

Filosofía, universidad y república.

A 100 años de la Reforma Universitaria
y 50 años del Mayo Francés

Ricardo Cattaneo

Marianela Bedini

Joaquín Colliard

Gerardo Medina

—

COMPILADORES



UNL • FACULTAD
DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS

Universidad Nacional del Litoral

Filosofía, universidad y república : a 100 años de la Reforma Universitaria y 50 años del Mayo Francés / compilado por Ricardo Cattaneo ... [et al.]. - 1a ed. - Santa Fe : Universidad Nacional del Litoral, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-692-263-0

1. Filosofía. 2. Universidades. I. Cattaneo, Ricardo, comp. II. Título.

CDD 378.001

**Filosofía, universidad y república.
A 100 años de la Reforma
Universitaria y 50 años del Mayo
Francés**

Autoridades

Rector UNL
Enrique Mammarella

Decana FHUC
Laura Tarabella

Vicedecano FHUC
Daniel Comba

Director Departamento de Filosofía FHUC
Dr. Fabián Mié

Índice

A modo de prólogo

1. Juventud, Universidad, Filosofía. Ecos de la Reforma Universitaria en los '60 y '70. Las voces de Arturo Andrés Roig y Mauricio Amílcar López

Adriana María Arpini

2. Feminismo, filosofía y Reforma Universitaria: ideas y prácticas para la emancipación de las mujeres

Natalia Bustelo

3. La invención del *demos universitario*. La Reforma de 1918 desde un punto de vista político

Francisco Naishtat

4. La Reforma Universitaria de 1918 como reserva democrática contra el neoliberalismo académico

Diego Tatián

5. La *Carta de Aristeas* y la fuente de la verdadera ciencia

Juan Carlos Alby

6. Solidaridad y alteridad en el pensamiento de Dussel

Patricia Alejandro

7. La cuestión del sujeto en Deleuze

Marcelo Antonelli

8. El Spinoza “que importa”. El deseo y la ética spinozista según la lectura de Judith Butler

Alejandrina Arhancet

9. Formalidad y normatividad. Lectura de la propuesta fregeana

Natividad Ludmila Barta

10. Fenomenología, Yoga y subjetividad trascendental

Diego G. Bazán

11. Preliminares de una lectura liberal del peronismo en su etapa de ascenso (1943-1946)

Diego G. Bazán

12. La concepción de experiencia en John Dewey

Marianela Bedini

13. La Ciudad de Dios agustiniana desde la utopía de E. Bloch

Martiniano Blestcher

14. De Homero al neuroescepticismo respecto del yo. El problema de la libertad y la justicia

Rodrigo Sebastián Braicovich

15. Los Modelos Relacionales de Alan Fiske como manifestaciones del sentido de justicia. Limitaciones del modelo cognitivista

Rodrigo Sebastián Braicovich

16. Reflexiones en torno al acompañamiento de las prácticas docentes

Ivana Budniewski y Guadalupe Mettini

17. Lo místico y lo sagrado en Wittgenstein y Bataille

Francisco Candiotti

18. Límite, analogía y conocimiento simbólico en la filosofía trascendental kantiana

Luis Adrián Castro

19. Uso privado de la razón y desempeño del profesor de filosofía en Kant

Ricardo Cattaneo

20. Relevancia de la noción de fusión de horizontes en el pensamiento de Charles Taylor

Milagros del Pilar Chain

21. Acerca de la noción de tiempo en el Manifiesto liminar de la Reforma Universitaria

Alexis Ariel Chausovsky

22. Compromiso, riesgo y coraje en la enseñanza de la filosofía

Leonardo Colella

23. Wittgenstein lector de James. Asimilación de *Principios de psicología* y *Variedades de la experiencia religiosa* en *Sobre la certeza* de Ludwig Wittgenstein

