

Epistemología del duelo: reflexiones sobre la continuidad de vínculos

Epistemology of bereavement: reflections on continuing bonds

Alejandro Vázquez del Mercado

RESUMEN

El periodo de duelo tras la pérdida de un ser querido presenta experiencias y actitudes inusuales que juegan un papel importante en la vida cognitiva de las personas dolientes; por ejemplo, la sensación momentánea de que la persona difunta se encuentra presente, así como creencias de carácter religioso o espiritual. Frecuentemente esto involucra el mantenimiento activo de un vínculo con la persona difunta a través de diversas prácticas en la vida cotidiana. Tanto los estados mentales relacionados con el duelo como las prácticas correspondientes al mantenimiento de vínculos tienen un valor epistémico, en la medida en que proveen un aporte a la funcionalidad del agente en su búsqueda por adquirir conocimiento, comprensión y otros bienes epistémicos. Esto tiene consecuencias éticas y sociales, ya que estos bienes epistémicos pueden ser destruidos o afectados por las intervenciones en el duelo, tanto clínicas como no-clínicas. A pesar de ello, esta dimensión no ha sido suficientemente reconocida por la literatura filosófica. Este trabajo busca motivar el interés por estudiar epistemológicamente el duelo de dos maneras. En primer lugar, ofreciendo una caracterización de los estados mentales asociados con el duelo en términos de estados subdóxicos (como *aliefs*). Posteriormente, se muestra el papel que juegan dichos estados mentales en el espacio de affordances estructuradas en un nicho afectivo que permite el desempeño exitoso de la persona doliente en tanto agente epistémico. Con ello se busca proveer un marco de análisis que se pueda desarrollar y extender en futuros trabajos para estudiar los aspectos epistemológicos del duelo.

Palabras clave: Epistemología; duelo; vínculos continuos; construcción de nicho afectivo.

ABSTRACT

The period of bereavement following the loss of a loved one presents unusual experiences and attitudes that play an important role in the cognitive life of bereaved people; for example, the momentary feeling that the deceased person is present, as well as religious or spiritual beliefs. Often this involves actively maintaining a bond with the deceased person through various practices in everyday life. Both the mental states related to mourning and the practices corresponding to continuing bonds have an epistemic value, to the extent that they provide a contribution to the functionality of the agent in his search to acquire knowledge, understanding and other epistemic goods. This has ethical and social consequences, since these epistemic goods can be dismantled or affected by bereavement interventions, both clinical and non-clinical. Notwithstanding, this dimension has not been sufficiently recognized by the philosophical literature. This work seeks to motivate the epistemological study of bereavement in two ways. First, by offering a characterization of the mental states associated with grief in terms of subdoxastic states (such as *aliefs*). Second, the role that these mental states play in the space of affordances structured in an affective niche that allows the successful performance of the suffering person as an epistemic agent is shown. This seeks to provide an analytical framework that can be developed and extended in future works to study the epistemological aspects of bereavement.

Keywords: Epistemology; bereavement; continuing bonds; affective niche construction.



Journal of the Philosophy of History
Resistances

INFORMACIÓN

<https://doi.org/10.46652/resistances.v3i6.98>

ISSN 2737-6222 |

Vol. 3 No. 6, 2022, e21098

Quito, Ecuador

Enviado: septiembre 19, 2022

Aceptado: noviembre 22, 2022

Publicado: diciembre 07, 2022

Publicación continua

Sección Dossier | Peer Reviewed



OPEN ACCESS

AUTOR:

 Alejandro Vázquez del Mercado
Universidad Nacional Autónoma de México
- México
alejandrovazquez@filos.unam.mx

Conflicto de intereses

El autor declara que no existe ningún conflicto de intereses.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo

Agradecimientos

Agradezco a Ángeles Eraña y a Biani Paola Sánchez López por sus comentarios detallados e iluminadores a la primera versión de este texto y por motivarme a buscar temas de investigación más allá de la epistemología tradicional. También me siento agradecido por las sugerencias de Alberto Pacheco, Álvaro Enríquez, Ana G. González, Andrea Guerrero, Andrés Villamil, Astrid Dzul Hori, Azucena Palavicini, Cecilia Ávalos Tinoco, Claudia Alarcón, David Fajardo Chica, Eduardo Berumen Covarrubias, Fátima M. Castro, Javier Arriaga, Rinnette Riande, Tania Melitón y a los integrantes del Seminario de Diversidad Cognitiva de la UNAM por su generosa retroalimentación.

Nota

El artículo no se desprende de un trabajo anterior.

PUBLISHER

RELIGACIÓN
CICSHAL
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades
desde América Latina

1. Introducción ¿Por qué hacer epistemología del duelo?

*Y en el abrazo ciñes
El recuerdo de aquella orfandad,
de aquella muerte.*

Rosario Castellanos, Lo cotidiano

Los seres humanos nos distinguimos por una sorprendente capacidad para interactuar con lo ausente. Esto permea a toda nuestra vida cognitiva, desde los aspectos más básicos de nuestra mente (Deacon, 2012) y quizá hasta los fundamentos del pensamiento moderno (Yébenes-Escardó, 2021). Esto incluye a las personas de las que nos hemos separado, y en el caso más extremo, a las que murieron. Para mantenerlas en nuestra vida podemos tratarlas como recuerdos, como ideas o incluso como símbolos. También hay otras maneras, mucho más cercanas, de relacionarse con las personas muertas: se puede contarles cosas, pedirles perdón, sentir su presencia, reclamarles, pedir su consejo.

La cercanía con los difuntos puede ser particularmente fuerte durante los ritos fúnebres, como muestra esta descripción de una “corrida del alma” wixaritari:

Alrededor de las tres o cuatro de la mañana, todos los participantes se levantaron, se acercaron al *tapeixte* y se pusieron a llorar, sintiendo y diciendo que la muerta ya estaba presente. La presencia de la difunta se manifestó a través del canto del *mará'akame*, cuando la voz de éste empezó a desdoblarse. (Kindl, 2013, p. 221)

La tendencia —o necesidad— de vincularse con las personas difuntas durante el duelo va más allá de las exequias. Se trata de una característica ubicua, de manera que abarca personas de distintas creencias religiosas y contextos socioculturales. Diferentes perspectivas, como la psicología clínica, la filosofía y la antropología, coinciden en que el apego no desaparece inmediatamente con la muerte, sino que continúa manifestándose de manera intensa a través de un conjunto de experiencias, ideas y conductas características.

A manera de ejemplo, la sensación de que el mundo está *vacío* después de la muerte de una persona cercana o querida es enormemente común. Asimismo, la sensación ocasional de que la persona difunta se encuentra físicamente presente es experimentada por aproximadamente la mitad de quienes pasan por un duelo (Steffen & Coyle, 2010). Se trata de un proceso de adaptación, de naturaleza heterogénea y sumamente variable. El duelo puede durar meses o años. Se relaciona íntimamente con prácticas sociales y expresiones culturales que se suelen denominar *luto*.

Para algunas personas dolientes, el vínculo desaparecerá gradualmente o disminuirá en intensidad. Otras, en cambio, lo mantendrán o incluso lo fomentarán activamente. Cualquiera de estas alternativas es compatible tanto con incorporar las experiencias dentro de un marco de significado (e.g. religioso, espiritual, personal), como con desestimarlas. El desenlace puede ser adaptativo en menor o mayor grado, dependiendo (en parte) de los afectos, hábitos y creencias, formados durante el duelo. Éstos a su vez tendrán consecuencias, en muchos casos duraderas, para la persona y para los círculos familiares o las comunidades a las que pertenezca.

El duelo se ha problematizado en la filosofía contemporánea principalmente desde la ética y la ontología. Asimismo, existen investigaciones diversas acerca de la fenomenología *sui generis* de las experiencias relacionadas con el duelo (Fuchs, 2018; Ratcliffe, 2021; Richardson, 2022) o su etiología (Millar, 2021). En cambio, no se encuentra un cuerpo de trabajos análogo acerca de la epistemología del duelo.

Las creencias y otras actitudes que adquirimos durante el duelo tienen un papel central para estructurar nuestra vida posterior. Estas creencias pueden ser sobre el destino final de la persona difunta, nuestra capacidad de cumplir promesas pendientes o de conocer sus deseos de manera póstuma, por poner algunos ejemplos. Como intentaré motivar en este trabajo, existen razones para pensar que tanto la manera como se producen y mantienen estas creencias, como el valor epistémico que proveen, tienen especificidades que ameritan un estudio independiente. A pesar de ello, sólo se han explorado muy pocos de los aspectos epistémicos del duelo. Algunos de los pocos trabajos existentes se han centrado en aspectos particulares como el autoconocimiento que provee el sufrimiento (Cholbi, 2019), la capacidad para percibir bienes morales, como la unicidad de la persona difunta y su valor en la propia vida (Gubbins, 1997).

