



NIHILISMO Y HERMENÉUTICA

ESTE artículo toma como base, para la reflexión, las ideas del pensador italiano Gianni Vattimo,¹ quien ha llevado a sus últimas consecuencias la llamada “ontología de la declinación”. Nuestra tesis es que dicha ontología no puede sostenerse. De hecho, a menos que quiera convertirse en lo que critica, no puede más que ser pasajera, una llamada de atención, y sólo así puede adquirir cierto sentido. Consideramos, por el contrario, que es posible una salida del nihilismo filosófico a través de la hermenéutica espiritual del esoterismo, tal y como lo enseñó Henry Corbin.

Dentro de las dos posibilidades que podrían extraerse de la obra heideggeriana, la de un nuevo sentido de fundamentación o la de una definitiva imposibilidad de fundamentación del pensar metafísico-ontológico, Vattimo nos propone que la aceptación de esta última sería la única salida coherente en los mismos tiempos de nihilismo en que nos encontramos. Así,

la búsqueda del sentido del ser, en el desarrollo radical que tiene en *Ser y tiempo* de Heidegger, saca progresivamente a la luz que este sentido se da al hombre sólo como dirección de desposesión y defundamentación. Por tanto, también contra la letra de los textos heideggerianos, sería preciso decir que la búsqueda comenzada en *Ser y tiempo* no nos encamina a la superación del nihilismo, sino a experimentar el nihilismo como la única vía posible de la ontología.²

Humberto Martínez

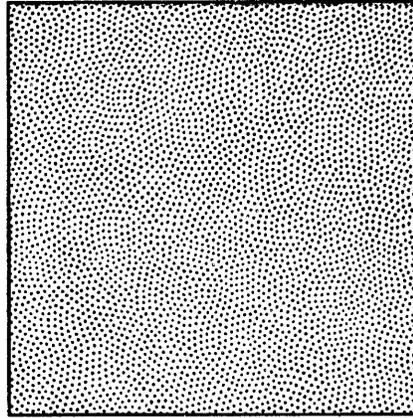
Para Vattimo, esta última situación se localiza en el inicio de lo que sería una especie de época diferente y que hoy se ubica como *posmoderna*. Hay, entonces, un paso de la modernidad a la posmodernidad que se caracteriza por dos aspectos fundamentales: 1) el desenmascaramiento de la superficialidad y relativismo del sujeto autoconsciente, y 2) el desenmascaramiento de la noción de verdad como algo absoluto, y que conlleva la noción más amplia del ser como fundamento. Con la primera se pone en crisis la noción de una identidad objetiva de sujeto. Nuestra conciencia se configura progresivamente como mundo “de la conciencia compartida, o mejor dicho, como producto de la sociedad a través de los condicionamientos impuestos por el lenguaje”.³ Nuestros contenidos de conciencia obedecen a “ficciones” reguladas por las convenciones sociales. Todos vivimos en una “nube de opiniones impersonales y semipersonales”.⁴ Vivimos dentro de una “men-

tira” o un “sueño”. Según Vattimo, es en Nietzsche, de quien provienen estos conceptos, que se anuncia y pone en marcha el pasaje a la posmodernidad; en Heidegger se cumple. Con este último se lleva a cabo el desenmascaramiento de una trayectoria occidental de “ontología fundativa”. Al descubrir con Nietzsche la insostenibilidad de la noción de sujeto (ya que “no hay hechos, sólo interpretaciones”, y el sujeto-intérprete entra también dentro de lo interpretativo), se descubre, además, la insostenibilidad de una noción de verdad y de ser. Se amplía, así, con Heidegger, el discurso desenmascarante a términos ontológicos más vastos y radicales.

