

UNA ELABORACIÓN DEL SÍ MISMO HOMÉRICO MÁS ALLÁ DE LA MENTE PSICOFÍSICA

SEBASTIÁN IGNACIO VÁSQUEZ YEL

Universidad de Buenos Aires - Universidad de Chile

(Chile)

Resumen

En el siguiente texto intentaremos dar cuenta de diversas corrientes investigativas respecto de la naturaleza del sí mismo homérico y criticaremos de ellas aquellas en las que la conciencia y la unidad o fragmentariedad de sus órganos se presentan como lo fundamental a la hora de definir la mismidad del hombre homérico. Ante estas investigaciones, intentamos plantear el sí mismo en general como un *plus*, como un cúmulo de posibilidades que se sella con la muerte decretada por el Destino durante el parto del ser humano. Por tanto, el Destino será la determinación que como nudo, límite y contorno de la existencia contiene al mortal.

1. La lectura del sí mismo homérico desde el prejuicio histórico de la conciencia como unidad

La investigación, fundada en una suerte de subjetividad o mente corporal, acerca de lo que significó *αὐτός* en la *Ilíada* ha sido reiterada de múltiples maneras al interior de la crítica. Se ha llegado a hablar, incluso, en términos de una interioridad “visceral”, literalmente contenida en las entrañas (Idelfonse, 2011, p.225). En estos abordajes se pueden diferenciar claramente dos corrientes. La primera, representada por Snell (1965), Bremmer (1985) y Feyerabend (2013), hace manifiesta una *identidad singular fragmentaria*: el sí mismo no se logra conformar pues los órganos de la conciencia no se cohesionan en un todo orgánico. Una segunda corriente, representada por Gaskin (1990), Clark (1999) y Long (2015), propone un sí mismo identificado con órganos mentales que conforman, según Long, un *psychosomatic whole*.

Por tanto, el sí mismo es o lo uno o lo múltiple; o un *médium* universal o las diferencias reflejadas cada una en sí e indiferentes para las demás. La forma

contrapuesta dada al contenido en estas investigaciones da como producto una determinación según la cual, la primera sería una *Geistesgeschichte* y la segunda una concepción para la que el sí mismo se halla concretamente realizado. En otras palabras tenemos, *por un lado*, una investigación que ve en la fragmentariedad homérica el principio que ha de devenir históricamente la unidad del sí mismo como meta. Se trataría de un ser descentrado que tiene su fin en un más allá. Y, *por otro lado*, tenemos una segunda línea investigativa que ve un todo psicofísico y que tendría dicha meta como realizada en sí y por sí.

Ante esto podemos preguntar dos cosas. Primeramente: ¿por qué, cuando se trata del αὐτός homérico, la investigación debe estar fundada en la *unidad como meta*, sea por realizar o como ejecutada ya? O reformulando: ¿Por qué ha de haber un núcleo del *ego* para los personajes homéricos? Pero también, ¿por qué en general debería tomarse esta meta como el fundamento de toda investigación acerca del sí mismo? ¿Por qué debe haber un puro Yo? La segunda pregunta dirá: ¿Por qué la mente o conciencia es sinónimo de sí mismo?

De hecho, aquella investigación de la mismidad fragmentaria que nombrábamos por su producto como una *Geistesgeschichte*, recibe este epíteto como si con ello se hiciera un ataque a un hegelianismo ingenuo. Pero al mirar detenidamente en la *Fenomenología del espíritu* encontramos un ataque contundente a la psicología planteada en los términos de un mero catálogo de facultades, pasiones e inclinaciones. Hegel dice que ante aquella psicología sólo se puede llegar al asombro de que en el interior del *Geist* “puedan juntarse como en un *saco* tantas cosas diversas, contingentes y heterogéneas entre sí” (p.182) y, justamente - en cuanto “la certeza de la razón [de ser toda realidad] se busca a sí misma como realidad objetiva” (p.205) - es que la conciencia se encontrará como un ser fijo y cósmico, como un órgano o como un hueso. Ahora, este es, precisamente, el comportamiento que determina a las investigaciones de Snell, Bremmer y Feyerabend. Ellas tienen la virtud de presentar de un modo fragmentario el Yo respecto de estos órganos mentales —no presuponen la unidad como algo dado de por sí-; sin embargo, ellos se demoran en enumeraciones y explicaciones de las funciones de los fragmentos de esta *res cogitans* y, hasta cierto punto, determinan lo orgánico vivo por medio del ser muerto de la vida investigado por la anatomía. Por lo demás, para estas investigaciones de lo que se trata es de la meta, el movimiento progresivo hacia la unificación del sí mismo como un todo psíquico.