Una aproximación epistemológica permite examinar, por una parte, en qué grado las experiencias y creencias asociadas al duelo tienen una fundamentación racional y de qué manera satisfacen estándares de verdad y respaldo. En este caso me interesa otro proyecto, que consiste en buscar el valor epistémico de estas creencias y experiencias no por sus propiedades epistémicas intrínsecas, sino por la aportación que hacen para la vida cognitiva del agente epistémico.

¿Por qué llamarle a esto epistemología? La contribución que tengo en mente no involucra cualquier tipo de bienestar psicológico. Un engaño puede ser reconfortante sin estar contribuyendo a los objetivos epistémicos de un agente. Mi objetivo es mostrar, que independientemente de las propiedades epistémicas de las experiencias y creencias asociadas al duelo, realizan contribuciones propiamente epistémicas a una estructura más amplia que permite la indagación y la obtención de bienes epistémicos como la comprensión objetual y el conocimiento.

Es importante considerar esta dimensión epistémica para reconocer de manera íntegra el duelo de otras personas o grupos junto con las experiencias, creencias y otras actitudes que lo acompañan. La epistemología del duelo tiene consecuencias prácticas en diversos ámbitos que pueden servir como motivación para profundizar en el tema. Una primera consecuencia tiene que ver con el manejo clínico del duelo en las ciencias de la salud; así como su clasificación nosográfica y sus relaciones sintomatológicas con otras condiciones. A continuación, algunos ejemplos de cambios recientes:

a) Hasta recientemente, el estado de duelo ha figurado como criterio de exclusión para diagnosticar trastornos depresivos, así como para considerar alucinaciones para diagnosticar trastornos psicóticos o de personalidad en el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-IV).

b) En la edición del manual DSM-5 (APA, 2013), desaparece la exclusión para el trastorno de depresión mayor, generando una discusión sobre si esto llevaría a una medicalización inapropiada del duelo y a un sobretratamiento farmacológico subsecuente (Pies, 2014).

c) En la revisión más reciente, DSM-5-TR (APA, 2022), aparece por primera vez el trastorno de duelo complejo persistente como una condición propuesta.

d) En la versión más reciente de la *Clasificación Internacional y Estadística de Enfermedades y Problemas Relacionados con la Salud* (CIE-11, OMS, 2019) aprobada en 2019 y puesta en efecto en 2022, se propone el trastorno de duelo prolongado. En Killikelly y Maercker (2017) puede encontrarse una discusión al respecto.

Asimismo, en el manejo del duelo desde la consejería o acompañamiento terapéutico —usualmente desde la psicología social o los estudios sobre la muerte— se ha cuestionado fuertemente el enfoque dominante en las últimas dos décadas. Durante el siglo XX, la visión dominante sobre el duelo considera que la finalidad de un proceso exitoso consiste en llegar al desapego (Klass et al., 1996). Esto también llegó a formar parte de la cultura popular del modelo Kübler-Ross (1969) y sus conocidas cinco etapas. Según esta visión, un proceso de duelo que no llega al desapego es trunco, y no incluye grandes consideraciones sobre el nivel de bienestar del paciente, la descripción de su propio proceso ni su contexto cultural.

La colección *Continuing Bonds: New Understandings of Grief* editada por Dennis Klass, Phyllis R. Silverman y Steven L. Nickman (1996) da comienzo a la conformación de una visión crítica, que busca reexaminar el papel de la continuación de vínculos más allá de lo prescrito por el modelo dominante. La colección está compuesta principalmente por estudios desde la psicología clínica, aunque también incluye perspectivas desde la sociología y la antropología, considerando distintas culturas, poblaciones o sujetos particulares, con apoyo de estudios cualitativos y cuantitativos. Estos trabajos han sido detonantes para el desarrollo de nuevos modelos de duelo en este paradigma, con la intención de acomodar una mayor variedad de casos (Klass et al., 1996) y contextos culturales (Goss, 1999). Con respecto al manejo de casos, en este paradigma no utilizan el desapego como criterio de éxito, sino que se concentran en buscar que el duelo sea adaptativo para la persona (García et al., 2021). Asimismo, desde enfoques de psicología positiva, se ha sugerido que el apoyo terapéutico también puede ayudar con el manejo de duelo a los sujetos que no presentan problemas particulares con el proceso; lo cual a su vez presenta una afirmación de carácter controvertido.

La epistemología puede contribuir a estas discusiones, manteniendo una actitud interdisciplinaria. Los debates en torno al tratamiento clínico y/o manejo del duelo y su posible medicalización, deben abordarse considerando que se trata de un tema sumamente complejo, de carácter multi-aspectual y con especificidades propias para distintos casos. Es claro que hay una gran cantidad de aspectos que deben ser considerados tanto en el ámbito médico como en otros contextos terapéuticos, por ejemplo, la etiología de un síntoma y su efecto en el bienestar del paciente, así como consideraciones éticas y sociales. La epistemología del duelo no puede determinar por sí misma si un paciente requiere tratamiento, no obstante, es esencial para una valoración integral acerca de qué características debería tener un duelo para ser considerado como patológico. La dimensión epistémico-normativa de las representaciones asociadas con el duelo y de las prácticas generadas a su alrededor es de enorme importancia para entender el papel y/o función que juegan en la vida de cada paciente.

Una segunda área que muestra la importancia de examinar críticamente el duelo radica en la normatividad política y social relacionada con él. En este rubro, hay una gran cantidad de investigaciones realizadas desde los estudios críticos y la filosofía (Jerade, 2016) que parten del marco planteado por Butler (2006), para examinar los distintos modos en que el discurso estatal y el mediático regulan qué vidas son dignas de luto [*mourning*] (la expresión pública del duelo). Asimismo, la noción de duelo no-reconocido o duelo denegado [*disenfranchised grief*] propuesta por Doka (1999), ha tenido un papel importante dentro de los estudios críticos y sociales enfocados en el ámbito microsociológico. Se considera que el duelo de una persona es denegado cuando el objeto del duelo no se reconoce como legítimo, como la pérdida de un embarazo durante las primeras semanas o el dolor de alguien que pierde a una persona con quien mantenía una relación extramarital. Una comprensión cabal de las injusticias acarreadas desde los discursos hegemónicos, ya sean institucionales o insertos en la cotidianidad, requiere una consideración cuidadosa de los bienes epistémicos de los que se haya podido privar a las personas afectadas.

Una tercera área que motiva a profundizar sobre los aspectos epistémicos del duelo es como apoyo y complemento a las ciencias sociales. Dentro de los trabajos existentes se encuentran perspectivas sociológicas, psicológicas y antropológicas para expandir el conocimiento acerca de la pluralidad de maneras de vivir el duelo y sus correspondientes expresiones de luto (Cacciatore & DeFrain, 2015). La investigación en epistemología del duelo puede iluminar la dimensión epistémica del duelo, creando al mismo tiempo espacio para nuevas preguntas de investigación empírica. Asimismo, desde el punto de vista de la epistemología social un análisis como este puede ser particularmente útil cuando los ritos que forman parte del duelo se encuentran asociados con la transmisión de conocimientos comunitarios como los ciclos agrícolas (Pérez-Castro, 2012) y otras prácticas de puesta en común de información (Biani Paola Sánchez López, comunicación personal). Por otra parte, una epistemología del duelo tiene el potencial de proponer generalidades o similitudes útiles —respetando la diversidad cognitiva— para la elaboración o mejoramiento de marcos conceptuales para los estudios comparados y/o transculturales.

El último punto acerca de la diversidad se conecta con el manejo del duelo desde la consejería o el acompañamiento terapéutico de paradigmas cercanos a la psicología humanista. En los estudios sociales y en los reportes clínicos dentro del paradigma de la continuidad de vínculos existe una tendencia importante a entender las creencias relacionadas con el duelo desde una perspectiva que, en distintos contextos, se llama idiográfica o fenomenológica, y que en términos generales se refiere a describir y comprender —no de manera exclusiva— las experiencias en los términos de las pacientes e informantes.

En la formación terapéutica, esto lleva a fomentar que los practicantes tengan una actitud de apertura y empatía. Sin embargo, existen reportes frecuentes de problemas para llevar esto al ejercicio profesional entre quienes no comparten o sienten rechazo hacia las creencias religiosas y/o espirituales de la persona doliente, especialmente cuando pertenece a otra cultura. Ante este problema, se han propuesto técnicas y sugerencias para acortar esta distancia y favorecer la comunicación eficaz entre las partes (Stuart, 2004; Tedeschi & Calhoun, 2006). Una mejora sustantiva en la comprensión del estatus y valor epistémicos de las creencias relacionadas con el duelo presenta la oportunidad de aportar en esta dirección.

