

Artículos

Tránsito semiótico entre teología y mística

Semiotic transit between theology and mysticism

Transit sémiotique entre théologie et mystique

Óscar Quezada Macchiavello

Universidad de Lima

oquezada@ulima.edu.pe

Resumen

El objetivo de este artículo es doble. El primero es rendir homenaje al trabajo de Desiderio Blanco a partir de sus reflexiones sobre teología y mística. El segundo examinar la brecha entre *hablar* y *decir* entendiendo que las formas de expresión corporales exceden al habla. El hallazgo más relevante reside en la formalización semiótica de la denegación, que cubre el tránsito desde la teología negativa hacia la mística, caracterizada como praxis radical de silencio y quietud. Este trabajo aporta a la literatura precedente un discernimiento de la dimensión teopática, emocional y carnal, que opera como instancia *ab quo* a partir de la cual se despliega tanto la dimensión específicamente teológica como la dimensión teopráctica, o ética, como instancias *ad quem*. Al final, luego del somero análisis de un texto típico, emerge el problema de la distinción entre narración teopoética y experiencia mística.

Palabras clave: teopática - teopoética, teología - teodicción, catafática - apofática, mística - ascética, semiótica, veridicción

Abstract

The aim of this article is twofold. Firstly, it seeks to pay tribute to the work of Desiderio Blanco through an examination of his reflections on theology and mysticism. Secondly, it explores the gap between *speaking* and *saying*, acknowledging that bodily forms of expression surpass verbal language. The most relevant finding lies in the semiotic formalization of denegation, which encompasses the transition from negative theology to mysticism, characterized as a radical praxis of silence and stillness. This study contributes to the existing literature by providing insights into the theopathic, emotional, and carnal dimension, which serves as the *ab quo* instance from which both the specifically theological dimension and the *ad quem* instances of the

theopractic or ethical dimension unfold. Ultimately, after a brief analysis of a typical text, the problem of distinguishing between theopoetic narration and mystical experience emerges.

Keywords: theopatic -theopoetic; theology, cataphatic-apophatic; ascetic, semiotics, veridiction

Résumé

L'objectif de cet article est double. Le premier est de rendre hommage à l'œuvre de Desiderio Blanco à partir de ses réflexions sur la théologie et la mystique. Le second est d'examiner l'écart entre *parler* et *dire*, en comprenant que les formes d'expression corporelle vont au-delà de la parole. Le résultat le plus pertinent réside dans la formalisation sémiotique du refus, qui couvre le passage d'une théologie négative à une mystique caractérisée par une praxis radicale du silence et de la quiétude. Ce travail apporte à la littérature précédente un discernement de la dimension théopathique, émotionnelle et charnelle qui opère comme une instance *ab quo* à partir de laquelle aussi bien la dimension spécifiquement théologique que la dimension théopraticque, ou éthique, se déploient comme des instances *ad quem*. Enfin, après une brève analyse d'un texte typique, le problème de la distinction entre narration théopoétique et expérience mystique se pose.

Mots-clés : théopathique - théopoétique, théologie, cataphatique - apophatique, mystique - ascèse, sémiotique, véridiction.

*Maestro: yendo de nuestra mística semiótica a la semiótica de la mística,
y de esta a aquella, rememoro tu enseñanza,
agradezco tu ejemplo.*

1. Exploración de confines teológicos

Hacia el final de sus días hábiles, en 2018, Desiderio Blanco venía preparando un libro que había titulado *De la teología negativa al discurso místico. Incidencias semióticas*. Se basaba en una selección de textos —tomados de diferentes fuentes— de autores cuyos artículos y ensayos tradujo con vistas a armar una antología (o compendio). Tenía planeada una introducción que no hemos encontrado y no sabemos si existe, pero que rastreamos en sus exquisitas notas de traductor-comentador. En una de ellas, al leer al Maestro Eckhart, dice con su habitual contundencia:

Hay que entender (...) que el lenguaje humano, cualquiera que sea, es incapaz de decir *algo* de Dios. Todo lo que el hombre *diga* de Dios, ni siquiera la palabra “Dios” le corresponde a esa *entidad* que los humanos llamamos Dios. Ni qué *es* ni qué *no es*. Cuando decimos: “Dios existe”, “Dios *es*”, ese “existir”, ese “*ser*” se refieren siempre a lo que el hombre entiende por “*ser*” y por “existir”. Ese “*ser*” y ese “existir” no son el *ser* y el *existir* de Dios. Dios está más allá de todo eso. Todos los lenguajes humanos son impotentes para decir algo de esa *entidad* que los hombres llamamos *Dios*. Eckhart no decía ninguna herejía; hablaba de *la incapacidad del lenguaje para decir algo de Dios* (...) ¿Qué tiene esto de herejía? Dios no tiene tiempo; vive en la eternidad; para Él no hay ni antes ni después. Está en otra dimensión. Ha creado el

mundo y todo lo que ha hecho lo ha hecho en el mismo instante, de una vez por todas. Para Dios no hay días, ni semanas, ni años, ni siglos. La eternidad no “dura”. El entendimiento humano no puede comprender la eternidad. Eso es todo. Eckhart tiene razón. Nada de herejías (...) Juegos de lenguaje. Deconstrucciones y reconstrucciones constantes.¹

La impotencia de los lenguajes humanos para decir algo de Dios, pone a lo divino en el límite mismo de toda semiótica. La teología puede hablar de Dios, ¿cómo no va a hacerlo?, pero no puede decir lo que es. Así, Dios queda rodeado por un coro de negaciones. Sustraído al alcance de enunciados afirmativos, por más eminentes que estos sean, aparece como no-objeto por antonomasia (Sloterdijk, 2022, p. 67). En la alusión final a los juegos de lenguaje, a las deconstrucciones y reconstrucciones, Blanco tiene claro que a algunos autores llamados postmodernos también se les podría atribuir esa teología *en negativo*.² El caso es que cualquier aproximación a lo divino, escondido en el mundo y en uno mismo, se optimiza con un lenguaje negativo antes que con uno positivo; así adquieren preeminencia la paradoja, la coincidencia de los opuestos, el oxímoron, las contradicciones. Para ese lenguaje negativo es más fácil echar a andar la “maquinaria” que apunta al discurso de la experiencia mística. Todas esas figuras antitéticas muestran la insuficiencia del “viviente que habla” para aprehender la trascendencia y la inmanencia divinas (el Dios expansivo del Cosmos, *más allá*; pero también el Dios concentrado en el Corazón, *más acá*).

