

El hermeneuta (in)visible

Francisco ARENAS-DOLZ

RESUMEN: En este artículo, en primer lugar, se presentan los datos que sobre la historia de Gíges aportan Heródoto y el mito platónico (*Resp.*, II, 359b6-360d7). Luego se estudia el uso de ciertos amuletos y talismanes utilizados frecuentemente por los magos en la Antigüedad, en especial los anillos mágicos, con poder de volver invisible a su portador. Para concluir, se desarrolla brevemente la relación que se da entre los conceptos de visibilidad e invisibilidad, tal como se presentan en el pensamiento antiguo, y se rescata su importancia para la hermenéutica contemporánea, no centrada exclusivamente en la singularidad del intérprete, sino abierta al *control intersubjetivo*.

* * *

ABSTRACT: This essay deals with some indications about the story of Gyges, as it is in Herodotus and in the Platonic myth (*Resp.*, II, 359b6-360d7). Furthermore the use that magicians made of some talismans in Antiquity, especially of magical rings that granted the owner the power to turn himself invisible, is studied. Finally, the relationship between visibility and invisibility in ancient thought and its importance to modern hermeneutics, not centered exclusively in the singularity of the interpreter, but open to *intersubjective control*, is examined.

* * *

PALABRAS CLAVE: ética, filosofía, hermenéutica, heródoto, platón, política.

RECEPCIÓN: 25 de marzo de 2003.

ACEPTACIÓN: 1 de abril de 2003.

El hermeneuta (in)visible

Francisco ARENAS-DOLZ

Gira el anillo beodo,
giran los cinco sentidos
alrededor de la amatista
ensimismada.

O. Paz, *Blanco*

A J. Conill y G. Vattimo,
con admiración y agradecimiento

1. El protagonista de esta historia —que es la platónica— es Giges.¹ En ella es probable que el novelista H. G. Wells encontrara hace ya un siglo su inspiración. En 1897 el novelista inglés publicó una de sus obras más conocidas y traducidas, *El hombre invisible*. Novela fantástica que gira alrededor de Griffin, sabio

* Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Universitat de València (España). El presente artículo se encuadra dentro de una línea de investigación subvencionada por la DGICYT (PB97-1419-CO2-01-“La ética discursiva como núcleo de las éticas aplicadas”) y ha sido elaborado con el patrocinio de una beca de la Conselleria d’Innovació i Competitivitat de la Generalitat Valenciana. En la elaboración de este trabajo he contado asimismo con el soporte económico de la Dirección General de Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México (México), para desarrollar una investigación en el Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas durante el periodo de febrero a junio de 2003. Debo manifestar mi agradecimiento a M. Beuchot por sus orientaciones durante mi estancia. Para una primera versión de este artículo véase mi trabajo “Ver sin ser visto...”, pp. 323-328. Agradezco los comentarios sugeridos por C. Alfaro, X. Ballester y A. Melero en la elaboración del texto definitivo.

¹ Para una representación iconográfica de Giges: D. Dossi (1479-1542), *Gyges*, Galería Borghese, Roma.

enloquecido que utiliza egoístamente sus conocimientos científicos para volverse invisible. Junto a él, el doctor Kemp, el científico responsable que procura poner su ciencia al servicio de la humanidad, personaje que representa el pensamiento de Wells con respecto a los valores de la ciencia. La novela de Wells pone de relieve una de las habilidades más codiciadas tanto por los espías, ejércitos especiales, ladrones y uno que otro perverso: pasar inadvertido.² Por otro lado, señala además la importancia de cuestiones relativas a la ética, la epistemología y la filosofía de los valores, que han sido objeto de reflexión constante para la hermenéutica.

En esta misma línea destaca también la atención de M. Weber (1864-1920), coetáneo de Wells, a los problemas filosóficos para llegar al fondo de las cuestiones sociológicas, históricas, políticas... y sus indicaciones sobre el problema hermenéutico, subrayando en especial la diferencia entre la *interpretación de los textos* y la *comprensión del actuar*.³ El *problema fundamental de la hermenéutica* se encuentra, a juicio de Weber, no en el fenómeno lingüístico sino en el actuar, no en el *significado de las palabras* sino en el *significado de las acciones*.

