceptar la pérdida, en la “negociación con la realidad”, sino también en la etapa en que la persona logra finalmente completar el proceso del duelo, donde el objeto perdido se reelabora y pasa a ser integrado por el sujeto. El objeto ausente nos sigue constituyendo de alguna manera.

El duelo es expresión de mi deseo por lo otro, de un deseo por aquello que me puede dar plenitud o incluso por trascender la finitud. Así, la estructura del deseo está en la base del duelo. No haríamos duelo si no deseáramos lo otro. El deseo se mueve en esa tensión entre la plenitud y la carencia, como bien lo muestra Platón al afirmar que *eros* (que podemos vincular con el deseo) es fruto de la unión de la pobreza (carencia) con *poro* (recursos, abundancia) (Platón, 2004, 191c-193d).

Podemos decir entonces que en la medida que el duelo se expresa en el deseo por lo otro, muestra la presencia fundamental de la alteridad en nosotros, una alteridad que se tiene, que se anhela y que se pierde. Hacemos duelo por la alteridad perdida, por la posibilidad de perder lo que poseemos e incluso por aquella alteridad que nunca tendremos.

Solo dos posibles relaciones con la alteridad harían imposible el duelo: que la alteridad sea completamente poseída o que estuviéramos completamente privados de ella de tal modo que ni siquiera la anhéláramos. Pero nuestra condición es precisamente intermedia. Hemos “conocido” esa alteridad que nunca poseemos por completo.

Volviendo sobre el tratamiento del duelo en Freud y sus alternativas de melancolía o de compulsión a la repetición, podemos decir que las dos expresiones patológicas de un “duelo mal hecho” tienen que ver con dos relaciones insanas con la alteridad. En el caso de la compulsión a la repetición, podríamos señalar que ello se produce

en la negación de la pérdida, es decir, en “no dejar ir la alteridad”. Ese “no dejar ir”, en algún sentido es la negación misma de la alteridad. Lo propio de la alteridad es su “independencia ontológica”, es decir, el tener un ser que “no depende” de mi ser. De esa forma, la negación de la pérdida, que nos hace caer en la repetición, se puede ver como una negación de la alteridad. Aplicándolo al problema del cogito, podemos decir que el cogito moderno, aquel cogito omnipotente, es un cogito que no reconoce alteridad, lo que llega a su clímax en Hegel y su expresión de que todo lo real es racional.

La melancolía, por su parte, supone también una relación no adecuada con la alteridad. El yo que entra en melancolía es un yo que tampoco reconoce suficientemente la alteridad, pues la melancolía, en cuanto abatimiento ante la pérdida, supone una cierta dificultad de reconocer la existencia independiente del objeto perdido. Pero en este caso, en vez de ser un yo que de alguna forma “no deja ir” al objeto perdido, se trata aquí más bien dejar que el objeto perdido, o su recuerdo o ilusión, arrastre por completo al yo, consumiéndolo. Lo otro, tampoco es aquí independiente, pues la existencia del yo está atada a esa alteridad.

La elaboración del duelo, en cambio, supone reconocer que el objeto perdido es distinto a mí, de modo tal que puedo aceptar su pérdida sin la ilusión de que su existencia depende de mí y también supone al mismo tiempo aceptar que yo soy distinto al objeto, de modo que su pérdida no me subsuma en la melancolía. Lo anterior, sin negar que ese objeto perdido, de alguna manera, seguirá presente en mí, pero *de otra manera*.

Esta relación con la alteridad que no es negada pero que al mismo tiempo no consume al sujeto, es enunciada por Ricoeur en otro texto cuando trata el problema del reconocimiento. Ricoeur, al hablar del nivel del reconocimiento en el nivel del amor (2006, pp. 240-248) afirma que supone un equilibrio entre la presencia y la ausencia del ser amado, de modo que la distancia no rompa el vínculo afectivo. Esta “distancia justa” nos evoca, nuevamente, una relación adecuada con la alteridad.

III. El duelo: Implicancias éticas

El duelo en la ética de la afirmación originaria

El tema del duelo y su implicancia ontológica puede ser visto desde el punto de vista de la

afirmación originaria en Ricoeur con lo que pasamos a las implicancias éticas del duelo. Este tema surge en el contexto del diálogo de Ricoeur con las “filosofías de la negatividad”, es decir, las filosofías que en la herencia hegeliana desarrollan una ontología desde las experiencias negativas de la existencia, como por ejemplo Sartre y sus análisis respecto de la capacidad nihilizadora de la conciencia humana. Es decir, filosofías que solo se centran en la finitud del ser humano.

