

ESTUDIO PRELIMINAR

Maya, la modesta ninfa (así empieza el relato), nunca participaba en la asamblea de los dioses bienaventurados. Habitaba en una caverna profundamente sombría, donde Zeus jugaba al amor con ella, envueltos en noche impenetrable mientras Hera dormía. Nadie sabía de esto, ni dios ni mortal alguno. El deseo de Zeus halló por fin su cumplimiento. Llegó para la ninfa el décimo mes sacando a la luz el asunto, descubriendo el hecho: parió un hijo de gran astucia, un engañoso lisonjero, un saqueador y ladrón de ganado, un dador de sueños y un merodeador nocturno como los que acechan en la calle en los portales. Pronto alcanzaría fama entre los dioses por sus hazañas. Nació en la temprana mañana, al mediodía tañía la lira y al atardecer robó las vacas de Apolo, todo ello en el mismo día cuarto del mes en que Maya lo trajo al mundo (Kerényi, 1991, 162)¹.

Ésta es la historia que delimita el objeto del presente volumen: la hermenéutica filosófica. Se trata, como veremos, de una historia próxima y lejana. El texto nos narra los primeros hechos de Hermes. Pero, ¿quién era Hermes para los griegos? ¿A qué realidad de la psique corresponde este dios que, al menos desde Homero, poseía una personalidad claramente definida? ¿Quién es Hermes en verdad para nosotros?

Se ha dicho que la historia de Hermes arranca de la relación que Platón señala en el *Crátilo* entre *Hermês* y *hermēneía*: «En realidad, parece que *Hermês* tiene algo que ver con la palabra y al menos en esto, en que al ser “intérprete” (*hermēnea*) y mensajero, así como ladrón, mentiroso y mercader, toda esta actividad gira en torno a la fuerza de la palabra» (Pl. *Crat.* 407e1-408a2). Sin embargo, en la actualidad, el acuerdo parece unánime entre los filólogos: *Hermês*

¹ Este texto se refiere al cuarto himno homérico, *A Hermes*, que plantea el conflicto y reconciliación de Hermes con Apolo (Bernabé, 1978, 9-34; 131-174).

procede de *hérma*, «montón de piedras», en concreto de aquellas piedras que se levantaban para marcar los caminos y delimitar las fronteras. Cada viajero que pasaba por el camino añadía su piedra al montón, señalando así su paso a los otros que transitaban por ese mismo lugar. Fue Hiparco, hijo de Pisístrato, quien substituyó aquellos montones de piedras por pilares de piedra coronados por un busto de Hermes.

Tal vez por ello Hermes personifica el espíritu fronterizo. En la antigüedad, Hermes está presente en todas aquellas actividades que implican algún tipo de cruce, intercambio, transferencia, tránsito, travesía, etc., lo que explica su relación con los intercambios de bienes y de palabras, así como los cambios en la propia fortuna. De ahí que Hermes pase por ser el dios del comercio —y también del robo— y el intérprete de la voluntad divina. Así vemos que él es el encargado de conducir ante Paris a las tres diosas, Hera, Afrodita y Atenea, cuando su disputa por el premio de belleza, desempeñando con ello un papel decisivo en la aventura que iba a provocar la guerra de Troya.

Hermes guiaba a los viajeros por los caminos —también al otro mundo— y su imagen se levantaba en las encrucijadas. El mundo de Hermes es el mundo de la *Odisea*, un viaje por mar que simboliza el cambiante mundo de la vida acechado siempre por la incertidumbre, el peligro y la muerte. Hermes es el dios de aquellos navegantes que dependen de sus señales para guiarse por los «húmedos senderos» (*bygra kéleutha*) del mar —y no olvidemos que la Grecia homérica se extendía por el mar—, allí donde no sirven nuestras seguridades terrenas. Hermes es el dios de los naufragos que se han arriesgado, porque han aprendido que «navegar es necesario, vivir no» (*navigare necesse est, vivere non necesse*), como cuenta Plutarco de Pompeyo (Plut. *Pomp.* 50, 2, 1). Esquilo, por ejemplo, en el v. 622 de las *Coéforas*, emplea la expresión: «Hermes se apoderó de él» para referirse al momento de la muerte, entendiendo éste más como un instante inaprehensible que como un estado de disolución o de hundimiento. Hermes nos conduce más allá, nos toma de la mano, está a nuestro lado y nos acompaña allí donde no encontramos el amparo humano.

