

Elaboración de Duelo en la Pérdida Simbólica: El Caso de la Dignidad⁹⁶

Claudia Marcela Pinzón Menguán⁹⁷

Universidad Nacional de Colombia

Recibido: 22 de Julio de 2009 **Aprobado:** 9 de Diciembre de 2009

Referencia Recomendada: Pinzón, C. (2010). Elaboración de duelo en la pérdida simbólica: el caso de la dignidad. *Revista de Psicología GEPU, 1 (2)*, 129 - 173.

Resumen: Las pérdidas y su proceso de elaboración, como parte constante de la vida de todo hombre, se han constituido como un tema de especial interés para el abordaje psicológico desde diferentes perspectivas. Sin embargo la literatura psicológica ha centrado su atención en la naturaleza del objeto perdido, por ello este proceso psicológico se ha definido con relación a la muerte, considerada como el magno exponente en cuanto a pérdidas se refiere. El trabajo realizado supone frente a este hecho, que la intensidad del duelo no depende de la naturaleza del objeto perdido sino de la carga libidinal investida sobre el objeto que se pierde. Consecuentemente es posible afirmar, que se inviste todo aquello que sea percibido como propio, independientemente si su naturaleza es tangible o intangible. Ante este panorama, surge la inquietud sobre las implicaciones que tiene la elaboración del duelo, cuando la pérdida que generó a este último, está situada del lado de lo intangible. Es por ello que el cuestionamiento que aquí nos ocupa, es el cómo se caracteriza el proceso siguiente a la pérdida de algo de orden simbólico, específicamente, de la dignidad. Para realizar la caracterización de la elaboración de este tipo de pérdidas se propone un recorrido y una articulación entre conceptos como duelo, dignidad, ofensa, perdón y venganza.

Palabras Claves: Duelo, Dignidad, Ofensa, Perdón, Venganza.

⁹⁶ Trabajo elaborado bajo la Dirección del Profesor Emilio Meluk, Profesor Asociado al Departamento de Psicología de la Universidad Nacional de Colombia.

⁹⁷ Psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: cmpinzonm@unal.edu.co

INTRODUCCIÓN

La vida del hombre está trazada, ineludiblemente, por una constante separación, *desde la cuna hasta la tumba* el desprendimiento y la pérdida de distintas circunstancias, relaciones, etapas, objetos y personas atraviesan su historia. Toda separación, supone una pérdida y esta última implica necesariamente su elaboración, la cual se produce gracias al trabajo que el duelo opera, esto es, enfrentarse al dolor de la pérdida y gestionar de modo constructivo la misma.

Las pérdidas son experiencias de carácter universal, por ende, el duelo no es un proceso patológico sino una reacción “normal” ante el evento, sin embargo, es un concepto en el que confluye tanto el modo en el que una comunidad o estructura colectiva aborda la temática de la muerte (pérdida por excelencia) como la dimensión absolutamente particular de cada caso.

El acercamiento al fenómeno del duelo ha tenido especial énfasis en la precisión de la pérdida, la cual, por sí sola, resulta insuficiente para explicar las características del duelo y las manifestaciones que lo definen. Al respecto Capponi (1999), al

aproximarse al tema pone el acento, tanto en la elaboración de la agresión destructiva producto del escenario de la separación, como en el valor que se le atribuye al objeto perdido independientemente de la naturaleza del mismo. Este valor que se atribuye al objeto está supeditado por la historia singular de cada quién y por la configuración de su subjetividad. Sin desconocer la objetividad y la realidad de los hechos, desde una perspectiva psicodinámica, es claro que la pérdida y su valoración, no son equivalentes a los sucesos reales, *“sino más bien depende de la experiencia subjetiva”* (Ortiz, 1998).

Esta perspectiva permite abordar la elaboración del duelo desde la óptica de la carga libidinal investida sobre el objeto que se pierde y no desde la naturaleza de la pérdida, visión que en parte sujetó la definición de este proceso psicológico a la muerte de un ser amado, considerada la mayor separación en la existencia del hombre.

En consecuencia con esto y acogiendo la propuesta freudiana de entender al duelo como la *“reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces”* (Freud, 1915), es posible

afirmar que no sólo se inviste la relación con un otro, se inviste también todo aquello que sea percibido como propio, independientemente si su naturaleza es tangible o intangible.

Ante este panorama, surge la inquietud sobre las implicaciones que tiene la elaboración del duelo, cuando la pérdida que generó a este último, está situada del lado de lo intangible. Es por ello que el cuestionamiento que aquí nos ocupa, es el cómo se caracteriza el proceso siguiente a la pérdida de algo de orden simbólico, ya que la carga libidinal investida sobre este tipo de pérdidas discrepa en cierta medida de la que puede invertirse sobre un otro amado.

A propósito de aquello intangible, se ha seleccionado para la caracterización del proceso de duelo, a la dignidad. Ésta hace parte de un conjunto de supuestos, como el honor, el prestigio o la identidad que si bien no son definidos claramente, no se pone en duda su existencia.

A lo largo del primer capítulo de este documento, se presenta un recorrido sobre la noción de dignidad humana generalizada, esto con el fin de observar la ruta que transita este concepto hasta ubicarse como una

noción particular en cada quien. Es sobre esta última de quien interesa comprender su configuración individual, pues es a la que se pretende aludir al hacer referencia a una posible pérdida.

Posterior al intento de conceptualizar la dignidad en un marco que se reduce de lo universal o lo particular, el segundo capítulo rinde cuenta de los elementos básicos que caracterizan la elaboración de una pérdida. Se describen en este apartado, las fases del duelo, los condicionantes que facilitan o perturban el proceso y la connotación que imponen los tipos de pérdidas. Sucesivo a esto, se desarrolla la caracterización de la dignidad como objeto susceptible de perderse y se expone la dinámica de constitución psíquica de la misma.

Luego de retomar, las que considero, son las condiciones más importantes que facilitan o perturban la resolución del proceso de duelo en torno a la dignidad como objeto perdido, se despliega el recorrido hacia las posibilidades con las que cuenta el doliente para dar continuidad y, quizá, resolución a su proceso de duelo. Éstas son el perdón y la venganza.

En el capítulo tres, se abordan, en primer lugar, los cuestionamientos que han nutrido las diversas aproximaciones al perdón y las respuestas que desde diferentes perspectivas se han ofrecido a los mismos. Continuo a esto se exponen las consecuencias psíquicas que trae consigo el acto de perdonar y la naturaleza del mismo. Asimismo se busca entender de qué manera el perdón puede instaurarse como una de las posibilidades con las que cuenta el doliente para la resolución de su duelo.

Siguiente a la consideración del perdón, en el cuarto capítulo se da paso al abordaje de la venganza, en el cual se pretende aclarar si ésta puede constituirse como una posibilidad de resolución del duelo, cuando la justicia institucional llega sin resultar suficiente, o se hace inaceptable perdonar. Para ello, se estipula el sustrato que nutre el deseo de venganza y la dinámica psíquica desencadenada antes y después de materializar el deseo de destrucción del otro.

Finalmente se presentan, a manera de conclusión, las derivaciones producto de la revisión realizada y la articulación de los conceptos fundamentales en torno al proceso siguiente a la pérdida de algo de orden

simbólico, específicamente, la pérdida de dignidad.

I. DIGNIDAD

Uno de los conceptos fundamentales que rara vez se pone en cuestión en la vida cotidiana es la *Dignidad Humana*; ésta hace parte de un conjunto de supuestos, que si bien no son definidos claramente, no se pone en duda su existencia.

Pese a esto, definir de manera objetiva esta noción, es decir, sin acudir a argumentos antropocéntricos o teológicos, implica un camino polisémico, de múltiples interpretaciones y de igual número de objeciones.

Por ejemplo, es posible entender la dignidad en términos de buenas condiciones de vida, de autonomía o libertad, de reducción de todas las formas de dolor (esto para el campo clínico o asistencial) o de pudor, decencia y decoro. Esto sin profundizar en expresiones aun más complejas como el *morir dignamente*, donde la dignidad atañe a la no prolongación de la vida por medios artificiales, al alivio del padecimiento gracias a las terapias de dolor, o al no ocultamiento

de la situación en la que se encuentra un paciente.

La multiplicidad de significados en torno a la noción de dignidad y los diferentes ámbitos o espacios donde ocupa un lugar protagónico como la religión, la prosa política, la clínica o la ética permiten el reconocimiento de la complejidad del concepto. Complejidad que data de tiempo atrás y que incrementa con el cambio contextual y cultural.

Para entender un poco la evolución del concepto, es necesario hacer un recorrido por algunos de los principales discursos de la dignidad, empezando antes de esto, por su etimología.

Etimología

La palabra dignidad proviene del latín *dignitas*, forma abstracta del adjetivo *dignus*, cuyo significado es decoro, cualidad superior o excelencia.

El diccionario la define como “*la calidad o el estado de ser valorado, honrado o respetado*” (Diccionario RAE, 2001) de donde es posible inferir que la dignidad es algo que se percibe en otro y/o en uno mismo.

Algunas nociones

La dignidad carga sobre sí, una larga tradición en la historia del pensamiento de occidente, pues desde épocas remotas en la filosofía griega se mantuvo un interés por la formulación teórica de este problemático concepto, interés que ha tenido varios momentos históricos y discusiones de orden teológico-moral.

Aristóteles (en Andorno, 1998), por ejemplo, sitúa la dignidad del ser humano en el grado de excelencia consecuente de estar dotado de *alma racional*. Ésta faculta al hombre para pensar, razonar y elaborar ciencia y esto ya le adjudica una categoría superior frente a los demás seres, lo que le hace más digno de respeto.

De aquí podemos decir que la dignidad actúa como distinción de cada ser humano con relación a los seres no humanos.

Sin embargo, ya en esta época, la dignidad poseía dos acepciones. El mismo Aristóteles señala que existen dos niveles de excelencia, uno es el de los talentos o méritos y otro es el de la ciudadanía. En este último nivel los ciudadanos griegos poseían entre sí una igual dignidad que no era atribuida a los

demás humanos. Aquí ya la dignidad tiene una función de distinción entre los hombres, opera como un distintivo social.

Pocos siglos después y sin dejar de mantener la importancia de la dignidad como consecuencia del alma racional, los estoicos, acuñan que la racionalidad del humano le permite tener el dominio de sí mismo, así como el poder de acceder al orden cósmico y esto lo hace más digno que el resto de criaturas naturales.

Con la llegada del mensaje cristiano a la cultura de occidente se da el paso a la edad media, y con ello a la preocupación por la incidencia de Dios en la vida del hombre y del mundo. En este contexto se comprende al ser humano como una creación a imagen y semejanza de Dios, y es precisamente en este punto donde reside la dignidad del ser humano. Santo Tomás (en Andorno, 1998), afirma que la razón es un instrumento o don entregado por Dios al hombre, el cual le confiere un estatuto particular con relación a las demás criaturas de la creación. Sin embargo, dicha razón está llamada a establecer una relación con Dios, ya que debe sustentarse en los contenidos de la fe y son éstos los que hacen al ser humano *digno*.

Con el tránsito al renacimiento se centra la atención en la individualidad del hombre y en la capacidad de éste para actuar. Esta época hace descansar la dignidad del hombre sobre el concepto de la *libertad*. Al respecto, Pico della Mirandola (en Torralba, 2005), señala cómo el hombre es capaz, a diferencia de las demás criaturas, de transgredir los límites fijados en su especie actuando bajo su propia voluntad, lo que le hace alcanzar el estatus de *arquitecto de su propia vida*. Para este autor, la dignidad que distingue al hombre es su libertad y la posibilidad que ésta le confiere de crear su propio mundo. Su propuesta no desconoce la creación de Dios, ni al hombre como uno de los seres de ésta, sin embargo señala que el hombre fue creado "libre" por Dios, capaz de superar la naturaleza y de crear arte y ciencia.

Ante la inquietud formulada en el renacimiento sobre la fuente válida de conocimiento y como resultado de la discrepancia entre el Racionalismo y el Empirismo surge en la época moderna la posición Kantiana en la cual la autonomía moral, la calidad de sujeto y la unicidad de cada individuo desempeñan un rol central en la comprensión del hombre.