Joaquín Colliard

24. El concepto de devenir-mujer en Deleuze y Guattari: una subjetividad molecular

Luis Diego Fernández

25. Moral y ética en la ideología revolucionaria de grupos masónicos y anarquistas

Jael L. Ferrari

26. Consideraciones en torno a la concentración del poder en el primer trienio de la Revolución de Mayo

Maximiliano Ferrero

27. La figura del *amoral* en la ética contemporánea: sus características y las tensiones que rodean al personaje

Fernanda Flores

28. Discurso religioso y democracia deliberativa. Aportes y límites del *postsecularismo* de Jürgen Habermas

Gerardo Galetto

29. ¿Quién habla en las clases? Pensar la *praxis* docente desde un realismo-pragmático salvaje

Juan Diego García

30. Antecedentes filosóficos de la cultura lógico-matemática

Jorge Raúl Hernández

31. Un análisis del surgimiento académico de la química como disciplina en la República Argentina

Aquiles Kobialka

32. Reflexiones en torno a la crítica de Marx sobre la llamada distribución igual

Sebastián Martín

33. Heráclito y Platón sobre el dios

Gerardo A. Medina

34. Ciencia del hombre y cosmopolitismo; o sobre los esfuerzos por demarcar la Ilustración

Enrique Juan Mihura

35. “Locos” e iguales: el ser humano “tal y como es” en la filosofía de Helvétius

Enrique J. Mihura

36. De la pena de muerte y su deconstrucción

Manuel A. Navarro

37. Formación para la transformación: la recepción de la *Idéologie* en el Río de la Plata

Ana Lucía Orecchia

38. La Reconstrucción de Edward Zalta de la noción leibniziana de concepto individual completo

Patricio Pardo Serafini

39. Nietzsche y la crítica de la cultura: espacio público burgués y discusión estética

Martín Rodríguez Baigorria

40. El Gramsci de la cárcel leyendo al joven Marx: una nueva inmanencia para pensar un nuevo materialismo

Alfonsina Santolalla

41. La voluntad de ser útil, un breve recorrido desde el *philosophe* al intelectual orgánico

Joel Sidler

42. Argumentos contra la revolución

Estanislao Talenti Lopez

43. En la antesala del *Philosophe*. Jean Meslier, «buen sentido» e Ilustración radical

Manuel Tizziani

44. Aproximación al problema del conocimiento representativo en *Diferencia y repetición*

Gabriel M. Torres

45. Acerca del concepto de soberanía en deconstrucción

Luciano Urrutia

46. Locke: consideraciones sobre el *ius resistendi* y la obediencia legítima

María Belén Voltolini

47. Presentación del libro de Guillermo Lariguet (2018), *Dilemas en la moral, la política y el Derecho*, Montevideo/Buenos Aires, B. de F., 868 pp.

Jorge R. De Miguel

48. Presentación del libro de Manuel Tizziani (2018), *Ante el desafío de vivir con otros*. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellón, Bodin, Montaigne, Santa Fe: Ediciones UNL, 234 pp.

Ricardo Cattaneo

De Homero al neuroescepticismo respecto del yo. El problema de la libertad y la justicia

RODRIGO SEBASTIÁN BRAICOVICH

rbraicovich@gmail.com

CONICET / Universidad Nacional de Rosario (UNR)

Resumen

El concepto clásico de un yo que centraliza, articula y controla en forma consciente los procesos deliberativos y decisionales del sujeto ha sido cuestionado en forma radical durante las últimas décadas por parte de un número importante de pensadores (D. Wegner, H. Mercier, D. Sperber, J. Haidt, D. Dennett, entre otros), quienes han apoyado dicha crítica en numerosas investigaciones llevadas a cabo en el seno de la psicología experimental y de la neurología.