Ideas que en el fondo están íntimamente relacionadas (decir que no hay sujeto definible, sustancial, es decir que no hay ser del sujeto), con Heidegger el hombre se define, no ya como una unidad sustancial fija, sino sólo como un “poder ser”, como mera apertura a la posibilidad. El ser-ahí (*da-sein*) sólo se piensa como sujeto, como sustancia, según Heidegger, cuando se piensa en términos inauténticos, en un “horizonte del ser” público y cotidiano.⁵ De aquí que el ser sea sólo *evento*, que el ser *no es*, sino que acaece, se da. Y esto es precisamente, nos dirá Vattimo, lo que se puede llamar el nihilismo de Heidegger. Ahora bien, es la hermenéutica la herramienta intelectual que nos descubre en este estado de nihilismo y desfundamiento del sujeto, del ser y de la verdad. Descubri-

miento de que éstos no sólo son inauténticos, sino de que es imposible considerarlos como algo sustancial y absoluto. Descubrimiento de que esa es su esencia, el mero acaecer, en una temporalidad que se alimenta a sí misma y, por supuesto, que todo es relativo, es decir, que no hay, no puede haber, fundamento ni valor último posibles en los que se pueda sostener la temporalidad: sólo en la Nada (nihilismo).

Y es entonces que se nos presentan nuestras primeras interrogantes, pues no podemos dejar de pensar que la hermenéutica como “proceso descubridor de sentido” deba tener necesariamente un “criterio-valor” con el cual descubre ese sin-valor. De hecho, pensamos que si la hermenéutica descubre la inautenticidad de las cosas y los sujetos es porque supone que hay algo auténtico detrás. Aceptar un proceso hermenéutico es aceptar que la comprensión de la realidad requiere de una interpretación, requiere suponer de antemano que el dato, lo dado, no es en sí claro, evidente, y de que hay un sentido que descubrir. El dualismo de apariencia y realidad es tan viejo como el pensamiento mismo y en él se funda todo conocimiento. Filosofía, teología y ciencia no pueden ser, en esencia, sino hermenéuticas, pues pretenden ser una *explicación* (ofrecer un sentido) de la Realidad, y no pueden dejar de presuponer el hecho básico de que existe un divorcio entre lo real aparente y lo verdadero, lo existencial y lo esencial. Pero la hermenéutica nihilista descubre que no hay nada, esto es, nada de esencial, puro acaecer inauténtico, un sin-valor, un sin-sentido. Pero, ¿sin-valor con respecto a qué? Tal vez con esta pregunta el nihilista diría que se cae de nuevo en la vieja postura criticada del pensar ontológico absolutista y fuerte, pero la pregunta es posible, se podría contestar, aun después del descubrimiento nihilista, y acaso con mayor intensidad, pues la vida no deja de ser posible también, y ello implica un sentido. Ser hombre es interpretar, e interpretar es



lo mismo que buscar una significación, un valor. El problema es grave y fundamental, y no se lo puede soslayar diciendo, pidiendo, que vivamos felices o infelices en el sin-sentido, aceptando nuestra inanidad, porque la dimensión humana es en esencia diferente de la meramente animal o vegetal: es autoconciencia. Y es que el desfundamiento sólo se descubre sabiendo de antemano que puede haber fundamento. Pensamos, por ello, y por lo que diremos en seguida, contra Vattimo, que es más real y verídica la posibilidad de la otra lectura heideggeriana de buscar un nuevo fundamento, o mejor, redescubrir el único y verdadero.

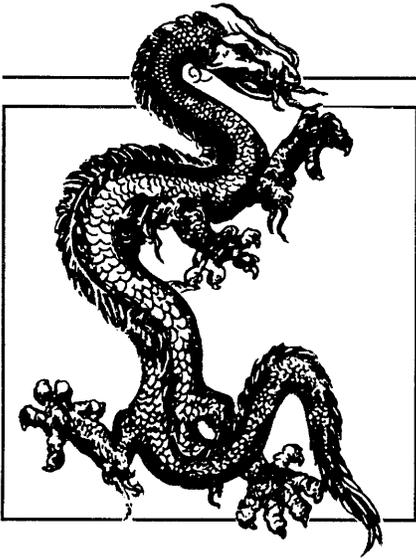
Si, como dice Vattimo con Nietzsche, el mismo intérprete, luego la interpretación, es interpretación, y se quiere decir aquí por ello algo que no puede ser más que relativo, ¿en qué quedan los juicios acerca del mundo, del hombre y su vida, de sus orígenes y fines (sentido)? Nuestra ciencia, saber y conocimiento, diciéndolo con radicalidad, sería inútil. Y radical es este nihilismo con respecto a toda antigua tradición, se niega lo que antes era evidente, de que el mundo de la temporalidad —que nunca dejó de considerarse como tal— se “mide” o “comprende” por la dimensión de “otro mundo” (de lo trascendente, Dios, o de las Ideas en sentido platónico), el intemporal y eterno. Para decirlo en otros términos, con palabras de un hombre medieval, Tomás de Kempis: “Mas ¿qué aprovecha la cien-