Marca así Weber los límites de la hermenéutica y recalca la urgencia de una superación del discurso hermenéutico, que

² En la actualidad se fabrican sistemas de camuflaje que cubren una gran gama de longitudes de onda del espectro y con tiempos de retardo aceptables a la hora de burlar sistemas de seguridad de nivel medio. Aunque los costes de producción son muy elevados, algunos ingenieros han conseguido recientemente el efecto óptico de la transparencia de los objetos, lo que constituye el primer paso de la ciencia para conseguir una forma de invisibilidad que espera permitir la creación de objetos camuflados casi transparentes llevando un dispositivo óptico. Si bien los ingenieros diseñadores de esta tecnología aseguran que serán profesionales de la medicina y la aviación los que se beneficiarán de esta técnica para ver a través del instrumental mientras operan o para hacer transparentes los suelos de las cabinas y mejorar el aterrizaje o verificar que existe algún desperfecto en la aeronave, son numerosas las voces que alertan del peligro de su aplicación con fines bélicos (*Milenio Diario*, México, 28-02-03, p. 41).

³ Véase Bianco, *Introduzione all'ermeneutica*, pp. 107-118.

después retomará Gadamer. Entre las ciencias humanas y la filosofía analítica, entre la escuela de Francfort y el deconstruccionismo, entre la univocidad y la equivocidad, se abre la posibilidad de un *equilibrio* entre identidad y diferencia.⁴

En este artículo presentaré la historia de Giges como paradigma de esta disputa. Para ello mostraré en primer lugar los datos que sobre él nos aporta Heródoto y después el mito platónico. Luego me centraré en el uso de ciertos amuletos y talismanes utilizados frecuentemente por los magos en la Antigüedad, en especial los anillos mágicos, con poder de volver invisible a su portador. Finalmente desarrollaré la relación entre los conceptos de visibilidad e invisibilidad, que se presentan de forma dialéctica en el pensamiento antiguo, y rescataré su importancia para la hermenéutica, pues esta misma relación es la que da sentido a nuestro comprender, al hacer que ninguno de los dos momentos prevalezca sobre el otro. Y en esta misma línea apuntaré que es necesario que la interpretación no dependa exclusivamente de la singularidad del intérprete —de su ocultamiento, de su distanciamiento, como Giges— sino que la interpretación ha de estar abierta al *control intersubjetivo*, que supone un develar la verdad, la vida, sin el cual no hay posibilidad de llegar al núcleo de lo humano, pues es la experiencia la que constituye la base de todo comprender.

2. Tras los reyes legendarios, Atis y Lido, se sucedieron en Lidia, cuya capital fue Sardes, dos dinastías: los heráclidas, quizá de origen hitita, entre los siglos XIII y VIII a. C., y los mermnadas: Giges, Aliates y Cresos. Del Giges histórico —el de Heródoto— sabemos que fue rey de Lidia (ca. 687-652 a. C.), fundador de la dinastía de los mermnadas. Sucedió a Candaules, rey de Lidia en la dinastía de los heráclidas, a quien asesinó. Casado Candaules con la hermosa Nisia, quiso mostrársela desnuda a Giges, su

⁴ Véase Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica analógica y Perfiles esenciales de la hermenéutica*, y también mi trabajo *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*.

oficial de confianza. Ella lo advirtió y lo mandó llamar, ofreciéndole la corona y su mano, si mataba a Candaules; en caso contrario moriría él. Giges aceptó, tal y como nos relata Heródoto, tomó Colofón y varias ciudades de Jonia. Amenazado por los cimerios (ca. 666), y sin la ayuda de Asurbanipal, se alió con Egipto, a quien debió proporcionar mercenarios para luchar contra Asiria (654). Murió combatiendo a los cimerios. Giges convirtió a Lidia en una potencia marítima y económica; parece que fueron los primeros en acuñar monedas para favorecer el comercio. Adoraban a Atis, Cibeles y Ártemis de Éfeso. El reino desapareció al tomar Ciro Sardes en 546 a. C.⁵