El objetivo del trabajo consiste en pasar revista a dos momentos de la historia del pensamiento grecorromano, la épica homérica y el estoicismo, en donde podemos encontrar un abordaje de la acción humana que parece cuestionar o, cuanto menos, prescindir del concepto clásico del yo como centro de control de la acción. Aun cuando las tesis clásicas de Snell y Fränkel respecto de la inexistencia de una noción fuerte de sujeto en la épica homérica y de una oposición entre el yo y el mundo, han sido fuertemente cuestionadas por Renahan, Sharples, Cairns, Finkelberg y Gaskin, entre otros, sugeriré que ambas tesis siguen siendo hermenéuticamente fructíferas, en la medida en que traen a la luz el carácter decisivo del concepto fuerte de sujeto respecto en relación con el problema del determinismo y la justicia. Como intentaré mostrar, con el estoicismo romano asistimos a una puesta en escena análoga de la relación entre la noción de sujeto y las de justicia y libertad, en donde el cuestionamiento de la existencia de un sujeto flotante, nouménico, trae aparejada una revisión sustancial tanto del concepto de libertad como del de responsabilidad moral.

Palabras clave: sujeto / determinismo / responsabilidad moral

Homero y Snell

En 1946, el filólogo alemán Bruno Snell publicó un polémico escrito sobre la épica homérica en el que proponía una hipótesis sumamente controversial: en líneas generales, la hipótesis de Snell afirmaba que el hombre homérico carecía de tres conceptos fundamentales para entender la idea de hombre: 1) el concepto de *cuerpo*; 2) el concepto de *yo* (*selbst*); 3) el concepto de *acción*. El carácter polémico de las tesis de Snell no procedía tanto de las tesis mismas como de la metodología mediante la cual aspiraba a apoyar tales afirmaciones: Snell pretendía demostrar la imposibilidad del hombre homérico de comprender conceptos como los de cuerpo, yo y acción, a partir de la ausencia en la épica homérica de términos que remitieran en forma inequívoca a tales conceptos. En palabras de Snell: “si no tenían una palabra para [un concepto], se sigue que, en lo que respecta al hombre homérico, ese concepto no existía” (Snell, 1953, 5). De acuerdo a la interpretación de Snell, si un individuo (o un pueblo) no posee un término que designe un determinado concepto, entonces tal concepto, en tanto herramienta para comprender el mundo, se encuentra también ausente.

El relevamiento de Snell de la épica homérica arrojaba los siguientes resultados: en cuanto al cuerpo como entidad unitaria y unificada, no existe un término que lo exprese: *soma* es utilizado sólo en el sentido de cadáver y *demás* (el otro término más cercano) aparece usado en dos o tres ocasiones solamente, y sólo para referirse a la estructura, forma, etc. (vg., “era pequeño de cuerpo”). En cuanto al concepto de “yo”, Snell concluye que no hay un término unitario que designe el alma o la vida psíquica en su totalidad: lo que hay son solamente fuerzas psíquicas, cada una con una función propia, que dependen de la presencia del aliento vital, pero que nunca se hallan unificadas por un centro común. La idea de un sujeto unitario, de un *yo* en el sentido que la tradición le va a asignar unos siglos más tarde, se halla completamente ausente. El individuo es, por el contrario, interpretado como el producto del entrecruzamiento de fuerzas internas y externas, como una arena en la que las distintas fuerzas pugnan por imponerse. En cuanto a la idea de acción, cito al propio Snell:

Homero no conoce decisiones personales genuinas: aun cuando un héroe es presentado como ponderando dos alternativas, la intervención de los dioses juega el papel fundamental. [...] Los actos mentales y espirituales son causados por el impacto de factores externos, y el hombre es el blanco abierto de muchas fuerzas que actúan sobre él y penetran su más propio núcleo. [...] El hombre homérico todavía no se ha despertado al

hecho de que posee en su propia alma la fuente de sus poderes, pero tampoco se adhiere dichas fuerzas a sí mismo por medios mágicos; las recibe como una donación natural y apropiada de los dioses (Snell, 1953, 20).