Hermes, a quien se le atribuye el origen del lenguaje y de la escritura, se ha considerado tradicionalmente el mediador, el dios de la interpretación, aquel que nos acerca al misterio (*mystérion*) de la palabra. Hermes, que tenía por costumbre aparecerse en los cruces de caminos, en las encrucijadas, se ha convertido en el creador de la hermenéutica, como dando a entender que la interpretación se requería sobre todo donde se juntaban caminos extremos, que iban en sentidos contrarios. Se tocaban en los límites, se cruzaban en ese punto donde el sentido no es del todo claro, pero tampoco del todo ambiguo.

* * *

La interpretación, por tanto, es inseparable del acontecimiento simbólico. El símbolo viene a ser la expresión justamente de ese límite del sentido, de la racionalidad, y nos permite trascender esos límites para llegar a estar más allá de la razón. Así, el símbolo, como mediador, une la parte afectiva y la parte cognoscitiva del hombre, conectando lo emocional y lo conceptual. Si bien el acontecimiento simbólico implica pérdidas por las dos partes, también implica ganancias de las dos y enriquecimiento mutuo. El símbolo es una frontera que separa y une; representa una unidad escindida que se realiza como símbolo en el momento de ser «lanzadas» conjuntamente las dos partes (*sym-bállein*). El símbolo crea vínculos, sirve para conectar culturas cuando los símbolos son compartidos; por ello hay que hacerlos compartir. El símbolo es el que nos hace compartir la alteridad, participar como inmigrantes en otra cultura, dándonos la capacidad de mestizarnos en ella, de alcanzar cierta comprensión de esa otra cultura, pero respetando las diferencias, en una forma privilegiada de universalización. Por eso es evidente que toda interpretación nos cambia, nos hace diferentes. No podemos ser los mismos después de la interpretación, pues la interpretación es siempre transformadora. En eso radica la fuerza de la interpretación y la fecundidad de la hermenéutica para el hombre. Y esto ha de verse sobre todo en el caso de la interpretación del otro, del otro hombre. Es algo que no puede dejarme igual. La interpretación del otro me cambia, me modifica, me hace diferente.

La historia de Hermes no sólo pertenece a la «ilimitada antigüedad» del mito, al que nos remite la narración inicial, sino que también y sobre todo nos sitúa ante el tema de nuestro tiempo, como a Ortega le gustaba definir aquella crisis en relación con lo humano vital y cultural que le llevó a afirmar la necesidad de revalorizar la cuestión vital o simplemente revalorizar la vida como vida frente a los excesos de dos actitudes antitéticas que permean la cultura occidental: el relativismo y el racionalismo. Es precisamente para superar esta actitud dicotómica por lo que surge la analogía, pues ésta es lo intermedio entre la univocidad —clara y distinta— y la equivocidad —completamente relativa e irreductible—. Así, pues, una hermenéutica analógica es la que trata de responder fielmente a la llamada de Hermes, de interpretar reconociendo que hay pérdida de significado, pero con la suficiencia que nos permita una comprensión bastante del texto. Tal vez la hermenéutica, como Hermes, ama aparecerse en el claroscuro, al caer la tarde, cuando la luz y las tinieblas se fusionan; tal vez ama aparecerse, sobre todo, cuando amenaza cernirse la ambigüedad, como en un cruce de caminos. Y tal vez ese cruce de caminos sea lo más propiamente analógico.

