
La Agresión, el *Yo*, el *Otro* y los Órdenes Sociales¹

Horacio González

Instituto de Investigaciones Psicológicas
Universidad Veracruzana, Xalapa

Resumen

El empleo de los términos “agresión” y “violencia”, para hablar de la sociedad y de la convivencia, subraya esas mismas problemáticas, pero deja oculta la naturaleza del encuentro del *Yo* y el *Otro*. En este encuentro están implicadas relaciones que son fundamentales para la constitución de las identidades de ambos. Esas relaciones son tanto el origen de los órdenes sociales, como los órdenes mismos. Esas relaciones son, por un lado, la base de la que emergen los órdenes sociales básicos y primigenios que rigen las aproximaciones, los encuentros, las separaciones, las evasiones, etcétera, del *Yo* y del *Otro*, y son, por otro lado, los órdenes mismos. Al interior de esas relaciones se expresan, se ejercen y se dirimen la agresión y la violencia, Estas últimas están implicadas en la constitución de las identidades del *Yo* y del *Otro*, porque la agresión y la violencia son inherentes al encuentro de ambos.

1. La revisión técnica de este artículo estuvo a cargo de Irene Marquina Sánchez.

Este artículo fue recibido para arbitraje el 12 de febrero de 2007. Fue recibido con las correcciones señaladas por los arbitros anónimos el 23 de noviembre de 2007.

Sugerencia para citar este artículo:

González, H. (2008). La Agresión, el *Yo*, el *Otro* y los Órdenes Sociales. *Subje/Civitas*, I(1). Consultado el [fecha] en http://www.subjecivitas.com.mx/vol1/num1/gonzalez_agresion_yo_otro.pdf

La Agresión y la Violencia

El empleo coloquial de los términos “agresión” y “violencia”, para hablar de la sociedad y de la convivencia humana, pone en relieve únicamente las problemáticas señaladas por los significados de esos términos. No podríamos esperar otra cosa, la enunciación de unos términos —y no de otros—, es ya una elección lingüística conciente o inconsciente que, también conciente o inconscientemente, pone en relieve lo significado por los términos elegidos y aparta la atención de lo puesto en relieve por los términos y por los significados que no fueron elegidos.

Ese relieve presenta la agresión y la violencia como opuestas a la sociedad y a la convivencia y al hacer esto, ese mismo relieve también las presenta como extrañas a estas últimas. Presentadas de esta manera, como opuestas y extrañas a la sociedad y a la convivencia, la agresión y la violencia parecen impactarlas desde afuera, y desde allá mismo parecen irrumpir en su ‘completud’ y en su integridad. Toda irrupción o ruptura exige que ella se dé sólo en lo que no ha sido roto antes y en lo que, por lo tanto, ha estado completo o íntegro hasta antes de ser irrumpido, hasta antes de ser roto.

Detrás de la agresión y de la violencia así puestas en relieve y así presentadas, podríamos discernir sus impactos y seguramente también podríamos discernir las irrupciones y rupturas que generalmente constituyen las implicaciones ostensibles y directas de esas acciones.

Podríamos, no obstante, llevar nuestra atención en una dirección distinta de ésta que es centrada en impactos, irrupciones y rupturas; podríamos llevar nuestra mirada más allá de las grietas o cortes, que son signo y núcleo de irrupciones y rupturas; podríamos poner nuestra atención en lo que es roto y no en la ruptura; podríamos así voltear y ver eso que es impactado, irrumpido o roto, antes del impacto, antes de la irrupción o antes de la ruptura, podríamos así ver la ‘completud’ o la integridad de la sociedad y de la convivencia, como eso que es impactado, irrumpido o roto por la agresión y la violencia.

Por lo general, coloquialmente no alcanzamos a hacer eso. Por lo general, no alcanzamos a desviar nuestra atención de los impactos, de las irrupciones, de las rupturas. Quizá ello exigiría un inicial análisis conceptual que pusiera al descubierto, al menos, los significados arqueológicos de los términos “agresión” y “violencia”. Quizá la conducción de tal análisis también develaría los trasfondos relacionales de esos mismos significados, porque la sospecha de la presencia de esos trasfondos relacionales no puede ser evitada. Quizá el develar esos trasfondos dejaría entrever eso que, siendo inherente al individuo humano, estaría permeado en sus relaciones con otro u otros individuos, hasta formar parte de la ‘completud’ o integridad de la sociedad y de la convivencia. Quizá así, el develar esos trasfondos dejaría entrever algo de la paradójica naturaleza de un individuo humano que al mismo tiempo que despliega actos de agresión o de violencia hacia otro individuo o hacia otros individuos, se mantiene apacible y apaciblemente cercano respecto de otro

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

VOL. I, NO. 1
ENERO-JUNIO | 2008
ISSN 1870 6932

individuo más, o respecto de otros individuos más. Quizá el develar esos trasfondos dejaría entrever algo de las relaciones entre el individuo humano y su *Otro* u *Otros*. Quizá con todo esto, el develar tales trasfondos también dejaría entrever algo de las relaciones que, en la convivencia, se dan entre el individuo, su *Otro*, sus *Otros* y la sociedad.

Un análisis de los significados arqueológicos del término “agresión” mostraría que su trasfondo referencial apunta hacia una forma relativamente específica de acción: *ir-hacia* algo o *ir-hacia* alguien. Compárese la etimología del término “agredir”: *ad-gradī* y *ad-gressus*, con la etimología del término “progresar”: *pro-gradī* y *pro-gressus*². Ese *ir-hacia* algo o *ir-hacia* alguien puede ser negativo para ese ‘algo’ o para ese ‘alguien’. Aun así, ese *ir-hacia* no necesariamente rompe o aniquila sus recipientes. Mientras que la agresión puede ser no-violenta, la violencia siempre es agresiva. La agresión detiene, anula, somete, reduce, sin necesariamente romper o exterminar, aunque en sus casos extremos ella rompe y extermina a quien o a quienes la reciben³. La violencia implica ruptura y en caso extremo implica exterminación, como resultado de una acción; como resultado de su fuerza o como resultado de los medios empleados en el ejercicio de la acción⁴. Mientras que la agresión es una acción que puede ser no-violenta, la violencia es el modo de la ejecución de la acción y es el resultado de la acción ejecutada de ese modo, de tal forma que ella, el modo de su ejecución y su resultado, invariablemente rompen o exterminan el objeto o sujeto sobre el cual ella y ellos recaen⁵.