El Giges platónico, en cambio, es un pastor astuto, antepasado del precedente, que consigue el poder gracias a la posesión de un anillo mágico que lo hacía invisible.⁶ Es Glaucón quien relata la historia legendaria del anillo de Giges, para demostrar que dado al justo haría de él también un criminal, pues la naturaleza no conoce más que la injusticia, mientras que la ley y la justicia son producto de un contrato.⁷ No es irrelevante que el Giges de Platón sea caracterizado como ποιμήν, pastor. El pastor, en una sociedad donde el cuidado del ganado era la ocupación más frecuente es el prototipo de legislador, νομοθέτης. El legislador es el que formula la ley, aceptada como vinculante por el conjunto de los ciudadanos. Es Moisés en el Sinaí. La historia de Platón se encuadra en un espacio rural, junto al Egeo, el “mar de las cabras”.⁸ La lírica y la tragedia también escriben sobre Giges.⁹

⁵ Hdt., I, 7-14. Sobre lo histórico de la historia de Giges, véase G. Weicker, “Gyges”, *RE*, VII, 2, 1912, cols. 1956-1966.

⁶ Pl., *Resp.*, II, 359b6-360d7. Tal como lee Adam, el texto platónico (359d) se refiere a un antepasado de Giges, el lidio – τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ. Hermann y Burnet, por su parte, colocan Γύγου entre corchetes. Estamos de acuerdo con Adam y creemos que se trata de dos personajes homónimos: uno histórico, otro legendario. Así, Heródoto no menciona el anillo mágico, central en el texto de Platón. Véase P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, pp. 234-235.

⁷ Arist., *Pol.*, III, 9, 1280b.

⁸ Véase Camassa, “Il ‘pastorato’ di Zaleuco”, pp. 139-145.

⁹ Encontramos el Giges de los líricos. Fue Mimnermo quien compuso versos

3. Según una concepción predominante durante la Antigüedad, el mago posee una ciencia falsa, que a los ojos de los personajes lo hace soberbio, pero no así para el lector, que está identificado con su situación y sus deseos. La magia aparece como una falacia demoníaca y su rasgo fundamental es el engaño mismo,¹⁰ aunque no se pueda establecer *a priori* una división entre religión y magia.¹¹ El mago posee una ciencia aprendida en libros. (Giges posee un anillo mágico.) Es la magia el medio para llegar al vértice de la escala social; conseguir o el favor de la reina o el gobierno del reino supone la victoria del hombre por sí mismo.

En los amuletos, talismanes, fórmulas de protección, etcétera, se ve reflejado el uso mágico de la escritura. Sobre una base de papel, piedra o metal se escribe un texto (letras aisladas o sílabas, iniciales de un nombre, un nombre, una palabra).¹² El amuleto—collar, brazaletes, anillo— se lleva pendiente del cuello, las muñecas, los dedos, ya que las coyunturas, en general, son consideradas puntos vulnerables, que es necesario proteger de manera directa. El poder de los talismanes los convierte en verdaderas armas de defensa, que hacen a su portador invulnerable, invencible, además de alejarlo de todo mal. Especial interés para este trabajo tiene el uso de los anillos mágicos como talismanes.¹³

elegíacos referentes a la batalla de los esmirneos con Giges y los lidios (Mimn., fr. 13 West). Giges aparece en Arquifloco (Archiloc., fr. 19 West) como prototipo del tirano. También el Giges de los trágicos. En 1950 Lobel publicó el texto de una tragedia relativa a la leyenda de Giges atribuida a Frínico (véase Lobel, *The Oxyrhynchus Papyri*. Sobre este fragmento papiráceo que consta de 16 versos completos, véase Latte, "Ein antikes Gygesdrama", pp. 136-141; Maas, "Lobel, A Greek historical drama", pp. 142-143; Fernández Galiano, "Información de última hora. Científica", p. 119).

¹⁰ Véase, por ejemplo, August., *De civ. D.*, X, 9-10.

¹¹ Véase Brelich, "Tre note", pp. 103-106.