Justamente, esta meta es lo más criticable y, sin embargo, las investigaciones de Gaskin, Clark y Long piensan su efectiva realización como lo inmediato de la mismidad homérica. Estas investigaciones trabajan bajo el silogismo que tiene como extremos a la mismidad singular y al cuerpo, y cuyo término medio o enlace es la mente. Así, la lógica de estas investigaciones es como sigue: al identificarse la vida mental y el sí mismo, y al ser la vida mental una forma de la vida corporal o un proceso fisiológico propio del cuerpo humano, se infiere que el sí mismo no es más que un aspecto de lo corporal. Esto puede ser observado en un apartado que Clark titula *The body and the self are one* (p.115), donde afirma que en Homero “does not oppose mental life to the life of the body but takes them as an undifferentiated whole” (p.115). Aquí hay un salto lógico que no se demuestra, ¿cómo se pasa de la identidad de la vida mental y corporal a la de cuerpo o mente y *self*? Cómo sea, esta lógica sólo puede ser formalmente correcta, pero no deja de ser una interpretación del sí mismo que lo violenta.

La crítica heideggeriana a la metafísica de la subjetividad moderna ataca lo anterior. Hegel, v.g., considera que el pensamiento, como la pura unidad negativa o ser reflejo para sí, es *por un lado*, las puras leyes de la lógica que él saca de su pétreo ser para exponerlas como conceptos absolutos en el proceso de su *Wissenschaft der Logik*; pero *por otro lado*, la pura negatividad del pensamiento aparece en la *Fenomenología del espíritu* como el principio de la individualidad, como conciencia operante. Este comportamiento implica tomar la conciencia, la subjetividad, la mente como un *puro yo*, como *núcleo de identidad y mismidad* que puede encontrarse incluso “a sí misma como cosa” (*F.d.E.* p.208). Si bien es cierto que una determinación como la de “individuo” - es decir, la determinación de una entidad que halla en sí los principios racionales de su libre autodeterminación práctica - difícilmente pueda ser aplicado al αὐτός homérico, así también la determinación de un todo psicofísico cohesionado, como núcleo en el que reside el sí mismo, se vuelve aún más improbable de ser empleada como la determinación propia del Yo. La mente o el espíritu no es la sustancia del Yo como síntesis psicofísica o como el mismo Heidegger lo dice en *Ser y tiempo*:

La «substancia» del hombre no es el espíritu/mente como la síntesis del alma y el cuerpo, sino la existencia”.¹

¹ die »Substanz« des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die Existenz (*Sein und Zeit*, p.117).

Tomarse en serio, por tanto, el fenómeno de la singularidad homérica exige no introducir una teoría según la cual el ego se define íntima y sustancialmente por la mente, como en el caso paradigmático de Descartes, que al preguntar qué soy, responde: *sum res cogitans*. Con esto no se explicita “cómo” se da fácticamente la existencia de un sí mismo. Esta interpretación del *cogito* —habitualmente tomada por Heidegger, pero también, según Lumsden (2011), por el posestructuralismo como el fundamento de la metafísica de la subjetividad y de la filosofía de la modernidad— es una descripción del Yo “formalmente” “inatacable” y “correcta” (Heidegger, 2000, p.225), pero que en esencia no hace más que violentar la existencia singular en su singularidad. Esta violencia no hace más que profundizarse al extender nuestros prejuicios modernos a un sí mismo que, si bien es la raíz de nuestra cultura y mundo, no por eso tiene la misma autoconciencia de sí.