Podemos suponer que quien ejerce la agresión y la violencia es impactado por ese

2. Agredir: ‘atacar, asaltar’: latín *aggredi* ‘ir hacia (con hostilidad), atacar’, de *ad-* (con asimilación) ‘hacia’. Gómez de Silva (1985). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. México: Colegio de México-FCE
3. Compárense las propuestas contenidas en este párrafo y en el anterior, con las propuestas desprendidas del análisis conceptual ofrecido por Jianghong Liu (2004) en su artículo Concept Analysis: Agresión. *Issues in Mental Health Nursing*, 25,7, 693-714.
4. Gómez de Silva, 1985. *Op. cit.*
5. Walther Benjamin nos permite pensar que una acción, en particular una acción implicada en la aplicación de una “causa eficiente”, se constituye en una acción violenta cuando incide en las relaciones morales. Así, para Benjamin la violencia es una problemática relacional, socialmente sustentada. De una sociedad justa podríamos esperar la especificación de los criterios bajo los cuales la violencia (y con ella la agresión) sería aplicable como un medio para alcanzar fines justos. Una sociedad de este tipo no distinguiría medios de medios, sino fines de fines y por lo tanto, fines justos de fines no-justos. Esta concepción *jusnaturalista* (de derecho natural) admite la violencia como parte de las ‘cualidades genéricas’ de la humanidad, en parte porque para esta concepción la distinción de los medios es irrelevante. Benjamin (p. 17) subraya que la tesis de la naturalidad de la violencia aparece contenida en los trabajos de algunos biólogos *darwinianos*, para quienes, en la medida en la que la violencia es adecuada a los fines de la naturaleza, ella es jurídicamente legítima. Benjamin, W. (1977). *Para una crítica de la violencia*. México, D.F. La Nave de los Locos, pp. 17-22). Véase también: Goggans, P. (2002). Ethical individualism and Natural Law. *Ratio* (New Series), 13,1, 29-36).

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

VOL. I, NO. 1
ENERO-JUNIO | 2008
ISSN 1870 6932

mismo ejercicio, de alguna manera y a algún nivel, porque podemos sospechar que esas acciones son fundamentalmente relacionales.

Sin embargo, el empleo coloquial de los términos “agresión” y “violencia” para hablar de la sociedad y de la convivencia, puso en relieve las específicas problemáticas acotadas por los significados de esos términos y dejó fuera cualquier otra cuestión, aun cuando ella pudiera estar ligada a tales problemáticas. Al hacer esto, ese mismo empleo presentó la agresión y la violencia como encapsuladas en ellas mismas; encapsuló dentro de ellas a los agresores y los ‘violentadores’; separó a estos últimos de los agredidos y de los violentados; diluyó la dimensión relacional que enlaza a estos últimos con los primeros; y, con todo lo anterior también diluyó la dimensión relacional que enlaza la agresión y la violencia con lo que ellas mismas rompen: la sociedad y la convivencia.

El Yo, el Otro y los Órdenes

La dilución de la dimensión relacional de la agresión y de la violencia hizo desaparecer la asimetría inherente a esa misma dimensión, asimetría que es patente en las díadas *agresor-agredido*, *violentador-violentado*. La agresión y la violencia son problemáticas relacionales, aun así, en tanto que tales, ellas son fundamentalmente asimétricas.

Esa dilución también hizo desaparecer la direccionalidad de esa dimensión, porque la agresión y la violencia, independientemente de los factores que las desencadenan, tienen una dirección. Surgidas de un agresor y de un ‘violentador’ (violador), ellas están dirigidas hacia el agredido y hacia el violentado (violado). De esta forma, esa dilución también hizo desaparecer el problema de las diferencias de poder o de debilidad de individuos, grupos humanos y sociedades, diferencias que yacen detrás de las asimétricas relaciones humanas y sociales⁶ de agresión y de violencia.

Con la dilución de la dimensión relacional de la agresión y de la violencia también desapareció la interrogante de las relaciones entre los individuos humanos; la interrogante de la conciente e inconsciente advertencia que el *uno* y el *Otro* se hacen recíprocamente; la interrogante de los significados implicados en esa recíproca advertencia; la interrogante de la constitución recíproca de las identidades de ambos; y sobre todo, la interrogante del surgimiento de los órdenes sociales, esto es, la interrogante de los ‘acomodos’ entre los individuos humanos y de los ‘arreglos’ que están implicados en tales ‘acomodos’.

De esta forma, con la dilución de la dimensión relacional de la agresión y la violencia, terminamos por perder de vista que es en las relaciones entre un individuo y otro —entre el *Yo* y el *Otro*—, donde se dan y desde donde surgen los órdenes sociales, entendidos, en sus versiones más básicas y primigenias, como las formas bajo las cuales el *Yo* y el *Otro*

6. En la asunción de que toda relación humana es social, aunque no toda relación social es humana.

recíprocamente se ‘acomodan’ en sus encuentros, y como las formas bajo las cuales el Yo y el Otro se ‘acomodan’ a partir de ambos, encuentros y ‘acomodos’.

La advertencia recíproca —todo lo fugaz que ella pueda ser— es ya una forma de relación, y es ya una forma de ‘acomodo’ entre individuos. La advertencia abre paso a la interacción de los respectivos procesos de constitución de sus identidades. En esa relación, en esa interacción y en estos procesos, la recíproca advertencia se transforma, transforma los ‘acomodos’ y, por lo tanto, transforma los órdenes sociales; los ‘arreglos’ implicados en tales ‘acomodos’.

La recuperación de las interrogantes desaparecidas, la recuperación de lo perdido de vista, la identificación de eso que —siendo inherente al individuo humano— estaría permeado en las relaciones entre los individuos, y la identificación de la naturaleza de un individuo humano que es simultánea y paradójicamente agresivo y apacible, son todas ellas, tareas que entran en conflicto con la idea de un Yo unitario, socialmente pre-acomodado o pre-ordenado de manera ya avanzada y ya acabada.