¹² En la religión hebrea el uso de formas de escritura con este fin encuentra su justificación en *Deut.*, 6, 4-9. También se pueden encontrar referencias en *Mt.*, 22, 34-40; 23, 5. También el islamismo conoce el uso de las filacterias.

¹³ Ya en *Cant.*, 8, 6 aparece el anillo, colgado del cuello o puesto en el dedo de la bella sulamita, que ruega a Salomón: "grábame como un sello en tu brazo, | como un

Dedicaré unas líneas a comentar un texto que se nos ha transmitido en diversas lenguas antiguas —siríaco, arameo, griego— bajo el nombre de *Testamento de Salomón*.¹⁴ Este tratado, lleno de referencias no sólo a la mitología griega, sino también a la tradición egipcia y cristiana es, probablemente, obra de un judío conocedor del cristianismo o, más exactamente, de un judeo-cristiano, en que se mezclan de modo sincrético diversos elementos, predominando el interés por lo mágico sobre lo teológico. Se refiere la obra, cuya fecha de composición es imposible determinar,¹⁵ a los poderes mágicos de Salomón, que antes de morir escribe su “testamento”, con el fin de ofrecer a la humanidad los conocimientos suficientes sobre los demonios, sus actuaciones y el modo de combatirlos. Por medio del arcángel Miguel, Dios hace entrega a Salomón de un sello tallado en una piedra preciosa para tener sujetos a todos los demonios, que no cesan de molestar a los capataces que están construyendo el templo de Jerusalén.¹⁶

También a Platón lo que más le interesa es el anillo: la posibilidad de obrar con él, su manejabilidad como órgano destructor del orden natural establecido y medio para construir un orden nuevo deseado.¹⁷ De vuelta con Platón, creo importante poner en

sello en tu corazón”. El sello (σφραγίς) como sustituto de la persona, como talismán. En Ez., 9, 4-6 aparece el sello del Dios vivo (*Ap.*, 7, 2) con la forma de una cruz, forma antigua del Γ (*tau*), última letra del alefeto hebreo, y que en *Ap.*, 14, 1; 22, 4 parece llevar el nombre de Dios o del Cordero.

¹⁴ Para el texto griego, J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, 122, cols. 1315-1358. Véase también el comentario de K. Preisendanz, “Salomo”, *RE*, Suppl. VIII, 1956, cols. 660-703, esp. 670-676. Una excelente introducción al género literario de los “testamentos” dentro de la literatura apócrifa puede encontrarse en A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Para la traducción del *TestSl*, véase vol. 5, pp. 335-387.

¹⁵ Las opiniones han oscilado desde el s. I d. C. (véase Conybeare, “The Testament of Salomon”, pp. 1-45) a la época bizantina tardía.

¹⁶ *PG*, 122, col. 1317.

¹⁷ El anillo, que aparece en todas las literaturas, desde la griega a la semítica, está también en las novelas de caballerías, en los romances y llega hasta las “comedias de magia” del siglo XVIII. Véase J. de Cañizares, *El anillo de Giges*. La “comedia de

correlación *Resp.*, II, 359b6-360d7, con este pseudoepígrafo del AT, exponente de la ciencia popular demonológica. En ambos aparece el motivo del anillo mágico en un lugar destacado. Y en ambos se trata del poder mágico de las piedras. Platón nos habla de un anillo de oro —*χρυσοῦν δακτύλιον*— con un engaste —*σφενδόνην*—. Sólo cuando el engaste está hacia dentro Giges desaparece.¹⁸

¿Dónde reside la propiedad de hacerse invisible? Las piedras preciosas jugaron en la vida de los griegos y de los romanos un papel importante: como adorno y ornamento, en collares, colgantes, camafeos, etc., pero también como talismanes y filacterias, y fueron reconocidos sus poderes mágicos o terapéuticos.¹⁹ En definitiva, engastadas o colgadas, en sellos o en collares. El origen de las supersticiones que atribuyen a las piedras preciosas un carácter mágico hay que buscarlo en la mentalidad del hombre “primitivo”, que se maravillaba ante los bellos colores de las gemas colgadas de su cuello; que no dudaba en agujerarse orejas, narices, labios; que descubre las propiedades magnéticas de algunas piedras, su poder de refractar la luz, sus propiedades