Kant (1785) sostiene que es en virtud a la naturaleza racional que cada ser humano está dotado de dignidad, lo que aleja esta noción de presupuestos teológicos.

La dignidad para Kant ocupa el lugar de valor primordial, valor que no es otorgado por nadie, que trasciende los méritos individuales y las distinciones sociales. En su argumentación, Kant, sitúa a la dignidad en la autonomía del hombre y aclara al respecto que independientemente de los factores externos, el hombre debe y puede llevar un dominio de sí y una vida digna.

Cuando Kant se refiere a la dignidad como un "valor" no lo hace en términos cuantitativos, se refiere a ella como un valor inconmensurable que es propio de los seres racionales, es decir, de las *personas*, a las que distingue por ser *finés en sí mismos* (Kant, 1785) y no medios usados para algo. Dicho valor se caracteriza por ser invariable, incondicional e incomparable.

Esta última caracterización se comprende mejor cuando se distingue a la dignidad del valor común a los fines relativos: *el precio*. Este es un valor oscilante atribuible a los objetos materiales, susceptible de ser alterado y comparado, ya que cada objeto

puede tener un precio diferente superior o inferior al contrastarlo con otros. Para Kant no hay dignidad superior a otra, por ello no existe la posibilidad de intercambio, sacrificio o reemplazo de algo que esté dotado de dignidad. El reconocer que cada ser humano es irremplazable y está dotado de dignidad sitúa la base para el respeto moral de los demás individuos.

En torno a la idea de dignidad, puede sintetizarse que la propuesta Kantiana la entiende, como una cualidad trascendental, es decir como un atributo propio de cada miembro del género humano, de la humanidad.

Posterior a Kant y situado en el marco de la estética y la creatividad, Friederich Schiller (1793) reflexiona sobre la noción de Dignidad, entendiéndola como la capacidad de autodomínio del hombre frente a sus instintos, lo que lo eleva a un plano superior con relación a las demás criaturas. Schiller describe al hombre como el único de los seres conocidos, que posee el privilegio de *intervenir en la cadena de la necesidad desde de su propia voluntad* (Schiller, 1793) y generar a partir de sí mismo una serie de nuevos eventos. Su voluntad le permite, en diferente medida, elevarse por encima de la

materia, superar su naturaleza instintiva y, como lo denomina Schiller, alzarse al reino del espíritu. Y es en este punto donde radica la dignidad: la capacidad de dominar los movimientos involuntarios y a partir de esto someter la naturaleza al espíritu. Schiller connota la dignidad como la expresión en lo fenoménico de la subordinación de lo sensible a lo moral, es decir, la dignidad como expresión de un carácter sublime que conlleva a la libertad del espíritu.

Con relación a la libertad, Schiller propone la *dignidad existencial* (1793). Esta se relaciona con la noción de libertad, no del libre albedrío, sino de la posibilidad de liberarse de las barreras que hay en la naturaleza humana. Schiller señala que el ser humano puede elevarse al reino divino por medio de sus creaciones, el arte o la música o puede optar por ser eterno esclavo de los sentidos elementales, a esto último se refiere cuando hace referencia a las barreras de la naturaleza. La resistencia que el espíritu pone (dignidad) frente al instinto natural no es un atributo intrínseco a todo ser humano, Schiller la propone como algo que está sujeto al mérito, al obrar de cada persona y a la capacidad de controlar sus actos involuntarios.

Contemporáneo a Schiller e inmerso dentro del Idealismo Alemán, Jogan Gottlieb Fichte (en Andorno, 1998), expone la dignidad del hombre en el conjunto de la naturaleza. Para ello se vale de la relación entre dignidad y su postulación sobre la filosofía del yo. Allí se define al yo como observador y actor de la realidad natural (no yo), que tiene la capacidad de introducir un orden armónico en la naturaleza, tanto en la masa inanimada como en la multiplicidad de individuos. Sin embargo el hombre puede quedar reducido al plano de la cosa o de la naturaleza (no yo) cuando niega la esencia y el destino del hombre mismo, esto es cuando se hace presa del peor de los males: *la inactividad*. Fichte sitúa la dignidad del ser humano en la capacidad de éste de actuar en el mundo, en la posibilidad de relacionarse con los demás hombres y en su intervención activa de orden y armonía. Es en su característica de principio ordenador, gracias a la razón que posee, donde el hombre hace residir su dignidad especial en el conjunto cósmico.

Para terminar el recorrido por algunos de los principales discursos de la dignidad, está Habermas (2001) y su planteamiento racional-pragmático. Allí este autor parte de la idea que la dignidad es un valor que se atribuye por determinadas razones a una vida

en particular y señala que el discernimiento acerca de la dignidad que tienen los humanos, los animales y las plantas concierne a la comunidad de diálogo.

Habermas subraya la distinción entre la dignidad (en general) y la dignidad humana, apuntando sobre esta última, que a pesar de no haber un consenso explícito, toda vida humana, emergente o lesionada, es merecedora de respeto y acreedora de dignidad. La dignidad humana universalizada corresponde a la persona como tal, sin embargo de ella se abstraen acepciones concretas pues el estilo de pensar y de actuar es diferente en cada persona.

Habermas pone sobre la mesa la discusión sobre aquello a lo que se puede denominar vida; retomando que toda forma de vida es acreedora de dignidad, él extiende este último concepto a la vida embrionaria. Pese a que esta forma de vida no puede considerarse un interlocutor válido en la comunidad de diálogo, Habermas (2001) insiste en que “*debe guardarse respeto frente a esta forma de vida y a su libertad potencial*”, para ello acude a la posición Kantiana, con la que subraya que la naturaleza humana no puede tratarse como un instrumento sino como un fin en sí mismo.

Con este último argumento, este autor alemán, introduce otra discusión no menos intrincada, el uso de técnicas de manipulación genética.

La multiplicidad de significados en torno a la dignidad vuelve a ser escenario de fondo en la discusión que sobre esta noción se da en el terreno de la bioética. Como producto de múltiples polémicas en este ámbito Torralba (2005) propone entender el complejo término en función de tres sentidos que es posible observar a lo largo de la historia y que pueden recoger las distintas acepciones que la palabra ha tenido. El propone como ideas centrales sobre la dignidad, un sentido Ontológico, uno Ético y otro Teológico.

Dignidad Ontológica

El sentido ontológico de la dignidad hace referencia a la cualidad inseparable de todo ser humano, al *ser* o a la esencia que le anima y le sostiene. Es el valor absoluto que se confiere a todo hombre por el único hecho de existir, es decir que tiene un carácter intrínseco. Esta dignidad descansa sobre la idea de perfección o excelencia del ser humano, independientemente de la forma concreta que este último pueda tener, lo que la sitúa universal para todos los hombres,

pero particular en tanto los distingue de las demás criaturas. La dignidad Ontológica es estática, gracias a su valor intrínseco a la naturaleza humana.

Dignidad Ética

Mientras que la dignidad ontológica se refiere al ser, la dignidad ética se refiere al *obrar*. En este sentido la dignidad se deriva y esta ceñida al buen actuar, lo que hace que, a diferencia de la dignidad ontológica, no sea poseída por todos los hombres de la misma manera. Esta dignidad es propia de quien tiene una conciencia de sí mismo, la capacidad para distinguir y elegir el bien del mal, la preferencia de lo verdadero sobre lo falso, y la capacidad para entrar en relaciones de diálogo, es decir de quien posee un *Sentido Moral* (Torralba, 2005). La conducta propia de esta dignidad está acorde con lo que el hombre *debe ser*, de esta manera se constituye por cada quien de acuerdo al ejercicio de su propia libertad, lo que hace a este tipo de dignidad, relativa. Este sentido de la dignidad es susceptible de transformarse a lo largo del tiempo, ya que una de las pautas para su distinción está en la interacción con los otros y en los criterios que contextualmente se definan para discriminar el *buen actuar*.

Dignidad teológica

Según la antropología teológica el ser humano procede de la intención divina, Dios se convierte en la causa primera de la existencia humana y en sostén vital para el desarrollo de la misma. El hombre establece con Dios una alianza de amor y de orientación hacia él, gracias al hecho de ser una creación a imagen y semejanza suya, lo cual le confiere la gracia de la dignidad. Sin embargo, esta dignidad no radica en el ser humano sino en el hecho de ser imagen de Dios, lo cual le atribuye un carácter absoluto. Pese a esto, el hombre puede malograr y degradar su dignidad cuando sus decisiones internas se alejan de su alianza con Dios, mediante alguna trasgresión contra sí mismo, lo que por extensión, es una trasgresión a la gracia divina.

Derechos Humanos y Dignidad

Más allá del recorrido histórico y de la constatación por medio de éste de la pluralidad de significados en torno a la dignidad, es necesario situar algunos hechos que han permitido volver al término de manera inminente, y que han suscitado que la dignidad tome mayor peso, sea decisiva para el derecho y se constituya en piedra

angular para la universalización de los derechos humanos.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948 se forja como un texto marcado por la temporalidad y los requerimientos de un momento histórico claramente definido, un pasado atroz y humillante para el ser humano, una guerra sangrienta que como ninguna otra se instauró en la historia de la humanidad como el atentado de lesa dignidad más censurable hasta ese entonces.

Con el deseo de evitar que algo tan traumático y doloroso fuese padecido por las generaciones venideras, la Declaración logra materializarse, gracias al consenso entre la mayoría de las naciones, sobre algunos principios básicos que regulasen la convivencia, si no pacífica, por lo menos no sangrienta. De esta manera surge la declaración como un acuerdo pragmático entre los pueblos acerca de unos mínimos valores comunes en torno a la libertad, la dignidad y el respeto.

El artículo primero de la declaración señala: *“Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados*

como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros” (ONU, 1948), y denota con esto el que es considerado uno de los universales humanos: la igualdad entre todos los hombres al derecho a un respeto mínimo de su libertad, su integridad y su dignidad, las cuales no deben verse afectadas por diferencias accidentales o particularidades como lo pueden ser *“los rasgos físicos, las capacidades o las opciones”* (Solari, 1998).

La declaración pretende darle a los derechos humanos una dimensión universal en donde la primacía del respeto a la vida y la exigencia mínima de reconocimiento de la dignidad se convierten en comunes denominadores y se imponen en el diálogo entre las diferentes culturas con sus peculiaridades contextuales y sus diferencias en cuanto las visiones del mundo.

En varios documentos internacionales se repite una y otra vez la idea expresada en la carta de Naciones Unidas sobre el sentido de la dignidad, como es el caso del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), y el Pacto internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966); en el primero se hace explícito que la dignidad debe ser entendida como noción

inherente a cada ser humano: [...*la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y sus derechos iguales e inalienables*] (Primer considerando 1996), mientras que el segundo lo insta en uno de sus 53 artículos: Artículo 10°, "*Derecho de los privados de la libertad a trato humano y respeto a la dignidad.*"

Uno de los rasgos que comparten los textos internacionales de derechos humanos, el constitucionalismo contemporáneo y la filosofía política, es el reconocimiento de la dignidad de la persona como "*valor supremo del ordenamiento jurídico*" (Peces-Barba, 2003), aunque en sí misma, la dignidad no es un derecho ni un concepto jurídico. Es más, algunos autores como Noëlle Lenoir (en Torralba, 2005) señalan que esta noción, en tanto fuente de todos los derechos, debe concebirse como un concepto *pre-jurídico*, en el cual se expresa el valor único, intrínseco, absoluto e incondicional que se reconoce en la existencia de toda persona, independientemente de cualquier cualidad accesoria que pudiera corresponderle.

De lo Universal a lo Particular

El principio de la dignidad es comúnmente aceptado como la base de los derechos humanos y su razonamiento permanece indiscutido a nivel jurídico y político, y al igual que en el ámbito de la discusión filosófica, ética y hasta religiosa, se habla de este principio con una "*pretensión de universalidad*" (Papacchini, 1998). Sin embargo, es necesario identificar que las exigencias mínimas de reconocimiento y respeto por la vida se expresan de diferentes maneras en lenguajes y contextos culturales distintos, lo que significa que hay una traducción de esos ideales universales según las condiciones propias de una sociedad determinada.