Ricoeur sin negar esa dimensión de la experiencia plantea la posibilidad de una superación de la negatividad en medio de esa misma negatividad o, dicho de otra forma, la posibilidad de una superación de la finitud desde la misma finitud.

Uno de los ejemplos privilegiados que ofrece Ricoeur acerca de esta posibilidad tiene que ver con la relación con el cuerpo. El cuerpo, al mismo tiempo que se presenta como límite, es una apertura. Esto lo testimonia, por ejemplo, la experiencia de la percepción. Aquí Ricoeur recoge los ricos análisis de Husserl. Si bien en la experiencia perceptiva se nos da algo limitado, eso que se nos da al mismo tiempo nos abre a un horizonte infinito de posibilidades que complementan este “esto” (Ricoeur, 2004, pp. 37-42).

Ello nos abre a una ética de la afirmación originaria donde es posible afirmar una cierta trascendencia en medio de la inmanencia.³ Ricoeur, respecto de la posibilidad de un acto afirmativo en medio de la negatividad, afirma:

Significa, más concretamente, partir de los actos y de las operaciones en los que tomamos conciencia de nuestra finitud yendo más allá de ella, es decir, de la conexión entre una prueba de la finitud y un movimiento de la superación de la finitud (Ricoeur, 2004, pp. 296).

Sin duda, el duelo es una de esas experiencias donde “tomamos conciencia de nuestra finitud”. El duelo tiene que ver con asumir las pérdidas. El hecho de que experimentemos pérdidas es un testimonio de nuestra finitud. Además, el duelo puede ser visto como un movimiento de superación de la finitud, en el sentido que una vez completado el proceso, permite que el yo quede libre y se ponga al servicio de otras tareas, es decir, que esa finitud en cierto sentido se supere.

Lo interesante es que se trata de una superación de la finitud en la finitud, sin negarla. Podríamos

decir que es una superación vía integración. Pero ¿no es demasiado optimista pensar que una vez asumida la pérdida el yo se encontrará disponible para nuevos horizontes y caminos? ¿No aparece el duelo como una experiencia más bien de cerrazón, de finitud?

Frente a lo anterior, se pueden dar dos respuestas. En primer lugar, si bien en el duelo hay una experiencia de cierre de horizontes, se produce algo análogo a la percepción. Así como la percepción de un objeto concreto no se concibe sin un horizonte más amplio de apertura, la concentración en el objeto perdido no se concibe sin un horizonte de otros objetos que se le ofrecen al aparato psíquico para orientar sus energías. En ese sentido, el duelo tiene ese doble carácter de experiencia de finitud y de movimiento de trascendencia, de experiencia de negatividad y de movimiento de afirmación.

Pese a todo, bien sabemos lo difícil que se nos hace aceptar nuestros límites y pérdidas. La explicación para este fenómeno puede en parte ser encontrada en *El Hombre Falible*, donde Ricoeur describe la falibilidad humana como una especie de disposición global que consiste en una cierta no coincidencia del hombre consigo mismo. El hombre es “la única realidad que presenta esa constitución ontológica inestable de ser más grande y más pequeño que él mismo” (2004, p. 22). Esta desproporción es la razón por qué el hombre siendo finito desea el infinito. Nos cuesta aceptar nuestros límites o aceptar lo que Freud llama “el principio de realidad”. Pero nuestra finitud en ningún caso es una condena a la desesperación o a la angustia. Pese a todo, Ricoeur afirma que existe una alegría en la misma finitud:

Si esta es la dialéctica de la afirmación originaria y de la diferencia existencial, resulta comprensible que la “limitación” –tercera categoría de la cualidad en Kant– sea de inmediato sinónima de la fragilidad humana. Esta limitación es el hombre mismo. No pienso directamente el hombre, sino que lo pienso como composición, como lo “mixto” de la afirmación originaria y de la negación existencial. El hombre es la Alegría del Sí afirmativo en la tristeza de lo finito (2004, p. 158).

Este sí, o en otras palabras, esta afirmación originaria de la vida a pesar de nuestra finitud, ¿no es lo que está implicado en el trabajo del duelo?