* * *

Precisamente la hermenéutica analógica ideada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot plantea superar los escollos de las hermenéuticas relativistas y racionalistas buscando una propuesta intermedia, mesurada y abierta, pero con límites, que permite la objetividad al evitar los excesos y accede a más oportunidades de aplicación. El creciente interés por la hermenéutica analógica y su aplicación a las distintas disciplinas del pensamiento —antropología filosófica, exégesis bíblica, filosofía de la ciencia, historia, literatura, pedagogía, psicoanálisis o semiótica, entre otras— es muestra de su riqueza conceptual e innegable valor metodológico. Puede también aplicarse a la ética y a la filosofía política, y es justamente lo que se hace en este volumen. En él se reúnen diez ensayos en los que los diversos autores llevan a cabo un diálogo con la hermenéutica analógica descubriendo las potencialidades que encierra como modelo de la interpretación.

El siglo XX, rico y pródigo en instauraciones hermenéuticas, nos ha dejado sin embargo algunas tareas pendientes. Entre ellas, una tarea esencial y que requiere nuevos planteamientos es la vinculación de la hermenéutica con la ética y la filosofía política. El gran desafío del siglo XXI, tanto para la ética como para la filosofía política, es comprender al otro. Una comprensión auténtica del otro se basa en el reconocimiento de las diferencias y en la voluntad de desarrollar juntos una convivencia respetuosa y solidaria. Sólo cuando comprendo al otro como análogo a mí estoy en condiciones de descubrir su humanidad. Esto resulta relevante en nuestro mundo multicultural, donde la hermenéutica se ha convertido en la nueva *koiné* de la filosofía y de la cultura contemporáneas. A la luz de esta problemática, el primer trabajo contenido en el volumen, de Mauricio Beuchot, tiene como objetivo central analizar y comprender cómo la hermenéutica analógica, en diálogo con la hermenéutica crítica, puede ser aplicada con provecho a la ética y a la filosofía política. La hermenéutica filosófica, en sus modalidades analógica y crítica, lejos de representar una tradición acrítica y conservadora, encierra un potencial crítico que se fundamenta en la naturaleza histórica y dialógica de la comprensión, lo cual nos permite entender otras visiones del mundo y formas de vida y ensanchar el sentido de la propia conciencia acerca de otras posibilidades de ser en el mundo. El propósito de Beuchot es propiciar así un auténtico mestizaje entre la hermenéutica analógica y la hermenéutica crítica, dos tradiciones distintas pero complementarias, cuya confluencia resulta muy fructífera en su aplicación a la ética y a la filosofía política y es muestra de la riqueza conceptual e innegable valor metodológico de ambos modelos para enfrentar los retos actuales.

Para enfrentar estos desafíos hay que ser conscientes de que nuestra filosofía occidental arranca de una doble fuente: del saber griego como un «saber de las cosas» y de la raíz de la existencia judía, la relación con el «prójimo» o los modos de la existencia personal. En ambos saberes, lo que está en juego son diversas formas de existencia: vivir desde la naturaleza o vivir desde el espíritu. El trabajo de Jesús Conill argumenta que no basta la ontología griega ni para desentrañar la revelación ni para comprender al ser humano. Con el camino de San Agustín, la entrada del hombre en su intimidad personal constituye una innovadora «situación metafísica». A partir de este nuevo despliegue, Conill analiza un itinerario de la experiencia de la alteridad en el pensamiento moderno (Smith, Kant, Hegel, Hobbes, Fichte, Marx) y de la experiencia hermenéutica de reconocimiento de la alteridad, donde las posturas de Gadamer, Lévinas y Ricoeur y las modalidades de hermenéutica de Jauss y Ruchlak, más allá de sus planteamientos específicos y sus desacuerdos, se complementan y amplían dando paso a nuevos desarrollos y encuentros histórico-dialógicos, ético-originarios y de igualdad moral de la experiencia humana del otro.