Los diferentes contextos políticos, sociales, históricos, religiosos y culturales propios a cada sociedad generan configuraciones distintas de la dignidad y de los modos en los cuales se concreta la exigencia de ésta; de igual manera la herencia cultural, la historia de crueldad, atropellos, prejuicios, humillaciones y violaciones propios de cada pueblo, y la identidad que haya conformado él mismo, inciden en los disímiles matices que la noción de dignidad tiene colectiva e individualmente en diversos lugares. Incluso

disminuyendo la jerarquía de universalidad, es posible situar que en núcleos pequeños al interior de un misma sociedad se pueden encontrar perspectivas entorno a la dignidad opuestas entre sí, cada una con un bagaje propio y peculiar que hace residir lo esencial de su dignidad en focos contrarios e incomparables.

Hasta aquí, y gracias al recorrido hecho, es preciso señalar la posibilidad de delimitar dos niveles, no excluyentes entre sí, de la dignidad. El primero, del orden de lo público, en donde no tiene discusión alguna el sentido ontológico de la dignidad y la comprensión de ésta en los términos kantianos de cualidad trascendental, de atributo propio de cada miembro del género humano, del que se es acreedor por encima de las diferencias circunstanciales, los meritos individuales y la posición social. Este nivel es el de la dignidad de la persona como valor supremo del ordenamiento jurídico, valor invariable, inconmensurable, incondicional e incomparable bajo el cual se fundamentan y se sustentan los derechos del ser humano. En tanto este nivel es público es de carácter universal.

El segundo nivel, del orden de lo privado, obedece a la acepción concreta y particular

abstraída por cada persona de la idea de dignidad humana generalizada. Esta noción peculiar que cada cual construye con insumos de lo universal, de lo cercano, de lo propio y de lo ajeno, logra significar lo esencial de la dignidad en *algo* único e inconfundible, en un trozo de sí mismo que es constituyente de su identidad.

La noción producto de este nivel es la particularización de la idea absoluta y universal de la dignidad humana. Esto particular es algo propio, algo que pertenece al terreno de lo subjetivo, de lo simbólico en cada quien, al ámbito de lo privado y de su configuración.

Es en este segundo nivel de lo privado o lo particular, donde la configuración de la dignidad para cada quien, toma especial interés frente al cuestionamiento que aquí nos ocupa: el proceso siguiente a la pérdida de algo de orden simbólico, en este caso, la dignidad.

Más adelante, hemos de detenernos a profundizar en el núcleo psíquico de la particularización de la dignidad, es decir, considerar el lugar que ocupa la configuración conflictual individual en la

conformación y apropiación de la dignidad y de los objetos que la encarnan.

Sin embargo, antes de dar cuenta sobre la dinámica de constitución de la dignidad desde la óptica de lo psíquico, es necesario definir y desarrollar, en esta misma línea, las implicaciones del proceso de duelo, esto con el fin de comprender cómo la dignidad puede ubicarse como un objeto susceptible de perderse.

II. DUELO

Un hecho inseparable e inevitable en el transcurso de la maduración de cada sujeto es el desprendimiento y la pérdida de distintas circunstancias, relaciones, etapas, objetos y personas. La constante separación y el sentimiento de pérdida que atraviesan la historia de cada hombre implican necesariamente su elaboración, la cual se produce gracias al trabajo que el duelo opera, esto es, enfrentarse al dolor de la pérdida y gestionar de modo constructivo la misma.

Duelo es el proceso que suele seguir ante la pérdida o la percepción de pérdida de un objeto (tangible o intangible) al cual se anuda una carga libidinal. Dicho proceso implica

reacciones de tipo físico, emocional, conductual, familiar y social enmarcadas dentro del dolor psicológico que surge de manera espontánea ante la ausencia de aquello que se pierde. Las pérdidas son experiencias de carácter universal, por ende, el duelo no es un proceso patológico sino una reacción “normal” ante el evento, sin embargo, es un concepto en el que confluyen tanto el modo en el que una comunidad o estructura colectiva aborda la temática de la muerte (a través de ritos y ceremonias desplegadas en el marco del patrimonio cultural y religioso) como la dimensión absolutamente particular que sus fenómenos expresan en la singularidad de cada caso.

Si bien es cierto que, en su mayor parte, la literatura sobre el duelo hace referencia a la pérdida de una persona amada, esto es, a su desaparición o muerte, el duelo, como lo señala Freud es una reacción “[...] *frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.*” (Freud, 1915), es decir, el duelo surge frente a la pérdida de cualquier objeto, lugar, rol, relación, posición o ideal en el cual se haya invertido una carga afectiva significativa y su intensidad no depende de la naturaleza del

objeto perdido sino del valor que se le atribuye a dicho objeto.

El padecimiento que cada persona experimenta en sus procesos de duelo varía según su historia, identidad y recursos personales. Es incuestionable que la escala del abatimiento, la intensidad y la duración mutan según la personalidad de cada quien, sin embargo, emergen algunos modelos teóricos generales que señalan la universalidad de tal escenario, en los cuales se conceptualiza sus fases, los sentimientos presentes, las condiciones que facilitan o perturban el proceso, el tipo de vínculo, la responsabilidad de la pérdida, entre otros.

Fases

A propósito del trabajo conceptual sobre el duelo, es de relevancia señalar que éste ha centrado su atención en definir las líneas generales de este proceso psicológico con relación a la muerte, considerada como el magno exponente en cuanto a pérdidas se refiere. Es por esto que los distintos modelos describen el proceso de duelo en diversas fases de adaptación psicológica específicamente a la muerte, sin descartar con ello que pérdidas de otra índole puedan

significar intenso dolor e impliquen un trabajo de igual magnitud.

Silverman (en Sherr, 1992), por ejemplo, plantea que la dinámica del duelo se explica por tres fases o etapas en las que se evidencian claramente comportamientos, emociones y sentimientos diferentes:

- a) **Shock y negación (o incredulidad):** En esa fase se presenta una aguda conmoción psíquica en la que hay un estado de aturdimiento y sorpresa que puede causar embotamiento y/o liberación emocional intensa como resultado del brusco desequilibrio ante la pérdida. La negación de los hechos, es una defensa provisional que suele durar de pocas horas a unas semanas después de la pérdida y se caracteriza por la presencia de una conducta semiautomática. Luego de la resolución de esta fase, mediada por los ritos familiares y culturales, la negación es sustituida por una aceptación parcial.
- b) **Ira y búsqueda de la figura perdida:** Luego de la finalización de los actos religiosos y ante la imposibilidad social de mantener la negación aparecen los sentimientos de rabia, ira y resentimiento, en primer lugar, hacia el objeto perdido, y

posteriormente, gracias al sentimiento de culpa, hacia sí mismo. Esta fase cuya duración estandarizada suele ser de tres a seis meses se caracteriza por una hipersensibilidad a los estímulos, los sentimientos de ira y culpa, las preguntas y los autoreproches.

- c) **Aceptación y reorganización:** Esta fase usualmente se inicia alrededor de 12 a 14 meses después de la pérdida, sin embargo, como ya se dijo antes, depende más de la estructura psíquica de la persona, su historia y el trabajo de duelo que se despliegue, que de un determinado lapso de tiempo. Este periodo marca el regreso a la vida normal, el doliente puede recordar el pasado sin culpa o autoreproches, recupera el interés por otras actividades, y su mundo, pese a no contener al objeto perdido y ser consciente de ello, recobra sentido.

Como se puede observar en la siguiente tabla (Sherr, 1992), el proceso del duelo se ha definido y estandarizado, con relación a la pérdida de un ser querido, en fases más o menos similares en el discurso psicológico, sin embargo esas fases se ven atenuadas o agravadas en distintos casos gracias a las

condiciones que facilitan o perturban el proceso.

		1. Negación
		2. Depresión
KÜBLER-ROSS (1969)		3. Cólera
		4. Reajuste
		5. Aceptación
		1. Protesta, negación
HOROWITZ (1976)		2. Intrusión
		3. Obtención
		4. Conclusión
		1. Shock e insensibilidad
DAVIDSON (1979)		2. Búsqueda y ansiedad
		3. Desorientación
		4. Reorganización
		1. Embotamiento
		2. Anhelos y búsqueda
BOWLBY (1980)		3. Desorganización y desesperanza
		4. Reorganización

Fases del duelo en diversos autores. Tomada de Sherr, L. *Agonía, muerte y duelo*.

Condiciones que facilitan o perturban la resolución del proceso de Duelo

A propósito del proceso de duelo y de las condiciones que lo facilitan o lo perturban, Ricardo Caponni (1999) propone que los distintos condicionantes pueden dividirse en dos grandes grupos. Por un lado están aquellos que se relacionan con el mundo de cada sujeto y por el otro las condiciones reales entorno a la pérdida, a las cuales denomina condiciones del mundo externo.

Dentro de las condiciones del mundo interno se encuentran 1) la manera en que el sujeto ha vivido sus anteriores pérdidas y la forma en que fueron elaboradas y 2) el tipo de vínculo establecido con la persona que ha muerto.

En cuanto al tipo de vínculo establecido, Caponni, señala dos variantes que determinan de forma esencial el curso del proceso, éstas son el grado de narcisismo y el grado de ambivalencia en la relación sostenida con quien se ha perdido. Con el grado de Narcisismo, el autor apela a la dificultad que surge del nivel de idealización proyectado en el objeto perdido, esto es en la diferenciación que se puede establecer con relación a sí mismo. En tanto aquello que se

pierde pertenezca a un vínculo narcisista en el que el otro es una extensión de mí, mayor e insoportable será el dolor psíquico y la agresión que se desencadene como fruto de la frustración, ya que, además de la pérdida de ese objeto de amor, se pierde un trozo de sí.

Por otra parte el grado de ambivalencia en la relación hace referencia a la alternancia de sentimientos amor-odio, propios de las distintas relaciones que llevamos a diario, que gracias al duelo son exacerbados y ponen a prueba al doliente. Esto se hace explícito cuando se comprende la relación entre amor y frustración: cuanto más se ama a alguien, más se espera de él y por lo tanto más frustra, y esta frustración genera odio. Si el odio es contenido por el amor que se siente, menor será el grado de ambivalencia, sin embargo cuando no se equilibra esta díada emocional, el odio se proyecta en el ser querido, lo que a su vez suscita la culpa. Culpa que el proceso de duelo hace volcar, posteriormente, sobre sí mismo forjando los autoreproches, las autoexigencias y hasta conductas autodestructivas.

En cuanto a las condiciones de mundo externo, el autor plantea, el conocimiento de la forma en que aconteció la pérdida en la

situación real, esto implica el determinar si el fallecimiento de ese ser querido obedeció a una muerte esperada, anunciada o inesperada. Por ejemplo una muerte esperada es aquella en la que se pierde a una persona de avanzada edad con limitaciones en su salud; por su lado, una muerte anunciada es aquella que fue anticipada con el diagnóstico de una enfermedad terminal y una muerte inesperada, ocurre, por ejemplo, cuando un niño se atasca con su comida sin dejarlo respirar.

Para el caso de las primeras dos (muerte esperada o anunciada) la pérdida del ser querido se va dando de manera paulatina y progresiva, incluso antes de la real ausencia del objeto amado, lo que en la literatura psicológica se denomina Duelo Anticipatorio. De esta manera el dolor de la pérdida no es vivenciado como algo traumático que desequilibra de manera súbita, y a pesar de la angustia, la pérdida puede anudarse a algún significado. Mientras que en el caso de la muerte inesperada, mayor será la eclosión de emociones fuertes ante la pérdida de un objeto amado, pues dicha pérdida resulta ser abrupta y sorpresiva, la angustia invade la mente del

doliente y más agresión y dolor se desencadenan.