cia sin el temor [el <conocimiento>] de Dios?”, porque, “muchas cosas hay que, el saberlas, poco o nada aprovecha al alma”.

Desde esta perspectiva, una hermenéutica que no esté anclada o no conduzca a otro mundo o a otra dimensión de éste (lo que es decir a un “ser-para-más-allá-de-la-muerte”) no es sostenible; carecería, como todo en un mundo meramente relativo, de sentido. Puesto en términos (también tradicionales) de un tratado de iniciación ismailita, en el que habla un *sabio*:

La falsedad de los Ignorantes [se refiere a los llamados “sabios”, ulemas, en la religión ortodoxa, legalitaria y ritual] es notoria cuando hacen el elogio de este mundo, puesto que no conocen el sentido oculto [la realidad interior], ni lo que Dios ha querido para el mundo. Su opinión es que Dios ha creado el mundo, sin que ello tenga ningún sentido [oculto]. Ahora bien, Dios no ha creado el mundo por juego. Si el mundo tuviese en sí mismo su propio fin, no habría finalidad; esta creación sería absurda, ya que toda creación que no tenga objetivo es una burla, y todo discurso que no tenga sentido es una futilidad.⁶

Contraoponemos conscientemente dos tipos de discurso: filosófico moderno y espiritual tradicional. Los dos tienen que ver con el proceso hermenéutico, pero de una calidad distinta y obvia. Y es desde el segundo que se puede pensar que hay una situación de gravedad insostenible en el proceso hermenéutico de la modernidad.



secular. Incapaz de considerar otro mundo, de considerar la dimensión de esencialidad de la aparente realidad, la modernidad se queda en un reconocimiento de la vida sólo porque es un “ser-para-la-muerte”, su punto terminal. Visto así, esto sería la gran paradoja del nihilismo contemporáneo, del hombre secular moderno que lo vive: la vida no es posible porque es imposible.⁷ No hay salida de este mundo. O, más bien, al hombre moderno le es imposible pensar en otra “salida” que no sea el *exitus* de la muerte: la Nada.

La autoconciencia moderna descubrió el “enmascaramiento” de las concepciones religiosas tradicionales, pero haciendo esto se descubrió luego, también en otro enmascaramiento, en un ser meramente “público y cotidiano”, enajenado, inauténtico. Pero ahora sin nada en qué apoyarse, pues se piensa que este estado de ser efímero y relativo, falso, es el único que hay. El soporte que proporcionaba la tradición metafísica y religiosa para la vida en este mundo es eliminada. Vattimo lo dice de la siguiente manera:

En Nietzsche el hilo del discurso es más lineal: la muerte de Dios significa el fin de la creencia en fundamentos y valores últimos porque tal creencia respondía a la necesidad de seguridad propia de una humanidad aún “primitiva”; la racionalización y organización del trabajo social, así como el desarrollo de la ciencia-técnica, que son estados hechos posibles precisamente por la visión religiosa-metafísica del mundo (basta pensar

en la sociología de la religión de Weber y en la relación establecida por ella entre ciencia-técnica capitalista y mono-teísmo hebraico-cristiano) han vuelto superflua esa misma creencia, y también esto es el nihilismo. Destino de la subjetividad, descubierta en su carencia de fundamento, y disolución nihilista del ser, se enlazan entre sí y con la historia de la racionalización tecnológico-científica del mundo. Es la organización técnica del mundo la que torna obsoletos ya sea al ser como fundamento, ya sea la subjetividad como estructura jerárquica dominada por la autoconciencia.⁸