Esta experiencia humana de reconocimiento del otro es inseparable del conflicto trágico, que nos permite reconocer al otro como otro porque esa otredad es la experiencia que tenemos de nosotros mismos. Enrique Herreras nos presenta la importancia de estos conflictos trágicos en el teatro griego y su función educadora y democrática. La tragedia ática nos enseña a percibir el carácter conflictivo de la existencia y de la vida social y, por tanto, nos ayuda a comprender el significado profundo de la democracia. Según el autor, la tragedia ática puede funcionar, salvando las distancias y las diferencias históricas, como metáfora de un «arte democrático», cuestión nada tangencial en asuntos actuales, porque si aceptamos que la «cultura democrática» constituye un elemento inseparable de la construcción institucional de las democracias, la tragedia, como imagen de arte democrático, se convierte en un elemento necesario, entre muchos otros, para este fin.

En su artículo, Luca Giancristofaro rastrea los orígenes de la hermenéutica filosófica presentando la vinculación entre hermenéutica y poesía en el pensamiento de Wilhelm Dilthey. Para ello, se detiene en un análisis atento de los conceptos y de las ideas que contribuyeron a la incorporación de Dilthey a la hermenéutica, y nos muestra cómo la comprensión y la interpretación se dan de manera peculiar en la obra de arte, en la que se inserta la poesía. La «vivencia» (*Erlebnis*) constituye, a su juicio, el núcleo de la hermenéutica diltheyana, y tiende un puente entre filosofía y poesía. En efecto, el poeta expresa en su obra una vivencia personal, pero a través de la *imaginación* todos podemos identificarnos en ella; sostenía Aristóteles que la poesía es más filosófica que la historia, por apuntar a lo

universal a través de lo particular. Mauricio Beuchot, en *El ser y la poesía*, defiende que la filosofía puede y debe alimentarse de la buena poesía, y encuentra que el *símbolo* y la *analogía* son especialmente adecuados para realizar esta vinculación. En un intento por hacer dialogar la hermenéutica analógica con la poética diltheyana, Giancristofaro apunta al final de su artículo al poder que tiene la poesía, y la buena literatura en general, para abrirnos a la alteridad a través de los universales humanos.

Sixto J. Castro presenta algunos de los aspectos fundamentales de la hermenéutica analógica, a partir de los que elabora una serie de pautas para adelantar una posible estética analógica, especialmente en lo que se refiere a la cuestión de la interpretación y a la de la ontología del arte. Frente al singularismo, que postula la correspondencia de una y sólo una interpretación idealmente admisible para cada *interpretandum*, Castro defiende el multiplicismo, según el cual a un *interpretandum* no tiene por qué corresponder siempre una y sólo una interpretación idealmente admisible, sino que le puede corresponder más de una. Sin embargo, aunque puede haber varias interpretaciones verdaderas del mismo fenómeno, no parece razonable que todas lo sean, y aquí es donde encaja bien la propuesta analógica de Beuchot, que Castro ejemplifica a través del problema teológico de la gracia.

El ensayo de Ernesto Javier Martínez pretende reunir argumentos para afirmar la posibilidad de una ética hermenéutica analógica que supere los escollos del univocismo legalista y del equivocismo casuista, insistiendo en la importancia de lo singular —la persona, la situación—, pero sin perder la presencia iluminadora de la ley universal. Por un lado, el autor interpreta el acto libre humano a partir de dos elementos estructurales, que son la inteligencia y la voluntad. Por otro lado, nos muestra cómo los valores pueden ser interpretados desde la noción de analogía, que nos permite entender que los valores se dan con cierta pluralidad y con cierto relativismo, pero limitados y moderados por la proporción o proporcionalidad de quienes intervienen en la toma de decisiones y la ejecución del valor.