Una vez concebidas como opuestas y extrañas a la sociedad y a la convivencia, la agresión y la violencia son trasladadas al ámbito de lo animal, el cual es, a su vez, concebido y sobre todo deseado, como opuesto y como extraño al individuo humano avanzadamente socializado, el cual, a su vez, es concebido como apacible, como incapaz de cualquier tendencia agresiva o violenta y, por lo tanto, como relacionalmente simétrico.

Una vez concebidas como opuestas y extrañas a la sociedad y a la convivencia humana, la agresión y la violencia son llevadas hasta el ámbito de lo animal; hasta un ámbito en el que lo animal se toca con lo monstruoso; hasta un ámbito en el que lo animal se toca con la locura; y hasta un ámbito en el que lo animal, lo monstruoso y lo mentalmente insano se encuentran con lo diabólico⁷, porque el diablo, dice Lacroix (1886, p. 35), aparece bajo todas las formas de figuras.

A menos que el individuo humano haya aparecido en el mundo como un individuo ya avanzadamente pre-socializado; ya libre de cualquier amenaza de enfermedad, de monstruosidad, de bestialidad o de malignidad diabólica; a menos que el individuo humano haya aparecido en este mundo como ya inscrito en las estructuras sociales que le son básicas; ya capaz de “...intuir su relación con el mundo exterior a través de un sentimiento directo, orientado desde un principio a este fin, ...⁸,” ya conciente de sí y del Otro, por ejemplo; eso que es inherente al individuo humano avanzadamente socializado, lo es también al individuo humano básico y primigenio. Ambos deben albergar las posibilidades lógicas y fácticas de ser seres básicos y primigenios, y ambos deben albergar las posibilidades lógicas y fácticas de ser seres avanzadamente socializados. Ambos deben

7. Lacroix, P. (1886). *Curiosités Infernales*. Paris: Garnier.

8. Freud, S. (1974). El Malestar en la Cultura. En: *Obras Completas, Tomo VIII, C. 48*, p. 3018. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 3018.

albergar las condiciones lógicas y fácticas de integrar lo que es básico y primigenio al individuo humano, y lo que es inherente al apego a los órdenes sociales que rigen la vida del individuo avanzadamente socializado.

Si admitimos la posibilidad de un *Yo* básico y primigenio, entonces tenemos que admitirlo como una conciencia igualmente básica y primigenia y así, como un individuo humano apenas conciente de sí y de sus *Otros* inmediatos. Ese *Yo* básico y primigenio estaría muy cerca de ese *Ello freudiano* que sería dominado por sus impulsos básicos, y estaría muy alejado de ese individuo avanzadamente socializado que estaría regido por una conciencia multidireccional de sí mismo, y por una conciencia multidireccional del mundo físico y social, las cuales implicarían inmediatamente y al nivel más elemental, en tanto que conciencias multidireccionales, al *Otro*, a los *Otros*, a los órdenes que serían propios a estos últimos y a los órdenes que servirían de base a sus convivencias.

Esa concepción del *Yo* que nos presenta al *Yo* "...como algo independiente, unitario, bien demarcado frente a todos los demás" es una concepción engañosa. Ese *Yo* es tan sólo la fachada de las tramas que lo enlazan, en una continuidad, con esa entidad psíquica inconsciente que Freud integró bajo el concepto de *Ello*⁹.

Este concepto nos llega de la traducción al español del pronombre indefinido alemán *Es*. Aunque ese pronombre fue sugerido a Freud por Groddeck, podemos pensar que este último lo tomó de Nietzsche. Respecto del trabajo de Groddeck, podemos revisar la discusión ofrecida por Lazslo Antonio Avila (2003¹⁰), acerca de la relación entre la labor de ese autor, el trabajo de Freud y el psicoanálisis. Thöma y Kächele (1987, pp. 40-41¹¹) sugieren que el propio Freud reconoció en Nietzsche el origen de ese término. Harriman (1952, p. 416¹²) apunta que el término *Id*, en tanto que versión latina del pronombre alemán *Es*, quizá tuvo su origen en la traducción al inglés, realizada por Joan Riviere, del artículo de Freud de (1923¹³) *El Yo y el Ello*. Según Harriman, en sus días y por convención, ese término significaba impulsos primigenios (ese autor utiliza la palabra inglesa *inchoate*), desorganizados e indisciplinados, propios de un "cirenaicismo elemental o de un craso hedonismo". Con la expresión "cirenaicismo" Harriman alude a la posición hedonista y egoísta, sostenida por el filósofo griego del siglo IV *a.c.*, Aristipo de Cirene.

Quisiera entrever en ese *Yo* básico y primigenio atrás esbozado, algo del concepto de

9. Freud, S. (1974), *El Malestar en la Cultura*. *Op.cit.* p. 3018.

10. Avila, L.A. (2003). Georg Groddeck: originality and exclusion. *History of Psychiatry*, 14,1, 83-101.

11. Thöma, H. and Kächele, H. (1987). *Psychoanalytic Practice: Vol. I. Principles*. Northvale, N.J.: Jason Aronson.

12. Harriman, P.L. (1952). The ancestry of *Id*. *Journal of Clinical Psychology*, 8,4, 416-417.

13. Freud, S. (1974). *El Yo y el Ello*. En: *Obras Completas, Tomo VII, C. 75*. Madrid: Biblioteca Nueva. Pp. 2701-2728.

Yo propuesto por Hegel en las *Lecciones de Jena*, en la *Lógica* y en la *Ciencia de la Lógica*¹⁴, y algo del concepto psicoanalítico de *Ello* o *Id*.

Así, ese Yo básico y primigenio sería fuertemente *animal*:

El animal es *verdadero uno mismo excluyente*, que *accede a la individualidad*, que *excluye*, se aparta y se separa de la sustancia general de la Tierra, la cual tiene para él una existencia externa. Accede al movimiento arbitrario; lo externo, que su uno mismo no ha llegado a dominar, es *para él* lo negativo de sí mismo, neutro; la absoluta neutralidad es la subsistencia espacial. Esta es una relación determinada por él mismo, con lo que demuestra su libertad frente a lo neutro (Hegel, 1984, p. 122).