A todo esto, la oposición entre espíritu y materia había sido superada por Blanco merced a la asunción de una teología radicalmente inmanente, energética, cuyo modelo era Spinoza, para quien Dios y Natura no son numéricamente distintos sino sinónimos de una substancia o realidad no dual (que es el polvo que somos y en el que nos convertiremos, como le gustaba recalcar³). Respecto a la trascendencia, a pesar de su admiración por la teología semiótica de San Agustín (“Dios es Aquello de lo cual todo es signo sin ser, Él, signo de nada”, machacaba), Blanco esgrimía una reiterada ironía cuando alguien hablaba del hombre como ser creado a imagen y semejanza de Dios: “¿Qué imagen y qué semejanza si Dios jamás se ha dejado ver!”, clamaba, aclarando luego que solo vemos la *natura naturata*, pero nunca la *natura naturans*, entendidas como dos aspectos, visible e invisible, de lo mismo).

Habíamos llegado a territorio teológico siguiendo los avatares del signo, él desde lo concerniente a los místicos cristianos del siglo XIII al XVII; y yo desde el estudio de la mística

¹ Nota de traductor realizada por Desiderio Blanco en el artículo de Françoise Nault (1999) originalmente titulado *Déconstruction et apophatisme: à propos d'une dénégation*, que Blanco, en su traducción inédita, tituló *Deconstrucción y apofatismo: a propósito de una denegación* de Jacques Derrida.

² Es paradigmático el parentesco de teología negativa y deconstrucción destacado por Derrida (2011).

³ No sin deleitarse con las dos estrofas finales de Amor constante, más allá de la Muerte: Alma a quien todo un dios prisión ha sido, venas que humor a tanto fuego han dado, médulas que han gloriosamente ardido; su cuerpo dejará, no su cuidado; serán ceniza, mas tendrá sentido; polvo serán, mas polvo enamorado (Quevedo, 1969, p. 657).

hindú, vedanta advaita (con brochazos de taoísmo, budismo y sufismo) (Quezada, 2017a, 2017b). Resulta que, en el signo, subsiste la diferencia entre lo sensible y lo inteligible, herencia de la cultura occidental desde la antigüedad clásica. Derrida denuncia, en esa herencia, la referencia a un significado inteligible que pudo tener lugar en un pasado inmemorial antes de la caída humana a lo sensible significante. Esa cara de inteligibilidad pura ha unido, de inmediato, el signo a un logos absoluto, que,

En la teología medieval, era una subjetividad creadora infinita: la cara inteligible del signo permanece dada vuelta hacia el lado del verbo y de la cara de Dios. No se trata naturalmente de “rechazar” esas nociones: son necesarias y, al menos en la actualidad y para nosotros, nada es pensable sin ellas. Se trata ante todo de poner en evidencia la solidaridad sistemática e histórica de conceptos y de gestos de pensamiento que muchas veces se cree poder separar inocentemente. El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Tal vez nunca *termine*. Sin embargo, su *clausura* histórica está esbozada (Derrida, 1971, p. 20).

La semiótica conduce directo a la teología, y viceversa. Además, la mística pone a prueba los límites de ambas. Con Desiderio lo teníamos claro, debíamos conmovir una herencia, en este caso la pertenencia del signo a la metafísica y su adscripción a una filosofía de la presencia, por lo general obtusa respecto a los incesantes movimientos de la significación sobre la estofa del sentido. Pero ¿Qué es sentido? ¿Qué es *el* sentido? ¿Qué es esa natalidad común? ¿No reside acaso, originariamente, tanto en la necesidad de que los dioses o Dios nombren (o enuncien) el mundo como de que los hombres nombren (o enuncien) a los dioses o a Dios? La junción [Teología \wedge Semiótica] indica que *Dios* y *sus signos* nacen juntos. Y entre sus signos, el primero y último es *su Nombre; nombrante*, como enunciación, y *nombrado*, como enunciado. Signo por antonomasia, *signante*, a ser encarnado, *signado*. Tanto así que no se jura por Dios sino *ante* su Nombre, por su Nombre.⁴ Señalante señal o Contraseñante contraseña. Movimiento de una significación que nace por invocación evocación (interjecciones, exclamaciones e interpelaciones intensivas), que hace venir lo divino *desde* ese su origen y centro supuestos por fe luminosos *hacia* este su destino y horizonte experimentados en tinieblas, dibujando así una esfera simultáneamente divina y humana. Entre cielo y tierra. Entre inmortales y mortales. Entre olvido de lo de aquí y no saber de lo de allá.⁵ Advertimos que, en ese nacer juntas teología y semiótica, la junción es escisión, la figura es fisura, la plenitud es abismo: el Nombre a un lado, Dios al otro.⁶ El Nombre *viene*

⁴ “Pronunciar el nombre de Dios significa comprenderlo como aquella experiencia de lenguaje en la que es imposible separar el nombre y el ser, las palabras y la cosa” (Agamben, 2011, p. 80).

⁵ Aludo a *The Cloud of Unknowing and The book of Privy Counseling* (Johnston, 1973), cuya traducción fue titulada *La nube del no saber*. Obra de autor anónimo, datada en Inglaterra del siglo XIV.

⁶ El Hijo a un lado, el Padre al otro. Y un puente: la concepción enunciativa de la Creación en la teología trinitaria. Exnunciatus es, etimológicamente, enviar un mensajero, un nuncio (Latour, 2022, p.77). El Padre, actualiza Su potencialidad en *La Palabra* (o *El Verbo*), la plena expresión de su Ser. El Verbo se hace Carne. El

de Dios al mundo y llama a Dios desde el mundo. Nombrar las cosas: desembrague a la exterioridad mundo. Callar en espera de respuesta divina: embrague a la interioridad viva. La dirección teológica desembraga a Él. La mística embraga a Yo-Tú, se condice con el silencio y la oración. Juntas, forjan, ora una apelación poética originaria que tiende a la captación mística, ora su deriva política, referencial, predicativa, que tiende a la lectura teológica.