Si a esto se suma el *factum* de que hoy mismo la unidad del pensamiento o de la mente no se logra demostrar, ya sea en meditaciones como la de Lacan, para quien el sujeto o el sí mismo es una ficción del lenguaje para protegernos y darnos seguridad ante la fragmentariedad de nuestro propio ser; ya sea por perspectivas neuro-escépticas, según las cuales no es posible encontrar un núcleo puro de la identidad; según el entendimiento de que la identidad de género es una construcción de la cultura; pero también por cuanto en la modernidad y en uno de sus esfuerzos más gigantescos, Kant, no se logra deducir la unidad del Yo teórico y el Yo práctico como lo señala Heidegger (2000) y que, según Hyppolite (1974) será la tarea declarada por el idealismo posterior de Fichte y Schelling, y que tendrá su apoteosis en Hegel, donde la autoconciencia singular solo se halla concretamente determinada y es efectivamente para sí dentro del espíritu o intersubjetividad, es decir, en el seno de una comunidad; por todo esto querer determinar el αὐτός como un núcleo de identidad resulta imposible o un prejuicio histórico no claro para sí mismo.

2. Μοῖρα y un posible abordaje al sí mismo

Todo lo anterior no implica que dichas investigaciones sean inútiles *per se*, pero se hace necesario reducir su autoridad. La conciencia es corpórea en Homero: el θυμός o las φρένες pueden ser arrancadas con una lanza.² Estos órganos podrían conformar

² Cf. *Il.* XX.436-7.

un sistema, v.g., un *self in dialogue*, donde las partes permanecen como partes, pero integrándose en una unidad mayor mediante el diálogo entre ellas.³ Sin embargo, este sistema es transcendido por la realización concreta del αὐτός en el seno de un mundo, una comunidad y una moral, en la cual cada quien se diferencia dependiendo de la manera en que se integre al todo, de cómo se proporcione en relación a todos. Por esto es que el sí mismo no sólo se realiza como un diálogo entre los órganos de la conciencia, sino también en un diálogo con los *otros*. Dicha integración comunitaria puede ser fundamentada en una comprensión de la totalidad que se refleja en una comprensión del sí mismo. En relación con lo anterior es que podemos plantear una tercera corriente investigativa que comprende el sí mismo homérico como otro respecto de los órganos de la conciencia.

En las investigaciones desarrolladas por Vernant (2001) — si bien afirma, junto con Redfield,⁴ que el “yo interior no es otra cosa que el yo orgánico” (p.18) — se piensa que el héroe homérico para lograr el grado máximo de distinción y, esto significa, de individualización y diferenciación “no puede contar con su cuerpo ni con ninguna otra cosa que tenga relación con él” (p.31). Para alcanzar el máximo grado de individuación y devenir la plena realización del ideal heroico y de la moral comunitaria, el guerrero debe buscar la muerte en la flor de sus potencias vitales, debe construir su muerte y negar el cuerpo, para pasar a ser un canto épico en el que su comunidad se observe, aprenda y se mida.

Por su parte, Sullivan (1994) afirma que “person and psychic entity always remain distinct” (p.104) y que:

In their entirety these entities do not simply compose what we would call somebody's “personality” or “self”. It is true that individuals may find in each a seat of many of their deepest qualities but none adequately expresses the full person (1995, p.76).

Entonces ¿dónde podemos hallar un horizonte de comprensión que nos facilite la tarea de investigar el sí mismo homérico? Para responder primeramente tenemos que plantear una cuestión que nunca parece quedar lo suficientemente conceptualizada: ¿qué significa “sí mismo”? Jeremiah (2012) señala hacia la pluralidad semántica del pronombre reflexivo *self* que nosotros traducimos por esta construcción reflexiva: “sí

³ Gill, C. (1996).