Otro factor externo, que puede facilitar o perturbar el proceso de duelo, y que está relacionado con la muerte, es si ésta es consecuencia de acciones propias, de acciones de terceros y en cualquiera de estas dos circunstancias establecer si fue evitable o inevitable. La importancia de la delimitación de estas circunstancias, obedece a que el conocimiento de éstas, por parte del doliente, determinará el grado de culpabilidad que éste padecerá, pues aunque la culpa siempre aparecerá en el proceso de duelo, mientras más alejado esté de la responsabilidad del doliente el accidente ocurrido, más factible dejar de atormentarse, continuar con el proceso y reparar lo que de manera inevitable será percibido como daño causado por acciones propias. De manera inversa, a mayor grado de compromiso y responsabilidad real con las circunstancias que contribuyeron a acercar al otro a la muerte, más se confirma la participación agresiva del doliente, mayor la culpa y menor la posibilidad de reparar el daño.

El tercer factor que puede intervenir en el proceso de duelo, está relacionado con el

conocimiento por parte del doliente del grado de dolor y sufrimiento que sobrellevó el ser querido a la hora de morir.

El pensar en el dolor físico y psíquico asociado a la muerte y en lo inevitable del encuentro con ella, hace parte del orden de lo funesto, por ello, aunque suele evitarse, la muerte suele ser imaginada como un momento tranquilo y tolerable, tanto para sí, como para aquellos que amamos. Ante la pérdida de un ser amado resulta improbable dejar de cuestionarse sobre su dolor, su agonía, las condiciones y las circunstancias del momento preciso de su muerte, y no es esa imagen de la muerte tranquila la que responde todos estos cuestionamientos. La culpa por lo que se pudo haber hecho para hacer de ese momento un encuentro, sin sufrimiento, con la muerte, alberga al doliente, quien siente en sus manos la responsabilidad de haber acompañado en sus últimas horas a quien se fue. Cuando la muerte del otro, se da como un proceso, en el que es posible reparar mediante el acompañamiento, la culpa suele disminuir en tanto fue posible, de una u otra manera, brindar alivio al que se fue, sentir tranquilidad por habérselo otorgado. Esto permite, minimizando la culpa, enfrentarse al duelo y

dar trámite al proceso acompañado con el sosiego de la reparación.

El recorrido sobre las condiciones que atenúan o agravan el proceso de duelo, hace escala ahora en una de los requisitos fundamentales para empezar el lento proceso de la aceptación de la muerte de un objeto de amor, éste es, la posibilidad de constatar mediante un despojo: el cuerpo, que aquel que se ha ido, aun deja algo de sí a lo que el doliente puede aferrarse. Ese objeto concreto representa la ausencia del ser querido y va a permitir de manera paulatina la constatación real de lo perdido. Ese cuerpo que encarna y representa al muerto va a tomar su lugar, va a ser visitado, atendido, va a recibir los reclamos de su doliente y todas las preguntas cargadas de culpa que a éste acaecen y de igual manera va a recibir los actos reparatorios con los que su doliente va a completar poco a poco el duelo.

Ante la ausencia del cuerpo, el doliente queda confinado a la incertidumbre, carece de evidencia que le ayude aceptar la muerte y la posibilidad de existencia del ser querido se instaura como un fantasma. El doliente se sitúa ante esta ausencia, en medio de sus sentimientos ambivalentes, de un escenario confuso que hace de la idea de la muerte

algo impreciso, que no es reconocido oficialmente y por lo tanto resulta muy difícil de asumir y elaborar. El doliente queda expuesto a un daño prolongado y a la imposibilidad de reorganizar su mundo interno, queda paralizado y atado a su vida pasada con el ausente, queda condenado a un "duelo sin desenlace" (Weinstein, 1987).

La elaboración del duelo supone el trabajo de aceptar que el objeto de amor perdido no hará parte de la nueva realidad que el doliente debe construir. Además del tiempo que esto requiere, es necesario, también, que las distintas condiciones anteriormente nombradas, favorezcan la resolución, sin embargo son variables que no están sujetas al control del doliente, y no estarán armónicamente dispuestas en todas las pérdidas para atenuar la compleja madeja de sentimientos que el proceso de duelo exagera.

Pese a que es el doliente, quien padece la pérdida, esa doble pérdida de un otro amado y de un trozo de lo propio, no hay que desconocer el papel que desempeñan en la elaboración del duelo, el grupo familiar, institucional y social. Si bien es cierto, que en su mayor parte, el duelo es una cosa de dos, el reconocimiento auténtico y masivo que de

la pérdida hace la sociedad, instaura un sentido social en el que lo perdido adquiere un *carácter histórico* (Caponni, 1999). Los sentimientos de rabia que padece el doliente lo impulsan a buscar la reconstrucción de los hechos, a hacer algo, a contar a todos o sucedido, a denunciar y a exigir explicaciones, y es a través de estas acciones, que el doliente enfrenta la culpa y la impotencia.

El reconocimiento que hace la comunidad, va desde la exploración misma de la realidad concreta en la que acontece la pérdida, hasta el discernimiento necesario para establecer cuándo la muerte de un ser querido no deriva de un hecho accidental. Cuando la pérdida adquiere un sentido histórico-social, obtiene a su vez un estatus de denuncia, la cual es recibida por el entorno del doliente, avalada y encaminada hacia el requerimiento de la justicia. Requerimiento que tiene como sustrato la necesidad de demarcar responsabilidades y culpas, tanto las del doliente como las del victimario (si la pérdida es consecuencia de las acciones de terceros).

Cuando esta denuncia, aceptada en concierto social, recibe, bajo procedimientos imparciales, un juicio tras el cual se aproxime

a la verdad de los hechos, y permita la sanción punitiva de comportamientos inaceptables, esto es, castigar adecuadamente un crimen, se disminuye el odio y se facilita el proceso de duelo.

Tipos de pérdidas

Como ya se mencionó, el duelo surge frente a la pérdida de cualquier objeto, lugar, rol, relación, posición o ideal en el cual se haya invertido una carga afectiva significativa y su intensidad no depende de la naturaleza del objeto perdido sino del valor que se le atribuye a dicho objeto. Por ello, y pese a la importancia que subraya la literatura en cuánto la naturaleza del objeto perdido, lo que en parte vendrá a determinar la tenacidad del proceso se asocia a la carga libidinal investida sobre el objeto que se pierde.

Ante esto, hay que aclarar que no sólo se inviste de dicha carga la relación con un otro, son también investidas las circunstancias, los lugares, los trabajos, los bienes adquiridos, todo aquello que pertenezca al orden de lo propio o sea percibido de esta manera.

Al hablar de lo perdido, podemos hacer referencia a dos niveles en los que se puede

situar aquello que se pierde, éstos son el nivel de lo tangible y el nivel de lo intangible. Cuando se atañe a lo tangible se enmarca, tanto la pérdida de objetos materiales, como la separación de personas queridas sea ya por muerte, desaparición o culminación de relaciones afectivas. De igual manera hace parte de este grupo algún cambio radical en el cuerpo como la pérdida de un miembro o de condiciones de salud.

Del lado de lo intangible es posible encontrar pérdidas enmarcadas en el orden de lo simbólico, tales como la identidad, el prestigio, el honor, los valores asumidos como principios o la dignidad. Así mismo es posible situar de este lado los cambios de etapas como las del mismo desarrollo (infancia, adolescencia) o de estados como la soltería en su paso al matrimonio, que si bien implican una pérdida de circunstancias de orden tangible, lo que suscita el dolor es el sustrato simbólico con el que se inviste lo perdido. Los intangibles están puestos en *algo* (sus depositarios) que sólo es una representación parcial.

Es en este nivel donde me interesa profundizar, en cuanto a la manera en que el trabajo del duelo opera cuando aquello perdido, sin desconocer una posible pérdida

en lo real, tiene principalmente una connotación simbólica, para el caso que aquí me ocupa: la Dignidad.

Pérdida de lo intangible: La dignidad

Aducir que la dignidad es un objeto susceptible de perderse, conlleva a cuestionamientos sobre la naturaleza de la dignidad misma y sobre definiciones exactas de su pérdida. Estos cuestionamientos carecen de respuestas certeras y objetivas, ante la noción heredada de la tradición de occidente, en la cual la dignidad y la posibilidad de su pérdida pertenecen al orden de lo individual, de lo particular, donde cada persona ha abstraído de la idea de dignidad humana generalizada, su propia noción en la que logra significar lo esencial de la dignidad en *algo* único e inconfundible, en un trozo de sí mismo que es constituyente de su identidad. Su noción (la de cada persona) es algo propio, algo que pertenece al terreno de lo subjetivo, de lo simbólico, al ámbito de lo privado y de su configuración.

Antes de intentar conceptuar qué es aquello que se pierde cuando es la dignidad lo que ocupa el lugar de pérdida, caracterizaré de manera general el lugar en el que se enmarca la noción de dignidad, pese a la

particularización del término. Es decir intentaré dar cuenta de la dinámica de constitución de la dignidad.

La dignidad es una noción moral que da cuenta del valor que de sí misma tiene una persona y del valor que ésta supone, ve en ella la sociedad en la que está inmersa. Es decir, el aspecto subjetivo de la valoración de sí y su consecuente conducta manifiesta, son reconocidos por otro, (familia, comunidad, cultura) que de cierta manera avala o censura, bajo la forma de reputación o prestigio ^Ψ. La persona se identifica con aquello que ha proyectado, es decir con el reconocimiento que los otros le otorgan a su noción actuada de dignidad, de esta manera, de la suma de sus proyecciones más lo que el otro le devuelve de ellas, se configura su dignidad, instaurándose como un sentimiento de sí y a su vez como un hecho objetivo que el entorno hace real.

Así la noción propia de dignidad es secretada tanto por la exigencia interiorizada, como por la exigencia social, y es regulada y expresada por las vías sociales (cumplimiento de reglas, obediencia de

^Ψ Este aval o censura del contenido de lo que abarca dignidad cambia constantemente con la época y con la geografía, además está sujeto a los criterios según los cuales es reconocida la dignidad, los cuales dependen de la identidad de cada comunidad.

instituciones...) como por las vías privadas que regulan la actuación moral (súper-yo).

La noción que cada cual apropia para sí de la dignidad, no se expresa, en la mayoría de los casos, por medio de un discurso estructurado en el que cada persona define concretamente los pilares de su dignidad, es más, en muchas ocasiones la persona no da cuenta de una definición clara ante la pregunta por este valor (Levy y colaboradores, 1992), sin embargo, esto no es indicador de la ausencia de dignidad, o de una falta de interés en el concepto. Entonces, ¿cómo dar cuenta de la dignidad? Me atrevo a responder que la dignidad cobra sentido en cada quien con la ofensa, cómo dice Pitt-Rivers (1992) entorno al honor "...*Es sentido, antes de ser pensado*". Para el caso que nos ocupa, podemos extrapolar, que es el quebrantamiento de la dignidad, el que permite ubicar su valor y reconocer su importancia, por medio del padecimiento de la ofensa.

Cuando aquello perdido tiene principalmente una connotación simbólica, como en el caso que nos ocupa, no se desconoce una posible pérdida en lo real, es aquí donde se instala el agravio, la afrenta. Este es, de nuevo, un terreno desprovisto de certezas, pues lo que

ofende a unos difiere de lo que puede insultar a otros, y esta diferencia radica en la carga libidinal investida sobre aquello que se ofende (Caponni, 1999). Al igual que hay un sinnúmero de concepciones, colectivas o individuales, frente a la dignidad, existen también diferentes objetos que la encarnan, y sobre los cuales se comete el vejamen.

Los depositarios de la dignidad que cada quien hace suyos, ocupan su lugar por diferentes circunstancias, por ejemplo, es posible hablar de la dignidad familiar, es decir, "el nombre de la familia", que obedecería al orden de lo heredado, o tal vez hablar de una dignidad militar o aristocrática que confisca su valor en símbolos como la patria, el himno, los escudos, las banderas o sus propios uniformes y que pertenecería al orden de la ley y las instituciones, o hablar del campesino cuya dignidad radica en la tierra, en la oportunidad de cultivarla y en el dominio de su oficio.