Para comenzar un acercamiento a la epistemología del duelo, propongo abordar el problema de la siguiente manera. En el apartado 2, daré algunas indicaciones sobre cómo plantear la epistemología de las creencias y experiencias relacionadas con el duelo de una manera que no sea redundante con la filosofía de la religión. En el apartado 3 examinaré el fenómeno de la sensación de presencia y la subsecuente creencia que implica, o tiene el contenido de que la persona se encuentra físicamente en términos de su valor de verdad, y otras posibles relaciones de satisfacción. Esto permitirá reconsiderar la complejidad cognitiva y semántica del fenómeno, que ilustraré planteándolo en términos de actitudes subdóxicas. En el apartado 4 retomaré algunos de estos elementos, replanteándolos en un marco de *affordances* para mostrar el valor epistémico de las prácticas y estados epistémicos relacionados con el duelo, a partir de su contribución a la funcionalidad epistémica de un agente.

2. La epistemología de las creencias y experiencias post-duelo

Las experiencias y creencias relacionadas con el duelo presentan sus propias interrogantes. Existe una intersección con la epistemología de la religión, pero esta última no basta para dar cuenta de los aspectos epistémicos del duelo. Si bien las creencias acerca de la permanencia de las personas difuntas pueden ser previas a la muerte y estar insertas en un marco religioso, en muchos, el duelo mismo, y particularmente las experiencias post-duelo, juegan un papel central en la producción y mantenimiento de las creencias correspondientes, así como en las prácticas justificativas del sujeto que las tiene, independientemente de que se formulen en un marco religioso. En algunas ocasiones la persona doliente no mantenía creencias religiosas y comienza a tenerlas, citando como apoyo una fuerte sensación de que la persona difunta persiste o el significado que adquiere (Klass et al., 1996; Tedeschi & Calhoun, 2006).

La manera que propongo de abordar la particularidad epistémica del duelo, independientemente de los argumentos metafísicos o de filosofía de la religión, es centrándome en las experiencias post-duelo y las creencias estrechamente ligadas a ellas. Algunas de las experiencias post-duelo más prevalentes pueden catalogarse de la siguiente manera (Millar, 2021):

a) Ilusiones / percepción errónea: en este caso, al sujeto le parece percibir un objeto, cuando en realidad el origen de la sensación es otro. Por ejemplo, un sonido que se confunde con los pasos del difunto.

b) Alucinaciones (propias): el sujeto tiene una experiencia perceptiva de un objeto que no se encuentra en su medio y dicha percepción no proviene de algún estímulo sensorial que haya sido procesado erróneamente.

c) Sensación de presencia: por momentos, el sujeto tiene una sensación de que el difunto se encuentra físicamente presente, de manera muy cercana.

Si bien el término “alucinaciones post-duelo” se ha usado de manera descuidada para referirse en general a estos tres tipos de experiencia, los análisis epidemiológicos más recientes de experiencias post-duelo cuidan separar los fenómenos auténticamente alucinatorios de los otros dos (Baethge, 2002). La sensación de presencia tiene una fenomenología particularmente interesante, dado que se experimenta de un modo muy parecido a la percepción (inmediatez, intensidad), pero sin estar ligado

a alguna modalidad perceptiva particular. Esto se ha indicado en la literatura señalando que tienen un carácter cuasi-sensorial o cuasi-perceptivo. Una posible manera de dar cuenta de este carácter *sui generis* es a través de las expectativas sensomotrices (Millar, 2021), lo cual contribuye a distinguirlas de las alucinaciones, al mismo tiempo que se ofrece una explicación de por qué la fenomenología se acerca a lo modal (e.g. muchas experiencias se suelen parecer a lo visual o táctil).

Frecuentemente las experiencias post-duelo son interpretadas por los sujetos a partir de su propia disposición mental o marco de interpretación, produciendo así nuevas creencias, cuyo contenido se relaciona con un contacto con la persona difunta más allá de la muerte. En el paradigma de la continuidad de vínculos (Klass et al., 1996) se ha caracterizado este proceso como una construcción de significado elaborada por la persona doliente, en especial cuando las creencias tienen un fuerte valor para la persona.

A las creencias que corresponden a esta descripción se les suele denominar *espirituales*, sin importar si su procedencia o su carácter es de tipo religioso. Asimismo, se elaboran constructos correspondientes a la espiritualidad para utilizarse en estudios de población (Abeles et al., 1999). La formulación de Tedeschi y Calhoun es representativa:

[L]os términos ‘religioso’ y ‘religión’ tienden a connotar entidades colectivas, con credos explícitos o bien un conjunto de supuestos compartidos acerca de las realidades trascendentes (Abeles et al., 1999). “*Espiritual*” es un término algo más amplio, que denota creencias en la posibilidad de alguna forma de realidad trascendente, la posibilidad de experimentar la trascendencia de alguna manera, pero sin connotar que haya una creencia en alguna forma específica de realidad trascendente, ni una estructura colectiva, ni un conjunto de creencias asumidas. (2006, p. 106)

Esto favorece tomar una perspectiva más amplia que la religiosa para entender la continuidad de vínculos, los procesos y prácticas epistémicas relacionados, así como tener cuidado de no atribuir creencias sobrenaturales precisas —o incluso una teoría implícita de la vida después de la muerte— en todos los casos. Ambas son razones para buscar una perspectiva diferente a la epistemología de la religión para indagar sobre el fenómeno. Considero que hay al menos tres maneras de llevar a cabo una evaluación epistémica de una manera que respeta la especificidad del fenómeno:

a) Indagar su respaldo de las creencias experienciales post-duelo desde un marco naturalista (i.e. no religioso), considerando aspectos como su etiología.

b) Examinar la verdad, no de las creencias espirituales o religiosas duraderas, sino aquellas en las que momentáneamente la persona doliente se representa a la persona difunta como físicamente presente.

c) Considerar beneficios epistémicos de los estados y prácticas epistémicas relacionadas con la continuidad de vínculos más allá del respaldo o la veridicalidad.

La primera propuesta se conecta con un tema de estudio más general, relacionado con el origen de las creencias en la vida después de la muerte. Existen diversas hipótesis acerca de cómo se producen

(Pereira et al., 2012), en cuanto a los mecanismos (e.g. imaginación, simulación mental), qué tan intuitivas son y en qué medida son universales. De manera complementaria, podríamos preguntarnos en qué medida podrían tratarse de experiencias secuestradas i.e. "...los juicios perceptivos o las experiencias perceptivas [que] surgen de procesos que le dan demasiado peso a las expectativas [*prior outlooks*] y fallan en darle una ponderación adecuada a los insumos perceptivos" (Siegel, 2016, p. 5) en tanto que puedan estar influidas por anhelos acerca de la persistencia de un ser querido.

En este trabajo no abordaré aquel proyecto, sino que me concentraré en los otros dos. El segundo parece trivial, en la medida en que independientemente del marco religioso que se adopte, existe un acuerdo en que las personas difuntas no están físicamente presentes. La respuesta más simple es que son falsas. Más aún si consideramos que casi siempre la creencia momentánea es sustituida rápidamente por otra, ya sea natural (e.g. fue una ilusión), religiosa (e.g. no estaba físicamente presente, sino su alma), o espiritual (e.g. no estaba físicamente presente, pero sí de alguna manera); y sólo en casos atípicos la persona doliente insistiría en que la persona difunta sigue físicamente presente. A estas creencias de breve duración les llamaré *in facto*, para distinguirlas de las creencias posteriores y más duraderas, que llamaré *post factum*.

A pesar de que resulta contraintuitivo, examinar en términos veritativos a las creencias *in facto* permitirá mostrar que su complejidad es mayor a la que podría parecer, así como su papel en la vida epistémica de los agentes que las tienen. Esto a su vez servirá como trabajo previo para abordar el tercer punto, acerca de otro tipo de contribuciones epistémicas. En particular, me concentraré en la aportación que hacen las experiencias y actitudes post-duelo a la funcionalidad epistémica de un agente.

3. El contenido y veridicalidad de los estados post-duelo

Partamos del siguiente argumento general en contra de la veridicalidad de las experiencias post-duelo:

(1) Toda experiencia post-duelo tiene como objeto a o como estando físicamente presente, tal que o es un difunto.

(2) Para cualquier S , si o es un difunto, entonces o se encuentra físicamente ausente del ambiente de S .

(C) Si S experimenta sensiblemente a o , y o está físicamente ausente de su ambiente, entonces la experiencia de S de o es una alucinación o una ilusión, i.e., ninguna experiencia post-duelo es una percepción (verídica).

La primera premisa es problemática, ¿de qué maneras se puede rechazar (1)? Una primera manera podría ser negando que necesariamente las experiencias sensibles se traten del presente, un supuesto implícito detrás de una gran parte de la epistemología de la percepción.