⁴ Redfield, J. (1985).

mismo”. El sí mismo hace alusión a al ser humano como una entidad íntegra, que reúne en sí la totalidad de sus manifestaciones sin reducirse nunca a una de ellas. Esto se puede exponer por medio de dos expresiones comunes al castellano: “el se baña a sí mismo” y “él se domina a sí mismo”. En la primera expresión lo que se nos señala es al hombre como entidad corporal, mientras que en la segunda se hace referencia al hombre como un ser social y de conciencia, existente en una comunidad en la que el dominio de sí implica una cierta valoración de la persona, por tanto, una manera de ser singular dependiente de cómo se realiza dicho dominio. En este sentido es que el *sí mismo* contiene al hombre *per se*, como una expresión total de éste. El sí mismo es una universalidad que se despliega como una multiplicidad no fija ni pétreo, los momentos se afirman en su independencia, pero sólo tienen su sentido y realidad efectiva en su retorno inmediato a la activa vida que los sostiene y atraviesa expresándose por medio de ellos. En este sentido, el sí mismo puede ser determinado como un *plus*. Sí, es cierto que se lo puede afirmar como un cuerpo, pero también es cierto que va más allá de él; se lo puede explorar como conciencia, pero también la trasciende; y puede ser cierto que la autoconciencia sea una conciencia corporal, pero también es una entidad social y a su vez existencial y religiosa, etc. La mismidad del sí mismo es un *plus*, cuyos límites radicales son el nacimiento y la muerte; este *plus*, este siempre más, está contenido por dichos términos que anudan su existencia.

Dentro de la perspectiva del pensamiento homérico aparece una deidad o potencia que se expresa en los momentos señalados anteriormente: la Μοῖρα o Destino, la determinación de la muerte asignada al hombre el día de su nacimiento. En este sentido, Μοῖρα es la porción determinada para cada ser humano que lo contiene como totalidad y la muerte, su máxima expresión, aparece como un dominio ante el cual los luminosos dioses olímpicos parecen retroceder y no poder interferir, incluso abandonando a sus protegidos y favoritos. Tal es el caso en que Apolo abandona a Héctor en *Il.* XXII.208-13, luego de que Zeus disponga en la balanza las κῆρες de Aquiles y el campeón troyano. Allí Homero dice lo siguiente:

... ῥέπε δ' Ἔκτορος αἴσιμον ἦμαρ,
ᾗχετο δ' εἰς Αἴδαο, λίπεν δέ εἰ Φοῖβος Ἀπόλλων.

... descendía el día fatal de Héctor, iba al Hades, y lo abandonó el resplandeciente Apolo. *Il.* XXII.212-3

En este pasaje αἴσιμον ἤμαρ tiene la significación del día determinado por el destino y al hacerse manifiesto éste como el día de la fatalidad de Héctor, inmediatamente el dios abandona al que antes protegió y entusiasmó. Esto sucede porque la muerte se presenta como un absoluto imposible de ser evadido por hombre alguno. La muerte es el destino que determina la condición y existencia de todo hombre. Onians señala por esto lo siguiente:

In a man's fortunes, death is the supreme event; it is fate par excellence, and in many tongues the word 'fate' — e.g. μοῖρα, μόρος, fatum, simu (Babylon.) — may be used alone to express it. It is therefore also the 'bond par excellence, the 'bond' without qualification (p.237).

El hombre está atado al universal que afecta a todo el género de los efímeros mortales. Por esta razón es que una de las palabras claramente referidas al destino es πείρατα. Esta palabra puede ser traducida por límite o fin, incluso, por consumación. Sin embargo, contiene un sentido mucho menos abstracto que el de aquellos conceptos y mucho más natural. Πείρατα son los nudos de una cuerda con los que se señala sus términos. Onians señala lo siguiente:

A bond around anything is a limit marking its outline and circumscribing its activity, and a belt of cord is not only an obvious modern method of staking out a piece of ground but was also habitual with the ancients in defining a precinct or τέμενος (p.317).

En este sentido cuando Atenea señala que viajará hacia los límites de la tierra para observar a Ὠκεανός, de lo que se trata es de un ir a ver aquello en lo que se halla anudada la tierra:

εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης,
Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν ...

Pues voy a hacia las ataduras de la tierra para ver al Océano, origen de los dioses... *Il.* XIV.200-1 y 301-2.