El *animal* así visto es, dice Hegel:

un singular que se relaciona con lo singular como tal, una unidad de diversas singularidades reflexionada en sí; existe como fin que se produce a sí mismo, es un movimiento que vuelve a este individuo, el proceso de la individualidad es un circuito cerrado (Hegel, 1984, p. 122).

Ese *animal* no encuentra en el mundo, según Hegel (Cf., Hegel, 2002, p. 37), ni ejemplos o instancias particulares de conceptos universales, ni mucho menos estos últimos. Cada objeto e incluso cada sensación por él experimentada, es un objeto o una sensación individual, singular y efímera.

Para Hegel, sólo el ser humano es capaz de ‘desdoblarse’, a partir de su corporalidad, en una conciencia de sí mismo, y en una conciencia simultánea de lo particular y de lo universal. Así, sólo el ser humano reconoce en las cosas su dimensión de particularidad y de universalidad; sólo el ser humano ve en un árbol, por ejemplo, el árbol particular y la clase o categoría de cosas o de objetos de los cuales forma parte:

Por esto el hombre se conoce como yo. Cuando yo digo yo, quiero decir yo en tanto que soy tal persona individual, completamente determinada, Pero de hecho, nada digo que me sea particular. Cualquier otro es también yo, y designándome como yo, creo, es cierto, hablar de mí, de este individuo que yo soy, pero designo al mismo tiempo un ser absolutamente universal (Hegel, 2002, p. 37).

Aunque el Yo de la cita anterior ya ha superado el estadio del Yo básico y primigenio, no

14. Hegel, G.W.F. (1984). *Filosofía Real*. México: FCE. Pp. 153-154.

Hegel, G.W.F. (2002). *Lógica I*. Barcelona: Folio – Biblioteca de Filosofía.

Hegel, G.W.F. (1956). *La Ciencia de la Lógica, Vol. II*. Buenos Aires: Librería Hachette.

es un *Yo* instaurado en una auto-conciencia terminada y estática. Para Hegel, la ‘unidad del pensamiento y de lo pensado, que se piensa a sí misma¹⁵’ (*concepto*), es resultado dinámico del juego constante de cuando menos dos ‘momentos’¹⁶: la identidad y la negación de tal identidad. Así, este *Yo* integra dos ‘momentos’ opuestos.

En el primer momento, el *Yo* es una ‘unidad primariamente pura que se refiere a sí misma’, pero que está fuera del alcance de toda determinación y de todo ‘contenido’ implicado en la conciencia; implicado en los significados ‘contenidos’ en ella; implicado en la subjetividad misma de esa conciencia que está ligada a la experiencia del vivirse a sí mismo. En el primer ‘momento’, el *Yo* es una ‘unidad primariamente pura que se refiere a sí misma’, en la plena libertad que le aporta el tener una igualdad consigo mismo, libre de los límites que le impondrían las determinaciones y los ‘contenidos’.

En el segundo ‘momento’, el *Yo* tiene ‘contenido’, él está determinado por este ‘contenido’ que también lo somete a la determinación de lo que le es exterior, y a otras determinaciones. Este *Yo* es, así, negatividad respecto del *Yo* del primer ‘momento’, y así, el *Yo* de este segundo ‘momento’ enfrenta y excluye al *Yo* de ese primer ‘momento’. El *Yo* del segundo ‘momento’ ya es conciencia de sí, ‘personalidad individual’ (Hegel, 1956, pp. 257-258¹⁷).

En el momento en el que el *Yo* se instaura en conciencia de sí, en tanto que ‘individuo viviente’, ‘...se pone en tensión con su presuposición originaria, y se coloca como sujeto-en-sí y por-sí, frente al presupuesto mundo objetivo’ (Hegel, 1956, p. 490). El *Yo* instaurado en sujeto y en conciencia de sí mismo, es ‘el fin para sí mismo’. Él ha establecido su medio y su realidad subjetiva en esa objetividad que ha quedado sometida a él. Aunque el mundo se presenta frente a él como una objetividad carente de independencia, este mundo y ese *Yo* que es anterior al *Yo* que ya se ha instaurado en conciencia de sí, se presentan ante este último como un *Otro* que reta su propia objetividad; su propia identidad; su propio ser-igual-a-sí-mismo:

En su propio sentimiento de sí el viviente tiene esta certeza de la nulidad, existente en sí, del *ser-otro* que se halla frente a él. Su impulso es la necesidad de eliminar este *ser-otro* y de darse la verdad de aquella certeza (Hegel, 1956, p. 490¹⁸).

15. Véase: Ripalda, J.M. (1984). Glosario. En: G.W.F. Hegel, *Filosofía Real*, *op.cit.*, p. 354.

16. El ‘intelecto’ o ‘concepto general’ integra tres ‘momentos’, dice Hegel (1956, *op.cit.*, pp. 277-305), el de universalidad, el de particularidad y el de individualidad. Lo que yo llamo aquí ‘momentos’ es una forma de manejar, quizá de manera equívoca, el juego planteado por Hegel, entre el sí-mismo de la individualidad, y su negación (Hegel, 1956, *op.cit.*, pp. 300-305).

17. Hegel, G.W.F. (1956). *La Ciencia de la Lógica*, Vol. II. Buenos Aires: Librería Hachette.

Véase la discusión acerca del concepto *hegeliano* de *Yo* contenido en él, ofrecida por Jürgen Habermas (1984. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, pp. 14-15).

18. Hegel, G.W.F. (1956). *La Ciencia de la Lógica*, Vol. II. *Op.cit.*, p. 490.

Aunque esta contradicción sirve de base a la constitución de la identidad del *Yo*, ella está también detrás del encuentro del *Yo* con ese que será, objetiva y efectivamente, su *Otro* y con esos que serán, también objetiva y efectivamente, sus *Otros*.

Quizá el *Yo* instaurado en conciencia de sí, es el resultado de una elaboración constructiva iniciada a partir de un *Yo* básico y primigenio, esto es, a partir de un individuo carente de la mínima intuición de tal *Yo*, elaboración que desemboca en una entidad paradójicamente constituida en un *Yo*, y por autorreflexión, constituida en un *Yo* a partir de ese mismo individuo.