La tesis de Snell es claramente cuestionable, y ha sido, en efecto, frecuentemente cuestionada. Las críticas a su interpretación han procedido por dos frentes: el primero y más frecuente de ellos (que encontramos, por ejemplo, en Renehan, 1979; Sharples, 1983; Finkelberg, 1995) ha atacado el relevamiento en sí realizado por Snell, demostrando que existen, en efecto, términos que aluden (si bien no en forma tan inequívoca como sucederá unos siglos después) a los conceptos de *cuero* y de *yo* y permiten, en consecuencia, pensar en la posibilidad de una acción genuina que no sea el mero producto del entrecruzamiento de fuerzas internas y externas al sujeto. La segunda estrategia mediante la cual las tesis de Snell han sido cuestionadas (ejemplificada en Gaskin, 1990) no atañe al relevamiento en sí, sino a las conclusiones que el autor deriva a partir de dicho relevamiento: lo que se ha cuestionado en este caso es la idea de que la ausencia de un término en la lengua de un individuo o una comunidad implique necesariamente que dicho individuo o pueblo no está en condiciones de comprender y operar con el concepto correspondiente¹.

Sin embargo, independientemente de las críticas metodológicas específicas que los comentaristas puedan haber presentado frente a la lectura de Snell, lo que se halla en el fondo de dichas críticas es una incomodidad ante la distancia que establece entre el hombre homérico y el resto del mundo — es decir, al resto del mundo que articula su comprensión del hombre alrededor del concepto de yo. Finkelberg dice, en este sentido, que “el hombre homérico es convertido [por Snell] en una entidad incomprensible y completamente aislado respecto de todo lo que entendemos como humano hoy o en la Grecia clásica” (Finkelberg, 1995, 15). El reclamo de Finkelberg se acerca, en este aspecto, a la crítica de Julia Annas respecto del tipo de lecturas que presentan al hombre griego en general como un *alien*, como un ser tan extraño y ajeno a nosotros que no sabemos por dónde empezar para tratar de comprender de qué estaban hablando (Cf. Annas, 1995, 452).

Ahora bien: ¿está realmente el retrato que nos pinta la lectura de Snell tan alejado de “lo que entendemos como humano hoy o en la Grecia clásica”, para usar la frase de Finkelberg, que un griego no podría concebirse a sí mismo en esos térmi-

1 En un contexto alejado temáticamente pero aun así relevante, Steven Pinker alude a esta idea en relación con el concepto alemán de *Schadenfreude*, esto es, la sensación de satisfacción que experimentamos cuando nos enteramos de que alguien (a quien no queremos particularmente) ha sufrido una desventura (Cf. Pinker, 1999, 367).

nos (o, más bien, sin recurrir a los términos de los que carece el hombre homérico en la lectura de Snell)? Tomado en sentido radical, ciertamente sí: pensarnos en nuestra vida cotidiana, pensarnos frente a otros, sin recurrir de modo implícito a un concepto unitario de sujeto referenciado por un pronombre personal que establezca los límites de quién soy parece ciertamente imposible. Filosóficamente, sin embargo, la realidad es otra, como intentaré mostrar.

El sujeto en el estoicismo

Varios siglos después de la épica homérica, y solo algunas generaciones después del pitagorismo y Platón, el estoicismo propone una reconfiguración radical del mundo, pero que posee, curiosamente, mucha más continuidad con la tradición anterior que lo que generalmente se reconoce: el primer punto sobre el que se articula esta reconfiguración se vincula con la impugnación que realiza de la distinción entre una parte racional y una parte irracional del alma. Desde un punto de vista historiográfico, esto es importante para la historia de la psicología en la medida en que representa la primera defensa explícita y sistemática de una concepción intelectualista o cognitivista de la acción humana. En cuanto a lo que me interesa destacar acá, sin embargo, lo decisivo es que precisamente una de las funciones que permitía la distinción platónica entre las partes racional e irracional del alma era localizar la sede de la identidad personal en la parte racional del alma, habilitando la idea de un sujeto que puede, en todo momento (o en *casi* todo momento, al menos), oponerse a la parte irracional, impartándole órdenes (con mayor o menor éxito). La idea del yo como esa parte del alma que puede tomar distancia respecto de sus deseos, de sus pasiones, evaluarlas racionalmente e intentar dominarlas, suprimirlas o moderarlas, es precisamente lo que el estoicismo pone en cuestión: para los estoicos todos los procesos que tienen lugar en el alma son, en última instancia, procesos cognitivos, racionales, y no existe un yo que pueda distinguirse de tales procesos: el alma es esos procesos.