Y, aunque este sentido de nudo, enlace o unión es completamente sensible, se desdobra fácilmente en uno más “abstracto”. El Océano es lo que contiene a la tierra como un vínculo que mantiene a las cosas juntas, abrazándolas. De hecho el mundo

mismo se encierra en una cierta forma de μοῖρα, que abiertamente funda una comprensión de éste como contenido y dividido por los límites que constituyen los dominios de los dioses. Las porciones del universo son tres y son el resultado del acto fundamental en que los dioses victoriosos se lo dividen en porciones [τριτάτη ἐνὶ μοίρῃ] (cf. *Il.* XV, 195).

Como resultado de dicha distribución del cosmos se origina un tiempo que inscribe la vida mortal en los límites de su propia existencia. Por esto Collobert (2011) dice: “la vie humaine est limitée, faisant de nous des êtres finis, c’est-a-dire temporaires” (p.28). Esta temporalidad a la que el hombre se halla atado como a su condición existencial es en cierto sentido un reflejo del cosmos en que se encuentra inscrito. Por esto es que el “cosmos et le temps issus du partage sont à la mesure de l’être humain” (p.27). El ser humano está incardinado en el mundo de tal modo que el acto fundamental de la división y determinación del mundo se expresa en él por medio de la misma muerte que lo hace devenir una porción en sí mismo. En este sentido es que las palabras *πεῖρα* o *πεύρατα* referido a un individuo se suele emplear como las ataduras que lo abrazan a lo largo de toda su existencia y que lo atan a su término bajo la figura de la ruina o la muerte. En esta palabra conviven tanto el sentido de concreción, consumación y finalidad, como también la significación natural de nudo o atadura. En *Il.* VII, 402 se observa:

ὥς ἤδη Τρώεσσιν ὀλέθρου πείρατ’ ἐφῆπται.

Que ya para los troyanos los nudos de la perdición fueron atados.

Y en *Il.* XII.78-9 se lee:

... αὐτὰρ Ἀχαιοὶ
οὐ μενέουσ’ εἰ δὴ σφιν ὀλέθρου πείρατ’ ἐφῆπται.

... Sin embargo, los aqueos no permanecerán si los nudos de la perdición han sido atados para ellos.

En estos pasajes la presencia de ὀλεθρος como especificativo de *πεύρατα* marca el sentido de acabamiento y consumación del proceso vital, con lo que se apunta al concepto liminal de la muerte. Claramente no puede haber acontecimiento más consumidor para la existencia misma que la muerte, con ella se sella para siempre el

cúmulo infinito de posibilidades al cual un sujeto puede aspirar apropiarse como sí mismo. Sin embargo, en los dos casos anteriores se utiliza el verbo ἐφῆπται, “atar”, con lo que se realiza el valor original de πείρατα como atadura o cuerda. En este sentido, a este *plus* de posibilidades y maneras de ser le corresponde esencialmente la muerte como una atadura que se va cerrando y tensando sobre él.

En *Il.* VI.143 y 20.429 se lee:

ἄσσον ἴθ' ὥς κεν θᾶσσον ὀλέθρου πείραθ' ἵκηαι

Ven más cerca para que así más rápido alcances las ataduras de la muerte [o perdición]

Estos versos, en donde se señala a la muerte como el nudo al que la existencia se aproxima en determinados pasajes de la vida, como aquel en que se encuentra Héctor ante Aquiles, puede ser relacionado con οἶτος. Esta última palabra probablemente proviene de εἶμι, “ir”, apuntando a la idea de la marcha irrevocable que el hombre emprende hacia la muerte (Chantraine, 1968, p.788) o a ella como lo que sobreviene (Liu, 2010, p.21). Por esta razón οἶτος se traduce por “destino, desgracia o muerte” y por lo general se habla de un κακὸς οἶτος⁵ o se lo determina como πολυπενθής,⁶ “de mucho dolor” o “de mucho llanto”.

El hombre, dentro de la concepción homérica, no sólo está atado al nudo de la muerte como un destino que delimita el contorno de su existencia, sino que también se halla encaminado hacia aquello que le recaerá fulminantemente. Y a la vez de encaminarse cada vez más hacia el interior de esta consumación de su sí mismo, ésta le cae encima, como se aprecia por πότημος. Según Chantraine (1968), este vocablo proviene de πίπτειν “caer, abatirse, echarse a bajo”; así πότημος se entiende como destino y muerte en tanto “aquello que le cae a uno”.