En la discusión sobre si la percepción es directa o si percibimos un objeto intermediario (e.g. imágenes mentales, etc.), se ha argumentado que la percepción no puede ser directa porque siempre

hay un retraso temporal en lo percibido. Piénsese un caso extremo perteneciente a lo visual: muchas de las estrellas que percibimos han dejado de existir. ¿Cómo podríamos percibir directamente algo que ya no existe? Para la postura indirecta, la luz que emitió la estrella cuando existía permite que ahora conformemos algún tipo de representación mental, mediante la cual podemos percibir la estrella. A partir de este caso extremo, el realista indirecto hace notar que cualquier experiencia visual tiene un retraso, aunque sea mínimo, por lo cual siempre debe haber un objeto intermedio de la percepción.

En este punto, el realista directo puede insistir en su primera interpretación y negar el presupuesto de que el objeto de la percepción tenga que estar presente al momento del acto perceptivo. En el caso de la estrella, percibimos directamente a un objeto que ya no existe y el contenido visual es el objeto mismo tal como existió. La postura parece intuitivamente extraña, por ser poco familiar, pero no parece llevar a una imposibilidad o incoherencia. Inicialmente es una consecuencia indeseada que el realista directo tiene que obligarse a aceptar, pero una vez cuestionado el presupuesto presentista, el realista indirecto podría convencerse de abandonarlo, retractando el argumento del retraso temporal para concentrarse en otros.

¿Podría defenderse lo verídico de las experiencias post-duelo con la misma estrategia? Considero que no sería adecuado, ya que existen importantes diferencias. En primer lugar, en las experiencias post-duelo lo que se experimenta no se produce por estímulos sensoriales emitidos en el pasado por la persona difunta. Tomemos la sensación de presencia. Cuando el deceso es reciente, algunas detonantes pueden relacionarse con el espacio habitado en común, e.g. la manera particular como están acomodadas las cosas de su escritorio. El acomodo depende de hábitos e idiosincrasias de la persona difunta, así como de las prácticas llevadas a cabo en conjunto con el deudo. No obstante, no parece que la mejor manera de caracterizar esto sea como un retraso temporal, ya que no se trata de un estímulo en concreto, sino de un conjunto de estímulos diversos que se conjuntan con el horizonte de expectativas de la persona doliente. Por otra parte, sería difícil defender lo verídico de otro tipo de experiencias post-duelo (como la ilusión perceptiva) apelando al retraso temporal.

Una segunda estrategia podría ser considerar que la persona doliente no está percibiendo a la persona difunta, sino algo así como sus propios recuerdos —dejando de lado la discusión sobre si fuese realmente un acto de rememoración en términos cognitivos— y/o expectativas. Hay algo de correcto en este replanteamiento, pero aún existen dos problemas. Pensemos de nuevo en la sensación de presencia. Si la persona doliente está experimentando recuerdos o bien sus propios sentimientos y actitudes, haría falta desarrollar una explicación de la misma sensación de presencia cuando la persona difunta aún vivía. Es decir, esto tendría la consecuencia solipsista de que la experiencia de presencia y de una vida socialmente compartida con otras personas en realidad es una experiencia de nuestro propio imaginario, una conclusión inaceptable desde cualquier punto de vista razonable (i.e. no lacaniano).

Independientemente de lo anterior, la primera y la segunda estrategia tienen un problema en común para dar cuenta de la fenomenología de las experiencias post-duelo. Por las limitaciones de este trabajo, no resulta posible llevar a cabo un análisis detallado de los reportes para determinar más detalles acerca del contenido habitual de estas experiencias o sus subtipos. No obstante, resulta más fácil examinar las creencias asociadas a estas experiencias. Las personas en duelo no suelen generar la creencia de que la persona sigue viva a partir de estas experiencias —salvo casos muy concretos— ni tampoco la de que acaban de experimentar un recuerdo vívido, o sus propios sentimientos y actitudes hacia la persona.

En el caso de las creencias *in facto*, es difícil determinar cuál es el contenido de la experiencia asociada. En el caso de la sensación de presencia, se describe una experiencia muy intensa de que la persona —tal como cuando estaba viva— se encuentra presente o en la cercanía. No obstante, la persona doliente no llega a confundirse —salvo quizá los primeros segundos o fracciones de segundo— con respecto a que la persona difunta ya no está físicamente presente. De hecho, la ambivalencia entre presencia y ausencia es parte de lo que caracteriza la fenomenología de estas experiencias.

Ratcliffe (2015), considera que la actitud ambivalente de la persona deuda no se puede capturar a través de un compromiso doxástico, lo cual ilustra las limitaciones de la psicología intencional con respecto a otros enfoques para describir a los estados mentales de un sujeto (Hutto, 2012). Ratcliffe ejemplifica de manera convincente cómo no se puede describir a alguien que pasa por un periodo intenso de duelo indicando que “cree” o “no cree” que la persona difunta sigue (físicamente) presente. La persona deuda tiene una serie de disposiciones heterogéneas relacionadas con la difunta, mismas que puede o no presentar en diversos contextos y episodios (Ratcliffe, 2015), que no necesariamente involucran algún tipo de experiencia sensorial. Por ejemplo, la intención súbita de marcar por teléfono o escribirle un mensaje a la persona difunta unos segundos antes de “recordar” que ya no es posible, muestra una actitud incompatible con la creencia de que ha muerto. Cuando se presentan este tipo de conductas, solemos describirlo en términos coloquiales señalando que uno mismo o alguien más “no termina de creer” algo.

Por lo anterior, describir el contenido representacional que existe durante estos breves episodios como creencias *in facto*, nos permite evaluar la representación de manera epistémica, al mismo tiempo que tomamos en consideración la crítica de Ratcliffe a la rigidez y el binarismo del modelo doxástico tradicional para los casos de duelo.

¿Cómo se puede hacer justicia a la complejidad del fenómeno y al mismo tiempo caracterizarlo de manera más precisa? Dado su carácter *sui generis* —e.g. su incompatibilidad con el resto de las creencias del agente— podemos sospechar que se trata de un estado subdoxástico. Podría argüirse que, dada su inestabilidad, relativo aislamiento y poca duración, no son propiamente estados doxásticos, sino, e.g., puramente asociativos. El lector debe considerar a las *creencias in facto* como un término meramente estipulativo acuñado aquí para referirse al fenómeno descrito —sin la intención de generalizarlo ni de proponer algún tipo de clase cognitiva novedosa.

Un ejemplo de estado subdoxástico que predomina en la literatura son los *aliefs* propuestos por Gendler (2008); estados *sui generis* compuestos por una estructura triple de representaciones austeras, contenido afectivo y disposiciones motrices (e.g. ¡Cosa Peligrosa! ¡Miedo! ¡Aléjate!); y que plausiblemente sean semánticamente evaluables (Danón, 2021). Aunque “¡Cosa peligrosa!” no es un contenido proposicional como lo sería, por ejemplo “Hay una cosa peligrosa cerca de mí”, resulta natural decir que el *alief* (“¡Cosa peligrosa! ¡Miedo! ¡Aléjate!”) se satisface en los casos en los que el objeto referido es peligroso y no se satisface en el caso contrario (e.g. una araña de goma).

El objetivo aquí no es sostener que las creencias *in facto* en el caso del duelo sean exactamente *aliefs*, sino que podrían ser estados subdoxásticos similares. Por ejemplo, en vez de un componente representacional genérico, podría tratarse de uno específicamente predictivo o anticipatorio. No obstante, para los fines presentes la diferencia no es importante. Voy a utilizar la noción de *alief* de Gendler para mostrar cómo las creencias *in facto* se podrían evaluar semánticamente. Tomemos esta idea para analizar una viñeta:

Contexto: Claudia, la pareja de Laura murió recientemente. Una tarde Laura está sola en casa, leyendo en su silla habitual. A la hora en la que Claudia solía llegar, Laura tiene la ilusión de percibir los pasos de su pareja, a pesar de que el sonido tiene otro origen. Por unos breves instantes, sonrío, su corazón se acelera, comienza a buscar en su memoria cosas de su día para contarle, los músculos de sus piernas se preparan para levantarse y los músculos oculares que ocupaba para leer se relejan. Asimismo, genera una fuerte expectativa de abrazar a Claudia. Finalmente, la expectativa de cenar con su pareja hace que Laura empiece a tener antojo de algo que les gustaba a ambas. Por un breve momento, Laura tiene la creencia *in facto* de que Claudia acaba de llegar. Casi inmediatamente después, Laura se percata de que lo que percibió no eran los pasos de Claudia.

Escenario A: Laura se recuerda a sí misma que no pueden ser los pasos de Claudia. A pesar de estar consciente de su error, Laura aún tiene muchísimas ganas de contarle las cosas más importantes de su día a su pareja y abrazarla. Junto con esos deseos surge una enorme tristeza y desesperación, ya que sabe que no podrá hacerlo.