El segundo elemento que irrumpe en la escena en forma dramática con el estoicismo tiene que ver con el determinismo. Nuevamente, poco de lo que dice el estoicismo en relación a la idea de destino es novedoso: desde Homero hasta la tragedia, pasando por el “mito de Er” de *República* o la concepción aristotélica del carácter, el pensamiento griego se halla atravesado por reflexiones y afirmaciones que, con mayor o menor radicalidad, coquetean con la idea de que lo que hacemos no de-

pende, al menos en ciertos casos o en alguna medida, de nosotros; de que estamos, en otras palabras, determinados a hacer lo que hacemos. Lo que el estoicismo hace, sin embargo, es transformar la idea de determinismo en el *horizonte* desde el cual el resto de las problemáticas son pensadas, aun las problemáticas éticas y psicológicas. La radicalidad con la que hace esto implica dar por tierra con cualquier posibilidad de pensar que un individuo podría haber actuado de otro modo que como lo hizo: ningún individuo, para los estoicos, es libre de hacer algo distinto que lo que hace, y ninguna acción humana puede ser pensada como independiente de las cadenas causales que determinan cada uno de los acontecimientos cósmicos.

El sujeto estoico, tanto en su versión antigua como imperial, parece encarnar, de esta forma, todos los temores de los críticos de Snell: un sujeto cuyas acciones son el resultado necesario de un entrelazamiento causal que se remonta hasta la eternidad; un sujeto absolutamente sometido a la fuerza del destino (independientemente de los matices providencialistas que asuma esta noción en autores como, por ejemplo, Séneca); un sujeto que carece de una parte del alma que pueda tomar distancia respecto de la ebullición de creencias, deseos y pasiones a los cuales se reduce. El estoico ya no puede decir: *yo soy mi alma*. O puede, pero esto ya significa algo completamente distinto: yo soy nada más que la colección de ideas, deseos y pasiones que experimento, ideas, pasiones y deseos que constituyen acontecimientos corpóreos en un alma corpórea, encarnada en un cuerpo singular y entrelazado con la exterioridad material del mundo. A pesar de ello, los estoicos antiguos construyeron una psicología, una gnoseología, una teoría de la acción y una terapéutica sumamente sólidas (consideradas internamente), y, al hacerlo, parecen haber estado perfectamente cómodos con sacrificar la noción de un yo libre y racional que puede diferenciarse de su historia y del resto de su vida psíquica. ¿Qué dirían Annas, Finkelberg o Gaskin al respecto? Quizás considerarían a los quinientos años de historia del estoicismo como un mero capítulo anómalo en la historia de la filosofía, una rareza con un valor meramente historiográfico. Creo que las reflexiones contemporáneas en torno al concepto de yo muestran todo lo contrario.

Budismo, psicología experimental y neurociencias

Es cierto que el cuestionamiento de la idea de yo no comienza en la contemporaneidad: ya Hume, famosamente, Spinoza y Holbach habían puesto en cuestión la idea de que exista una instancia anímica que trascienda al resto de las manifesta-

ciones anímicas operando como un centro autónomo de decisiones. Cito el célebre pasaje de Hume al respecto:

Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes, que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. [...] Desgraciadamente, todas esas afirmaciones son contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado. [...] En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción (Hume, T1.6; SBT 251-2).