2. Hablar / Decir

La semiosis teológica ofrece una cara-anverso: el *acto de hablar*, esto es, una producción *significante*, explícita como imagen acústica o referida como imagen gráfica; y otra cara-reverso: el *acto de decir*, esto es, una producción de *significado*, un *hacer parecer verdad*. La teología es, ante todo, una práctica que consiste en *hablar de Dios* y producir efectos de realidad, de verdad, en lo dicho. Merced al decir el habla se convierte en discurso. Para enunciar no basta con hablar, hay que decir, *hacer parecer que es verdad lo que se dice*. El decir aparece como *forma saliente* que asoma por el habla *pasante* en la cual destaca. Hablar es hablar. No hay más que hablar. Decir alguien, algo de algo, a alguien, es salir de sí a otro para hacer mundo o construir realidad. Dar un *qué* a lo hablado. El acto continuo de hablar “rellena” la experiencia con contenidos. El acto discontinuo de decir los esquematiza, los hace inteligibles, los convierte en narración; lo que no siempre ocurre. *Decir* presupone necesariamente *hablar*, lo inverso no es necesario. Pero en el *no hablar* subsisten formas corporales, *dicentes*, de expresión.

3. Pertinencia veridictoria

Si un contenido de discurso pretende ser asumido y admitido como verdad, debe parecerlo. *Parecer* ofrece dos acepciones: una fiduciaria, *hacer parecer es hacer creer*; y otra, fenomenológica, *hacer parecer es aparentar*. *Ser* también ofrece dos acepciones: una *ontológica*, el [ser] modalizado por el [ser]: *el ser es*; otra *alética*, el [no ser] modalizado por el [ser]: *el ser no es, deviene, aparece* como verdad. De ese modo, la *veridicción*, en primera instancia generativa, relaciona [ser] y [no ser] en cuadrado⁷ y da lugar, en segunda instancia

Signo se hace Cosa. El Padre es nada, hasta que dice la Palabra; hasta que, en el Hijo, en su Palabra interior, sabe quién es. La enunciación divina es autodonación amorosa, abrazo del Padre al Hijo y del Hijo al Padre. El Espíritu Santo, corazón común de ambos, simboliza la enunciación como creación preñada de amor. Engendrar y exhalar son acciones expresivas, sin un resultado separable, sino más bien inmanente al engendrador/exhalador (Sloterdijk, 2020, p. 126).

⁷ El esquema de “primera generación” se completa así: Eje complejo: [ser del ser vs ser del no ser]. Eje neutro: [no ser del no ser vs no ser del ser] (Blanco, 2003, p. 126).

generativa, a una presentación más económica, también en cuadrado, que permite deslindar las posiciones y relaciones canónicas sobre las que se ejercen el *hacer creer verdad* y el *creer verdad*: a saber, *verdad, secreto, mentira, falsedad*.⁸ Así, por ejemplo, quien *crea verdad* en la posición *verdad*, está en lo cierto. Quien *crea verdad* en la posición *mentira*, está engañado (de ahí que el engaño para *ser engaño* tiene que *parecer verdad*; si el engaño *parece engaño* ya no engaña).

Ahora bien, Blanco (2003) presenta relaciones de especificación que explicitan al detalle tanto la estructura de la veridicción como las funciones veridictorias a las que da lugar:

La especificación funda las *relaciones jerárquicas* entre los constituyentes de la estructura. La *constante* es un funtivo cuya presencia es *condición necesaria* para la presencia del otro funtivo; la *variable* es un funtivo cuya presencia no es condición necesaria para la presencia del otro funtivo. En la formulación canónica, la constante (condición necesaria) es *especificada* por la variable o, dicho a la inversa, la variable especifica a la constante. Esta formulación permite tratar las relaciones jerárquicas como relaciones graduales y reversibles. Se puede constatar que la jerarquía entre especificador y especificado depende del grado de generalidad y de densidad sémica relativa de los constituyentes de la estructura: el especificador es siempre más denso y menos genérico que el especificado. Pero como la densidad y la generalidad son graduales, la especificación puede ser invertida dentro de cada metatérmino, pasando, entonces por un punto de equilibrio (p.127).

Entonces, (i) cuando *parecer* especifica a *ser* estamos ante una *verdad evidente*; y, si ocurre lo inverso, estamos ante una *verdad comprobada*. La especificación recíproca corresponde al punto de equilibrio de una *verdad neutra*. (ii) cuando *no parecer* especifica a *ser*, estamos ante lo *arcano* u *oculto*; y, cuando ocurre lo inverso, estamos ante el *misterio*. La especificación recíproca corresponde al *secreto*. (iii) cuando *no ser* especifica a *parecer* estamos ante un *espejismo*; y, cuando ocurre lo inverso, estamos ante un *simulacro*. La especificación recíproca corresponde a la *ilusión*. (iv) cuando *no ser* especifica a *no parecer* estamos ante una *falsa apariencia*; y, cuando ocurre lo inverso, estamos ante un *falso misterio*. La especificación recíproca corresponde a la *falsedad*.⁹

Se esclarece el horizonte semiótico de la verdad: alguien dice (enunciación) algo (predicación) a alguien (comunicación). En efecto, el enunciador, al *decir algo, hace creer*

⁸ El esquema de “segunda generación” se completa así: Decir el [ser + parecer] verdadero → efecto verdad. Decir el [ser + no parecer] verdadero → efecto secreto. Decir el [parecer + no ser] verdadero → efecto mentira. Decir el [no parecer + no ser] verdadero → efecto falsedad. Simplificando: quien dice verdad *dice lo que es*, quien miente *dice lo que no es*, quien guarda un secreto *no dice lo que es* y quien falsea *no dice lo que no es* (lo que suele llamarse también *verdad negativa*).