En efecto, lo que Ricoeur dice acerca de la alegría de la afirmación originaria no está lejos de lo que Freud afirma acerca de los frutos de completar el trabajo del duelo en cuanto a que cuando el trabajo del duelo se completa, el yo se libera y puede ser habitado nuevamente. Así, podemos relacionar una ética del duelo con una ética de la afirmación originaria, la que es el fundamento de toda posible ética, como afirma John Wall:

Lo que se da a través de la afirmación originaria no es una específica orientación para la intencionalidad ética sino la renovación de una posibilidad para la intencionalidad ética en sí misma. El “deseo de ser” no es abatido por el no-ser (Wall, 2005, p. 90).

Finalmente, la afirmación originaria que está implicada en el duelo puede vincularse con otra vertiente ética: el problema de la veracidad. Nuestra condición ontológica nos lleva a una decisión ética: o enfrentar la realidad, aceptando nuestros límites o tratar de negarlos. Así, un recurso psicoanalítico, como el duelo, en realidad está proponiendo una ética que es coherente con la opinión de Ricoeur respecto de las implicancias éticas del psicoanálisis:

Aunque si el psicoanálisis es una técnica no se inscribe en el ciclo de las técnicas de dominación; es una técnica de la veracidad. Su apuesta es el reconocimiento del yo por el yo, su itinerario va del desconocimiento al reconocimiento... (Ricoeur, 2009, p. 150).

Por tanto, duelo debe ser visto en este contexto, el contexto de una ética de la veracidad, una ética que evita el autoengaño. El sí que hace duelo es un sí que enfrenta la realidad en vez de vivir en el engaño.

Así, creo que podemos hablar del ser humano como un ser que hace duelo y podemos formular a partir de nuestra realidad ontológica una ética del duelo, una ética vinculada a la dichosa aceptación de nuestra finitud. Quizás no es coincidencia que en una de las secciones del último testimonio de Ricoeur, “Viviendo hasta la muerte”, tiene como título *hasta la muerte: duelo y gozo*, donde vincula el duelo y el gozo a una cierta ética del desapego:

El cumplimiento hasta el final del trabajo de duelo: ejercerlo a expensas del *apego a sí*. El “desapego”, según el maestro Eckhart,

llevado hasta la renuncia a las proyecciones imaginarias del sí identitario tras la muerte propia... (Ricoeur, 2008c, p. 63).

El duelo como cuidado de sí

Una vez que hemos perfilado de esta manera el tema del duelo, nos podemos preguntar si podemos afirmar que el duelo es una forma de cuidado de sí, en el sentido que Foucault le da a este tema vinculado con ciertas prácticas del sujeto. La tesis que propongo aquí es que el duelo precisamente puede ser entendido como una de esas prácticas que propone Foucault. Para ello, tenemos que primero describir qué entiende Foucault por el cuidado de sí para en un segundo momento ver si el duelo puede verse en ese contexto

El tema del cuidado de sí aparece tardíamente en la obra de Foucault, principalmente en los cursos que ofrece en el *Collège de France* en la década de los ochenta. Sin embargo, el conjunto de la obra de Foucault se puede entender como un permanente esfuerzo por entender al sujeto a partir de diversos saberes sobre sí mismo:

Mi objetivo, desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología (1990, pp. 47-48).

A estos saberes Foucault los llama “juegos de verdad”. Se trata de saberes que configuran al sujeto. Por eso mismo, el sujeto lejos de ser una sustancia es una práctica que se pone en juego en distintas relaciones a partir de los saberes que lo van configurando históricamente (Foucault, 1984, p. 257).

Este tema aparece en las preocupaciones tempranas de Foucault en sus estudios acerca del tema del poder, como por ejemplo, en *Las palabras y las cosas* (1968), donde le interesa a Foucault ver cómo el individuo se define a sí mismo a partir de los discursos científicos. En la ética del cuidado de sí mismo los juegos de verdad no se refieren tanto a una práctica coercitiva sino más bien a una práctica de autoconformación de la subjetividad. Lo que le comienza a interesar a Foucault es cómo por medio de diversas prácticas se va conformando, se va “produciendo el sujeto”. De esta manera, observamos una continuidad en la obra de Foucault,

aunque, sin duda, hay un cambio desde un acento en el problema de la dominación y del poder que podemos llamar “externa” a una atención en cómo el individuo “actúa sobre sí mismo, es decir, en la tecnología del yo” (Foucault, 1990, p. 49).