Desde el punto de vista práctico, sin embargo, Hume no deriva demasiadas consecuencias, y tampoco lo hacen Spinoza o Holbach – no al menos en forma explícita, o no con toda la radicalidad con la que lo harán los pensadores contemporáneos. Será recién cerca del final del siglo XX que, humillando involuntariamente a los historiadores de la filosofía profesionales, Antonio Damasio, neurólogo portugués, ofrecerá una lectura sumamente rica y estimulante de la psicología spinozista en la que se haga patente la profundísima cercanía en la que la misma se encuentra con respecto al núcleo darwiniano de las investigaciones actuales en neurología. No obstante, más allá de estos posibles momentos de transición (Spinoza era un gran lector del estoicismo, y su obra está atravesada en su totalidad por la psicología y la teoría estoica de la acción), lo cierto es que es recién en los últimos cuarenta años que asistimos a una reflexión renovada respecto del concepto de un yo trascendente.

Las líneas mediante las cuales dicho concepto ha sido puesto en cuestión son numerosas, pero pueden ser fundamentalmente esquematizadas en dos vertientes, en claro contacto entre sí, pero con intereses distintos en cuanto al enfoque general: la primera vertiente se encuentra representada por las reflexiones de varios autores contemporáneos (Leary, 2004; Varela, Thompson & Rosch, 2005; Flanagan, 2011 y Wright, 2017, a modo de ejemplo; todos ellos provenientes de los ámbitos de la neurología, la epistemología y la psicología evolucionista), quienes proponen retornar al concepto budista del “no-yo” como una fuente de especulación acerca de los

límites hasta los cuales podríamos proyectar una revisión de nuestra experiencia cotidiana del yo, y de las consecuencias que se seguirían de dicha revisión.

La segunda vertiente se halla representada por un grupo de filósofos, neurólogos y antropólogos interesados en construir una teoría de la acción humana consistente con las investigaciones empíricas realizadas hasta el momento. Uno de los impulsos decisivos al cuestionamiento de la idea de yo en las últimas décadas ha provenído, en este sentido, de las investigaciones realizadas en pacientes con patologías psicológicas o lesiones cerebrales. Los célebres estudios de Michael Gazzaniga en relación con los pacientes en los que se había realizado una callosotomía (*split-brain subjects*), suelen ser citados como una evidencia difícil de rebatir en contra de la idea de que nuestro sentido del yo se corresponda con una entidad efectivamente existente, algo similar a lo que ocurre por las dramáticas patologías estudiadas por Oliver Sacks (cf. Gazzaniga, 2011; Gazzaniga y Miller, 2009). Los modelos teórico/experimentales que han sido propuestos para dar cuenta de por qué tenemos una experiencia del yo aun cuando dicho yo (hasta donde sabemos) no existe, son múltiples y pueden, en buena medida, ser vistos como complementarios, en cuanto que cada una de ellas aborda aspectos específicos que las otras desatienden. De esta forma, Thomas Metzinger, por ejemplo, ha propuesto un modelo de explicación de las propiedades que debe poseer una representación en un organismo que procesa información para volverse una representación fenoménica, es decir, una representación que coincide con los contenidos de la conciencia de ese organismo. La teoría de Daniel Wegner de la “causación mental aparente”, por su parte, se concentra en comprender las condiciones que son necesarias para que un organismo interprete una acción como “suya”. Las reflexiones de Daniel Dennett sobre el concepto de yo como “centro de gravedad narrativa” proponen, a su turno, una interpretación pragmática de las funciones discursivas del concepto de “*self*” articulada con la plena conciencia de su carácter ficcional.

La lista es mucho más larga: el intuicionismo social de Jonathan Haidt, la Teoría Argumentativa de la Razón, o la Heurística Rápida y frugal de Gerd Gigerenzer, por citar solo tres ejemplos de modelos teóricos defendidos en libros publicados en los últimos cinco años, representan ejemplos de modelos contruidos no solo sobre el rechazo de la concepción tradicional de sujeto y de racionalidad, sino también sobre el rechazo explícito de los modelos duales de procesamiento que la Revolución Cognitiva había entronizado como último bastión del yo racional.