Los diversos contextos políticos y sociales, la herencia cultural, la historia de humillaciones propia de cada pueblo, y la identidad que este ha construido, suscitan configuraciones distintas de la dignidad y de las condiciones en las cuales se especifica el requerimiento de ésta (Masso, 2006), de igual manera,

intervienen en los disímiles objetos que la encarnan y en las motivaciones que se esgrimen para la defensa los mismos.

Además de la intervención del plano de lo social, hemos de detenernos a considerar, el lugar que ocupa la configuración conflictual individual, es decir, el plano de lo psíquico, en el investimento de los objetos que encarnan la dignidad, esto en pro de conceptualizar qué es aquello que se pierde cuando es la dignidad lo que ocupa el lugar de pérdida, a través de sus depositarios. Para empezar, expondré la relación que hay entre pérdida y el concepto psicoanalítico de narcisismo.

Toda pérdida de un objeto de amor acarrea consigo un efecto en la organización psíquica, pues se convierte, a su vez, en una pérdida del yo, esto, gracias al compromiso narcisista que se establece con los objetos (Hornstein, 2000). El efecto en el equilibrio psíquico implica tramitar los sentimientos hacia el objeto perdido e iniciar un proceso de organización del yo, esto, con el fin de culminar la perturbación del sentimiento de estima de sí que se instala con la falta del objeto de amor y de esta manera disponer del capital libidinal que anteriormente estaba colocado en el objeto perdido.

El trabajo que el duelo opera consiste en desatar el enlace libidinal con el objeto, y su posibilidad de realización está sujeta a la determinada manera en la que se han investido los objetos, ya que éstos completan funciones del yo y compensan sus déficits. La dignidad al situarse como un objeto proyectado en la cultura y posteriormente identificado, es investida en forma narcisística (por medio de los objetos que la encarnan), es decir que quien la invierte de esta manera se está invirtiendo a sí mismo a través de ella. Por ello ante su pérdida, lo que se *"vuelve pobre y vacío"* (Freud, 1914) ya no es el mundo sino el yo mismo. La pérdida es sentida como un desinvestmento narcisista de sí mismo y por ende trae consigo transformaciones de la representación del yo, por ello la persona que resiente la pérdida, se percibe ofendida. Recordemos que al hablar de la pérdida de dignidad se alude a la ofensa que contra ella se comete; es la ofensa la que altera el equilibrio narcisista y dispara diversas angustias y defensas, pues su instauración suscita dos problemáticas, una de orden objetual, que sería la pérdida del objeto propiamente dicha, es decir la ofensa contra el objeto que encarna su sentido, y la otra de orden narcisista, que afecta al yo en su estructura y en el sentimiento de valor que tiene de sí

mismo, es decir se inscribe la herida narcisista.

André Green (1983) propone una forma narcisística específica en la cual valores investidos libidinalmente como la dignidad o el honor, hacen parte; esta forma es el *Narcisismo Moral*. Para este autor, esta forma narcisística se sostiene por un deseo de estima absoluta, por un afán inagotable de valoración narcisística, que se apoya en la moral, para alejarse de las relaciones objetales y de las vicisitudes que éstas traen. En la investidura narcisística que se hace sobre la moral, se proyecta la imagen de las que fueron las figuras idealizadas, de aquí que su origen radique en la megalomanía infantil, y en el deseo del niño de parecerse a sus padres pues, imagina él, no tienen problema alguno para dominar sus pulsiones. El autor señala: *“En el narcisismo moral el sacrificio opera de fundamento del orgullo humano, al hacer de la moral un goce autoerótico”* (Green, 1983). Con esto, Green propone la renuncia a la satisfacción como germen y garantía de la versión narcisística del amor propio, que se llama estima de sí, y que se alimenta, por lo que él denomina, la fuente del orgullo, es decir, haber soportado la carencia, la privación, resistir el sufrimiento o superar la tentación. En el narcisismo moral la exigencia interiorizada es alta, pues

obedece a un ideal de yo dominante. La ofensa se instaura aquí, no como amenaza contra el amor de un súper yo exigente, sino como un hecho consumado que deja al yo desprovisto de su amor y alejado de su ideal. Luego del planteamiento previo sobre el narcisismo, como instrumento conceptual para comprender la instancia donde se instala la dignidad y la valoración de los objetos que la encarnan, he de volver sobre el duelo, sobre la elaboración de la ofensa. Para ello retomaré, las que considero, son las condiciones más importantes que facilitan o perturban la resolución del proceso de duelo, en torno a la dignidad como objeto perdido.

Como lo señalé anteriormente (segundo punto del capítulo dos) el grado de narcisismo, propuesto por Caponni, como una de las variantes que determina de forma esencial el curso del proceso de duelo, es quien determina el nivel de idealización proyectado en el objeto perdido. En el caso de la dignidad y de la ofensa contra los objetos que la encarnan, la dimensión del vínculo narcisista, sugiere que la dignidad es una extensión del yo, por ende su pérdida desencadena mayor frustración, agresión y dolor psíquico.

Otra de las condiciones que inciden en el proceso de duelo, hacía referencia a la constatación, por medio de un despojo real, la ausencia de aquello que se pierde.

Cuando la pérdida está ligada a la muerte de un ser querido, el despojo es su cuerpo, éste permite empezar el lento proceso de aceptación de su muerte. En el caso que nos ocupa, no existe otro despojo que el yo mismo, pues es él quien se vuelve pobre y vacío, es él quien se identifica con el objeto resignado, con el depositario de su dignidad y quien padece la pérdida de un trozo de sí. Sin embargo, aunque puede reconocerse ese resto sobre el que van a recaer los actos reparatorios, es decir reconocer que es el yo su propio despojo, éste queda expuesto a un daño prolongado, pues es aceptar que una parte del yo se ha ofendido, que está en falta, y aquella parte que aun quede debe reorganizar su mundo interno.

El reconocimiento que de la pérdida hace la sociedad en la que está inmersa el doliente, es la tercera condición que considero esencial para el desarrollo del proceso de duelo. Recordemos que es el reconocimiento que hace el exterior a la noción actuada de dignidad de cada persona, aquello con lo que ésta se identifica, es decir lo proyectado

y devuelto por otro se introyecta. Ahora, lo que el entorno debe hacer es reconocer la ofensa cometida contra la dignidad del doliente, y en esta medida demarcar responsabilidades, delimitar al ofendido del ofensor, y tomar contra este último las medidas pertinentes, es decir, sancionar punitivamente el comportamiento inaceptable (si es el caso), para con ello disminuir el odio y la impotencia del ofendido y hacer que éste recupere la dignidad en la mirada de los demás.

Este reconocimiento permite iniciar el trabajo reparatorio necesario para la resolución del duelo, sin embargo, puede que no se dé por parte del entorno, o que, a pesar de darse, no satisfaga al ofendido. Es aquí donde el doliente asume la resolución bajo las posibilidades que su configuración psíquica se lo permita, y tiene para ello dos posibilidades: el perdón de la ofensa y de su respectivo ofensor, o “tomar la justicia por sus propias manos” es decir emprender la venganza contra aquel o aquello que le ha causado una herida narcisista.

III. PERDÓN

“Un soldado Nazi llamado Karl está a punto de morir. Se encuentra en el cuarto de un hospital y le pide a la enfermera que le traiga a un judío. La enfermera se

lo trae, y Karl le confiesa que formó parte de un grupo de nazis que encerró a decenas de judíos en un edificio para después prenderles fuego. Los judíos que no murieron incinerados, fueron acribillados al tratar de escapar arrojándose por las ventanas. Además Karl le dice al judío "en las largas noches, mientras espero que venga la muerte, he deseado una y otra vez hablar de este episodio con un judío y rogarle que me perdone... Sé que te estoy pidiendo demasiado, pero sin tu respuesta no puedo morir en paz". El judío permaneció en silencio, dio media vuelta y abandonó la habitación sin decir palabra".

- Wiesental, S. *Los límites del Perdón*

"Es fácil perdonar para Mandela y Tutu... llevan una vida fácil. En mi vida, nada, ni una sola cosa ha cambiado desde que a mi hijo lo quemaron los bárbaros... Nada, por consiguiente, no puedo perdonar".

- La señora Kondile, madre de una víctima de la represión del Apartheid (Mail and Guardian, 25 de Julio de 1997)

Compilar un sinnúmero de posiciones frente al fenómeno del perdón, es una tarea ardua que, por fortuna, no es el objetivo de este capítulo. Lo que pretendo, es mostrar de qué manera el perdón puede instaurarse como una de las posibilidades con las que cuenta el doliente para la resolución de su duelo.

Pese a este objetivo, no es posible dejar de lado, los cuestionamientos que han nutrido las diversas aproximaciones al perdón y cuyas respuestas colindan con la contradicción: ¿Quién perdona?, ¿Es necesario el arrepentimiento del ofensor para perdonar?, ¿Se perdona la ofensa o el ofensor?, ¿Qué es lo imperdonable?, ¿Es el perdón un acto masoquista? entre otros. Es necesario, para el propósito planteado, hacer escala en algunas de estas preguntas, ya que sus diferentes respuestas darán luces acerca de la viabilidad del ofendido de deponer su deseo de venganza y tomar frente a su ofensor una actitud conciliadora que le lleve a la posibilidad de perdonarlo.

El perdón es un concepto del que, por mucho tiempo, se apoderó el Cristianismo al ubicarlo en el centro de su sistema teológico, pues es la condición que deben cumplir los hombres entre ellos para alcanzar el perdón divino: "...Perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden...". Bajo esta doctrina el perdón es un acto gratuito, que implica el olvido de la ofensa, a condición de no olvidar, a los ojos de Dios, que hemos sido capaces de perdonar, lo cual traerá consigo una ganancia secundaria. Este mandamiento supremo, significa el otorgamiento de una

gracia absoluta aparentemente sin condiciones, es un don entregado independientemente de la falta que le anteceda y de quien la haya cometido, implica a su vez el olvido de la ofensa y el no guardar ningún rencor o resentimiento al culpable de la misma. Perdonar es aquí, liberar al ofensor de la responsabilidad de su falta por medio de un acto de misericordia, con el fin de restablecer la relación de amor que une a los hombres.

Esta *ética hiperbólica*, como la define Jankélévich (1999), permitiría dar respuesta a todos los cuestionamientos que entorno al perdón pueden hacerse, sin embargo, la práctica del perdón nos pone frente a situaciones que lo desbordan como noción religiosa, y que limitan sus posibilidades a culturas judeo-cristianas. Al respecto, Jacques Derrida (1998), menciona que resulta imposible cristianizar de manera universal el concepto de perdón, aludiendo a que, por ejemplo, en Sudáfrica, el perdón no es traducible en todas sus lenguas y la palabra que en ellas se acercaría a éste, tiene muchas otras connotaciones.

Sin negar que el término aún cuenta, en gran parte, con una connotación religiosa, son ahora los gobiernos de países víctimas de

crímenes de lesa humanidad quienes han adaptado a su lenguaje político el léxico del perdón: "...Se habrían apoderado del perdón, con el fin de embellecer una política de impunidad, desposeyendo a la víctima del poder de perdonar, que sólo le pertenece al ofendido o a la potestad divina" (Lefranc, 2004). Cada vez más nos enfrentamos a la multiplicación de la escena del perdón: militantes de grupos armados legales e ilegales, jefes de estado, religiosos, todos pidiendo perdón públicamente siendo protagonistas de escenas de arrepentimiento por su participación en monstruosidades cometidas, toda una "*Teatralización del Perdón*" (Ramos, 2004). Todas sus excusas públicas quiebran los límites entre lo público y lo privado, pues sin poner en duda la naturaleza de su arrepentimiento, éste no tendría ningún valor si no considera al directamente agraviado, si su petición no es una demanda hacía él, sino a una sociedad que en nombre del ofendido pudiese impartir el don, dichas escenas de arrepentimiento carecen de toda validez.