Inauténtico en ambos mundos conceptuales, ¿cómo podría el hombre decir que uno es mejor que el otro? Y no podemos dejar de plantearnos una pregunta clave: ¿es de verdad imposible salir del nihilismo y el historicismo al que nos ha conducido la secularidad moderna sin caer en los viejos dogmatismos que se han descubierto inauténticos y catastróficos? Desde el punto de vista de lo que yo llamaría “la otra hermenéutica” (que puede muy bien desprenderse de la obra de Paul Ricoeur, pero cuyo máximo exponente fue Henry Corbin y, entre sus continuadores, Gilbert Durand), el problema que se plantea con el nihilismo filosófico contemporáneo es un falso problema, por cuanto su base proviene de una crítica unilateral a la tradición ontológico-teológica. La crítica moderna a la religión es una crítica que en cierto sentido el esoterismo (la otra dimensión, la fundamental, de toda manifestación religiosa) y la gnosis de todos los tiempos siempre han planteado. Pero es una crítica a una dimensión de la religión solamente: su lado exotérico y literalista, legalitario y ritual, a su exclusividad dogmática, de la que son herederas tanto nuestras filosofías de la historia moderna como sus secuelas políticas totalitarias. Para la hermenéutica esotérica el problema fundamental es desenmascarar el terrible ocultamiento de la verdad que han realizado las religiones dogmáticas y literalistas. Pero, a diferencia de la crítica secular moderna, concibe y acepta

la realidad auténtica de la otra dimensión donde verdaderamente estaría afincado y fundamentado el “sentido” de este mundo. Entonces, el error de la crítica moderna a la religión sería considerar que lo que se postula como verdad en una religión ortodoxa es la verdad sin más. Desconociendo la dimensión esotérica, la crítica moderna renuncia al todo espiritual. Lo que encuentra inauténtico y “degenerado” es verdad, pero eso no es lo que constituye el núcleo esencial de una religión. El esoterismo siempre ha mantenido a este último, y lo ha redescubierto con la poderosa herramienta de la hermenéutica, entendida y practicada en su pleno sentido de develar aquello que permanece oculto tras lo aparente, tras la literalidad de la letra. Para Henry Corbin, el antídoto del nihilismo filosófico sólo lo puede ofrecer el esoterismo, o en otros términos, la teología apofática o negativa. El esoterismo, el verdadero, está para ser redescubierto en Occidente; es el único que distingue niveles, establece diferentes modos de ser y de conocer, y ubica a los mundos en un verdadero contexto que le da sentido a la vida, pues sólo con distinciones y jerarquizaciones⁹ es posible establecer juicios.

Podríamos decir que aceptar una u otra manera de pensar y creer no sería cosa de la mera voluntad.¹⁰ Tal vez sólo podría sobrevenir como una decisión definitiva cuando se tenga una vivencia, como lo diría Schliermacher, en torno a una experiencia pregnante, a un momento de iluminación decisivo y transformador. Sólo un fondo metafísico (en el correcto sentido de la palabra) de lo infinito, un fondo trascendente, puede conducir a una salida del atolladero en que nos coloca el nihilismo, y a una base para la auténtica Comprensión, a un verdadero sentido de la concepción de la individualidad de un autor como intérprete. Porque, en última instancia, dependiendo de quien se sea, así será la interpretación. Lo que podría servir para esta experiencia es la vivencia misma del nihilismo.