Escenario B: A pesar de que Laura no cree que Claudia esté físicamente presente, comienza a tener actitudes de segunda persona hacia ella. Piensa (o dice en voz alta) “Ya llegaste” y sonrío. Imagina que la abraza, no sólo de manera visual, sino sensomotriz. Esto a su vez, hace que Laura tenga la experiencia de sentir una ligera sensación en los brazos. Laura empieza a contarle su día y a decirle que la extraña desde su muerte, con una intensa sensación de que se está comunicando con ella en segunda persona. Laura ya no posee la creencia *in facto* de que Claudia acaba de llegar físicamente, pues de otro modo iría a la puerta a recibirla. No obstante, durante algunos minutos se comporta parcialmente como si Laura estuviera presente.

Escenario B1: Después del escenario B, Laura genera una creencia *post-factum* de carácter religioso o espiritual, de que estuvo en contacto con Claudia.

Escenario B2: Después del escenario B, Laura genera una creencia *post-factum* de que experimentó un fenómeno psicológico.

Escenario B3: Después del escenario B, Laura no genera ninguna creencia *post-factum* con respecto a la naturaleza o etiología de su experiencia

(Los escenarios B1-B3 sólo se presentan para enfatizar que el escenario B es compatible con cualquiera de estos desenlaces).

En términos de verdad o falsedad, es evidente por el contexto, no se cumplen las condiciones de satisfacción de la creencia *in facto* de que Claudia acaba de llegar (físicamente). No obstante, hay una manera más adecuada de evaluar el estado, si evitamos la tentación de reducirlo a una sola actitud proposicional. Si bien señalamos anteriormente algunas razones para sospechar que el contenido de un estado de este tipo es más estructurado que un *alief*, tomaremos la siguiente hipótesis de trabajo. Independientemente de cuál sea el carácter de la creencia *in facto*, hay un conjunto de estados subdoxásticos que se presentan junto con ella y que persisten después de que la creencia *in facto* desaparece. (Vale la pena volver a enfatizar que al hablar de una creencia *in facto* no pretendemos caracterizar alguna clase de estado *sui generis*). Una hipótesis para explorar en futuros trabajos es que la creencia *in facto* es o bien una estructura que permite dirigir y monitorear sus estados subdoxásticos correspondientes, o bien no se trata más de estos, unidos de manera estructurada por mecanismos asociativos.

Utilizando la semántica de los *aliefs* (Gendler, 2008) de manera provisional, algunos de ellos podrían ser (sin representar la estructura asociativa):

- a) ¡Visitante! ¡Saludar! ¡Levántate!
- b) ¡Abrazo! ¡Euforia! ¡Abraza!
- c) ¡Persona cercana! ¡Ansia de intimidad emocional! ¡Cuenta cosas!
- d) ¡Compañía! ¡Seguridad! ¡Confía!
- e) ¡Cena! ¡Delicioso! ¡Come!

La semántica de los *aliefs* indica que el tercer componente es imperativo. Esto tiene sentido cuando se aplica la noción a objetos que se encuentran inmediatamente presentes y ante los cuales posiblemente tendría un valor adaptativo reaccionar de manera inmediata. En un caso como la viñeta, donde un objeto se aproxima lentamente y las disposiciones se relacionan con actividades que no se realizarán de manera inmediata, resulta adecuado sustituirlo por un componente anticipatorio. Laura no tiene el impulso bruto de dar un abrazo en cuanto escucha los pasos, sino que tiene la expectativa de hacerlo en un futuro próximo.

Vale la pena notar que esto no es lo mismo que decir que un estado representacional se satisface parcialmente si se cumplen algunas de las disposiciones asociadas con dicho estado. Tomemos este ejemplo, una persona le pide a otra que la siga, y la segunda no hace caso. No obstante, la primera empieza a caminar y al escuchar unas hojas movidas por el viento da por hecho que ya la están siguiendo y comienza a emprender el camino. Si las hojas se siguen moviendo por el viento, esto satisficará la anticipación de continuar escuchando un sonido de pasos. Esto no es suficiente para hablar de satisfacción parcial. En el caso del escenario B, hay un proceso estructurado mediante el cual los componentes afectivo y conductual de los estados subdóxicos contribuyen a guiar la acción y se modifica de acuerdo con la etapa en que se encuentra (e.g. sólo una vez que imagina que abraza a Claudia).

La idea central es que es más correcto rechazar una respuesta simplificada a la pregunta de si la creencia *in facto* de Laura se satisface en el escenario B. Este tipo de control predictivo o anticipatorio tiene un valor práctico, ¿pero tiene además un valor epistémico? Tradicionalmente se ha considerado en la epistemología que una creencia sobre el futuro no constituye conocimiento cuando la creencia es lo que produce el resultado (Pritchard, 2009). Para comprender la aportación epistémica de los estados post-duelo hace falta ir más allá de la satisfacción de cada una de ellas y ver el papel que tienen en la vida cognitiva de un sujeto.

4. Funcionalidad epistémica

El objetivo de este apartado es mostrar cómo los bienes que proveen las experiencias post-duelo y sus creencias asociadas en los casos de continuidad de vínculos tienen grandes consecuencias a partir de lo que pueden aportar a la funcionalidad epistémica. Tomo la noción de Bortolotti (2020) de *funcionalidad epistémica*, entendida como la capacidad de un agente para perseguir y conseguir bienes epistémicos, incluyendo la capacidad de mantener intercambios epistémicos relevantes entre pares y de manera colectiva.

¿Por qué esta contribución es propiamente epistémica, y no simplemente la satisfacción de algunos requisitos previos (e.g. estar mínimamente hidratado) para poder llevar a cabo prácticas epistémicas? Bortolotti (2020), no provee una respuesta a este punto. Considero que se trata de una contribución genuinamente epistémica en la medida en que esto se deriva del valor epistémico que posee el contenido informacional de estos estados. Ofrezco un ejemplo en otro contexto: una persona con demencia avanzada que tenga el falso recuerdo de haber corrido el maratón de la Ciudad de México, cuando esto no corresponde a ningún suceso. En este caso el recuerdo no es verídico, y carece de respaldo, pero contiene información acerca de la ciudad, de cómo se siente el ejercicio extenuante y cuáles son las actitudes del sujeto hacia los maratones. Digamos que en el recuerdo aparecen corriendo juntos dos antiguos compañeros de trabajo, esto provee información acerca de que hay algún tipo de asociación entre ambos individuos. He hablado aquí de información en términos intuitivos. Dejo un tratamiento riguroso para futuros trabajos, pero considero que podría expresarse en términos de *información natural* (Dretske, 1981; Millikan, 2001).

Mi propuesta es la siguiente: el aporte principal a la funcionalidad epistémica proviene de cómo estos estados representacionales permiten acceder a otras capacidades. Considero que esto se puede plantear de manera natural en un marco de *affordances* (o afinancias), entiendo una *affordance* como una oportunidad de acción percibida por el organismo, que usualmente posee capacidades para aprovecharla (i.e. efectividades).

El objetivo no es defender una tesis específica acerca de la ontología de las experiencias post-duelo como *affordances*, sino que al caracterizarlas de este modo busco enfatizar algunas de sus características estructurales y funcionales para comprender mejor su valor epistémico. Considero que los puntos principales no requieren un compromiso estricto con la psicología ecológica (o cualquier otra tradición) y que podrían reformularse de otra manera. (Dicho lo anterior, sugiero a quien tenga interés en explorar aquel proyecto más ambicioso que busque la propuesta reciente de Millar (2021), para caracterizar a las experiencias post-duelo en un marco sensomotriz).

Por lo mismo, no me comprometo con alguna noción específica de *affordance* sino únicamente con su carácter relacional y la posibilidad de conformar estructuras anidadas (Chemero, 2018). Incluyo también el supuesto —más controvertido— de que se puede extender el marco más allá de las modalidades perceptivas tradicionales para incluir *affordances* mentales (McClelland, 2020), afectivas (Heras-Escribano, 2020; Krueger & Colombetti, 2018) y/o noéticas (Proust, 2015).

Retomemos la viñeta de la sección anterior para formularla en un marco de *affordances*. Cuando Laura experimenta ilusoriamente los pasos de Claudia, percibe o cree percibir diversas oportunidades de acción. Algunas de ellas son sensomotrices, como un abrazo. Otras son afectivas, como la antelación por contarle algo. Muchas de estas *affordances* están disponibles de manera directa, sólo a través de cadenas.

Por ejemplo, supongamos que Laura solía compartir con Claudia algunas inseguridades profundas cuando se encontraban en persona, pero no por teléfono. Las pocas veces que llegó a hacerlo de modo remota las palabras no fluían de la misma manera y, de hecho, normalmente no se le hubiera

ocurrido iniciar una conversación de este tipo, a menos que estuvieran frente a frente. Cuando se encontraban de manera presencial, Laura era capaz de tener una apertura emocional que no logra tener durante una llamada de voz, de manera que percibía esta oportunidad afectiva sólo cuando estaban cara a cara. El estado de apertura emocional le permitía percibir oportunidades como la de conversar de manera íntima, a su vez, una conversación presentaba la posibilidad —entre otras— de hablar sobre sus inseguridades.