Quizá esa elaboración sigue la vía esbozada por Hegel, vía cuyo trayecto va de la ausencia de una permanencia de diferencias advertidas en las ‘imágenes’ y en las ‘representaciones’¹⁹, hasta la pronunciación de la palabra “yo”.

En la conciencia del *Yo* básico y primigenio no hay permanencia de las diferencias advertidas en las ‘imágenes’ y en las ‘representaciones’, o mejor dicho, no hay permanencia ni de ‘imágenes’ ni de ‘representaciones’ y así, no hay diferencias que, por lo tanto, puedan surgir. Él es libre de las determinaciones que le impondrían esas permanencias. Así, él también es libre de los ‘contenidos’ implicados en ellas. La ausencia de permanencias y de diferencias podría ser comparada con una *noche*, en la que todas las imágenes fracasan en alcanzar distinción alguna, y se pierden en la homogeneidad o en la igualdad de una obscuridad, en la que ‘todos los gatos son pardos’:

En la intuición el Espíritu es la imagen; para el Espíritu como conciencia el Espíritu es un *ser*, separado del yo, pero para nosotros es unidad de ambos, y es lo que va haciéndose para el Espíritu mismo: el Espíritu es *de suyo y para sí*, en la intuición aún sólo es *de suyo*, lo completa con el para-sí —mediante la negatividad, separación de lo implícito— y se recoge en sí y su primer uno mismo es su objeto, la *imagen*, el *ser mío* superado. Noche de la custodia.

Esta imagen *le* pertenece, se halla en su posesión, él es su dueño, se guarda en su *tesoro*, en su *noche*; la **imagen** es inconsciente, es decir: no se destaca como objeto de la representación. El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, *el puro uno mismo*, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace *terrible*; a uno le cuelga delante la noche del mundo (Hegel, 1984, p 154²⁰. Negritas en el original).

19. Estos son dos términos empleados por Hegel para hablar de dos formas distintas de ‘objetos’ de la intuición y de la conciencia.

20. Hegel, G.W.F. (1984). *Filosofía Real* (Jenaer Systemenwürfe, 3). México: Fondo de Cultura Económica.

Esa ‘noche’ es ese *Yo* que podemos concebir como básico y primigenio. En su conciencia, también básica y primigenia²¹, no se discierne a sí mismo como tal. Su propia ‘imagen’ aún no es objeto de sus ‘representaciones’, y al no serlo no se discierne a sí misma para dar lugar a la afirmación autorreflexiva del *Yo*:

El yo es la forma no sólo como simple uno mismo sino como movimiento, la **recíproca referencia** entre las partes de la imagen que sientan como propia la forma, **la referencia** (Hegel, 1984, *op.cit.*, p. 154²². Negritas en el original).

Aquí, el *Yo*, en Hegel, es el individuo en tanto que objeto físico (‘forma’²³), inseparablemente entrelazado a la dinámica de la vida anímica, *id est*, al ‘movimiento’ del *Espíritu* y a sus ‘contenidos’ (Cf., Hegel, 1984, *op.cit.*, pp. 155-156). De esta manera, por ese ‘movimiento’, ese *Yo* llega a ‘intuir’ el objeto que él mismo es, no sólo como objeto, sino como signo, como esencia, como significado y como reflexión:

También el que yo intuya la cosa como un mero signo y su esencia, en cambio, como yo, como significado, como reflexión en sí, es a su vez *objeto*. Hasta ahora el **yo** es interioridad *inmediata*; **pero** tiene que acceder también a la existencia, hacerse objeto, esa interioridad tiene que invertirse haciéndose externa: vuelta al *ser*. Esto es el lenguaje como la fuerza de poner nombre (Hegel, 1984. *Op.cit.*, p. 156²⁴).

Así, el *Yo* alcanza uno de los estadios que conforman el trayecto de su constitución, al llegar a la pronunciación del nombre mismo “yo”, pronunciación en la que la conciencia ejerce posesión de sí misma, ante sí y ante el exterior. En la nominación, de acuerdo con Hegel, el *Yo* hace suyo el objeto nombrado: “...por medio del nombre el objeto ha nacido, como ser, del yo” (Hegel, 1984. *Op.cit.* p. 156²⁵).

Con la nominación, el *Yo* impone sobre él mismo y sobre el mundo —su mundo—, el orden de los nombres, pero estos nombres son los suyos; son los nombres que son pronunciados por él; son los nombres que el *Yo* ha elaborado para nombrar:

21. La separación Sujeto y Conciencia ha estado en el centro de distintas controversias filosóficas, Hegel no fue ajeno a ellas.

Hyppolite, J. (1974). *Génesis y Estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*. Madrid: Península.

22. Hegel, G.W.F. (1984). *Filosofía Real*. *Op.cit.*, p. 154.

23. Ripalda (p. 397) nos dice que la expresión “forma” en Hegel, debe ser entendida como “el Objeto en sí mismo y no sólo el objeto de conocimiento”, en el sentido de que el Objeto tiene forma.

Ripalda, J.M. (1984). Glosario. En: G.W.F. Hegel. *Filosofía Real*. *Op. cit.*

24. Hegel, 1984. *Op.cit.*, p. 156

25. *Íbid.*, p. 156.

El yo es el único y exclusivo (...) portador, espacio, sustancia de estos nombres; es su *orden*, o lo que refiere a perfectamente *neutros* entre sí, sin rango ni referencia. El yo, pues, tiene que intuirse como lo que los ordena o **intuirlos** como ordenados y atenerse a este orden, de modo que sea un orden duradero.

El yo comienza por estar en *posesión* de los nombres, tiene que *conservarlos* () en su noche obedientes a su servicio; y no sólo los nombres de este modo, sin más, sino intuyéndolos en el propio espacio del yo como un orden *firme*, pues el yo es su referencia y necesidad, es referencia *implícita* de varios (Hegel, 1984. Op.cit., p. 158²⁶).

Dentro de esta perspectiva, el enigma reposa en ese proceso de constitución del *Otro*, que inicia en una conciencia que podemos teóricamente concebir como básica y primigenia, y se desarrolla hasta alcanzar la pronunciación de un término dado (en español el término “otro”), que designa a otro individuo como *Otro*.