En su artículo, Lorena Cebolla nos ofrece una aproximación al concepto de analogía en Kant. La analogía consiste, para Kant, en un principio para el juicio reflexionante, pues busca encontrar un universal para un particular dado. Sin embargo, según Kant, la analogía se aplica también según principios cuyo ámbito propio no es tanto el del objeto para el que se busca un universal, sino el del sujeto y sus intereses. De ahí que la analogía permita al sujeto no sólo aumentar su dominio determinante, afirmándose de este modo en su decir o hacer, sino que también le posibilite una apertura de horizontes, mediante el ejercicio re-

flexionante. Ambos aspectos de la analogía se encuentran presentes en Kant. De esta forma, la analogía supondría una «herramienta puente», al establecer paralelos que permiten al pensamiento expandirse, construir nuevos espacios de significación entre terrenos diferentes de denotación. Sin embargo, la analogía radical kantiana, tal como sugiere Cebolla, es la analogía que se produce en el acontecer de lo sublime. El acontecimiento que da pie al sentimiento sublime es un particular que permite el acceso a un universal, a la ley moral, a la libertad, a lo absoluto, a lo infinito, por lo que la analogía radical se da, no en virtud de una proporción, sino de una desproporción. De ahí que la autora profundice en las posibilidades que esta analogía radical puede ofrecer al ejercicio de la política: no se trata de equiparar particulares subsumiéndolos bajo un universal, sino de buscar un universal capaz de dar cuenta de los particulares en su diferencia.

El artículo de Lourdes Otero se enmarca en el intenso debate que en las últimas décadas se ha desarrollado entre los defensores de un modelo liberal de sociedad y quienes apuestan por uno comunitario. Bajo el manto liberal, se engloban todas aquellas teorías políticas cuyo objetivo consiste en buscar procedimientos, universalmente compartidos, de agregación de los intereses individuales. Por su parte, el bando comunitarista defiende aquellos planteamientos que consideran que sólo se posee una comunidad política cuando se recurre a un patrimonio común de contenidos, valores y tradiciones, con el que sus miembros se sienten identificados. Basándose en las propuestas de Beuchot, Conill, Cortina y Walzer, la autora establece los fundamentos de un modelo capaz de superar la pugna entre liberalismo y comunitarismo y de ofrecer respuestas al desafío del multiculturalismo. De ahí que su propuesta desemboque en una hermenéutica analógico-crítica, que, al ser analógica, toma en cuenta al otro, como el análogo, como el álter ego, sobre todo como el semejante, el prójimo, y que, al ser crítica, se opone a las diferentes exclusiones que se han hecho del otro y de su otredad, y pugna por una hermenéutica y una política de la no exclusión.

En la época de la colonización, la práctica de un pensamiento analógico facilitó el entendimiento entre españoles e indígenas, ya que la analogía permitía ver al otro no sólo como algo que podía ser conquistado, sino que permitía descubrir al otro como mi semejante, mi prójimo, mi análogo. Gemma Gordo aplica la hermenéutica analógica a la relación del pensamiento español con el pensamiento americano. La autora muestra cómo esta actitud analógica se encuentra ya en uno de nuestros filósofos más célebres, Miguel de Unamuno, quien dedicó muchos esfuerzos a potenciar la mutua comprensión de los pueblos de lengua española, tal como se muestra tanto en su intercambio epistolar con numerosos intelectua-

les americanos como en multitud de artículos publicados en revistas y periódicos americanos. Para Unamuno, que entendía la hispanidad desde un plano supranacional como comunión de lengua y de cultura, el impulso y la fuerza que España necesitaba para regenerarse, tanto en el terreno religioso como en el literario y en el lingüístico, tenía que venir necesariamente de América.

El libro se cierra con mi contribución, que examina el impacto de la propuesta hermenéutica de Beuchot en España, reflexionando sobre la convergencia entre la hermenéutica analógica y otros paradigmas hermenéuticos en el panorama filosófico español contemporáneo. Tal como indico, esta convergencia se ha venido realizando a través de un diálogo implícito con algunos de los filósofos españoles más representativos (Eugenio Trías, Andrés Ortiz-Osés, Adela Cortina y Jesús Conill). Finalmente, se señala cómo la hermenéutica analógica está conformando poco a poco en España un grupo de estudiosos que van desarrollando sus propuestas teóricas en sus respectivas áreas de trabajo, desde la convicción de que la hermenéutica implica una variedad de perspectivas interpretativas y el reconocimiento de la peculiaridad de cada una de ellas.