El ser un concepto básico de la religión, y ahora del ámbito jurídico, le adjudica al perdón sinónimos que distan de su realidad práctica, pues si logramos desprendernos de argumentos teocéntricos y políticos estará

claro que el perdón no es ni misericordia, ni gracia, ni clemencia, ni amnistía, ni indulto. Es aquí donde empiezan los avatares del perdón: el establecimiento de una definición positiva, es decir que no se sustente en lo que no es perdonar.

Si fuera mi pretensión lograr una definición positiva, sería necesario empezar por el que, quizá, es el único punto de intersección entre las teorías filosóficas que desde la ética o la moral han abordado la temática del perdón, me refiero a *quién perdona*. Es sencillo, el perdón le pertenece a la víctima, al ofendido: *“El hombre perdona, el mal físico, moral o material, que se le ha hecho a él, razonando más a partir del perjuicio sufrido, que de la regla moral violada para ello”* (Abel, 1992).

Es decir, el ofendido, él y sólo él, puede considerar el mal que le han causado, y no sólo en términos de un acto repudiable, es decir, que la ofensa cometida contra él sea un crimen o una injusticia, sino por una importancia negativa *para él*, para lo que él considere le ofende. Por ello el objeto del perdón es la ofensa y su *“dimensión concreta”* (Crespo, 2001), dimensión que cuenta con un carácter objetivo y un carácter subjetivo. El primero hace referencia al tipo de mal específico que es reconocido por los

otros como una ofensa generalizada, lo que cada sociedad comprende como ofensa con su respectiva jerarquización y el segundo atañe a la valoración que hace cada quien de la ofensa que recibe del otro: *“Para cada persona concreta existen ofensas y desgarros que sólo ella puede medir”* (Sádaba, 1995). Está claro, el perdón pertenece al agredido y no puede ser otorgado por una instancia ajena a la del sujeto violentado, excluye a todo tipo de terceros, incluyendo los institucionales, es decir, ni el estado, ni el pueblo, ni la historia puede perdonar en nombre de aquel que ha recibido el perjuicio.

Una vez resuelta la pregunta sobre *quién perdona*, es preciso situarse ahora, en aquello sobre lo que recae el perdón. Es aquí donde la filosofía moral aboga por ubicar a la ofensa, y no al agente que la comete, como objeto del perdón, argumentando que, si bien, la ofensa trae consigo un mensaje humillante impartido por otro con un carácter intencional, ese otro no puede reducirse a la suma de sus acciones. Crespo señala que en la filosofía moral, la no identificación del ofensor con su ofensa es el proceso central en el acto de perdonar (Crespo, 2004). Sin embargo, esta toma de conciencia del otro como persona irreductible a sus actos

cometidos, no anula la responsabilidad del ofensor frente a lo que voluntaria e intencionalmente ha hecho contra otro, simplemente le permite al ofendido renunciar a cualquier pretensión con respecto a su ofensor y superar su *voluntad hostil* (Sádaba, 1995) contra éste.

Esta superación de la *voluntad hostil* contra el ofensor, y la separación de este último de su ofensa, suscitan los dos elementos constituyentes del acto de perdonar para la filosofía moral. El primero atañe a una “*purificación de la memoria*” (Crespo, 2004), es decir, la liberación de toda forma de resentimiento o de sentimientos negativos en pro de una toma de postura del ofendido frente a la persona que le ha infligido el mal. Esta purificación no implica el olvido de la ofensa, sólo mantiene un recuerdo sosegado de la misma. El segundo hace referencia a la reconstrucción de la relación ofendido-ofensor, en la cual el primero asume una actitud positiva respecto al último. Esta actitud positiva, supone la capacidad de reconciliar la relación averiada por medio de un crédito de confianza, una vez reconocido el valor moral de cada persona, el cual trasciende a la falta cometida.

No obstante (en la línea de la filosofía moral), el romper la identificación del ofensor con su ofensa, supone la colaboración de éste para que se dé el paso al perdón. El ofensor, por medio de su arrepentimiento, asume su responsabilidad y con ello acepta haber cometido un acto injusto contra otro. El arrepentimiento del ofensor implica el reconocimiento del valor de su agravio, lamentar haber cometido esta acción y “*la intención decidida de no volver a cometerla*” (Crespo, 2001). Esta colaboración del ofensor le permite al ofendido “saldar la deuda”, pues con su arrepentimiento le manifiesta su deseo de condenar su ofensa, deseo que es compartido por la víctima, y que le permite a esta última superar la identificación del ofensor con su ofensa.

Desde esta perspectiva, el arrepentimiento del ofensor se constituye como una condición necesaria del perdón, sin embargo, esto no debe entenderse en términos de trueque: “*Te doy mi perdón, sólo si tú me das, primero, tu arrepentimiento*” (Crespo 2004), ya que comprender al perdón de esta manera, pondría en duda su carácter de acto libre. El acto de arrepentimiento por parte del ofensor es la aceptación de una invitación hecha por el ofendido a repudiar del mismo lado el daño cometido por aquel, y es a su vez una

petición, hecha por el ofensor, de ser reconocido como persona, más allá de sus actos.

Esta mirada que sobre el perdón hace la filosofía moral, no se ha emancipado del todo de la perspectiva del perdón religioso en cuanto éste es entregado independientemente de la falta que le anteceda y de quien la haya cometido apoyándose en la no reducción de la persona a sus actos. Sin embargo, me permito dudar de las posibilidades prácticas de perdonar en tales condiciones, ¿realmente es posible sustituir un odio profundo originado por un acto grave de injusticia o un crimen de lesa humanidad, por una actitud conciliadora, sin detenerse en la magnitud de dicho acto? Jankélevich (1987) respondería que no. Sin desconocer que existe la posibilidad del perdón, este autor propone que hay un *deber de no-perdón*, esto con el fin de que algunas cosas queden marcadas de forma indeleble en la historia de la humanidad, ya que la visión religiosa e incluso moral del perdón podría engendrar olvido. Por otra parte, Derrida afirma que el perdón aparece cuando es lo imperdonable aquello que convoca su presencia:

Si se perdona lo perdonable, o aquello a lo que se puede encontrar una excusa, ya no es perdón; la dificultad del perdón, lo que hace que el perdón parezca imposible, es que debe dirigirse a lo que sigue siendo imperdonable (Derrida 1998).

Aquello imperdonable es lo que se debe negar a olvidar Jankélevich con su *deber de no-perdón*. Estos dos autores, respecto a la no identificación del ofensor con su ofensa propuesta por la filosofía moral, argumentan que perdonar al arrepentido es como perdonar al inocente y quien merece el perdón es el culpable. Aquel que ha reconocido la responsabilidad de sus actos, ya no es el mismo que los cometió, por lo tanto no es él quien merece el perdón de su víctima. De igual manera, el perdón es entregado, no por la víctima que ha superado su *voluntad hostil* contra su ofensor, porque si ésta ya ha amainado, no sería necesario el perdón, éste debe ser entregado por la víctima que recuerda lo irreparable, la víctima que tiene la herida abierta y que vive con el sufrimiento insoportable.

En esta línea, el perdón donado por la víctima no anula la responsabilidad del ofensor ni su deuda con la justicia institucional. El perdón aquí entregado no se

opone a la sanción socialmente aceptada, impartida por un tercero institucional, y al pago de la misma por parte del ofensor.

Distante de argumentos teocéntricos, morales y jurídicos, existe otra concepción en torno al perdón, que se aleja de la intención de ofrecer una definición positiva, es la que nos rinde cuenta del perdón como renuncia a la posibilidad de tomar justicia por mano propia, es decir, a la posibilidad de vengarnos.

Entender el perdón en términos de renuncia al deseo de venganza, del cual hablaremos posteriormente, supone la comprensión de la agresión como reacción primera ante la amenaza o la posibilidad de daño reconocida. Ante la ofensa surge, de manera natural, algún acto que implique defenderse de la misma y ante la imposibilidad de materializar esta defensa en el momento mismo del ataque, surge el deseo de reparación y de desquite, los cuales como dice Ramos (2004) *“son tributarios de los afectos que se desencadenan del recuerdo doloroso.”*

En esta perspectiva el *por qué* del perdón, supone un acto frágil, una muestra de debilidad frente al otro ante la incapacidad o dificultad para tomar venganza. Se hace

perentorio perdonar, para dejar pasar el sentimiento de agravio, elaborar el enfado propio y deponer el deseo de venganza. El perdón aparece como un último recurso, si el deseo de venganza resulta irrealizable o si materializado no causa daño al ofensor: *“En el perdón habría una debilidad: perdonamos porque lo encontramos amable, sentimental y porque nos evita aceptar que no sabemos o no podemos vengarnos y eso nos da buena conciencia ante nuestro propio espejo y el de los demás”* (Lefranc, 2004).

Definir el perdón como la deposición de la venganza, resulta ser un desafío en términos prácticos, ya que existen daños que permanecen inalterables con el paso del tiempo, ofensas que pareciera nunca se desvanecen en la conciencia y que impelen al ofendido, a como dé lugar, a vengarse de su victimario, demostrándole a éste la medida en que le ha sido infligido el daño. Este deseo de venganza aparece por la fijación en la herida, por *“rumiar su imagen”* (Castellanos, 2004), y es nutrido además por la falta de sanción del tercero institucional, por la ausencia de condena de los actos repudiables, por la falta de reconocimiento de la ofensa cometida contra la dignidad del ofendido, del doliente. Sin embargo, en algunas ocasiones, a pesar de contar con el

reconocimiento y la acción de la justicia institucional, puede no satisfacer al ofendido, y seguir vigente el deseo de reparación por medio de la venganza.

Deponer el derecho al desquite, en nombre del perdón, es, como lo definen algunos autores, un acto de pseudo-perdón, o un perdón ilegítimo. Pero ¿cómo rendir cuenta de un perdón legítimo cuando los motivos que esgrimen perdonar bien pueden obedecer a ganancias secundarias, como las otorgadas en la perspectiva religiosa, en la que el perdón hacia los demás garantiza el perdón divino y con ello la promesa de la eternidad, o existe de fondo un deseo de ser reconocido por los otros como hombres de buena conciencia, compasivos y de grandes valores, es decir, cuando el perdón es entregado en función de una ganancia superior?

Después de haber mostrado los rasgos fundamentales de la amplia discusión que entorno al perdón se ha trazado, volvamos a la cuestión que constituyó el punto de partida de estas consideraciones, esto es, mostrar de qué manera el perdón puede instaurarse como una de las posibilidades con las que cuenta el doliente para la resolución de su duelo, siendo su dignidad aquello perdido.

Como ya se mencionó, la elaboración de la pérdida implica tramitar los sentimientos hacia el objeto perdido e iniciar un proceso de organización del yo, esto, con el fin de culminar la perturbación del sentimiento de estima de sí que se instala con la falta del objeto de amor. Además del trámite de los sentimientos hacia el objeto, es necesario enfrentarse de manera adaptada "*al daño narcisista de manos de otra persona*" (Horwitz, 2006) y a los sentimientos de odio que éste suscita, esto, con el fin de articular la ausencia de aquello perdido y quebrar el espiral de violencia y culpa que se puede desplegar como producto del desequilibrio psíquico.

La herida narcisística causada por el daño del otro, y en la cual se fija el ofendido, desencadena frustración, agresión, dolor psíquico y un deseo de destruir al otro como forma de reparación y de satisfacción, los cuales deben ser elaborados en torno a sí, y a quien se denomine como culpable. Es aquí donde aparece el perdón como posibilidad para dicha elaboración, entendiéndolo como la renuncia voluntaria a responder recíprocamente al daño. Esta renuncia aminora la perturbación que causa la ofensa en el yo, esto, pues el compromiso narcisista que se establece con la dignidad resiente

amainado su necesidad de destruir al otro como forma de compensación.

Sin embargo este perdón o renuncia a actuar el resentimiento contra el ofensor, no se opone a que un tercero institucional, en su función de proteger y representar al ofendido defina modos de reparación que compensen, si es posible, las pérdidas sufridas, o por lo menos sancione punitivamente el comportamiento inaceptable para con ello disminuir el odio y la impotencia del ofendido. El perdón es un acto subjetivo independiente a la acción institucional, la cual, a su vez, obra con independencia de la subjetividad de los asociados.