⁹ Desiderio, con su habitual vena didáctica, desarrolla dos buenos ejemplos: “las grandes novelas suelen ser novelas grandes” y “un cristiano demócrata no tiene por qué ser un demócrata cristiano”. Por lo demás, proyecta estas formas en el modelo canónico de la veridicción (Blanco, 2003, p. 129).

verdad y el enunciatario, al *volver a decir*, *cree* o *no cree* *verdad* acerca de eso que ha sido predicado. Se estipula, pues, la veridicción como contrato que pone en juego la credibilidad del enunciador, la verosimilitud de lo que éste dice y la *creencia* del enunciatario. Por cierto, entre *creer* y *no creer* hay grados que van desde el incrédulo hasta el crédulo, pasando por modulaciones escépticas y dogmáticas de diversa índole. No tratamos, pues, con LA *verdad* no modalizada, eso sería imposible, sino con la *veridicción*, con el *decir verdad*, equivalente al *hacer parecer* (o *hacer creer*) *verdad*, en suma, con *efectos de realidad* construidos en una predicación dirigida por alguien para alguien. La enunciación solo se analiza por la consideración de la puesta en discurso del enunciado. Panier afirma que la existencia del enunciado reposa en la *ruptura* con el sujeto enunciador. Blanco añade que, con esa “ruptura”, el enunciado deja de depender del sujeto de enunciación y “adquiere vida propia ante los lectores, los cuales tendrán que *negociar* con él la búsqueda de su sentido”. La organización del discurso se realiza en función de las *diátesis*, las cuales expresan la disposición (o la “actitud”) del enunciador frente al enunciado construido.¹⁰

En conceptos como *Dios*, el *Ser* y la *Verdad* se basa la metafísica de la substancia.¹¹ Así, el punto de partida, o fundamento, de cualquier teología, se enuncia así: *Dios Es*. Eso nadie lo discute. Tal como en filosofía el *Ser es* y en lógica la *Verdad es*. En consecuencia, la veridicción presupone ontodicción y teodicción.

Sucede que, en la vía apofática, *se cree* que, por más que *se hable*, *nunca se va a poder decir lo que Dios es*. Su “enunciación imposible” consiste en *hablar* y *no decir lo que Dios es*. Sus fablas y fábulas, exquisitamente poéticas, producen los efectos de sentido de un *Nombre secreto*, ora misterioso, ora arcano (de acuerdo con los modos de especificación de *ser* y *no parecer*). Mientras tanto, la vía afirmativa, o catafática, también con admirables fablas y

¹⁰ Desiderio, en el libro que preparaba hacia el 2018, colocó una nota como traductor en el texto de Louis Panier (1986), específicamente, haciendo una atención a la segunda observación que se formula en el texto (p. 26) . Así Blanco anota que “Los ‘sin duda’, ‘de igual manera’, ‘acertadamente’, ‘preferentemente’, ‘por lo regular’, ‘es evidente’, ‘en verdad’, etc., son introducidos por el enunciador, que funciona como *instancia semiótica* y no como individuo. Son diferentes tipos de diátesis que manifiestan la disposición (o “actitud”) del enunciador ante lo que ocurre en el enunciado”.

¹¹ “La sintaxis de las lenguas europeas (...) juntan un predicado con un ‘sustantivo’, es decir, con un ‘sujeto’ gramatical. (...) Primero hay ahí una sustancia, un algo permanente, que filosóficamente se llama un ente; a la sustancia se le añaden atributos, la sustancia se vuelve móvil, colorista, potente y activa. Lo que permanece se convierte en real como unidad de fuerza y sentido. El programa filosófico del idealismo, que quiere fundamentar esa unidad, proclama, en consecuencia, que hay que desarrollar la sustancia como sujeto”. La creencia en la gramática “nos fuerza a pensar en un actor para un acontecimiento, en un emisor para un signo, en un autor para una obra, y en un creador para un universo” (Sloterdijk, 2022, p. 123). Es más, en la percepción, el que ve, el acto de ver y lo visto no son tres entidades separadas, sino tres aspectos de un único proceso, la experiencia de ver. Si de describir una corriente de agua se trata es absurdo decir: “la corriente hace correr el agua que corre”. La forma gramatical produce la redundante ilusión de tres factores donde en realidad hay un solo proceso. Ver Wilber, 2012, p. 73.

fábulas, *cree que habla y dice lo que Dios es*. Su “enunciación posible” la convence de poder producir efectos de sentido de un *Nombre verdadero*, ora evidente, ora comprobado (de acuerdo con los modos de especificación de *ser y parecer*).¹² No obstante, en la Teología mística, esas dos vías se juntan:

El *Tratado de los Nombres divinos* desarrolla la idea de que Dios es a la vez *innombrable y omninombrable*. Es omninombrable en la medida en que, según la dialéctica platónica, en el sentido de la *procesión*, el Uno se proyecta en la totalidad del mundo creado; se puede afirmar *todo* de Dios, en cuyo caso, se le pueden atribuir una infinidad de nombres. Pero en el sentido de la *conversión*, según el cual todas las cosas retornan hacia el Uno, se niega todo de Dios (*afáresis*), se rechaza todo nombre para él; él es innombrable (Panier, 2014, p. 5).¹³

Así, en una tradición sufí, los 99 nombres de Dios afirman uno a uno sus atributos, pero el nombre 100, casillero vacío, negativo, en el que reside, impronunciado, el Nombre secreto, arcano, misterioso, indica que en el silencio del nombrado negativamente pero nunca dicho estaría el verdadero ser de Dios (Burkhardt, 1982, pp. 65-75). Por esa razón, la teología negativa se ajustaría a los límites del lenguaje humano, el cual, por más que invoque, convoque y alabe a Dios, no podrá decir lo que Dios es.¹⁴

4. Hacer cosas con palabras / Hacer cosas con el cuerpo

Demos un paso más, no sin antes hacer ver que la religión es el denominador común entre teología y mística. O, en otros términos, la religión, en cuanto *semiosfera significacional*, presupuesta, constante y especificada, remite y emite; señala lo universal y realizable. Profunda, genérica, es la condición rectora, teopoética, de las *formas de vida significativas*, presuponientes, variables especificantes; que señalan a lo general y realizado, a lo superficial y concreto. La vida (potencial) de las formas religiosas precede y rige a las formas (actuales) de vida teológica y mística.