Es en este último contexto donde surge la investigación de Foucault atinente a la ética del cuidado de sí, la cual se remonta a los griegos. Foucault destaca la primacía que el precepto “ocuparse de uno mismo” tuvo para los griegos, siendo “una de las reglas más importantes para la conducta social y personal y para el arte de la vida” (1990, p. 50).

El cuidado de sí tiene primacía sobre el conocimiento de sí que es más bien un instrumento al servicio del primero. El cuidado de sí tiene que ver con el cuidado del alma en la tradición socrática:

Quando uno se preocupa del cuerpo, uno no se preocupa de sí. El sí no es el vestir, ni los instrumentos, ni las posesiones. Ha de encontrarse en el principio que usa esos instrumentos, un principio que no es del cuerpo sino del alma. Uno ha de preocuparse por el alma: esta es la principal actividad en el cuidado de sí. El cuidado de sí es el cuidado de la actividad y no el cuidado del alma como sustancia (Foucault, 1990, p. 59).

El cuidado de sí, a su vez, tiene una dimensión política, pues tiene como horizonte la libertad, el ser dueño de sí mismo, el no ser esclavo de nadie. A su vez, solo quien es dueño de sí mismo, quien es capaz de mandar sobre sí mismo, puede ser capaz de mandar sobre otros.

El cuidado de sí tiene dos dimensiones, una que dice relación con el conocimiento de uno mismo y la otra con el conocimiento de ciertas reglas de conducta. Así, el cuidado de sí se vincula con dos tipos de verdades, una verdad relativa al conocimiento de sí y otra verdad relativa al conocimiento de ciertas reglas o prácticas que se aplican en el sujeto:

En la corriente platónica, al menos según el final del *Alcibíades*, el problema para el sujeto, o para el alma individual, es volver los ojos hacia sí misma para reconocerse en lo que es, y, reconociéndose en lo que es, recordarse las verdades de las que es pariente y que ha podido contemplar; al contrario, en la corriente que se puede llamar, globalmente, estoica, el problema es aprender por la enseñanza de cierto número de verdades, de doctrinas, siendo unas principios fundamentales y las otras reglas de

conducta. Se trata de actuar de manera que esos principios le digan en cada situación y de alguna manera espontáneamente cómo debe conducirse (Foucault, 1990, p. 262).

A estas reglas o prácticas Foucault las ha denominado “tecnologías del yo”. El vínculo entre las tecnologías del yo y el cuidado de sí es que el cuidado de sí se expresa como un conocimiento sobre sí mismo y como un conocimiento respecto de determinadas prácticas que se ejercitan sobre el yo.

Las tecnologías del yo son tecnologías “... que permiten efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”. Tres cosas vale la pena destacar de estas tecnologías:

1. Son tecnologías, en el sentido de que tiene que ver con técnicas aplicadas, con un saber práctico que se aplica sobre sí.
2. Estas tecnologías se aplican sobre el propio yo. No tienen un objeto externo a sí.
3. Tienen por finalidad una cierta transformación del yo con un objetivo ético, conseguir un cierto estado de “felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 1990, p. 48).

Como se señaló anteriormente, la diferencia entre las tecnologías de poder que estudia tempranamente Foucault y las tecnologías del yo, es que estas últimas no atienden tanto a prácticas coercitivas, sino a modos de producción de la subjetividad. No es que en los modos de producción del yo no se encuentre ningún vínculo con el poder, pero el énfasis está puesto en la autoproducción del sujeto y en una finalidad ética.

Foucault realiza un análisis histórico de distintas prácticas y su evolución desde Grecia hasta el cristianismo. Lo interesante de estos análisis es que muestran que la subjetividad se constituye históricamente mediante determinadas prácticas que la producen.

El cuidado de sí lo relaciona Foucault con el conocimiento de sí, tradición que arranca en Sócrates y se continúa con fuerza en el estoicismo y el epicureísmo. Precisamente es necesario el conocimiento de sí como una manera de cuidar de sí mismo, de cuidar el alma.