Además, el perdón, sea cual sea su naturaleza y los motivos que lo suscitan a ser dado, es necesario, tanto para la salud mental de la parte agraviada y la reorganización de su mundo interno, como para disolver odios generacionales y evitar consecuencias impredecibles en la descendencia tanto del ofendido como del ofensor. El perdón, lo que no implica el olvido de las ofensas y su respectiva reparación, se hace ineludible para la elaboración de los daños causados entre los hombres y con ello permitir continuidad de sus relaciones.

IV. VENGANZA

MEDEA: ...Y ahora puedes llamarme como te agrade, leona o Scilla Tirrenia. ¡Te he devuelto los golpes!

JASÓN: También tú sufres como yo, me parece.

MEDEA: Con tal de que tú no rías, amo sufrir.

JASÓN: Hijos, ¡qué madre abyecta os ha tocado!

MEDEA: Hijos, ¡a qué muerte os ha condenado vuestro padre!

- Eurípides, *Medea*

Ante el más mínimo vestigio de peligro o amenaza es natural que el ser humano reaccione, bien sea, defendiéndose o protegiéndose de aquello que pueda resultar nocivo a su existencia. Freud (1893) señala que ante un suceso afectante se reacciona, de una u otra manera, pero se reacciona: "por «reacción» entendemos aquí toda la serie de reflejos voluntarios e involuntarios en que, según lo sabemos por experiencia, se descargan los afectos: desde el llanto hasta la venganza." Es esta última reacción, la venganza, sobre la que intentaré rendir cuenta en este capítulo, abordándola, como se mencionó anteriormente, como una de las posibilidades con las que cuenta el doliente para la continuación de su proceso de duelo cuando la justicia institucional, si llega, no resulta suficiente y a su vez se hace imposible deponer el deseo de destruir al

otro, es decir cuando es inadmisibles perdonar.

Los actos con los cuales se materializa el deseo de venganza son empujados a cometerse por el malestar y el sufrimiento que causan en el ofendido los daños que pareciera nunca se desvanecen en la conciencia. Por medio de su venganza el ofendido puede demostrarle a su ofensor la medida en que le ha sido infligido el daño. De la misma manera en que, como nos explica Klein (1937), el niño fantasea con destruir a la madre que lo frustra cuando no lo satisface, motivado por los sentimientos de odio y destrucción frutos de su malestar, la víctima busca castigar al otro, frustrarlo como él lo hizo en su momento. En ambos casos, son el odio y el resentimiento los que nutren el deseo de castigar al otro.

El resentimiento, según Kancyper (1991), es la resultante de múltiples humillaciones, cuyo fin es alimentar el deseo de venganza y procurar un *ajuste de cuentas* con el cual la víctima logra satisfacerse. La promesa de satisfacción con la que el ofendido se precipita en actos de venganza, surge de la imposibilidad de éste de asumir la ofensa, más exactamente, la pérdida que la ofensa trae consigo.

Ante la ofensa surge en el doliente la necesidad de reestructurarse, frente a sí mismo y frente a los demás, es por ello que su nueva condición de víctima le permite legalizar y adjudicarse “derechos” de represalia, de revancha, los cuales surgen como un intento de anular los agravios que ha padecido, en resumidas cuentas de recuperar una realidad imposible. El ofendido queda capturado en un tiempo y una situación específica, la cual no es otra más que aquella que representó una amenaza para su completud, *“para esa perfección narcisista que en un comienzo lo incluye todo”* (Kancyper, 1991).

Cuando el ofendido queda atado a la ofensa, busca justicia por mano propia, es aquí donde su deseo de venganza empieza a ser parte de su identidad, como nos dice Ramos (2004): *“El sujeto afectado por la agresión busca reparación y justicia, quiere el desquite, llegando en ocasiones a convertirse este deseo en el imperativo fundamental y en el sentido de su existencia.”* El doliente se anuda a esa recompensa ilusoria de recobrar aquello perdido, de recuperarse, por eso se hace preciso hacer sufrir al que ha sido causante del dolor. La venganza ofrece al doliente la oportunidad de revertir la relación, de

intercambiar roles y poder “*lavar el honor ofendido*” (Kancyper, 1991), pues pasa de ser un objeto anteriormente humillado a un sujeto ahora torturador.

Esta nueva condición de verdugo, avalada por su condición de víctima, permite al ofendido obtener satisfacción del agravio o daño que ha recibido. Además de este rédito, su nueva posición le lleva a suponer que con el daño que ahora imparte, reivindica a la herida narcisista que no cicatriza, la cual nutre el amargo y arraigado recuerdo de la ofensa.

Este clamor de reivindicación del doliente resentido, no tiene otra intención que la de restablecer un vínculo con aquello que perdió cuando se instauró el daño narcisista por manos de otra persona. Es decir, el acto de venganza se instala como garante de la continuidad de la relación con aquel trozo de sí que se perdió con la afrenta. Sin embargo la pretensión de recuperar aquello perdido mediante la venganza, sumerge al doliente en la negación de la pérdida, “*en un estado ilusorio de perfección anterior*” (Speziale 2002), lo que lo conduce a dejar inconclusa la elaboración del duelo.

Freud señala (1915) que el proceso de duelo mueve al yo a renunciar al objeto y poco a poco “*se afloja la fijación de la libido al objeto desvalorizando éste*”, no obstante lo que se observa en el resentimiento es una sobrevaloración del objeto perdido, se le idealiza y se le atribuyen cualidades de perfección. Contrario a lo que se espera con el trabajo de duelo, el ofendido anuda su libido al objeto en lugar de desatarla.

En torno a esto Kancyper (1991) advierte que el ofendido queda *retenido, detenido y entretenido* en las frustraciones producto de los maltratos padecidos, no puede ver más allá de su pasado humillante y su futuro queda reducido a imaginar venganzas contra su ofensor. El lugar preponderante que ahora ocupa su odio y su resentimiento deriva en un *sentimiento de mismidad* (Lichtenberg, 2001), sobre el cual el doliente formula su identidad y al que articula la ausencia de aquello perdido.

Lichtenberg (2001) destaca que el odio suscitado en el complejo escenario del agravio es un sentimiento que supera la frustración consecuente de un insulto al orgullo, pues implica una fuerte aversión o repulsión asociado con una mala intención, es un aborrecimiento duradero aunado a un

deseo de venganza, en el que, a toda costa y bajo los medios que sea, se busca causar dolor a la fuente del odio, sea ya directamente al ofensor o a lo que éste signifique como amado. En este último punto donde radica una de las principales cualidades de la venganza, y es que ésta es extensiva, es decir, la venganza la ejerce el ofendido y se dirige contra el ofensor y los suyos, convirtiéndola, no en un medio para prevenir la repetición de la ofensa, sino en un nuevo elemento de producción de daño, que pretende igualarse al padecido por el ofendido y que determina la perpetuación de la relación entre las redes del ofendido y del ofensor sostenida por el castigo reivindicativo.

Ahora es necesario dar lugar, luego de una rápida comprensión de la dinámica psíquica de la venganza, a la idea que determinó la importancia de esta última en la elaboración del duelo ante la pérdida de un intangible como la dignidad, dicha idea es, entender a la venganza como una de las posibilidades con las que cuenta el doliente para la continuación de su proceso de duelo.

El trabajo que el duelo opera consiste en desatar el enlace libidinal con el objeto, que en el caso que nos ocupa es la dignidad.

Esta es investida en forma narcisística (por medio de los objetos que la encarnan), es decir que quien la inviste de esta manera se está invistiendo a sí mismo a través de ella. La instauración de la ofensa altera el equilibrio narcisista y por ende acarrea transformaciones de la representación del yo. La elaboración de la pérdida supone iniciar un proceso de organización del yo y tramitar los sentimientos hacia el objeto perdido. Sin embargo esto no es posible cuando el objeto no posee completamente ese carácter de perdido, es decir, cuando el doliente ha hecho de esa defensa provisional que es la negación, un estado casi que inextinguible.

Este acontecer es propio de la venganza, en donde el objeto del doliente, no es el ausente, sino un objeto idealizado, poseedor de una valiosa perfección, es decir, un objeto heredero de ese narcisismo infantil, *de la megalomanía infantil* (Green, 1983), en donde todo es completud.

Esta negación de la pérdida y su retención por medio de la ilusión de castigar al otro, nos compele a sospechar sobre la posibilidad de considerar a la venganza como un acto reparatorio. Ante esta fluctuación, Figueroa (2004) afirma: “La venganza es una de las formas de

persecución en el duelo en la que lo terrible e innombrable de la pérdida que ha causado ese duelo, persiste como memoria mortificante". El carácter persecutorio de este acto, es el legado que debe padecer el doliente gracias al remordimiento y al sentimiento inconsciente de culpa que son suscitados por la realización de una mala acción contra el otro, o por lo menos la intención de cometerla, *cuanto más fuerte es el resentimiento, más fuerte es la persecución* (Speziale, 2002).

La culpa surge, pese a los "derechos al desquite" que el doliente mismo se ha atribuido, y se manifiesta con el remordimiento consciente, el cual funciona como la fijación en la representación dolorosa que exige al ofendido, gracias a la demanda inconsciente hecha por la culpa, a manifestar un comportamiento autopunitivo.

Situado entre en deseo de castigar al otro y la demanda que una parte de sí le hace al ofendido a castigarse, éste queda inmerso en la propia paradoja de sus remordimientos, uno de ellos provocado por la vergüenza y el otro por la culpa.

por el reconocimiento de la falta que deja la ofensa cometida por el otro y la imposibilidad de responder recíprocamente a ella. Aquello que se rompe es ese ideal del yo primario en donde el niño desea parecerse a sus padres pues, imagina él, no tienen problema alguno para dominar sus pulsiones. Este remordimiento redundante en un resentimiento contra sí por la incapacidad de no defender ese ideal.

El segundo hace referencia al que genera la culpa ante la posibilidad de cometer una acción contra el otro, por la huella que deja en la memoria una acción condenable, para la que *"el superyo reclama un castigo implacable"* (Kancyper, 1991).

Cada doliente, según las posibilidades que su configuración psíquica se lo permita, tenderá a situarse y a padecer más un tipo de remordimiento que el otro, sin embargo, sea cual sea el que suscite su malestar, reduce sus deseos de venganza a un acto persecutorio que obstaculiza la elaboración de su duelo convirtiéndolo en patológico.

Es decir, entender a la venganza como una de las posibilidades con las que cuenta el doliente para la continuación de su proceso de duelo, es un hecho que ocurre, sin

embargo la probabilidad de reparación que ofrece es completamente refutable ya que, contrario a ser un acto reparatorio, la venganza no establece ningún equilibrio y se instaaura como un acto que condena al doliente a mayor frustración.

CONCLUSIONES

Freud en su texto *"Duelo y melancolía"* (1915), señala que *"el duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc."*, es decir, el proceso de duelo surge frente a la pérdida de cualquier objeto, lugar, rol, relación, posición o ideal en el cual se haya invertido una carga afectiva significativa. Sin embargo la literatura psicológica ha centrado su atención en la naturaleza del objeto perdido, es por ello que las líneas generales de este proceso psicológico se han definido con relación a la muerte, considerada como el magno exponente en cuanto a pérdidas se refiere. Capponi (1999), propone frente a este hecho, que la intensidad del duelo no depende de la naturaleza del objeto perdido sino del valor que se le atribuye a dicho objeto. Por ello, lo que en gran parte vendrá a determinar la tenacidad del proceso se asocia a la carga

libidinal investida sobre el objeto que se pierde.

Ante esto, la revisión hecha permite aclarar que no sólo se invierte la relación con un otro, son también investidas las circunstancias, los lugares, los trabajos, los bienes adquiridos, es decir, todo aquello que pertenezca al orden de lo propio o sea percibido como tal, sin importar si está del lado de lo tangible o de lo intangible. Y es precisamente en este último punto, lo intangible, donde la dignidad puede ubicarse como un objeto susceptible de perderse.