¿Qué sucede cuando Laura cree percibir pasos? Aunque Claudia no está por llegar, hace falta un análisis más detallado de las posibilidades de acción percibidas. Una posible respuesta es simplemente indicar que no hay tales posibilidades de acción y que, aún bajo el marco de *affordances*, la percepción es ilusoria, como cuando un sujeto equivocadamente experimenta en un tronco de bambú la capacidad de apoyarse de manera firme. Una manera más ilustrativa de verlo es que en algunos de estos casos Laura percibe *affordances* para los cuales ya no posee efectividades.

El proceso de duelo se ha comparado frecuentemente en los enfoques fenomenológicos con la pérdida de una extremidad (Merleau-Ponty, 1957; Ratcliffe, 2019). Esto puede ser ilustrativo aquí respecto a lo siguiente. Alguien que perdió los antebrazos recientemente aún puede percibir las oportunidades de acción correspondientes a las extremidades ausentes (e.g. qué cosas cercanas alcanzaría a asir). No obstante, relativo a su posición y distancia de hecho hay objetos asibles. Este caso se puede describir indicando que el individuo percibe una *affordance* para la cual no posee una efectividad correspondiente. En el ejemplo anterior, cuando Laura se percató de que los pasos de Claudia que creyó percibir fueron ilusorios (i.e. no hay pasos), continúa percibiendo la posibilidad de tener actitudes de segunda persona dirigidas hacia ella, de articular una aseveración donde ella es la interlocutora, y con esto, la posibilidad de expresarse o desahogarse.

Mi sugerencia es que estas *affordances* son auténticas, a pesar de que Laura ya no posea las efectividades correspondientes. Esto es inicialmente contraintuitivo, dado que Claudia no está presente. No obstante, recordemos que no estamos hablando de *affordances* estrictamente corporales —como abrazarla—, sino de algunos como la capacidad de expresar emociones o acceder a ciertos recuerdos. Cuando Laura se desahogaba emocionalmente con Claudia, esto se encontraba inserto en un espacio de *affordances*, estructurado por medio de andamiajes afectivos, algunos de ellos materiales (e.g. el sentimiento de intimidad podría estar favorecido por las fotos familiares o por objetos adquiridos en viajes) y, otros de ellos, hábitos (como la costumbre de abrazarla al llegar) o tradiciones.

Aunque podemos pensar en estos andamiajes caso por caso, resulta interesante la idea de considerarlos de manera global. Así como la modificación que hace un organismo de su medio ambiente se denomina construcción de nicho, también podemos pensar en la construcción de nichos cognitivos (Sterelny, 2010) y afectivos (Krueger & Colombetti, 2018). Me enfocaré en el segundo caso. La construcción de nicho afectivo involucra la manera como se organizan y decoran ciertos espacios para fomentar estados afectivos (e.g. interés, tristeza, alerta, ánimo reflexivo...), que a su vez permitan percibir y aprovechar otras oportunidades de acción. Estos hábitos fomentan la construcción de andamiajes materiales, como listas, libretas, carpetas de fotografías, etc.

La muerte de una persona impacta los nichos afectivos que mantiene con otras personas en distintos grados y de distintas maneras, pero al menos algunos de ellos siguen disponibles. Sugiero en este punto regresar a la analogía de la extremidad ausente. Si el sujeto en cuestión recientemente adquirió antebrazos prostéticos, su experiencia al intentar aprovechar las *affordances* de objetos asibles que percibe será frustrante, incluso en el caso en que lo consiga, ya que las prótesis no funcionan exactamente igual que sus antebrazos. El sujeto no posee las efectividades que solía tener, sino las efectividades que le otorga la prótesis, que aún no tiene destreza para usar. Siguiendo esta analogía, distintas actitudes y experiencias post-duelo, además de hacer que la persona doliente siga percibiendo ciertas *affordances*, también contribuyen a que tenga efectividades que sustituyen de manera imperfecta las anteriores, o que permiten aprovechar *affordances* propias del duelo que antes no estaban disponibles (e.g. aquellas relacionadas con construir el legado de la persona difunta).

En este punto podemos contrastar una sensación cuasi-perceptiva, como el sentimiento de presencia, con otras operaciones cognitivas más habituales como la rememoración de una persona de nuestro pasado (e.g. como cuando alguien recuerda a sus compañeros/as de la universidad). Típicamente, en las primeras etapas del duelo, la sensación de presencia puede ser sumamente relevante para percibir y aprovechar diversos *affordances* de los nichos afectivos. Esto no sólo es importante para la relación con la persona difunta, sino que en este punto la persona deudora tiene dificultades para llevar una vida cotidiana, e.g., para acceder a información acerca de cómo y cuándo pagar los gastos de la casa, y para responder de manera estructurada a las necesidades. En algunos casos concretos, la sensación de presencia —como andamio afectivo— puede ofrecer una manera (imperfecta) de navegar un espacio de *affordances*. Tiempo después, los nichos afectivos podrían ser distintos y, a pesar de que la persona difunta siga siendo importante, la rememoración podría ser suficiente para contribuir como parte de un andamiaje cognitivo. También hay otras posibles maneras como la persona doliente puede estructurar sus hábitos y disposiciones para contribuir a estos objetivos, por ejemplo: una creencia (*post-factum*) de que la persona difunta está presente en espíritu, una inmersión frecuente por medio del juego imaginativo o el mantenimiento de distintos nichos compartidos.

Agrego dos aclaraciones. La primera es que, como el paradigma de continuidad de vínculos ha mostrado, no todos los casos necesariamente siguen —o deben seguir— esa progresión. La sensación de presencia puede proveer calma o malestar (Hayes & Leudar, 2016; Kamp et al., 2020), asimismo puede disminuir gradualmente o permanecer por tiempo indefinido. Por ello, aunque hablé de manera simplificada, es importante tener en cuenta la diversidad —cultural, personal, etiológica— en los duelos, para no hacer generalizaciones erróneas. La segunda aclaración, es que no he afirmado que la capacidad de las experiencias y actitudes post-duelo para recuperar cadenas de *affordances* y andamiajes sea su función biológica (en caso de que tengan una) o que diga algo acerca de su etiología; más bien pretendo ilustrar la contribución que realizan a la estructura de epistémica del agente y sus relaciones con el ambiente.

Además de un beneficio general en la funcionalidad epistémica, considero que hay dos áreas particulares en las que el mantenimiento de la continuidad de vínculos a través de experiencias y actitudes.

La primera es la posibilidad de acceder parcialmente a lo que en la tradición fenomenológica se ha descrito como el mundo compartido (con la persona difunta). Durante el duelo, la cotidianeidad se experimenta como carente de sentido, aparece un mundo vacío. Fuchs (2018), lo describe como un sentimiento ambivalente de ausencia y presencia. Esto se debe al significado que tienen distintas acciones con relación a las personas más cercanas. Por ejemplo, algunos sujetos señalan que lo que más disfrutaban de hacer algo interesante era contárselo a su pareja (Tedeschi & Calhoun, 2006). Una experiencia tan simple como entrar a un autoservicio ordinario puede cambiar por completo, cuando la tienda ha dejado de ofrecer la posibilidad de comprarle a la persona difunta su dulce favorito.

No obstante, es posible que partes del mundo compartido aún puedan accederse. Por ejemplo, la actividad de recordar colectivamente a alguien (i.e. durante una comida familiar) permite reconstruir aspectos de la persona —e.g. su sentido del humor— que no serían accesibles de un modo tan vívido de manera solitaria. De manera colectiva es posible hablar del difunto de manera contrafáctica, por ejemplo, especulando cómo reaccionaría ante sucesos recientes. Otros medios indirectos pueden ser el juego imaginativo, la escritura autobiográfica, o la realización de actividades (e.g. comer de vez en cuando el platillo favorito de la otra persona). Estas rememoraciones o recreaciones pueden ir más allá de lo reconfortante para ciertos individuos, ya que permitirían acceder a una serie de planes, ideas, afectos y en última instancia acciones, que de otra manera no estarían disponibles.

También hay una contribución a la funcionalidad epistémica en lo que respecta a la relación con la persona difunta. Existe una discusión interesante en filosofía acerca de la ética y la metafísica de las relaciones con las personas difuntas desde una perspectiva naturalista (i.e. no religiosa ni espiritual). Algunas de las preguntas que se plantean en esta literatura es si es posible mantener un vínculo amoroso de un sólo lado, si el amor a las personas difuntas es necesariamente un amor malogrado o una fuente de sufrimiento, o si existen deberes hacia ellas (Ratcliffe et al., 2021). Por otra parte, tomando nota de los trabajos recientes que consideran al yo desde un punto de vista extendido, situado y/o interdependiente (Beni, 2016; Eraña, 2021; Heersmink, 2017; Piredda & Candiotta, 2019) también puede plantearse la pregunta ética y metafísica de si la persona difunta sobrevive en el mundo físico en algún grado o aspecto, lo cual a su vez presenta interrogantes relacionadas con el acceso epistémico a la persona difunta.