Una vez pronunciado ese término específico, el *Yo* formaliza con él y con su pronunciación, la advertencia, la nominación y la posesión de ese que para él es el *Otro*: su *Otro* poseído a través de su nominación, aunque paradójica y contradictoriamente este *Otro* sea independiente de este *Yo* que así lo ha nombrado.

En tanto que palabra, “otro” es un deíctico, esto es, es un término cuyo significado es fundamentalmente referencial, como lo son por ejemplo, los términos “aquí”, “allá”, “ahora”, “después”, “yo”, “tú”, “ella”, “nosotros”, etc. Los deícticos apuntan o refieren a algo o a alguien situado, ubicado o contextualizado con cierta especificidad, desde la perspectiva de quien lo enuncia. Así, los deícticos sustentan sus significados no sólo en las condiciones contextuales de su emisión, sino en las relaciones y en las intenciones relacionales del individuo humano que los enuncia o realiza²⁷.

Un individuo humano es constituido en *Otro* en el momento en el que es advertido y significado como distinto de una cosa y sobre todo, como *comparable* a quien así lo advierte y lo significa. El *Otro* aparece como tal, únicamente respecto de alguien que, conciente o inconscientemente, lo advierte y lo constituye simbólicamente como tal, diferenciado de las cosas que en tal calidad, rodean a ambos. El *Yo* instaurado en conciencia de sí, constituye al *Otro* como su *comparable*, como su *mutuamente-par*; como su *mutuamente-igual* (*comparable*: de *com-* ‘mutuamente’ + *par-* ‘igual’, ‘semejante’).

Al designar a un individuo dado como *Otro*, conciente o inconscientemente el *Yo* lo significa como una ‘completud’ o como una integridad *comparable* a la que él ha alcanzado a advertir y a significar en sí mismo, y respecto de sí mismo. Pero el *Yo* también advierte al *Otro* como separado de él, más aún, lo advierte como independiente de él. El *Otro* se presenta ante ese alguien que, conciente o inconscientemente, lo

26. Íbid., p. 158.

27. Hanks, W.F. (2005). Explorations in the Deictic Field. *Current Anthropology*, 46,2, 191-220.

advierte, lo significa y lo constituye como un individuo separado, independiente pero *comparable* a él, y todo esto implica la constitución de una relación, poco importa si ella es fugaz o duradera.

Puedo hablar de un *Otro* que puede serlo respecto de alguien más: “No es ese individuo del que hablo, es ese otro...” Todavía más, sin poder yo hablar de él, hay un *Otro* más que es tal únicamente para Usted, éste sería su *Otro* respecto de Usted. Igualmente, sin poder yo hablar de él, hay un *Otro* más que es tal únicamente para él o para ella. Éste sería el *Otro* de él o de ella. Quizá estos *Otros* no se constituyen, para mí, en la calidad de ‘los *Otros* de Usted’, o en la calidad de ‘los *Otros* de él’, o en la calidad de ‘los *Otros* de ella’, sino hasta después de que se constituye *Mi Otro*. Este último es crucial para mí. Él es ese que, conciente o inconscientemente, ha sido advertido y significado como *Mi Otro*, separado e independiente de mí, pero *comparable* a mí en la integridad o en la ‘completud’ que he alcanzado a discernirme, a sentirme.

La conformación de una primera autoconciencia social, reposa en la confrontación del *Yo* instaurado en conciencia de sí, con su *Otro*:

...por donde la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece frente a ella como vida independiente; es una *apetencia*. Cierta de la nulidad de este otro, pone para sí esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como *verdadera* certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de *modo objetivo* (Hegel, 1966, p. 111²⁸).

No se trata aquí de un *Otro* que poseo: *Mi Otro-Poseción*, como podrían serlo las cosas que nombro y que poseo por haberlas nombrado, independientemente de mi capacidad de poder llegar a ser su propietario. En tanto que posesión, el *Otro* sería un individuo humano cosificado, una cosa, y en tanto que tal, él no es propiamente ni un *Otro*, ni mucho menos *Mi Otro comparable* a mí en esa integridad o ‘completud’ que he alcanzado a discernir y a sentir en mí. Así, para mí, él no plantea problemas de *alteridad*, puedo disponer de él según me place, porque cosificado y nombrado, mi integridad o mi ‘completud’ lo comprenden como cosa y más específicamente, lo comprenden como cosa poseída.

Hasta aquí, el *Otro*, en tanto individuo humano cosificado y nombrado, ha quedado ‘acomodado’ y con ello, ha quedado ‘arreglado’ u ordenado bajo el ‘acomodo’ —mi ‘acomodo’, mi ‘arreglo’, mi orden— de la nominación que realizo y de la posesión que ella implica.

En tanto que *comparable* a mí en integridad o ‘completud’, por encima de su independencia, pero como una implicación de ella, *Mi Otro* constituye una amenaza a mi ‘completud’ o integridad; una amenaza a mi estar en el mundo; una amenaza a mi mundo mismo

28. . Hegel, G.W.F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

y a mi posesión de él. Él ha sido significado no sólo como *comparable* a mí en integridad o ‘completud’, sino ha sido significado como igual o idéntico a mí *aspecto-por-aspecto*, y ha sido significado como posible ocupante de lo que, a su vez, también ha sido significado como “mi mundo”, “mi mundo en posesión”, el mundo que puedo nombrar y disponer según me place. Él amenaza ocupar, dentro de ese mundo, eso que ha sido significado como “mi lugar en el mundo”. Él amenaza disponer de mis posesiones. Él amenaza con desplazarme y tomar mi lugar de poseedor. Él irrumpe en mí —conciente o inconsciente— integridad o ‘completud’. Él avanza —*ad-gressus*— e irrumpe en ellas, las violenta. El solo hecho de ser significado como *Mi Otro comparable* en identidad o como mi *Otro aspecto-por aspecto* igual o idéntico a mí, constituye una irrupción en mi integridad, en mi ‘completud’. El solo hecho de ser significado como *Mi Otro comparable* a mí en integridad; en igualdad; en identidad, es una agresión a la primera y a las segundas.