¹² Dios [Es + Parece]: *teología positiva*. Dios [Es + No Parece]: *teología negativa*. Dios [Parece + No Es]: *Idolatría*. Dios [No Parece + No Es]: *Nihilismo*. Los catafáticos serían teólogos del *efecto verdad*. Los apofáticos, teólogos del *efecto secreto*. Y si Dios no Es, no hay teología posible. De algún modo, los teólogos son “dramaturgos que se ocupan de la gramática de las fábulas” (Sloterdijk, 2022, p. 72).

¹³ Panier se refiere al tratado de Dionisio Aeropagita (llamado el Pseudo-Dionisio).

¹⁴ El lexema “no” da forma a la estrategia apofática del discurso místico: el Tao que puede ser dicho *no* es el Tao eterno, el *neti-neti* del Vedanta, y, en general, las teologías negativas, han estado presentes en las grandes tradiciones espirituales. El conocimiento de lo que *no es* se convierte en condición necesaria para que lo real se muestre. La paradoja del lenguaje se plasma cuando decimos con un discurso que no es posible acceder a lo real con discursos. La travesía que va del lenguaje hacia lo místico pasa por la negación. En términos semióticos, recorre las posiciones de un eje (o vértice) neutro.

Encuadrado en la fabulación de una determinada semiosfera religiosa, el sujeto presente o espera una *teofanía*, esto es, una manifestación divina y se expone a: (i) Dios como algo que acontece y se siente: *teopatía*, dimensión pasional en la que vibran y fluyen dinámicas de afecto: adoración, amor, devoción y admiración (lo que el hinduismo llama *bhakti*). Parangón: el *santo*; (ii) Dios como algo que se descubre: *teología stricto sensu*, dimensión cognoscitiva (*teognosis*) en la que circulan y se distribuyen creencias coaguladas (dogmas) y saberes típicos (doctrinas), o sea, supuestos conocimientos sobre los que se razona, se piensa y se discute (*jñana*). Parangón: el *sabio*. (iii) Dios como algo que programa conductas, *teopraxis*, dimensión pragmática de acciones entretejidas con actos religiosos, rituales litúrgicos y existenciales (*karma*), esto es, lo que *se hace* o *se deja de hacer* en nombre de Dios. Parangón: el *héroe*. Incluso cabe pensar en lo que *se hace hacer* a Dios, *teúrgia*. Parangón: el *sacerdote*.

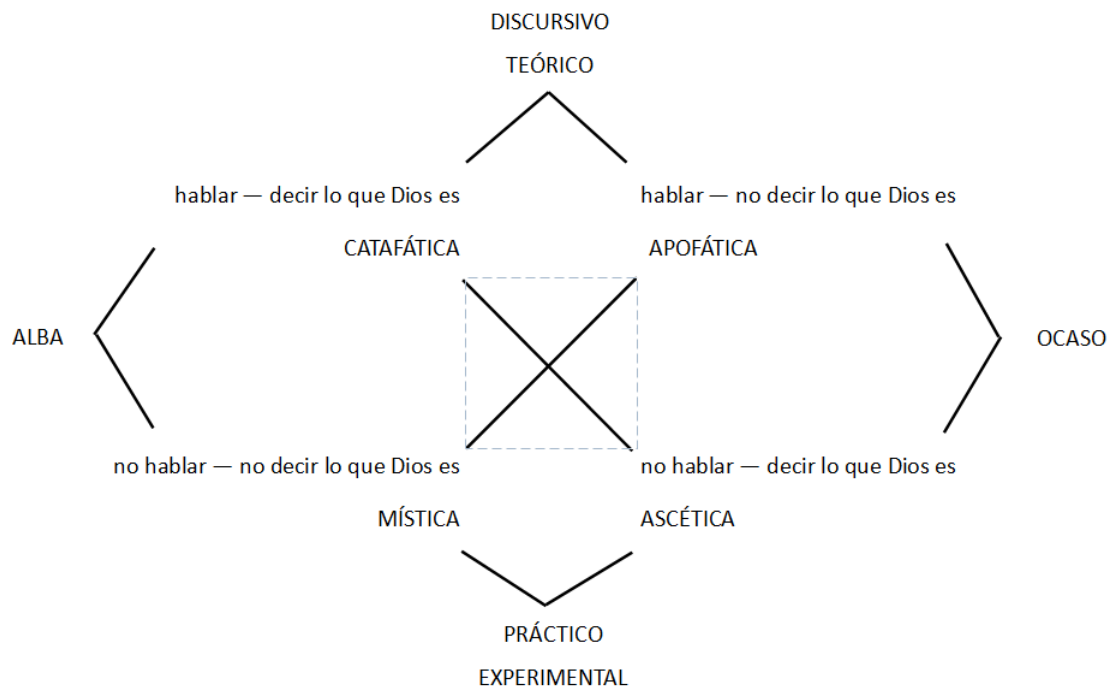
En ese contexto significacional, es posible esquematizar una tensión lógica entre contrarios colocados en un eje complejo: [*Hablar y decir lo que Dios es* vs. *Hablar y no decir lo que Dios es*]; pero hay otra tensión entre sub contrarios colocados en un eje neutro: [*No hablar y no decir lo que Dios es* vs. *No hablar y decir lo que Dios es*].¹⁵ Existen dos tendencias, la catafática, que junta *hablar* con *decir algo de lo que Dios es* (Dios expuesto); y la apofática, que junta *no hablar* con *no decir nada de lo que Dios es* (Dios escondido) (Figura 1). Una asocia lo afirmativo con *algo* y otra asocia lo negativo con *nada*. Advirtamos que:

(...) El término castellano *nada* viene del latín *nulla res nata*: “ninguna cosa nacida”. (...) todo lo nacido lleva consigo el no ser constitutivo que poco a poco le va consumiendo desde el primer día hasta el final. Sorprendentemente, al castellano *nada* ya no le hace falta ni siquiera la negación del catalán *no-res*, o del inglés *nothing*, o del italiano *niente*, etcétera; como si todo lo nacido fuese ya nada; como si la madera de la que está hecha el mundo estuviese ya de antemano afectada por el carcoma de la nada (Esquirol, 2015, p. 21).