Las prácticas de sí mismo no son distintas de la constitución de la subjetividad. Por medio de las prácticas de sí mismo el sujeto se constituye a sí. De esta forma las prácticas de sí mismo o las tecnologías del yo son de hecho las maneras cómo históricamente nos hemos constituido como sujetos. Las prácticas sobre sí mismo son formas de acceder a una verdad sobre sí mismo mediante prácticas de abnegación. La confesión y la examinación de sí resultan decisivas en este proceso (Foucault, 1990, pp. 86-94).

¿Podemos afirmar que el duelo es una de estas tecnologías del yo? En primer lugar, habría que demostrar que el duelo es una tecnología, es decir, un saber práctico constituido por un conjunto de técnicas. Podemos decir que efectivamente el duelo es una práctica en la medida que en la técnica psicoanalítica está asociada a un *trabajo* que está constituido por etapas. La primera conceptualización de este trabajo la realiza Freud en su obra *Duelo y melancolía*.

En segundo lugar, el duelo, como toda tecnología del yo, se aplica sobre el sí. No tiene un objeto exterior. El objetivo es el sujeto mismo. Son técnicas aplicadas sobre sí mismo, aunque pueden recibir la ayuda de alguien externo, como un terapeuta.

En tercer lugar, el duelo como tecnología del yo tiene una finalidad ética, no diferente a otras tecnologías del yo. En el caso del duelo, la finalidad es la vida buena en un sentido amplio. En particular, se trata de liberar las energías del yo que están concentradas en el objeto perdido para dirigir las hacia otros objetos de manera que el yo queda liberado para otras tareas y proyectos.

IV. Conclusiones

Las reflexiones hechas hasta ahora se pueden complementar con las reflexiones de Derrida en el texto *By Force of Mourning* que recoge una conferencia pronunciada en el Centre Pompidou de París en honor a Louis Marin a propósito de la publicación del libro *Des pouvoirs de l'image: Gloses*.

En este texto se confirman algunas de las hipótesis ya presentes en este artículo y se enuncian otras complementarias. El primer tema que aparece en el texto de Derrida es la relación entre duelo y finitud, concretamente entre duelo y muerte, pues “el duelo es el fenómeno de la muerte y es el único fenómeno detrás del cual no hay nada” (1996, p. 177). Hacer duelo es recordar nuestra condición

mortal, el hecho de que nuestra vida tiene un límite temporal y un límite en sus posibilidades.

Derrida afirma que la ley del duelo es que tiene que fracasar para tener éxito: “Para tener éxito, bien tendría que fracasar, fracasar *bien*” (1996, p. 173). ¿Qué puede significar que el duelo tenga que fracasar para tener éxito? Podemos decir que lo que se nos aparece aquí es el carácter paradójico del duelo. La razón de esta paradoja está en que el duelo es una experiencia de la finitud y por tanto solo se pueda hacer en la medida que se experimente la finitud, experiencia que en algún sentido siempre es un fracaso, pues el éxito se asocia a la superación del límite.

Pero ¿cómo podemos hablar de “hacer una experiencia de la finitud”? ¿La finitud no se experimenta “sin más”? En algún sentido efectivamente la finitud simplemente se da. Queramos o no, somos finitos y vivimos la finitud. Sin embargo, podemos agregar que podemos vivir “de espaldas” a la finitud o asumirla. El proceso del duelo, en ese sentido, es la experiencia de “digerir nuestra finitud”, de procesarla y de aceptarla. La fuerza del duelo está entonces en la finitud.

¿En qué consiste el “hacer el duelo”? Además de los procesos de elaboración mental y emocional propios del psicoanálisis, Derrida agrega otro elemento que vale la pena destacar: “Uno no puede hacer un discurso sobre ‘el trabajo del duelo’ sin tomar parte de él, sin anunciar o tomar parte en la muerte...” (1996, p. 172). De esa manera, el mero hecho de hacer un discurso, de hablar acerca del duelo es una forma de vivir el duelo, de elaborarlo. Derrida agrega, siguiendo la idea de que el duelo tiene que ver con la muerte, que todo trabajo en general es también el trabajo del duelo, en el sentido que todo trabajo se hace a la luz del duelo. Podríamos agregar, que todo trabajo, todo esfuerzo humano, se hace a luz o con la marca de la finitud.

Estas reflexiones, sin duda, tienen hondas conexiones heideggerianas. Nos recuerdan el “ser para muerte”. Pero no debemos olvidar que el título del texto se llama la “fuerza del duelo”. Es decir, esta reflexión de nuestra finitud tiene su fuerza propia, la fuerza de la finitud.