La tesis final de Vattimo, siguiendo al último Nietzsche, es que al ser imposible salir de lo que para él es la realidad contundente del descubrimiento nihilista de la vida, hay que aceptar con resignación y conformismo la verdad de la imposibilidad de sentido, de un “más allá”, y vivir con “moderación” la “inmediatez” y el relativismo de nuestros valores, en una especie de “significación difusa”, con un “buen carácter” que nos permita ser capaces de sostener la existencia oscilante, y la mortalidad: “se trata siempre, nos dice, de ver si logramos vivir sin neurosis en un mundo en el que «Dios ha muerto»; o sea, en el que ha quedado claro que no hay estructuras fijas, garantizadas, esenciales, sino, en el fondo, sólo acomodamientos”.¹¹ Se nos pide una aceptación consciente de nuestra propia fragilidad humana, propugnando la *debilidad* de nuestros pensamientos. Según Vattimo, tendremos que reencontrar al ser en una constitución “débil, oscilante *in infinitum*”. Y,

remontarse *in infinitum* y oscilación, son accesibles con un salto que es, a la vez, salto en el *Abgrund* [abismo, vacío] de la constitución mortal del ser-ahí; o, en otras palabras, el diálogo liberador con la *Überlieferung* [Tradición] es el verdadero acto con el cual el ser-ahí se decide por la propia muerte, el “paso” a la autenticidad de que hablaba *Sein und Zeit*; sólo en cuanto mortales podemos entrar y salir del juego de transmisiones de mensajes que las generaciones se lanzan, y que es la única “imagen” del ser de que disponemos.¹²

Pero hay aquí un problema: esa “única imagen del ser” a la que se refiere, ¿no está ya de antemano concebida en términos de sus propios pensamientos de un nihilismo sin salida? Pero el “juego de transmisiones de mensajes” indica algo plural y en principio abierto, lo cual podría redescubrirnos una distinta “imagen del ser” que no concluya en el nihilismo. “Imagen del ser”, en el contexto, no puede ser una “imagen del ser” determinada,

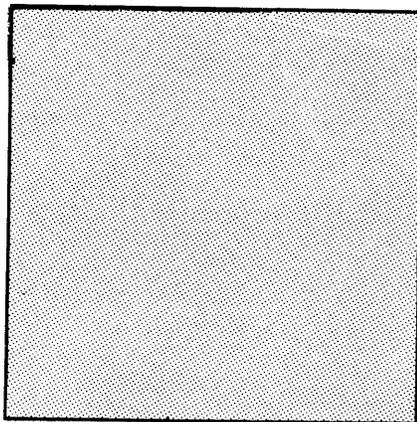
sino una “posible imagen”. Lo que supone Vattimo es que toda “imagen del ser” que no sea propuesta o lanzada por otras generaciones del pasado (redescubriéndolas por la hermenéutica, que es su función) deberá ser tomada sólo como posibilidad, sí, pero de la que podamos “entrar y salir”, sin considerarlas seriamente, sin comprometerse con ellas en sentido fuerte. Hay que tomarlas sólo débilmente. ¿Por qué? Porque, nos diría, con ello evitaríamos caer en el totalitarismo, el dogmatismo, la dictadura o la injusticia unilateral. Pero, ¿no podríamos descubrir que el presupuesto nihilista para considerar toda “imagen del ser” es sólo una imagen, una interpretación que se ha conformado a lo largo de un proceso de ruptura epistemológica del pensamiento occidental y que, por lo tanto, también puede ser inauténtica, por relativa? Porque Vattimo parece cerrar dogmáticamente, con su tesis base, su misma propuesta de ser plurales y acoger todas las posibles imágenes. El presupuesto que está detrás de la tesis se pretende *fuerte*, y en ese nivel se contradice. Para ser consecuentes, la tesis nihilista sólo podría proponerse como una “imagen del ser”, esto es, una interpretación posible, un, como diría alguien, “grito de alarma”. La estructura del proceso hermenéutico no puede ser más que *abierto* y descubridor, pues no es otro el sentido de este mismo proceso. De otra manera sería el fin de la hermenéutica, su clausura, y con ello el advenimiento de un nuevo dogmatismo que postularía la inanidad de todo nuevo descubrimiento o redescubrimiento.