La equivalencia [nata = nacida] enseña que teología y semiótica comparten su natalidad, pero también su nada. Ese encuentro de lo nulo y lo natal sugiere una alternancia entre extinguirse (0) y erguirse (1). Dos direcciones: desde un *no ser* hacia un *ser*, irradiación, concentración, unión, dirección matutina de la existencia (1); y desde un *ser* hacia un *no ser*, expansión, absorción, separación, dirección vespertina de la existencia (0). Volvamos al cuadrado semiótico:

¹⁵ Esta sintaxis también podría formularse de dos maneras adicionales: (i) a partir de la oposición [*algo* vs. *nada*]: [*hablar y decir algo* vs. *hablar y no decir nada*] / [*no hablar y no decir nada* vs. *no hablar y decir algo*] para enfatizar la fuerza semántica de la oposición [*pleno* vs. *vacío*]; (ii) mediante una formulación homogénea: [*hablar y decir algo* vs. *hablar y no decir algo*] / [*no hablar y no decir algo* vs. *no hablar y decir algo*]. Ambas se abren a posibles ambivalencias, de ahí que he preferido la formulación más simple.

Figura 1



Fuente: Elaboración propia.

En términos neoplatónicos, el primordial, primaveral, estival, momento matutino, deixis del Alba: en éxtasis, la divinidad Una nace, sale de sí como el sol por el Este, entra en procesión cósmica (*proodos*), irradia y actúa en toda la múltiple realidad de las criaturas creadas, las humanas lo alaban, fabulan y predicán (posición catafática del eje complejo: *hablan y dicen lo que Dios es*). Luego, hay un segundo momento, derivado, otoñal, invernal, vespertino, deixis del Ocaso: corresponde a prácticas que, en diversas tradiciones, congregan discípulos quienes, en un “silencio elocuente”, *no hablan y dicen lo que Dios es* (posición ascética del eje neutro). Seguimos el recorrido sintáctico del cuadrado semiótico y llegamos a la “noche”, posición de quienes están convencidos de que *hablan y no dicen lo que Dios es* (posición apofática del eje complejo). Al final, en su éxtasis, las almas creadas, tras la prueba de padecimiento y muerte (“noche oscura”), regresan a la vida luminosa de la divinidad (*epistrophé*), deixis del Alba: “nuevo día”, en un “silencio silente”, *no hablan y no dicen lo que Dios es*, a cambio de su re-unión con Él (posición mística del eje neutro).

El lenguaje no solo *dice*, también *muestra* (a veces con más eficacia que el mismo decir); por tanto, en ese *no hablar* de las posiciones ascética y mística, caben cual *muestras silentes*,

mociones carnales y emociones corporales.¹⁶ A veces, la poética mística, perpleja, se refiere a sí misma como “balbuceo”. Carnalmente, el *sentir* y *mover* inmediato de lo divino; y, corporalmente, el *percibirlo* e *imaginarlo*, configuran, en un caso, una competencia para *decir*, sin palabras, lo que Dios es; y, en otro caso, una competencia para *no decir* lo que Dios es.¹⁷ *Saber hacer* y *saber no hacer*. No olvidemos que, en todas las tradiciones, el *viaje místico* es una muerte antes de la muerte, cuyo correlato es un nacer de nuevo a la Vida. Entonces, juntas, las posiciones ascética y mística, en un eje neutro de *prácticas captadas*, niegan el habla, pero no la silente expresión carnal y corporal (raptos, éxtasis, visiones). Zanzan con el habla, se disciplinan, se sacrifican (v.gr. el imaginario cristiano de la carne herida, torturada, estigmatizada), “fabulan” de otra manera. Mientras tanto, juntas también, las posiciones catafática y apofática, en un eje complejo de las *conversaciones legibles*, *al hablar*, están imbuidas en la aserción de sus posiciones teóricas. Se necesitan para la *discusión*.

Precisamente en la escena de una posible discusión teológica (foro intelectual, académico, jurídico, político), alguien dice (enunciación) algo acerca de Dios (predicación) a alguien (comunicación, persuasión a semejantes). El enunciatario escucha lo dicho y toma una decisión: lo acepta o rechaza. Si lo rechaza, puede contra enunciar y abrir la discusión. También tiende a abrirla con la indecisión, esto es, cuando ni acepta ni rechaza lo dicho. Los operadores de aserción y de negación de [ser] y [parecer] entran a tallar y generan transformaciones veridictorias. Las acusaciones, y hasta los anatemas y “excomuniones”, van y vienen, tematizan posiciones en interacción: el lúcido, el auténtico, el veraz, el esotérico, el misterioso, el oscuro, el ocultista, el mentiroso, el simulador, el iluso, el errado, el engañado, el falsario, el encubierto, etc. Y, por cierto, los cambios de una posición a otra generan relatos de terca reafirmación y de milagrosa conversión, entre otros.

5. De la denegación al sabor

Pero el paso al discurso místico de quien ha tomado firme posición en la teología negativa se puede formular así: desde *hablar* y *no decir lo que Dios es* hacia *no hablar* y *no decir lo que Dios es*. Denegación plena. Precisamente el último texto que Desiderio compartió conmigo fue *Cómo no hablar. Denegaciones*. Ahí, Derrida sustenta que, laxamente, el título “teología

¹⁶ Juan de la Cruz (1861) es paradigmático: “Y déjame muriendo/ un no sé qué que quedan balbuciendo” (p. 119).

¹⁷ Si se considera al *no hacer* (en este caso *no hablar*), como negación categorial del *hacer*, eso significaría la ausencia de actuación (o del actuar) o bien la existencia de un sujeto de acción absolutamente incompetente respecto a cierta forma de acción. Pero tal interpretación haría saltar la coherencia de la teoría narrativa. En consecuencia, tomo el *no hablar* como negación parcial que se presupone con el *hablar*, ambos como términos de una categoría binaria cuyo denominador común es la actuación (el actuar). Así, el *no hablar* no remite a *no hacer nada*; presupone más bien, narrativamente, *hacer otra cosa* (Greimas & Courtés, 1991, p. 177).

negativa” designa una forma de lenguaje, con su puesta en escena, sus modos retóricos, gramaticales, lógicos, sus procedimientos demostrativos, en una palabra, una práctica textual atestiguada, o situada “en la historia” (...) ¿Hay una teología negativa, la teología negativa? En todo caso la unidad de su archivo sigue siendo difícil de delimitar. Se la podría intentar organizar en torno a ciertas tentativas que pasan por ejemplares o explícitas, como la de *Los nombres divinos* de Dionisio Aeropagita (llamado el Pseudo-Dionisio) (Derrida, 2011, p. 13).