Mi Otro puede implicarse en una igual aproximación hacia mí y así, yo puedo constituir respecto de él, por la significación de nuestras igualdades o identidades, una agresión a su integridad.

El *Otro* y la irrupción que él implica en mi integridad o ‘completud’, pueden ser resueltos por la vía de la fusión. El *Otro* y yo nos fusionamos en una unidad en la que él y yo desaparecemos como respectivas integridades, poco importa ahora, si tal fusión da lugar a una ‘completud’ o integridad diferente de las de ambos, y poco importa, por ahora, si tal fusión es fugaz o duradera.

Pero también el *Otro* y la irrupción que él implica en mi integridad o ‘completud’, pueden ser resueltos por la vía de la agresión —*ad-gressus*— que lo violenta y que, por lo tanto, lo extermina para, así, dar fin a la irrupción y para, también así, afirmar mi integridad; para afirmar nuestras desigualdades; para afirmar su carácter de cosa, de cosa nombrada por mí, y por lo tanto, para afirmar su carácter de cosa dependiente de mí, y así, de cosa poseída; e incluso para incorporar a mi integridad, las así adquiridas ‘identidades’ de poseedor, de exterminador y de sobreviviente del exterminio. Son complejos los desenlaces de la vía del exterminio.

El problema surge cuando tales vías no son posibles, cuando el individuo y su *Otro* no sólo deben coexistir, sino deben vivirse recíprocamente en, también, recíproca advertencia y significación. El problema surge cuando la fusión y el exterminio no son posibles, y el *uno* y su *Otro* deben convivir necesariamente en cercanía e incluso en simbólica unión, porque la fusión o el exterminio no pueden ser consumados, porque la fusión total es físicamente imposible y porque el *Otro* es *comparable*, pero independiente y desconocidamente poderoso y así, su exterminio o su cosificación resultan difíciles.

Al interior de respectivas pero distintas y recíprocamente desconocidas e independientes capacidades de exterminio, se pierde la posibilidad de *comparar* integridades y se pierde la posibilidad de establecer igualdades o identidades *aspecto-por-aspecto*. *Mi Otro* no es más un *Otro comparable* a mí en integridad. Él y yo nos hemos advertido recíproca-

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

VOL. I, NO. 1
ENERO-JUNIO | 2008
ISSN 1870 6932

mente como semejantes hasta ciertos límites, más allá de los cuales también nos hemos advertido como diferentes en múltiples aspectos, entre ellos nuestras independencias, nuestros cuerpos, nuestros respectivos poderes de exterminio, y nuestros desconocimientos de la independencia, del cuerpo y del poder del *Otro*.

Nuestros cuerpos se han encontrado de maneras que nos acercan a la fusión, en la que aún hay algo que nos resulta desconocido, y nuestros poderes han mostrado contrarrestarse recíprocamente. El desconocido e impredecible poder del *Otro* respecto de mí, distingue ahora su integridad e identidad de las mías y ahora separa a ambas. Ahora su integridad y la mía se muestran semejantes pero distintas. Ya no somos *comparables* —mutuamente iguales—, sólo somos *comparables* en semejanzas que implican diferencias. Nos parecemos pero *comparativamente* no somos recíprocamente íntegros o completos y, así, no somos recíprocamente idénticos, nos falta lo hallado en el *Otro*. Así, conciente o inconscientemente, esas semejanzas son recíprocamente advertidas como limitadas, y más allá de los límites de nuestras semejanzas yacen diferencias que implican poderes desconocidos que, a su vez, han mostrado contrarrestar los míos. Lo mismo ocurre en el *Otro* respecto de mí.

Del Orden Individual a los Órdenes de la Semejanza

La imposibilidad de consumir la fusión con el *Otro*, y la imposibilidad de exterminarlo, dan paso a una coexistencia y a una convivencia, ambas, básicas y primigenias, en conciente o inconsciente advertencia y significación el *uno* del *Otro*, y sobre todo, en conciente o inconsciente advertencia y significación de los desconocidos e impredecibles poderes e independencias respectivos, que pueden contrarrestarse recíprocamente.

Aunque la fusión ha probado ser imposible y aunque el exterminio ha probado ser difícil, su búsqueda no desaparece en esa coexistencia y convivencia básicas y primigenias. Ellas están atravesadas por una persecución erráticamente alternada de la fusión y del exterminio del *Otro*. En ellas, el individuo pasa, de manera errática, de la apacibilidad a la agresión.

Paradójicamente, la coexistencia y la convivencia del *uno* con el *Otro*, en recíproca —conciente o inconsciente— advertencia y significación de *alteridad*, por sí mismas exigen dar fin a esas erráticas e inútiles búsqueda de fusión y amenaza de exterminio, y exigen el mantenimiento de recíprocas aproximaciones opuestas a ese último, aunque tales aproximaciones no superen la asimetría. La terminación de la errática e impredecible amenaza recíproca de exterminio, y la imposibilidad física de la fusión, dan paso a un ‘acomodo’ recíproco; dan paso a un orden que integra o une al *Yo* y al *Otro* en una sola entidad, distinta de ambos y distinta de la fusión. Este orden es otra forma orden, otra forma de ‘acomodo’. Este orden o ‘acomodo’ ha remplazado la fusión imposible por una ‘acomodada’ u ordenada convivencia basada en la semejanza con diferencias.

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

VOL. I, NO. 1
ENERO-JUNIO | 2008
ISSN 1870 6932

En tanto que orden, esta última viene a superponerse a los órdenes unilaterales de la nominación y la posesión surgidos del individuo e impuestos por él sobre su *Otro*. La semejanza con diferencias viene a constituirse en un nombre abierto a muchos nombres, todos los que la cultura reconoce como formas de semejanza y por lo tanto como formas de orden, como órdenes:

Hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre. La pintura imitaba al espacio. Y la representación ya fuera fiesta o saber se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo, he ahí el título de cualquier lenguaje, su manera de anunciarse y de formular sus derecho a hablar (Foucault, 1968, p. 26²⁹).