magia” convierte en tema literario al diablo y a sus aliados. En los autores españoles, el mago adquiere sus conocimientos para mejorar su propia situación social o conseguir el amor de una mujer. No ocurre así en los *Fausto* de Lessing, Goethe o Klinger, donde este personaje actúa impulsado a transformar la realidad que le rodea. La obra de Cañizares (1676-1750), estrenada el 13 de febrero de 1740, tiene su origen en la historia de Heródoto, aunque también tiene en cuenta un elemento que en Heródoto desaparece, pero que se encuentra presente en el texto de Platón (*Resp.*, II, 359b6-360d7): el anillo mágico. Esto nos hace suponer que Cañizares siguió la versión de Platón, aunque también es probable que siguiera la de Heródoto y añadiese el detalle del anillo mágico, como consecuencia del conocimiento que tenía de la magia y de los objetos mágicos. Entre nosotros son muchos los que se han inspirado en este relato: F. del Pulgar, *Letras y Glosa a las Coplas de Mingo Revulgo*; F. Lope de Vega, *El peregrino en su patria*; J. Grau, *Las bodas de Camacho* y *El rey Candaules*.

¹⁸ Cicerón, que reproduce el pasaje platónico en *De off.*, III, ix, 38, no alude a los poderes de la piedra engastada en el anillo. En el relato de Cicerón, Giges se vuelve invisible sólo con girar el anillo de oro —*anulum aureum*— hacia la palma de la mano —*ad palmam*.

¹⁹ Babelon, “Gemmae”, *DS*, pp. 1460 ss.

aplicadas a enfermedades; que imaginaba que dentro de cada piedra estaba oculta una divinidad diferente, un genio invisible que habitaba en el interior de cada piedra; que creía en una relación estrecha entre las piedras y las estrellas. Es así como surgió la creencia que atribuía a las piedras preciosas un carácter mágico.

Hoy las piedras preciosas se clasifican tras realizar un exhaustivo análisis de su composición química; para los antiguos las piedras se clasifican según el color, el uso al que están destinadas, o sus propiedades mágicas o terapéuticas, ya que era un hecho la ignorancia de la naturaleza química de cada una de las piedras. Surgen así los llamados *Lapidarios*. Entre los principales tenemos los de Plinio el Viejo, Solino e Isidoro de Sevilla.

La lectura de los textos de estos tres autores nos ofrece una respuesta idéntica que nos lleva a concluir que la piedra que se halla engastada en el anillo de Platón, que vuelve invisible a su portador, es la heliotropia,²⁰ piedra muy conocida y apreciada en la Antigüedad.²¹ Su nombre alude a una propiedad que se le atribuía, la de reflejar los rayos del sol—ἥλιος, sol; τρέπω, devolver, volcar—.²² Numerosos poderes mágicos se le han atribuido a esta piedra; uno de ellos, el de volver invisible al que la lleva. Piedra de color verde oscuro y moteado rojo sangre—conocida en alemán como *Blutstein*, “piedra de sangre”— es la preferida para la fabricación de sellos trabajados artísticamente.²³

²⁰ Plin., XXXVII, 165: *Heliotropium nascitur in Aethiopia, Africa, Cypro, porraceo colore, sanguineis uenis distincta; causa nominis, quoniam deiecta in uas aquae, fulgorem solis accidentem repercussu sanguineo mutat, maxime Aethiopica. Eadem extra aquam speculi modo solem accipit deprénditque defectus, subeuntem lunam ostendens. Magorum inuiditiae uel manifestissimum in hac quoque exemplum est, quoniam admixta herba heliotropo, quibusdam additis precationibus, gerentem conspici negent.* También, Solin., XXVII, 36-37, e Isid., XVI, 7, 12.

²¹ Citada por Dante, *Inferno*, XXIV, 92-93: “Correan genti nude e spaventate, | Senza sperar pertugio o eliotropia”.

²² Véase Webster, *Piedras preciosas*, pp. 223 ss.