Con lo anterior se llama la atención hacia la muerte como algo que repele al hombre épico, no hay nada más horrendo que este límite que anuda y contienen su existencia toda y en el que se adentra abiertamente de manera irrevocable. Sin embargo, como señalábamos recién citando a Vernant, la muerte brinda al “sujeto” su grado máximo de identidad e individualidad. Esto es porque al ser la consumación y sello

⁵ *Il.* III.417, 8.34.

⁶ *Il.* IX.563.

últimos de su existencia, pone la determinación de lo que fue el hombre: o un guerrero heroico o un hombre insulso llamado a desaparecer entre las cabezas sin nombre de las que abundan en el Hades. La muerte heroica hace del sí mismo ἔμπεδος al grabar en la memoria colectiva de un pueblo el recuerdo de un hombre en los cantos épicos. En este sentido, la acción heroica que implica el ideal de la bella muerte y los actos conducentes a éste, constituyen la trama de la historia de un sí mismo a través de la cual el Yo se encamina hacia la trascendencia de su propia finitud. Se puede señalar, además, que la historia de una persona:

Es en cierto sentido él mismo —o una de las versiones de él mismo— y, dado que su historia puede sobrevivir a su existencia personal y a su actuación como papel social, su historia es, desde un determinado punto de vista, la versión más auténtica de sí mismo (Redfield, 2012, p.68).

Podemos afirmar nosotros que el sí mismo se singulariza de manera excepcional por medio del relato. A su vez, esta concepción de la identidad de una persona como una narración exige que las acciones sean conducentes a su desenlace y que el desenlace sea necesario dadas aquellas. Esto significa que las acciones estén disueltas en una trama general, que podemos llamar, necesidad y también destino. Redfield señala que “el sino es la trama” y que “el sino es historia” (p.196). Siendo así, podemos afirmar que el sí mismo al adentrarse de manera lucida en la oscuridad que perpetuamente rodea su propia existencia, se trasciende para devenir poesía. Con la bella muerte, el hombre llamado a lo heroico, empleando un código propio de Redfield, niega totalmente su ser natural para afirmarse como eternamente cultural. Sin embargo, este paso mediado por la hazaña épica implica la consciencia radical de la muerte, tal como se lo puede observar en las palabras con que Aquiles asume su destino en el momento que alcanza su ἀριστεῖα, y que son las palabras que le dirige a un Héctor agonizante:

τέθναθι: κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι ὅπποτε κεν δῆ
Ζεὺς ἐθέλη τελέσαι ἢ δ' ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.

¡Muere! Mi parca yo la acogeré gustoso cuando Zeus quiera traérmela y también los demás dioses inmortales⁷. II. XXII.365-6

Aquiles se expresa evidenciando tal nivel de aceptación en cada una de las ocasiones en que se le señala que de asesinar a Héctor, entonces el fin para él estará ya

⁷ Sigo la traducción de E. Crespo (1991).

dispuesto.⁸ Lo que se revela acá es primordialmente el saber de la naturaleza, condición y límite al cual el mortal se halla atado. Aquiles se ha elevado por causa de la lucidez con que ha mirado en el corazón de la vida humana y por la enseñanza que ha alcanzado a través de esta contemplación. Según él mismo afirma en el *Canto noveno*, para Aquiles no hay algo más valioso que la ψυχή o el principio vital, pues ni puede ser objeto de pillajes ni puede volver atrás una vez que atravesando el cerco de los dientes. El héroe máximo de la epopeya se adentra en el nudo/límite de su propio ser con los ojos abiertos y esto es un rasgo categórico de la hazaña que lo eleva a la condición heroica.