Cabe advertir que tanto los *haceres* como las *conversaciones* son términos cómodos para caracterizar formas de lenguaje dependientes, respectivamente, de dos estilos de vida: uno práctico que acentúa las experiencias y el otro teórico que acentúa las narraciones, dogmas y leyes. Pero Derrida, al poner la mira en “la unidad de su archivo” remite a *lecturas de escrituras* que hacen difícil la tentativa de atribuir la teología negativa, en cuanto posición apofática, a un autor específico. Antes de Dionisio están los platónicos y neoplatónicos, después de él, en la modernidad, Wittgenstein y otros.

La denegación se entiende a cabalidad cuando apelamos al eje neutro, práctico, del cuadrado semiótico propuesto, ya que coincide con la hiper negación típica del modo místico: *hablar para no decir algo de lo que no se habla y no se dice nada*. La sola catátesis y la sola apófasis no son, pues, suficientes. Aquella, copia o imagen imperfecta, con su potencia analógica y simbólica unifica al hombre con los principios de la fe. Ésta, huella o apóstrofe, con su potencia iniciática, esotérica y misteriosa, lleva a una noche oscura, fantasmática, ejercitada por la ascesis. Separado uno del otro, ninguno de los términos del eje complejo puede dar acceso al umbral de lo divino representado en la posición mística del eje neutro. Ese tipo de sintaxis así fundada haría pensar en los límites del posible devenir teológico de todo curso, decurso o discurso. Cruzado un umbral se entraría en un paroxismo de negatividad y denegatividad.

El nombre de Dios sería entonces el efecto hiperbólico de esta negatividad o de toda negatividad consecuente en su discurso. El nombre de Dios convendría a todo lo que sólo cabe aproximarse, aquello que sólo cabe abordar, designar de manera indirecta y negativa. Toda frase negativa estaría ya habitada por Dios o por el nombre de Dios, como que la distinción entre Dios y el nombre de Dios abre el espacio mismo de este enigma. Si hay un trabajo de la negatividad en el discurso y en la predicación, ese trabajo produciría la divinidad. Bastaría entonces con un cambio de signo (...) para decir que la divinidad no está aquí producida sino que es productora. (...) Dios no sería el fin sino el origen de este trabajo de lo negativo. No solo el ateísmo no sería la verdad de la teología negativa, sino que Dios sería la verdad de toda negatividad. Se accedería así a una especie de prueba de Dios, no una prueba de la existencia de Dios sino una prueba de Dios *por sus efectos*, más precisamente una prueba de lo que se llama Dios, del nombre de Dios por efectos sin causa, por lo *sin causa* (Derrida, 2011, p.15).

En la última frase de *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Bergson (1946) sostuvo que el universo es una máquina de hacer dioses. Y una de las formas más productivas de ese hacer consiste en poner a Dios en la génesis misma del no. Nótese que la posición modal *no hablar y no decir lo que Dios es* podría corresponder, en otra isotopía, al discurso ateo. En nuestra isotopía, la negatividad repetida llevaría, pues, a *probar* a Dios *por sus efectos y afectos* (supuesta la condición necesaria: no es cuestión de *creer* en Él ni de *pensar* en Él sino de *Sentirle*). De nuevo, un vacío permite ascender a una plenitud de otro nivel. Ya no se trataría de la acepción demostrativa, teológica, de *probar*, desembragada en una existencia (eje complejo), sino de la acepción estésica, mística, de *probar*, embragada en una experiencia (eje neutro).¹⁸ Ya no de la vía intelectual de la argumentación sino de la vía sensible de la experimentación. Ahora ya no es cuestión de parlotear sino de saborear. El teólogo deviene *teólogo*.¹⁹ Cruza una frontera, íntimamente zurcida a una ética del silencio: mejor callar e intuir a Dios dejándose *tocar* por Él.

6. De Él a Tú

Ahora bien, comparemos la estrategia *enunciva* del Dios “en tercera persona” con la estrategia *enunciativa* del Dios “en segunda persona” (*hablar y decir a Dios lo que es vs. hablar y no decir a Dios lo que es*). Aquella se detenía en la predicación y dejaba implícita la comunicación. Ahora, la forma catafática *habla* y confía en iniciar, mediante la oración, una comunicación efectiva con Dios; mientras que la apofática *habla* y admite una misteriosa incomunicación con Él.

Eje complejo: *semiosis catafática* (saturación de expresión y contenido) vs. *desemiosis apofática* (desactivación del contenido en pro de una expresión *negativa*). Eje neutro: *no semiosis ascética* (*enrarece la expresión y repotencia* el contenido), *no desemiosis mística* (borra los dos planos).²⁰ Estas dos formas neutras, dejan abierta la vía de una posible implicación, *re-semiosis* o *re-desemiosis*, que reconectaría el eje práctico de los eventos y ejercicios físicos con el teórico de las conversaciones y retóricas erísticas. Tanto la posición

¹⁸ Anthony De Mello (1982), previo a su libro de relatos breves titulado *El canto del pájaro*, presenta un micro Glosario de solo dos términos: “**Teología**: El arte de narrar cuentos acerca de lo divino. También el arte de escuchar dichos cuentos. **Misticismo**: El arte de gustar y sentir en el corazón el significado interno de dichos cuentos, hasta el punto de ser transformado por ellos.” (p. 12).

¹⁹ En el antiguo Israel, a los profetas se les llamó “Locos de Dios” porque con fe, coraje y elocuencia, criticaban e interpelaban al poder político y religioso para que se reconciliara con la justicia social (Kovadloff, 2018).