De esta manera, por la naturaleza paradójica del duelo, Derrida nos ayuda a insistir en las principales tesis que he desarrollado en este artículo, las que a continuación resumo sucintamente. He sostenido que el duelo no solo es un proceso psicológico, sino que es una evidencia fenomenológica de nuestra

condición finita. Pero al mismo tiempo el duelo nos muestra como seres capaces. Precisamente, una vez que hemos hecho duelo de nuestras pérdidas, nos encontramos capacitados para acometer nuevas tareas. Esta ontología del ser capaz que es evidenciada por el duelo fue complementada con el tema de la alteridad en Ricoeur. Ahí sostuve que el duelo también muestra cómo el sí está constituido por lo otro. También afirmé que una adecuada resolución del duelo se relaciona con una adecuada relación con la alteridad.

En una segunda parte desarrollé las implicancias éticas del duelo. El duelo no solo muestra que somos seres finitos, sino que entraña un cierto imperativo ético de aceptar esa finitud. Precisamente en esa aceptación radica una cierta dicha asociada

al duelo. Sostuve que esa ética se da en el contexto de la afirmación originaria en Ricoeur. Estas implicancias éticas fueron complementadas con la tesis de que el duelo puede ser visto como una tecnología del yo en el contexto del cuidado de sí de Foucault.

Finalmente, estas reflexiones se complementaron con el tratamiento que hace Derrida del duelo en el texto *Por la fuerza del duelo*. Derrida viene a reforzar la tesis del carácter ontológico del duelo en el sentido que señala cómo el trabajo del duelo “atraviesa” toda la existencia humana al mismo tiempo que nos ayuda reforzar la ética de la aceptación de la finitud implícita en el duelo. Estas aproximaciones al tema del duelo, lejos de tener una pretensión sistemática, buscan mostrar sus hondas implicancias éticas y ontológicas.

Referencias

- Derrida, J. (1996). By force of mourning. *Critical inquiry*, 22 (2), 171-192.
- Foucault, M. (1984). La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad (Entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984). *Revista Concordia*, 6, 96-116.
- Foucault, M. (1990). Tecnologías del Yo. En Michel Foucault (Autor), *Tecnologías del yo y otros textos afines* (pp. 45-93). Madrid: Paidós.
- Frick, E. (2009). Freud on Death: Does the Work of Mourning Entail the Breaking of Maintaining of Attachment? *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65 (Supl.), 1219-1233.
- Neimeyer, R. (1999). Narrative Strategies in Grief Therapy. *Journal of Constructivist, Psychology*, 12, 65-85.
- Platón (2004). Banquete. Buenos Aires: Losada.
- Ricoeur, P. (1996). Sí mismo como otro. México DF: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2004). Finitud y culpabilidad. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (2005). Sobre la traducción. Madrid: Paidós.
- Ricoeur, P. (2006). Caminos del reconocimiento. Tres estudios. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2008a). La memoria, la historia, el olvido. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2008b). Autonomía y Vulnerabilidad. En Paul Ricoeur (Autor), *Lo justo 2: estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada* (pp. 70-86). Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (2008c). *Vivo hasta la muerte: seguido de fragmentos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2009). *Escritos y Conferencias: Alrededor del Psicoanálisis*. México, Siglo XXI.
- Wall, J. (2005). *Moral creativity: Paul Ricoeur and the poetics of possibility*. New York: Oxford University Press.

Notas

- ¹ Como afirma Frick (2009), el lenguaje postfreudiano trata de desfísicaizar el lenguaje psicoanalítico: “Current post-Freudian psychoanalysis largely tries to de-physicalize its language” (p. 1222).
- ² El mismo Freud en algunos de sus escritos reconoce que el proceso del duelo no es simplemente la sustitución de un objeto por otro y que el objeto perdido de alguna manera permanece en el psiquismo: “Although we know that after such a loss the acute state of mourning will subside, we also know that we shall remain inconsolable and will never find a substitute. No matter may fill the gap, even if it be filled completely, it nevertheless remains something else. And actually that is how it should be. It is the only way of perpetuating that love which we do not want to relinquish” (carta a Biswanger del 12 de abril de 1929, citado por Frick, 2009, p. 1224).
- ³ Para una explicación en detalle del problema de la afirmación originaria ver Jervolino (1990).