²³ Para Ginzberg, *The Legends of the Jews*, pp. 150 ss., esta leyenda de la piedra verde es casi idéntica a la del *šamir* rabínico. El *šamir* era un mineral maravilloso

4. De nuevo con Platón. No es Giges el único que se vuelve invisible.²⁴ El poder del mago es tal que no sólo tiene la capacidad de convertirse o convertir a sus enemigos, por ejemplo, en león, lobo, perro, árbol, buitres, fuego, agua, mosquito, ratón, comadreja,²⁵ sino que puede llegar hasta el punto de hacerse él mismo invisible, especialmente cuando desea vengarse de su adversario. Como la hechicera Pánfila que, como cuenta Apuleyo, a unos hombres los convierte “con dos palabras, en piedra, en borrego o en otro animal cualquiera, y a otros los hace desaparecer sin más”.²⁶

De regreso con Platón. No sólo “el anillo de Giges”, sino también “el casco de Hades”, tenían la virtud de hacer invisible a su portador.²⁷ Según H. Frisk,²⁸ el nombre “Αἰδης, que se refiere

que utilizó Moisés por dispensación divina, para grabar los nombres de las doce tribus en las piedras preciosas del *efod*. Luego la empleó Salomón, con el concurso del demonio Asmodeo, para tallar el altar del templo. En el *TestSI* se transforma en esta piedra semipreciosa con la que se adorna la parte delantera del altar.

²⁴ También Indrajit, hijo del soberano de los rakshasas, como mago hábil y poderoso que es, se hace invisible y pone fuera de combate a los jefes de los vanaras (véase Valmiki, *El Rāmāyana*. Sobre el tema de la invisibilidad, véase VI, 73, 80-82, 84-87. Debo agradecer a M. Á. Andrés el conocimiento y lectura de este texto). Indrajit despliega su magia con el propósito de engañar. Después de pronunciar los mantras propios de los rakshasas y de realizar numerosas ofrendas al dios Añi, tras sacrificar en su honor un macho cabrío totalmente negro, sube Indrajit a su carro maravilloso, tirado por cuatro caballos, sosteniendo un estandarte de oro con esmeraldas incrustadas (VI, 80). Y se vuelve invisible. Provisto de arco y flechas, sin ser visto, se lanza una y otra vez sobre sus adversarios, movido por la defensa de los suyos, de su linaje, de su familia frente a los extranjeros, pues “un extranjero es un extranjero” (VI, 87). Es su tío paterno, Vibhishana, quien le reprocha los crímenes cometidos: “¿cómo un hermano puede desterrar a su hermano?”, que ocultan los crímenes de Indrajit. Y lo desafía a combatir cara a cara para purificarse de sus faltas.

²⁵ Véase Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die Antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift de magia*, pp. 51-59. Véase también el trabajo de Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber. Seine Methoden*.

²⁶ Apul., *Met.*, II, 5.

²⁷ Ambas expresiones proverbiales aparecen en Pl., *Resp.*, X, 612b. Sobre “el casco de Hades”, véase Hom., *Il.*, V, 844-845, Hes., *Scut.*, 227, o Aristoph., *Ach.*, 390.

²⁸ Véase Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*.

al dios del mundo subterráneo, entre los antiguos se entendió como procedente de ἄ-ωιδ, admitiendo el significado de “invisible”. Cabe, sin embargo, reconstruir una forma más antigua * ἄ-ωιδ-, que significa *sam-vid-*, “encontrarse juntos”, “reunirse” —también en el reino de los muertos, en el más allá.²⁹

Anterior a la idea de invisibilidad, el encuentro, la salida de Adán de las espesuras del Paraíso en las que se ocultaba. Ante Dios no existe refugio ni encubrimiento de uno mismo. Por un lado, no-visibilidad, fase donde el yo olvida su concepto, donde no conoce límites a su obligación ante otro. Por otro lado, no-no-visibilidad, doble negación, fase donde la verdad (ἀλήθεια) se transforma en la sinceridad, en hebreo עֵמֶת —*emet*— del testimonio. Hacer —el Bien— en la invisibilidad. Al contrario que Giges, que ve sin ser visto, yo soy visto sin ver.