La idea de la *semejanza* o *similitud* como una forma de orden humano y como una clase de órdenes sociales, puede ser hallada todavía a finales del siglo XVIII y principios del XIX:

Dios y el hombre, los hombres entre ellos, seres semejantes de voluntad y de acción, pero no iguales de voluntad y de acción, son todos, por el solo hecho de su similitud y de esta desigualdad, en un sistema u orden necesario de voluntades y de acciones, llamado *sociedad*, ya que si uno supone igualdad de voluntad y de acción en los seres, no habría más sociedad, todo sería fuerte o todo sería débil, y la sociedad no es más que la relación entre la fuerza y la debilidad (De Bonald, 1802, p. 311³⁰).

Así, con la terminación de la errática e impredecible amenaza de exterminio, con la imposibilidad de fusión y con el mantenimiento de respectivas posiciones, el *uno* y el *Otro* se van a 'acomodar' y se van a ordenar recíprocamente como estables, sobre la base de sus semejanzas, con sus diferencias. La *comparabilidad* a partir de las integridades, igualdades o identidades, es desplazada por *comparabilidad* a partir de la *semejanza* con diferencias. El *uno* y el *Otro* son semejantes pero no iguales. La semejanza o similitud con diferencias, es una de las formas de orden que vienen a servir de base a la coexistencia de los individuos que, juntos, se viven recíprocamente. La semejanza es tan sólo uno de los órdenes que puede adoptar la convivencia de los individuos humanos, en el

29. Foucault, M. (1968). *Las Palabras y Las Cosas*. México: Siglo XXI.

30. De Bonald, L. (1802). *Legislation Primitive, considérée dans les derniers temps par les seuls lumières de la raison*. Paris: Le Clere. Livre I, Chapitre VIII, p. 311.

trayecto que ella puede seguir hacia la conformación de la actual convivencia en sociedad, y es también una de las formas que puede adoptar esa ‘completud’ o integridad que es rota por la agresión y la violencia, las cuales están, paradójicamente, implicadas en los encuentros entre individuos humanos.

Conclusión

En los encuentros humanos, los individuos se presentan investidos de respectivos poderes³¹, contruidos a partir de sus esferas más inmediatas de influencia³². De los órdenes sociales, entendidos como ‘acomodos’ de los poderes individuales, surgen significados y símbolos que los marcan. De hecho, los ‘acomodos’ implican, en sí mismos, significados y símbolos que así los identifican: la pareja, el grupo, la familia, el clan, la tribu. Tales significados y símbolos identifican las ubicaciones de sus integrantes en el ‘acomodo’ de los poderes individuales: el amo, el padre, la madre, el jefe, el viejo, la hija, el hijo, el esclavo, el sirviente, el advenedizo. Esos ‘acomodos’ sirven de base para la conformación de grupos humanos o de colectividades sociales mayores; hace posible los procesos de sus estructuraciones sociales; y hace posible el mantenimiento de estructuras y procesos.

Más allá de las familias y de los *grupos primarios* entendidos como ‘acomodos’; como los órdenes sociales que están implicados en los ‘acomodos’ de los poderes individuales de sus integrantes; más allá de sus significados y símbolos, se tejen otros ‘acomodos’; otros órdenes; otros significados y otros símbolos. Algunos de estos órdenes vienen a superponerse y a impregnar a los primeros. Otros órdenes más vienen a ser sometidos.

31. Véase el análisis y discusión desarrollado por Gianni Vattimo (1985, *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península, pp. 115-116) acerca de la perspectiva sostenida por Nietzsche respecto de la relación entre moral, poder personal y violencia.

32. Respecto de este concepto de *conciencia* y de la relación entre *conciencia* y *poder* véase: Hegel, G.W.H. (1984). *Filosofía Real*. México: FCE. Pp. 153-157.
Ver también: Marcuse, H. (1971). *Razón y Revolución*. Madrid: Alianza Editorial – El Libro de Bolsillo. Pp. 79-80.

Bibliografía

- Avila, L.A. (2003). Georg Groddeck: originality and exclusion. *History of Psychiatry*, 14,1, 83-101.
- Benjamin, W. (1977). *Para una crítica de la violencia*. México. La Nave de los Locos.
- De Bonald, L. (1802). *Legislation Primitive, considérée dans les derniers temps par les seuls lumières de la raison*. Paris: Le Clere. Livre I, Chapitre VIII.
- Gómez de Silva (1985). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. México: Colegio de México – FCE.
- Foucault, M. (1968). *Las Palabras y Las Cosas*. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1974). El Malestar en la Cultura. En: *Obras Completas, Tomo VIII, C. 48*. Pp. 3018. Madrid: Biblioteca Nueva
- Freud, S. (1974). El Yo y el Ello. En: *Obras Completas, Tomo VII, C. 75*. Madrid: Biblioteca Nueva. Pp. 2701-2728.
- Goggans, P. (2002). Ethical individualism and Natural Law. *Ratio (New Series)*, 13,1, 29-36.
- Habermas (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Hanks, W.F. (2005). Explorations in the Deictic Field. *Current Anthropology*, 46,2, 191-220.
- Harriman, P.L. (1952). The ancestry of Id. *Journal of Clinical Psychology*, 8,4, 416-417
- Hegel, G.W.F. (1984). *Filosofía Real*. (Jenaer Systemenwürfe, 3). México: Fondo de Cultura Económica. FCE.
- Hegel, G.W.F. (2002). *Lógica I*. Barcelona: Folio – Biblioteca de Filosofía.
- Hegel, G.W.F. (1956). *La Ciencia de la Lógica, Vol. II*. Buenos Aires: Librería Hachette.
- Hegel, G.W.F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y Estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*. Madrid: Península.
- Jianghong Liu (2004). Concept Analysis: Aggression. *Issues in Mental Health Nursing*, 25,7, 693-714.
- Lacroix, P. (1886). *Curiosités Infernales*. Paris: Garnier.
- Marcuse, H. (1971). *Razón y Revolución*. Madrid: Alianza Editorial – El Libro de Bolsillo.
- Ripalda, J.M. (1984). Glosario. En: G.W.F. Hegel. *Filosofía Real*. *Op. cit.*
- Thöma, H. and Kächele, H. (1987). *Psychoanalytic Practice: Vol. I. Principles*. Northvale, N.J.: Jason Aronson
- Vattimo, G. (1985), *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

VOL. I, NO. 1
ENERO-JUNIO | 2008
ISSN 1870 6932