Antes de presentar las inferencias sobre qué es aquello que se pierde cuando es la dignidad lo que ocupa el lugar de pérdida, es preciso dejar claro a qué tipo de noción, en torno a la dignidad, se alude. Si bien es cierto que existe una idea generalizada de Dignidad Humana en donde no tiene discusión alguna el sentido ontológico de la misma y la comprensión que de ésta se da en los términos kantianos de cualidad trascendental, de atributo propio de cada miembro del género humano, del que se es acreedor por encima de las diferencias circunstanciales, los meritos individuales y la posición social; no es posible dejar de lado el sentido heredado de la tradición de

occidente, en el cual la dignidad pertenece al orden de lo particular donde cada persona ha abstraído de la idea generalizada, su propia noción en la que logra significar lo esencial de su dignidad en *algo* único e inconfundible, en un trozo de sí mismo que es constituyente de su identidad.

La noción que cada quien hace propia pertenece al terreno de lo subjetivo, de lo simbólico, al ámbito de lo privado y de su configuración, y es esta noción a la que se alude cuando se refiere a la posibilidad de la pérdida de la dignidad.

El recorrido realizado sobre la dinámica psíquica de configuración de la dignidad, permite situarla como una noción que da cuenta del valor que de sí misma tiene una persona y del valor que ésta supone, ve en ella la sociedad en la que está inmersa. La valoración que cada quien tiene de sí suscita una conducta manifiesta, la cual es reconocida por los otros, quienes le devuelven al otro reputación o prestigio.

La persona se identifica con el reconocimiento que los otros le otorgan a su noción actuada de dignidad, es decir, con aquello que ha proyectado, de esta manera se configura su dignidad, instaurándose

como un sentimiento de sí y a su vez como un hecho objetivo que el entorno hace real.

Al hablar de la pérdida de la dignidad se apunta a la ofensa que contra los objetos que la encarnan se comete, esto debido a que es el quebrantamiento de la dignidad quien pone de presente su falta y el que permite, a su vez, ubicar su valor y reconocer su importancia por medio del padecimiento de la ofensa. La afrenta sobre los depositarios de la dignidad, los cuales son sólo una representación parcial de la misma, se instala como esa parte de lo real que suscita la connotación simbólica de la pérdida.

Esta pérdida se caracteriza por el investimento particular que se hace sobre los objetos que padecen el agravio, es decir, la dignidad (por medio de los objetos que la encarnan) es investida en forma narcisística, lo que conlleva a quien la inviste de esta manera, a investirse a sí mismo a través de ella. La ofensa trae consigo un desinvestmento narcisista de sí mismo y por ende conduce a transformaciones de la representación del yo que alteran el equilibrio narcisista y dispara diversas angustias y defensas. El ofendido queda condenado a padecer la pérdida del objeto propiamente dicha, es decir la ofensa contra el objeto que

encarne el sentido de su dignidad, como también a sufrir un dolor de orden narcisista, es decir, a soportar la herida que se inscribe. De esta manera, aquello que se pierde con la ofensa a la dignidad y que debe ser elaborado con el proceso de duelo, es un trozo de sí mismo.

En torno al cuestionamiento que aquí nos ocupa: el proceso siguiente a la pérdida de algo de orden simbólico, es decir, la elaboración de la ofensa, consideré durante la revisión realizada, tres de las condiciones primordiales que facilitan o perturban la resolución del duelo sucesivo a la pérdida de dignidad, los cuales permiten advertir los posibles caminos a tomar por parte del ofendido confinado a tramitar su dolor.

La primera condición es el grado de narcisismo en la relación con aquello perdido, pues éste atañe al nivel de idealización proyectado en el objeto ahora ausente. En el caso de la ofensa contra los objetos que encarnan la dignidad, la proporción del vínculo narcisista, indica que la dignidad es una extensión del yo, lo cual conlleva a que su pérdida desencadene mayor frustración, agresión y dolor psíquico.

La segunda condición hace referencia a la constatación, por medio de un despojo real, de la ausencia de aquello que se pierde, la cual permite entablar el lento proceso de aceptación de su pérdida. Cuando es un trozo de sí mismo aquello perdido, no existe otro despojo que el yo mismo, lo cual deja expuesto al ofendido a un daño continuo, pues éste debe aceptar que una parte del yo se ha deshonrado, que está en falta, y aquella parte que aún queda debe reconstruir su mundo interno.

Por último, y no menos importante, se encuentra el reconocimiento que de la pérdida hace la sociedad en la que está inmersa el doliente. De la misma manera en que el entorno reconoce la noción actuada de dignidad de cada persona, ante la afrenta debe dar lugar al reconocimiento de la ofensa cometida contra la dignidad del doliente. El objetivo de que el contexto se identifique y se solidarice con el dolor del ofendido es delimitar a este último del ofensor, y tomar contra éste las medidas convenientes, para con ello disminuir el odio y la impotencia del ofendido y hacer que éste recupere la dignidad en la mirada de los demás.

Así, ante un doliente abatido por un gran dolor psíquico, frustrado, lleno de agresión y con la responsabilidad a costas de reorganizarse, pese a su propia falta, el reconocimiento del contexto le permite iniciar el trabajo reparatorio para la resolución del duelo. Sin embargo, a pesar de darse, puede no resultar suficiente para el ofendido, lo que compele a éste a asumir la continuidad de su elaboración bajo las posibilidades que su configuración psíquica se lo permita. El doliente cuenta con dos posibilidades para la continuación del proceso, la venganza o el perdón.

Existen daños que permanecen inalterables con el paso del tiempo, ofensas que parecieran nunca se disipan y que devienen inadmisibles la consideración del perdón, así éste traiga consigo ganancias secundarias, como el reconocimiento de los otros. Esas ofensas imperdonables e imposibles de asumir impelen al ofendido, a como dé lugar, a vengarse de su victimario, demostrándole a éste la medida en que le ha sido infligido el daño.

El doliente se venga presumiendo que con el daño al otro reivindica a la herida que soporta y a su vez, podrá recuperar aquello perdido. Esto deja confinado al ofendido, que decide

vengarse, a un duelo inconcluso, pues la promesa de continuidad con aquello que ya no está lo seduce de manera tal que lo condena a un estado de negación de la pérdida. En tales condiciones no tendrá lugar el proceso de desatar el enlace libidinal con el objeto, y se postergará indefinidamente la reorganización del mundo interno del doliente. La venganza se instala como un acto que condena al doliente a mayor frustración y notable desequilibrio psíquico.

El recorrido hecho permite vislumbrar cómo el perdón puede situarse como posibilidad de resolución, pese a que su naturaleza no es otra que la renuncia voluntaria a responder recíprocamente al daño que el ofensor ha causado.

El doliente debe enfrentarse de manera adaptada *"al daño narcisista de manos de otra persona"* (Horwitz, 2006), y su renuncia al desquite reduce la perturbación que causa la ofensa en el yo, esto, logrando a su vez que el deseo del castigo reivindicativo por sus propias manos aplaque, y su pretensión imperante de destruir al otro como forma de compensación, no se despliegue como producto del desequilibrio psíquico.

El perdón se dispone como un acto reparatorio que posibilita la elaboración del duelo del ofendido, facilitándole la reorganización de su estructura interna, permitiéndole a su vez, quebrar el espiral de violencia que suscita odios generacionales en la descendencia ofensor-ofendido.

REFERENCIAS

Abel, O. El perdón. Quebrar la deuda y el olvido. (1992). Madrid: Ediciones Cátedra.

Andorno, R. Bioética y dignidad de la persona. (1998). Madrid: Editorial Tecnos.

Capponi, R. Chile: Un Duelo Pendiente. Perdón, Reconciliación, Acuerdo Social. (1999). Chile: Editorial Andrés Bello.

Castellanos, W. El don del perdón. (2004). Desde el Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis, No 4. Universidad Nacional de Colombia.

Crespo, M. El perdón. Una investigación Filosófica. (2004). Madrid: Ediciones Encuentro.

Crespo, M. ¿En qué condición? Algunas notas filosóficas sobre el perdón. (2001) Universidad Complutense de Madrid.

Derrida, J. Entrevista concedida a Antoine Spire, en el programa televisivo de France Culture! (1998) 17 de Septiembre. Tomado de www.jacquesderrida.com.ar/textos/justicia_perdon.htm

Figueroa, M. El duelo en el duelo. La persecución y la venganza. (2004). Desde el Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis, No 4. Universidad Nacional de Colombia.

Freud, S. Duelo y melancolía. (1915). Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1980.

Freud, S. Estudios sobre la Histeria. (1893). Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1980.

Green, A. Narcisismo de Vida, narcisismo de muerte. (1983). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Habermas, J. El futuro de la naturaleza humana. (2001). Barcelona: Editorial Paidós, 2002.

Hornstein, L. Narcisismo: Autoestima, Identidad, Alteridad. (2000). Buenos Aires: Editorial Paidós.

Horwitz, L. La capacidad de perdonar: perspectivas intrapsíquicas y evolutivas. (2006). Traducción de Marta González Baz. Revista Aperturas Psicoanalíticas, No 23.

Jankélévich, V. El Perdón. (1967). Traducción al español 1999. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Jankélévich, V. Lo imprescriptible. (1986). Traducción al español 1987. Madrid: El Aleph Editores.

Kancyper, L. Resentimiento y remordimiento. Estudio Psicoanalítico. (1991). Buenos Aires: Editorial Paidós.

Kant, I. Fundamentación de la metafísica de las Costumbres. (1785). Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1977.

Klein, M. Amor, Culpa y Reparación (1937). Buenos Aires: Editorial Horme, 1981.

Lefranc, S. Políticas del Perdón. (2004). Madrid: Ediciones Cátedra.

Lévy, M.; Muxel, A.; Percheron.; A. Cuadros de Honor. (1992). En "El Honor" de Marie Gautheron. Madrid: Ediciones Cátedra.

Lichtenberg, J.; Shapard, B. El odio rencoroso y vengativo y sus recompensas: Una visión desde la teoría de los sistemas motivacionales. (2001). Traducción de Ariel Perea Jeréz. Revista Aperturas Psicoanalíticas, No 8.

Masso, E. La Identidad Cultural como patrimonio inmaterial: relaciones dialécticas con el desarrollo. (2006). Revista THEORIA, Vol.15, No 001. Chile.

Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y culturales. (1966). Bogotá: Editorial Escuela Superior de Administración Pública, 1990.

Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. (1966). Bogotá: Editorial Escuela Superior de Administración Pública, 1990.

Organización de las Naciones Unidas. Declaración Universal de los Derechos

Humanos. (1948). Bogotá: Editorial Ancur, 2003.

Ortiz, A. El self y el proceso de duelo. (1998). Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Vol. XX, No 2. Buenos Aires

Papacchini, A. Los derechos humanos a través de la historia. (1998). Revista Colombiana de Psicología, No 7. Universidad Nacional de Colombia.

Peces-Barba, G. La Dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho. (2003). Cuadernos Bartolomé de las Casas. Madrid: Editorial Dykinson.

Pitt-Rivers, J. La enfermedad del honor. (1992). En "El Honor" de Marie Gautheron. Madrid: Ediciones Cátedra.

Ramos, C. De la venganza y el perdón. (2004). Desde el Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis, No 4. Universidad Nacional de Colombia.

Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española. (2001). Vigésima segunda edición. Editorial Espasa.

Sádaba, J. El perdón. La Soberanía del Yo. (1995). Barcelona: Editorial Paidós.

Schiller, F. De la gracia y de la Dignidad. (1793). Buenos Aires: Editorial Nova, 1962.

Sherr, L. Agonía, muerte y duelo. (1992). México: El Manual Moderno Editores.

Solari, H. La Dignidad Humana. Normas Internacionales de los derechos humanos. (1998). Buenos Aires: Eudeba.

Speziale, R. La culpa. Consideraciones sobre el remordimiento, la venganza y la responsabilidad. (2002). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Torralla, F. ¿Qué es la dignidad Humana? (2005). Madrid, Herder Editorial.

Weinstein, E. Trauma Duelo y Reparación. Una experiencia de trabajo psicosocial en Chile. (1987) Chile: Publicaciones FASIC.