BIBLIOGRAFÍA

- ABT, A., “Die Apologie des Apuleius von Madaura und die Antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift *De magia*”, en Dieterich, A., & Wünsch, R. (eds.), *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Gießen (tomo IV, cuaderno 2), 1908, pp. 51-59.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebraico-español*, Madrid, Trotta, 1994.
- ARENAS-DOLZ, F., “Ver sin ser visto, como Giges: a vueltas con *República* II 359b6-360d7”, en Crespo, E., & Barrios, M^a J. (eds.), *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos (Alcalá de Henares 21-25 septiembre 1999)*, vol. I, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, pp. 323-328.

²⁹ Este sentido del más allá como lugar de reunión con los antepasados lo hallamos en el mundo griego en Hom., *Od.*, XI. Con la muerte se produce una especie de regreso como si existiera un subsuelo al que se vuelve y del que se procede (véase, en tal sentido, sobre todo a partir de *Gen.*, 5, el término bíblico para morir (תָּבַח): “reposar con los antepasados”, en Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebraico-español*). En la muerte está presente la idea de regreso hacia un elemento materno, hacia un nivel situado *bajo* la esfera de lo que se muestra. La muerte no es sólo la nada, sino un regreso al fondo (véase Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*).

- ARENAS-DOLZ, F., *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, México, Analogía Filosófica, 2003.
- BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- , *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- BIANCO, F., *Introduzione all'ermeneutica*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- BRELICH, A., "Tre note", en P. Xella (comp.), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma, Bulzoni, 1976.
- CAMASSA, G., "Il 'pastorato' di Zaleuco", *Athenaeum*, 74, 1986, pp. 139-145.
- CONYBEARE, F. C., "The Testament of Salomon", *JQR*, 11, 1898, pp. 1-45.
- DAREMBERG, Ch., & E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, París, Hachette, 1877-1919.
- DE CAÑIZARES, J., *El anillo de Giges*, ed. J. Álvarez Barrientos, Madrid, CSIC, 1983.
- DE VEGA, F. L., *El peregrino en su patria*, ed. J. B. Avalle-Arce, Madrid, Castalia, 1973.
- DEL PULGAR, F., *Letras y Glosa a las Coplas de Mingo Revulgo*, ed. J. Domínguez Bardona, Madrid, Clásicos Castellanos, 1929.
- DÍEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 5 vols., 1984-1987.
- FERNÁNDEZ GALIANO, M., "Información de última hora. Científica", *EC*, 1, 1950-1952, p. 119.
- FRISK, H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag, 3 vols., 1973.
- FRUTIGER, P., *Les Mythes de Platon*, Nueva York, Arno Press, 1976 (París, Alcan, 1930).
- GINZBERG, L., *The Legends of the Jews*, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1909-1938.
- GRAU, J., "Las bodas de Camacho y El rey Candaules", en L. García Lorenzo (ed.), *Anales cervantinos*, vol. XI, Madrid, CSIC, 1972.
- HOPFNER, T., "Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber. Seine Methoden", en C. Wessaly (ed.), *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, Amsterdam, Hakkert, tomo II 1 § 43, 1983.
- KITTEL, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, II, 844-853, 1935.
- LATTE, K., "Ein antikes Gygesdrama", *Eranos*, 48, 1950, pp. 136-141.
- LOBEL, E., *The Oxyrhynchus Papyri*, Londres, vol. xxiii, 1956.
- MAAS, P., "Lobel, A Greek historical drama", *Gnomon*, 22, 1950, pp. 142-143.

- MIGNE, J. P. (ed.), *Patrologia graeca*, París, Vives, 162 vols., 1857-1928.
- PAULY, A. F., & G. WISSOVA (eds.), *Realencyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1893-1980.
- VALMIKI, *El Rāmāyana*, trad. J. B. Bergua, Madrid, Ed. Ibéricas, 2 vols., 1970.
- WEBSTER, R., *Piedras preciosas. Sus fuentes, descripciones e identificación*, trad. Elena Torres, Barcelona, Omega, 1987.