Sin tomar postura dentro de cualquiera de estos debates, podemos notar que para una persona doliente hay un conjunto de cometidos y/o propósitos epistémicos asociados a la persona difunta. Esto es independiente a si esto conlleva una relación auténtica, o la ilusión de una relación, a si el objeto es la persona difunta, su recuerdo, las posibilidades perdidas (Ratcliffe et al., 2021) a aspectos propios de la propia persona doliente. El reacomodo propio del duelo, lo que se ha descrito en la literatura sobre manejo terapéutico como construcción de significado (Steffen et al., 2022), tiene aspectos epistémicos importantes. La persona doliente indaga sobre la persona difunta y lo vinculado a ella, puede adquirir creencias respaldadas y otros bienes epistémicos como la comprensión. Las experiencias y actitudes post-duelo pueden contribuir a esto directamente, resarcando o compensando los andamiajes anteriormente descritos; pero también de manera indirecta, al fomentar o dirigir a la persona doliente en su mantenimiento de nichos afectivos previos o la construcción de nuevos.

La misma relación con una persona difunta a su vez puede ser una fuente para crear nuevos andamios afectivos y mantener o ajustar los andamios existentes; especialmente con los aspectos más profundos de nuestra identidad. Además de percibir al mundo como vacío, parte de la fenomenología

usual del duelo incluye lo que ha sido llamado la experiencia de la propia identidad como contraída (Fuchs, 2018). Esto se puede explicar porque, de hecho, perdemos una o más de nuestras identidades prácticas (Cholbi, 2019), e.g. cuidador, hermana, compañero de juega. Por otra parte, nuestras metas y planes, nuestros anhelos más profundos —o deseos constitutivos, si lo vemos desde la teoría ética de Frankfurt (1987)— están dirigidas a un mundo compartido al que nos cuesta trabajo acceder tras la separación.

El papel de las relaciones con las personas difuntas para la identidad de las personas dolientes ha sido abordado en la ética (Cholbi, 2017; Millar & Lopez-Cantero, 2022):

Tener relaciones constituyentes de identidad con otra es conceptualizarla no sólo como alguien que da forma a lo que uno mismo es, sino a lo que a uno le importa. Dichas relaciones dependen del pasado, pero también le dan forma a nuestro futuro. Nuestras relaciones constituyentes de identidad revelan quiénes queremos ser y convertirnos. (Cholbi, 2017, p. 99)

Podemos analizar y comprender mejor la parte propiamente epistémica de este autoconocimiento prestando atención al uso de andamios y la construcción de nichos afectivos, y de cómo la relación con la persona difunta tiene un papel en estos procesos. Asimismo, atender el valor epistémico de estos procesos puede ayudarnos a explicar el valor que tienen para la persona doliente, así como sus consecuencias en la acción.

En su estudio de las Madres de Héroes y Mártires en Nicaragua, Bayard de Volo (2001), habla de cómo el mantenimiento de vínculos afectivos con sus hijos/as fallecidos permite explicar la estabilidad y longevidad de este grupo activista y la construcción de lazos comunitarios. “Específicamente, por medio de su participación como Madres, se convirtieron en las continuadoras de los ideales de sus hijos caídos [en batalla]” (Bayard de Volo, 2001, p. 462).

Esto es particularmente importante cuando se trata de ideales compartidos antes del deceso, como puede ser con los compañeros de lucha caídos, ya que la relación con ellos/as no sólo nos permite tener presentes aquellos ideales que nos definen, cuando las voces de quienes faltan no sólo nos dan aliento, sino que nos amonestan. Como indica un testimonio de la Matanza de Acteal del 22 de diciembre de 1997 en Chiapas, México: “Muchas veces parece que el olvido sólo se recuerda cuando duele, cuando nos recuerda que no debemos olvidarlo” (Eraña, 1997, inédito).

Norlock expresa algo parecido en un contexto de discusión más general:

[Las relaciones] reales e imaginativas que tenemos con los muertos [explican] que alguien revise su propia conducta a la luz de lo que el difunto desearía, porque uno valora la relación y porque la persona que uno es en dicha relación es la persona que desea continuar siendo. (2017, p. 356)

En este caso la persona doliente no siempre *infere* lo que la otra persona querría, sino que puede tener experiencias afectivas, incluyendo algunas negativas como el remordimiento (Cholbi, 2019);

Norlock, 2017). O dicho en palabras de Kierkegaard (SKS 169), cuando escribe sobre el diálogo con las personas difuntas: “Si algo hubiere cambiado entre un vivo y un muerto, sin duda tendría que ser el vivo quien cambió. Por otra parte, si no hay cambio alguno, entonces el vivo ha sido verdaderamente fiel.” Para quienes escogen mantener prácticas epistémicas centradas en las relaciones con personas difuntas, las estructuras afectivas anteriormente descritas juegan un papel central.

5. Conclusión

La epistemología del duelo presenta un conjunto de problemas teóricamente interesantes y socialmente relevantes que no se reducen a la filosofía de la religión, ni a los aspectos fenomenológicos, ontológicos, éticos y políticos. En este trabajo abordé un asunto que considero que ilustra claramente la importancia y particularidad de la problemática, al tomar como objeto de investigación a las experiencias post-duelo y las actitudes más inmediatas (o *in facto*) relacionadas con ellas. El planteamiento de estos fenómenos en un marco de *affordances* se aleja de las preguntas con respecto a la veridicalidad o respaldo de estos estados, pero al mismo tiempo ilustra su contribución a la funcionalidad epistémica de una persona doliente, al mostrar el papel que tienen en su vida cognitiva. Si esta reconstrucción —o una en el mismo espíritu— es correcta en líneas generales, se podrá aplicar a casos particulares, para comprender la estructura y localización o ausencia de diversos andamiajes afectivos durante el periodo de duelo y su papel en la vida cognitiva de la persona doliente. Asimismo, ayudará a salvaguardar el bienestar de las personas cuando se considere la posibilidad de llevar a cabo intervenciones—clínicas, públicas, personales— en el duelo, al incluir la dimensión epistémica en la valoración de cómo afecta a aquellas involucradas.

Referencias

- Abeles, R., Ellison, C., George, L., Idler, E., Krause, N., Levin, J., & Williams, D. (1999). Multidimensional measurement of religiousness/spirituality for use in health research. *Fetzer Institute/National Institute of aging working group*. <https://cutt.ly/u1F0Zg6>
- Baethge, C. (2002). Grief hallucinations: True or pseudo? Serious or not? *Psychopathology*, 35(5), 296–302. <https://doi.org/10.1159/000067067>
- Bayard de Volo, L. (2001). *Mothers of heroes and martyrs: Gender identity politics in Nicaragua, 1979-1999*. JHU Press.
- Beni, M. D. (2016). Structural realist account of the self. *Synthese*, 193(12), 3727–3740. <https://doi.org/10.1007/s11229-016-1098-9>
- Bortolotti, L. (2020). *The epistemic innocence of irrational beliefs*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198863984.001.0001>
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Cacciatore, J., & DeFrain, J. (2015). *The world of bereavement: Cultural perspectives on death in families*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-13945-6>
- Castellanos, R. (2021). *Poesía no eres tú: Obra poética (1984-1971)*. Fondo de Cultura Económica.