* * *

Hemos dejado a Hermes robando las vacas de Apolo. Los dos hermanos acuden a Zeus, poseedor de la balanza de la justicia, quien les ordena que se reconcilien. Finalmente Hermes conduce a su hermano al lugar donde había escondido las vacas:

Hermes sacó las vacas del encerradero que había allí disimulado en una cueva próxima al río Alfeo; las empujó hacia la luz. Apolo había ya visto desde lejos los cueros de las reses sobre las enormes rocas, y se maravilló del vigor del niño: de que hubiera sido capaz de matar dos cabezas de ganado. Hermes llevó a cabo todavía otra maravilla: habiendo Apolo tratado de atarlo, a él y a las vacas, con mimbres de junco, Hermes hizo que éstos se enraizaran de nuevo en el suelo y crecieran cubriendo a las vacas, de modo que no se movieran de allí. Después apaciguó la cólera de su hermano con el sonido de la lira. Apolo rompió a reír de alegría. El asombroso sonido caló su corazón, y se vio tomado por un dulce anhelo a medida que escuchaba con toda su alma. El hijo de Maya permaneció allí, a su lado izquierdo, de pie, sin miedo alguno, tocando la lira y cantando con voz hermosa en honor de los dioses inmortales y de la oscura tierra, diciendo cómo llegaron a ser y cómo recibió cada uno su porción respectiva. En su canto alabó Hermes sobre todo a Mnemosine entre las demás divinidades, puesto que él, el hijo de Maya, era de su porción. De los otros dioses cantó, todo en el orden más ajustado y honrado, de acuerdo con sus dignidades y con el tiempo en que cada uno llegó a ser.

El deseo de Apolo por la lira era insaciable. Reconoció que el instrumento bien valía las cincuenta vacas, y admiró a su hermano por haberlo inventado. Elogió la lira, cuyo sonido produce un efecto triple: alegría, amor y dulce sueño. Dijo que también él, Apolo, era un compañero constante de las Musas, pero hasta ahora sólo como tocador de flauta; que desde entonces en adelante estaría asegurada la fama entre los dioses de Hermes y su madre; y que él, Apolo, prometía cualquier cosa a cambio de la lira. El habilidoso Hermes se comportó con cortesía: dio la lira a Apolo, y recibió por ella, como primera retribución, el cayado de pastor de Apolo y el oficio de pastor [...]. Lo único que Apolo no pudo ceder a su hermano fue el poder de la elevada predicción; sólo a él se le había confiado el conocimiento de las decisiones de Zeus. Pero dio a Hermes el poder adivinatorio de tres vírgenes enjambradas, tres abejas hermanas del Parnaso, así como su antiguo dominio sobre los animales, junto con el cargo de mensajero iniciado en el camino a la casa de Hades en el Inframundo: el oficio de Psicopompo, escolta de almas. Tal era el afecto que Apolo había tomado al hijo de Maya, quien además recibiría de Zeus el derecho a traficar con inmortales y mortales, es decir, el oficio de Mensajero de los Dioses. También los seres humanos se benefician de Hermes... aunque no demasiado: pues a veces voluntariamente los hace errar en la oscura noche (Kerényi, 1991, 169).

Hermes, el niño precoz, embaucador y tramposo con el que se abría nuestro relato, se convierte, al final de esta narración, en el dios mensajero, protector de fronteras y viajeros, que no se incomoda con lo que es verdadero o falso, dios de las palabras y guía de las almas, patrón de comerciantes, pastores y marineros. Con una agilidad asombrosa, Hermes es capaz de desenvolverse con rapidez en diversos episodios y en escenarios diferentes y, en un solo día, ser músico, ladrón de ganado, adivino, competidor de Apolo y aceptado en el Olimpo.