Aquí es donde pensamos que a Vattimo, como lo fue para Nietzsche y Heidegger, le ha faltado contrastarse con otras historias y otras filosofías que no sean las del pensar oficial moderno occidental. Por ejemplo la disolución, que ocurre con la hermenéutica nihilista, de la ilusión de un “yo” (ego), es parecido a lo que desde siempre se ha sostenido en las tradiciones religiosas y metafísicas de Oriente, sobre todo en la India. Hay, con todo, la

gran diferencia de que en ésta se lo postula con el fin de encontrar un auténtico yo, superior, mientras que en aquélla sólo se pretende quedar en la autoconciencia de su propio relativismo nihilista. En su “introducción” al libro de Vattimo: *La sociedad transparente*, la traductora Teresa Oñate había advertido sobre este problema de exclusivismo occidental de Vattimo:

Sólo que en nombre de tal fidelidad [a la trayectoria del pensamiento filosófico de la Europa secularizada, como pide Vattimo a la tarea hermenéutica en el fin de la modernidad] se corre el riesgo de no dar ningún salto nunca a otras historias. Sólo que el ser como pluralidad y plurivocidad que se abre a la muerte (del *Fundamento*) no es *La Nada* que correspondería aún a una tácita pervivencia invertida del pensamiento monológico [fuerte]. Sólo que la metafísica platónico-cristiana y sus secularizaciones no ha sido nuestra única historia, porque ni ahora, ni nunca, ha habido una única historia, sino también otras múltiples tradiciones-perspectivas que están, esperan y pueden inagotables relecturas, no marcadas por ningún curso historicista del devenir ascendente o descendente [...].¹³

Tenemos, entonces, dos clases de discurso: uno producto de una hermenéutica nihilista, que nos coloca ante el descubrimiento del *sin-sentido*, y otro producto de una hermenéutica creativa, o esotérica (*tawil*, como se lo llama en la tradición islámica) que descubre y nos descubre ante un *sentido*. En ambos, el proceso hermenéutico es un proceso de desvelamiento, desenmas-



caramiento, de lo que permanece oculto en una realidad aparente y visible. En el último, el *tawil* (como nos lo ha mostrado Corbin) se opera *eo ipso* un nuevo nacimiento de comprensión, es decir, un renacimiento espiritual. Esta obra hermenéutica, principalmente, pero de hecho toda hermenéutica, nos debe provocar un cambio de ser, por un conocimiento (gnosis) de lo que nos permanecía oculto, por una autoconciencia nueva que el mismo proceso hermenéutico nos proporciona.

Mircea Eliade, hablando de la historia de las religiones, lo había dicho de la siguiente manera:

Desde cierto punto de vista, se puede comparar la hermenéutica a un "descubrimiento" científico o tecnológico. Antes del descubrimiento, la realidad que uno descubrirá estaba allí, sólo que no se la veía, o comprendía, ni se sabía cómo usarla. De la misma manera, una hermenéutica creativa descubre significaciones que no se comprendían antes, o las pone en relieve con tanto vigor que, después de haber asimilado la nueva interpretación, la conciencia ya no es la misma. Finalmente, la hermenéutica creativa *cambia* al hombre; es más que instrucción, es también una técnica espiritual susceptible de modificar la cualidad de la existencia misma.¹⁴

Sería difícil negar la posibilidad que la hermenéutica esotérica, espiritual o creativa, nos ofrece de una nueva manera de considerar las interpretaciones del pasado. Si el hombre es un ser abierto a un mundo de posibles, no puede dejar de concebir nuevas

interpretaciones, pero tampoco puede limitarse a lo futuro y dejar de aprender de reinterpretaciones de esos innumerables mensajes que su propio pasado le comunica. Nuestro futuro depende del grado de reconocimiento y acuerdo al que hayamos llegado con nuestro pasado, pero no sólo de los hechos "históricos" en el sentido de la historiografía moderna, sino de los espirituales. Y esta "otra historia" sólo la puede traer a la luz una historia de la hermenéutica espiritual comparada.

NOTAS

¹ Lo principal de la obra de Gianni Vattimo ha sido traducida en España: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, 1986; *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Ediciones Península, 1986; *Introducción a Heidegger*, Gedisa, 1986; *Introducción a Nietzsche*, Ediciones Península/Nexos, 1987; Vattimo y otros, *El pensamiento débil*, Ediciones Cátedra, 1988; *El sujeto y la máscara*, Ediciones Península, 1989; *Más allá del sujeto*, Paidós Ibérica, 1989; *La sociedad transparente*, Paidós, 1990, y *Ética de la interpretación*, Paidós, 1991. Las referencias siguientes a Vattimo corresponden a estas ediciones.