- Chemero, A. (2018). An outline of a theory of affordances. In K. Jones (Ed.), *How Shall Affordances be Refined? Four Perspectives* (pp. 181–195). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203726655-5>
- Cholbi, M. (2017). Finding the Good in Grief: What Augustine Knew that Meursault Could Not. *Journal of the American Philosophical Association*, 3(1), 91–105. <https://doi.org/10.1017/apa.2017.15>
- Cholbi, M. (2019). Regret, Resilience, and the Nature of Grief. *Journal of Moral Philosophy*, 16(4), 486–508. <https://doi.org/10.1163/17455243-20180015>
- Danón, L. (2021). The content of aliefs. *Synthese*, 198(9), 8503–8520. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02583-6>
- Deacon, T. W. (2012). Beyond the symbolic species. In T. W. Deacon (Ed.), *The symbolic species evolved* (pp. 9–38). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-2336-8_2
- Doka, K. J. (1999). Disenfranchised grief. *Bereavement Care*, 18(3), 37–39. <https://doi.org/10.1080/02682629908657467>
- Dretske, F. I. (1981). *Knowledge and the Flow of Information*. The MIT Press.
- Eraña, A. (1997). *Testimonio de la Matanza de Acteal*. Inédito.
- Eraña, A. (2021). *De un mundo que hila personas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Frankfurt, H. (1987). Identification and wholeheartedness. *Perspectives on Moral Responsibility*, 170–187.
- Fuchs, T. (2018). Presence in absence. The ambiguous phenomenology of grief. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17(1), 43–63. <https://doi.org/10.1007/s11097-017-9506-2>
- García, A., Rodríguez, M., Brito, P., Fernández, D., Martínez, C., & Marrero, C. (2021). Duelo adaptativo, no adaptativo y continuidad de vínculos. *Ene: Revista de Enfermería*, 15(1), 2–26.
- Gendler, T. (2008). Alief in Action (and Reaction). *Mind & Language*, 23, 552–585. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.2008.00352.x>
- Goss, D. K. R. (1999). Spiritual bonds to the dead in cross-cultural and historical perspective: Comparative religion and modern grief. *Death Studies*, 23(6), 547–567. <https://doi.org/10.1080/074811899200885>
- Gubbins, J. (1997). Grief's Lesson in Moral Epistemology: A Phenomenological Investigation. *Annual of the Society of Christian Ethics*, 145–165. <https://doi.org/10.5840/asce19971711>
- Hayes, J., & Leudar, I. (2016). Experiences of continued presence: on the practical consequences of “hallucinations.” *Bereavement. Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 89(2), 194–210. <https://doi.org/10.1111/papt.12067>
- Heersmink, R. (2017). Distributed selves: Personal identity and extended memory systems. *Synthese*, 194(8), 3135–3151. <https://doi.org/10.1007/s11229-016-1102-4>

- Heras-Escribano, M. (2020). Author's response: Affordances as a basis for a post-cognitivist approach to the mind. *Constructivist Foundations*, 15(3), 231–237.
- Hutto, D. (2012). *Folk psychological narratives: The sociocultural basis of understanding reasons*. The MIT Press.
- Jerade, M. (2016). Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith Butler. *Open Insight*, 7(11), 119–137.
- Kamp, K., Steffen, E., Alderson-Day, B., Allen, P., Austad, A., Hayes, J., Larøi, F., Ratcliffe, M., & Sabucedo, P. (2020). Sensory and quasi-sensory experiences of the deceased in bereavement: An interdisciplinary and integrative review. *Schizophrenia Bulletin*, 46(6), 1367–1381. <https://doi.org/10.1093/schbul/sbaa113>
- Kierkegaard, S. (2013). *Kierkegaard's Writings, Volume 16: Works of Love*. Princeton University Press.
- Killikelly, C., & Maercker, A. (2017). Prolonged grief disorder for ICD-11: the primacy of clinical utility and international applicability. *European Journal of Psychotraumatology*, 8(sup 6). <https://doi.org/10.1080/20008198.2018.1476441>
- Kindl, O. (2013). Eficacia ritual y efectos sensibles: Exploraciones analíticas a partir de experiencias perceptivas de los wixaritari (huicholes). *Revista de El Colegio de San Luis*, 3(5), 206–227. <https://doi.org/10.21696/rcsl052013542>
- Klass, D., Silverman, P., & Nickman, S. (1996). *Continuing bonds: New understandings of grief*. Taylor & Francis.
- Krueger, J., & Colombetti, G. (2018). Affective affordances and psychopathology. *Philosophical Perspectives on Affective Experience and Psychopathology*, 28(2), 221–247. <https://doi.org/10.2307/j.ctv8xnhwc.14>
- Kübler-Ross, E. (1969). *On Death and Dying*. Routledge.
- McClelland, T. (2020). The mental affordance hypothesis. *Mind*, 129(514), 401–427. <https://doi.org/10.1093/mind/fzz036>
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. Fondo de Cultura Económica.
- Millar, B. (2021). Grief's impact on sensorimotor expectations: an account of non-veridical bereavement experiences. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1–22. <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09759-6>
- Millar, B., & Lopez-Cantero, P. (2022). Grief, Continuing Bonds, and Unreciprocated Love. *The Southern Journal of Philosophy*, 60(3), 413–436. <https://doi.org/10.1111/sjp.12462>
- Millikan, R. (2001). What has Natural Information to do with Intentional Representation? *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 49, 105–125. <https://doi.org/10.1017/S135824610000713X>
- Norlock, K. (2017). Real (and) Imaginal Relationships with the Dead. *The Journal of Value Inquiry*, 51(2), 341–357. <https://doi.org/10.1007/s10790-016-9573-6>

- Pereira, V., Faísca, L., & de Sá-Saraiva, R. (2012). Immortality of the soul as an intuitive idea: Towards a psychological explanation of the origins of afterlife beliefs. *Journal of Cognition and Culture*, 12(1–2), 101–127. <https://doi.org/10.1163/156853712X633956>
- Pérez-Castro, A. (2012). Los muertos en la vida social de la Huasteca. *Itinerarios: Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, 15, 205–236.
- Pies, R. (2014). The bereavement exclusion and DSM-5: an update and commentary. *Innovations in Clinical Neuroscience*, 11(7–8), 19–22.
- Piredda, G., & Candiotta, L. (2019). The affectively extended self: a pragmatist approach. *Humana Mente*, 12, 121–145.
- Pritchard, D. (2009). *Knowledge*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230242241>
- Proust, J. (2015). Feelings as evaluative indicators: A Reply to Iuliia Pliushch. In T. Metzinger, & J. Windt (Eds.), *Open Mind* (pp. 1–7). Mind Group. <https://doi.org/10.7551/mitpress/10603.003.0096>
- Ratcliffe, M. (2015). Relating to the dead: Social cognition and the phenomenology of grief. In T. Szanto, & D. Moran (Eds.), *Phenomenology of Sociality: Discovering the “We”* (pp. 202–216). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315688268-13>
- Ratcliffe, M. (2019). Grief and phantom limbs: A phenomenological comparison. In T. Burns, T. Szanto, A. Salice, M. Doyon, & A. Dumont (Eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (pp. 77–96). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429061158-6>
- Ratcliffe, M. (2021). Sensed presence without sensory qualities: a phenomenological study of bereavement hallucinations. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 20(4), 601–616. <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09666-2>
- Ratcliffe, M., Richardson, L., & Millar, B. (2021). On the Appropriateness of Grief to its Object. *Journal of the American Philosophical Association*, 1–17. <https://doi.org/10.1017/apa.2021.55>
- Richardson, L. (2022). Absence experience in grief. *European Journal of Philosophy*, 1–16. <https://doi.org/10.1111/ejop.12778>
- Siegel, S. (2016). *The rationality of perception*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198797081.001.0001>
- Steffen, E., & Coyle, A. (2010). Can “sense of presence” experiences in bereavement be conceptualised as spiritual phenomena? *Mental Health, Religion & Culture*, 13(3), 273–291. <https://doi.org/10.1080/13674670903357844>
- Steffen, E., Wilde, D., & Cooper, C. (2022). Affirming the positive in anomalous experiences: A challenge to dominant accounts of reality, life, and death. In N. Brown, T. Lomas, & F. Eiroa-Orosa (Eds.), *The Routledge international handbook of critical positive psychology* (pp. 227–244). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315659794-18>
- Sterelny, K. (2010). Minds: extended or scaffolded? *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(4), 465–481. <https://doi.org/10.1007/s11097-010-9174-y>

- Stuart, R. (2004). Twelve practical suggestions for achieving multicultural competence. *Professional Psychology: Research and Practice*, 35, 3–9. <https://doi.org/10.1037/0735-7028.35.1.3>
- Tedeschi, R., & Calhoun, L. (2006). Time of change? The spiritual challenges of bereavement and loss. *Omega, Journal of Death and Dying*, 53(1), 105–116. <https://doi.org/10.2190/7MBU-UFV9-6TJ6-DP83>
- Yébenes-Escardó, Z. (2021). *Indicios Visionarios para una Prehistoria de la Alucinación*. Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.2307/j.ctv249sg5t>

AUTOR

Alejandro Vázquez del Mercado. Investiga sobre temas relacionados con el conocimiento y la racionalidad desde la filosofía de las ciencias cognitivas y la epistemología naturalista. Es doctor en Filosofía de la Ciencia con especialidad en Ciencias Cognitivas por la UNAM, maestro en Filosofía de la Ciencia por la UNAM y Licenciado en Filosofía por la Universidad Panamericana. Se desempeña como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde coordina el seminario de Diversidad Cognitiva. También imparte clases como profesor invitado en el Centro de Investigación en Ciencias Cognitivas de la Universidad Autónoma de Morelos. Ha publicado trabajos sobre epistemología, filosofía de la mente y metodología filosófica. Fue co-editor invitado del volumen especial de *Synthese* titulado *Epistemological Issues on Neurodiversity and Atypical Cognition* (2022) y del volumen *Visiones Estructuralistas sobre la Ciencia* para la revista *Stoa*. En 2016 coordinó el libro *Kierkegaard y la Filosofía Analítica* (Universidad Iberoamericana).