En tanto Aquiles ha devenido canto por medio de la acción épica, su sí mismo pasa a poseer la forma más verdadera de identidad que le es posible alcanzar. El relato de su existencia lo contiene y lo hace como aquel *plus* que señalamos anteriormente. Finalmente, siempre le será posible al lector hacer relucir un nuevo horizonte o figura en el que se contenga plenamente su totalidad, pues la carne de Aquiles se ha hecho poema y éste, como la cultura, es infinito. Mirando en la muerte y yendo al encuentro de su destino se ha apropiado de una vez y para siempre de su radicalidad más propia.

Bibliografía

Fuentes

Ediciones del texto griego

Homer (1920). *Homeri Opera in five volumes*. Oxford: Oxford University Press.

Recuperado de:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg001>

Traducciones

Homero (1991), *Ilíada*, trad. y notas de E. Crespo Güemes, Madrid: Gredos.

Homer (1924). *The Iliad with an English Translation by A.T. Murray, Ph.D. in two volumes*. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William

Heinemann, Ltd. Recuperado de:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg001.perseus-eng1:1.1-1.32>

⁸ Cf. *Il.* XVIII.114-6, XIX.421-3, XXI.110-2.

Instrumenta Studiorum

Chantraine, P. (1968). Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris: Klincksieck.

Liddell, G., Scott, R., & Jones, H. A Greek-English Lexicon. Oxford: Oxford Press.
Recuperado de:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0193>

Pavon de Urbina, José M. (2000). Diccionario manual griego: griego clásico-español. Barcelona: Vox.

Torres, D. (2015). Método filológico-didáctico para el estudio del griego clásico. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Bibliografía general

Bremmer, J. N. (2002). *El concepto del alma en la antigua Grecia* (Vol. 28). Madrid: Siruela.

Clarke, M. (1999). *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*. Oxford: Clarendon Press.

Collobert, C. (2011). *Parier sur le temps: la quête héroïque d'immortalité dans l'épopée homérique*. Paris: Les Belles Lettres.

Feyerabend, P. (2013). *Filosofía natural: Una historia de nuestras ideas sobre la naturaleza*. Buenos Aires: Debate.

Gaskin, R. (1990). Do Homeric heroes make real decisions? *The Classical Quarterly*, 40(1), 1-15.

Gill, C. (1996). *Personality in Greek epic, tragedy, and philosophy: the self in dialogue*. Oxford: Clarendon Press.

Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. Barcelona: Península.

Hegel, G. W. F. (2007). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de cultura económica.

Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo* (rustica). Santiago: Editorial universitaria.

Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trota.

- Ildefonse. (2008). Questions pour introduire à une histoire de l'intériorité. Une histoire des problématisations de l'intérieur. En G. Aubry, & F. Ildefonse (Eds.), *Le moi et l'intériorité* (pp. 223-239). Paris.
- Jeremiah, E. T. (2012). *The emergence of reflexivity in Greek language and thought: from Homer to Plato and beyond*. Leiden: Brill.
- Liu, C. (2010). *The Motif of Fate in Homeric Epics and Oedipus Tyrannus* (Tesis doctoral). University of California, Riverside, Estados Unidos. Recuperado de <http://escholarship.org/uc/item/9zz4x47x>.
- Long, A. A. (2015). *Greek Models of Mind and Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lumsden, S. (2014). *Self-consciousness and the Critique of the Subject: Hegel, Heidegger, and the Poststructuralists*. New York: Columbia University Press.
- Onians, R. B. (2011). *The origins of European thought: About the body, the mind, the soul, the world, time, and fate*. Cambridge: University Press.
- Redfield, J. M. (2012). *La "Ilíada": naturaleza y cultura*. Madrid: Gredos.
- Redfield, J. M. (1985) Le sentiment homérique du Moi. *Le Genre humain*. (1) 93-111.
- Snell, B. (1965). *Las fuentes del pensamiento europeo: estudio sobre el descubrimiento de los valores espirituales de occidente en la antigua Grecia*. Madrid: Razón y Fe.
- Sullivan, S. (1994). The mind and heart of Zeus in Homer and the Homeric Hymns. *Archiv Für Begriffsgeschichte*, (37), 101-126.
- Sullivan, S. (1995). *Psychological and ethical ideas: what early Greeks say* (Vol. 144): Leiden: Brill.
- Vernant, J.-P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.