La posibilidad de unir, de transitar, de moverse en todos los ámbitos, convierte a Hermes en el dios de la encrucijada, y representa aquella capacidad psíquica para la comprensión simbólica —usando la terminología de Jung, la «función trascendente»— que nos permite establecer conexiones entre contenidos del consciente y el inconsciente, entre el conocer y el sentir, entre lo humano y lo divino, gracias a la cual podemos crearnos a nosotros mismos y desarrollar la creatividad en todos los ámbitos de la vida. Quizá nunca nuestra civilización ha necesitado a Hermes tanto como en este momento.

* * *

Las contribuciones publicadas en este libro han surgido del Coloquio Internacional sobre «Hermenéutica analógica, ética y filosofía política», celebrado el miér-

coles 27 de mayo de 2009 en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, cuya finalidad ha sido generar un debate conjunto entre los participantes sobre las posibilidades y límites de la hermenéutica analógica en su relación con la ética y la filosofía política, potenciar el acercamiento entre la hermenéutica analógica y la hermenéutica crítica, y reflexionar sobre cómo puede pensarse, desde estas posturas filosóficas, la relación con el otro, buscando vías para comprender y valorar las diversas culturas. Los ensayos contenidos en este libro se han beneficiado de revisiones, sugerencias y cuidadosas observaciones fruto del trabajo cooperativo desarrollado en esas sesiones. Esta metodología, no usual en la investigación filosófica, ha servido para propiciar sinergias en un continuo proceso de retroalimentación y aprendizaje.

Por todas estas razones, considero que este libro podrá contribuir de manera eficaz a un mejor conocimiento de todos estos temas y aproximarnos a la comprensión hermenéutica de la alteridad, propiciando futuros debates y discusiones. El reconocimiento del otro no sólo nos conduce a asumir la propia condición de diferencia —la «condición de alteridad»—, que implica adoptar una concepción histórica, vital y perspectivista de la realidad, sino que este reconocimiento posibilita también la edificación de algo común, ayudándonos a construir instancias compartidas para repensar nuestro presente y para construir democracias más incluyentes.

Para concluir, debo expresar mi agradecimiento más sincero a todas las personas e instituciones que han colaborado para que este libro vea la luz, especialmente a Mauricio Beuchot y a Jesús Conill, que aceptaron cordialmente participar en este debate; a los colegas que generosamente han presentado sus sugerentes aportaciones; y a Marcos de Miguel, que desde el comienzo confió en este proyecto editorial.

Valencia, 25 de julio de 2009
Francisco Arenas-Dolz

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR RIVERO, Mariflor (2008). *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México: FFyL-UNAM.
- ARENAS-DOLZ, Francisco (2003). *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*. México: Analogía Filosófica.

- BERNABÉ PAJARES, Alberto (1978). *Himnos homéricos; La «Batracomiomaquia»*. Traducción, introducciones y notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.
- BERTOLOTTI, Giorgio (ed.) (2003). *Ermeneutica*. Milán: Raffaello Cortina Editore.
- BEUCHOT, Mauricio (1999). *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid: Caparrós.
- (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México: Herder.
- BEUCHOT, Mauricio y Francisco ARENAS-DOLZ (eds.) (2006). *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica*. Estella: Verbo Divino.
- (2008). *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos.
- BEUCHOT, Mauricio y Samuel ARRIARÁN (1999). *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México: Ítaca.
- GRONDIN, Jean (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- (2005). *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Barcelona: Herder.
- (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- JUNG, Carl Gustav (1987). *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Barcelona: Paidós.
- (2008). *Tipos Psicológicos*. Barcelona: Edhasa.
- KERÉNYI, Karl (1991). *Los dioses de los griegos*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- ORTEGA Y GASSET, José (1983). *El tema de nuestro tiempo* (1923). En: *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. III, 141-230.
- RAVERA, Mario (ed.) (1986). *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*. Génova: Marietti.