Conclusiones

Concluyo con el planteo de algunos interrogantes que inevitablemente quedan abiertos a partir de la inmersión en este paradigma del cuestionamiento del *yoismo* (como lo denomina Varela): parece indudable que aun cuando la evidencia empírica y experimental se volviera incuestionable en cuanto a la inexistencia de un yo trascendente, aun así sería absolutamente imposible erradicar por completo dicho concepto del lenguaje cotidiano. Ahora bien: ¿pasaría lo mismo en el ámbito de la filosofía y las ciencias experimentales? ¿Qué consecuencias se seguirían de reescribir las distintas líneas de investigación que pretenden arrojar luz sobre el fenómeno del hombre si se abandonara en forma sistemática la idea del yo? ¿Podríamos verdaderamente construir un modelo explicativo de la conciencia que prescindiera por completo del presupuesto de un yo y pueda, *aun así*, dar cuenta en forma satisfactoria del hecho, absolutamente incuestionable, de que tenemos, en efecto, una *experiencia del yo*?

Queda esto, para mí, sólo como interrogante. Pero hay algo que queda claro, y es el hecho de que, independientemente del modelo que terminemos adoptando para pensarnos como sujetos, el gran perdedor en todo este movimiento tectónico sería evidentemente el concepto de *libertad*. Y eso es precisamente lo que percibieron los estoicos. Quizás sea momento de hacer un duelo rápido por la idea de libre albedrío y pasar a otra cosa.

Bibliografía

- Annas, Julia** (1995): *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press.
- Dennett, Daniel** (1992): "The Self as a Center of Narrative Gravity" en Kessel, F., Cole, F. y D. Johnson (eds.) (1994): *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale, Erlbaum.
- (1996): *Kinds Of Minds. Towards an Understanding of Consciousness*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
- (2017): *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, New York, Norton.
- Finkelberg, Margalit** (1995): "Patterns of Human Error in Homer", *The Journal of Hellenic Studies* 115: 15-28.
- Flanagan, Owen** (2011): *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, Cambridge, MIT Press.

- Gaskin, Richard** (1990): "Do Homeric Heroes Make Real Decisions?", *The Classical Quarterly* 40 (1): 1-15.
- Gazzaniga, Michael S.** (2011): *Who's in Charge?: Free Will and the Science of the Brain*, New York, Harper Collins.
- Gazzaniga, Michael S., y Michael B. Miller** (2009): "The Left Hemisphere Does Not Miss the Right Hemisphere", en Laureys, Steven y Giulio Tononi (eds.) (2009): *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, Amsterdam, Elsevier, 261-70.
- Haidt, Jonathan** (2001): "The emotional dog and its rational tail: A social intuition is approach to moral judgment", *Psychological Review* 108 (4): 814-34.
- Leary, Mark R.** (2004): *The Curse of the Self: Self-Awareness, Egotism, and the Quality of Human Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Mercier, Hugo, y Dan Sperber** (2017): *The Enigma of Reason: A New Theory of Human Understanding*, Cambridge, Harvard University Press.
- Nisbett, Richard E., y Timothy D. Wilson** (1977): "Telling More Than We Can Know: Verbal Report on Mental Processes", *Psychological Review* 84 (3): 231-59.
- Pinker, Steven** (1999): *How the Mind Works*, Nueva York, Norton.
- Renehan, Robert** (1979): "The Meaning of *Soma* in Homer: A Study in Methodology». *California Studies in Classical Antiquity* 12: 269-82.
- Snell, Bruno** (1953): *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*, Cambridge, Harvard University Press.
- Varela, Francisco J., Evan Thompson, y Eleanor Rosch** (2005): *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa.
- Wegner, Daniel M.** (2003): "The Mind's Self-Portrait", *Annals of the New York Academy of Sciences* 1001: 1-14.
- (2005): "Who Is the Controller of Controlled Processes?", en Hassin, Ran R., Uleman, James S. y John A. Bargh (eds.) (2005): *The New Unconscious*, Oxford, Oxford University Press, 19-36.
- Wright, Robert** (2017): *Why Buddhism Is True: The Science and Philosophy of Meditation and Enlightenment*, New York, Simon & Schuster.