² Vattimo, *Más allá del sujeto*, p. 52. Hice una reseña crítica de esta obra en *Librero*, número 7, mayo-junio de 1990: "Vattimo y Habermas: ¿para qué filosofía?"

³ Vattimo, *Ética de la interpretación*, páginas 123-124.

⁴ Nietzsche, *Aurora*, aforismo 26, citado por Vattimo, *loc. cit.*

⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 10 y 25, citado por Vattimo, *ibid.*, p. 131.

⁶ Citado por Henry Corbin, "L'initiation ismaélienne ou l'esotérisme et le Verbe", en *L'Homme et son Ange*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1983, p. 117. Es este un estudio acom-

pañado de la traducción parcial de un tratado en el que se muestra la importancia de la hermenéutica espiritual (*tawil*) que conduce al descubrimiento del *sentido* oculto del libro revelado (El Corán), tal como lo practicaban los ismailitas y con el cual se logra un conocimiento que transforma a la persona. Toda la obra de Corbin trata de la hermenéutica espiritual que practicó principalmente el Islam chiíta y nos revela una manera diferente de religiosidad y de interpretar el pasado espiritual de la humanidad. Cf., también, de Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, Éditions de L'Herne, 1981, y mi ensayo: "Henry Corbin y el viaje al Oriente", *Estudios islámicos*, México, UAM/Gernika, 1992. Una visión completa de la obra de Corbin se encuentra en el libro de Christian Jambet, *La lógica de los orientales*, México, FCE, 1989.

⁷ Esto es algo que enuncia poéticamente José Gorostiza en su extraordinario poema "Muerte sin fin". Cf. mi trabajo "Hacia lo no dicho en Gorostiza", *Ensayos en literatura mexicana*. Reyes, López Velarde, Gorostiza, Monterrey, N. L., Fondo Editorial de Nuevo León, 1991.

⁸ Vattimo, *Ética de la interpretación*, páginas 135-136.

⁹ Pues hay un hecho, al nivel del sentido común, que todos seguimos aceptando: que la realidad que se nos presenta a los sentidos, no es toda la realidad. La hermenéutica la hacemos constantemente.

¹⁰ Información al respecto no falta en nuestros tiempos. Tanto del redescubrimiento de lo sagrado (la obra de Eliade, para poner sólo un autor) como de la crítica a la modernidad y a su misma crítica. Si algo positivo tiene el fin de la modernidad es que nos ofrece todo, pero de una manera difusa, sin selección y muchas veces distorsionada. Hay que hacer bastante hermenéutica para descubrir qué es lo verdadero.

¹¹ *Más allá del sujeto*, p. 23.

¹² *Ibid.*, p. 66.

¹³ *La sociedad transparente*, introducción de Teresa Oñate, pp. 51-52.

¹⁴ Mircea Eliade, "Crisis y renovación", *La búsqueda*, Buenos Aires, Edit. La Aurora, 1971, páginas 190-191. Refiriéndose a una conferencia de H. Corbin y la hermenéutica histórico-religiosa ("que intentan algunos de entre nosotros: Corbin, yo, Ricoeur, y ¿quién más por el momento?"), Eliade anotaba en su diario el 5 de febrero de 1968: "De hecho, el término «interpretación» no es tan preciso: se trata de una *transmutación* de la persona que recibe, interpreta y asimila lo que se le revela. Por mi parte, yo voy aún más lejos: la hermenéutica creadora, de la que hablo en tantos de mis estudios recientes, provoca transmutaciones equivalentes igual cuando somos confrontados no sólo con una «revelación» del género de la del Corán, sino también con formas tradicionales extrañas (India, etcétera) o «arcaicas» (primitivas)" (*Fragments d'un Journal*, Gallimard, 1973, página 547, y cit. en *L'Herne Henry Corbin*, Édit. de L'Herne, 1981, p. 68).