²⁰ El fenómeno místico ofrece una información antropológica elemental: “(...) el algo en el que nos encontramos es, en realidad, un espacio no marcado en el que no puede tener validez ninguna diferencia que marque diferencia alguna, y sobre todo ninguna diferencia que justifique luchas de vida o muerte en la línea de combates de posicionamiento del yo” (Sloterdijk, 2020, p. 228). Ese espacio no marcado, correlato de un estado fetal, indiferenciado, sería el parangón de lo no-semiótico.

mística como la ascética, formas de sentir y comportarse, enuncian, predicán y comunican por medio de mociones carnales y de emociones corporales. En la ascética, por ejemplo, el gesto de genuflexión no solo predica reverencia, también muestra a otro que, con esa postura, uno se estaría comunicando con su Dios. En la posición mística tampoco habría una incomunicación efectiva, pues a pesar de *no hablar y no decir nada a Dios*, tanto *sentir a Dios* como *estar movido por Él*, *percibirlo* como *imaginarlo*, tendrían un valor expresivo propio equivalente a una enunciación y una predicación interiores y negativas. Las más célebres tradiciones respecto a la estrategia *enunciativa* son la cristiana y la sufí, como religiones del amor que consuman una comunicación en comunión. El amor no es *de* Dios, sino Dios mismo. En ellas, Dios ha pasado de ser referente teológico distante, objetivo; a ser enunciatario místico, íntimo, subjetivo. Es, ahora, el Amado del alma amante, o el Tú Padre del yo hijo. No está ya en el lugar político sino en el doméstico. Se supone que más cerca, escuchando. No es cuestión de saberlo sino de creerlo. Quizá tampoco de creerlo ni de pensarlo, sino de experimentarlo.

7. Prueba de / Prueba para

Si bien Derrida (2011) advierte que “ya la palabra *experiencia* parece arriesgada” (p. 31), Panier (2014) la *mantiene en forma* cuando *pone a prueba* el puente entre teología negativa y experiencia mística:

La vía negativa de la teología racional es aquella que, poniendo en cuestión la posibilidad misma de un discurso sobre Dios y la capacidad del lenguaje en materia de teología, inscribe en el discurso racional, y en el lenguaje, lo “incompleto”, que apela a la experiencia de la fe, y se respalda lo más que puede en la experiencia mística que, como se verá, es también una *prueba de lenguaje*, una *prueba para el lenguaje y para el sujeto*. Sobre esas dos vertientes de una forma de discurso y de una experiencia del sujeto, la vía negativa de la teología da testimonio de una reflexión sobre el lenguaje y sobre la negatividad que lo atraviesa, y que no parece interesar a un seminario de semiotistas. Pero es precisamente la cuestión del sentido y de sus límites lo que se plantea (p. 1).

Muchos semiotistas interesados en la negatividad ya no seríamos, ahora, tan atípicos; constatamos que la teología negativa, merced a sus denegaciones, llega a los límites del sentido exigidos por una prueba, o experiencia, mística: esta, sabemos, consiste en el arte de morir antes de morir.²¹ Así, el sujeto se confronta con sus tinieblas sensibles y sus purificaciones espirituales en la espera de la “gracia”, esto es, de la manifestación de un Dios que se done y perdone. La unión mística es el estado final en un esquema que presupone la purificación de

²¹ Un ejemplo lo dice todo: Vivo sin vivir en mí / y tan alta vida espero / Que muero porque no muero (De Ávila, 2023).

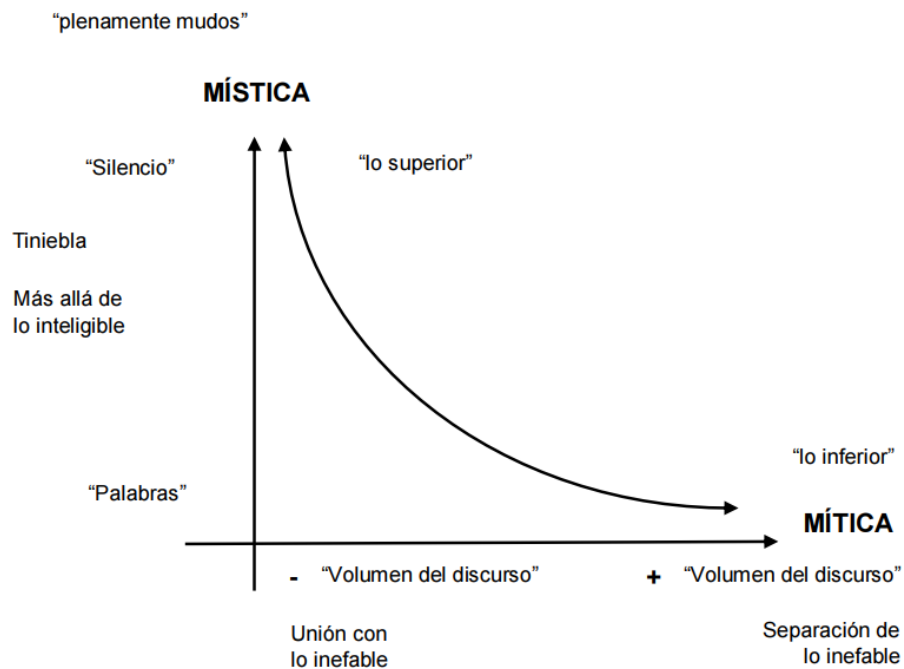
mezclas dañinas y la iluminación en las tinieblas. En ese proceso, prima la retórica del oxímoron: rayo tenebroso, *inconocimiento cognoscente*, velado desvelamiento, formas que indican el paso de una verdad por adecuación a una verdad por desvelamiento, por conocimiento directo e incommunicable, por deslumbramiento. Revelación y elevación van juntas. Intuición pura de lo inefable, unión silenciosa con lo siempre inaccesible al habla y al discurso, suponen una divinización: uno mismo desaparece extasiado en el abrazo con Otro.

8. Un texto

Ahora, pues, que vamos a penetrar en la Tiniebla que está más allá de lo inteligible, no se tratará ya ni siquiera de concisión (*brakhylogian*), sino realmente de un cese total de la palabra (*alogian*) y del pensamiento (*anoesian*). Allí donde nuestro discurso descendía de lo superior a lo inferior, a medida que se alejaba de las alturas, su volumen aumentaba. Ahora que nos remontamos de lo inferior a lo trascendente, justo en la medida en que nos aproximamos a la cima, el volumen de nuestras palabras disminuirá; en el término último de la ascensión, estamos totalmente mudos y plenamente unidos a lo inefable (Derrida, 2011, p. 19).

Este fragmento del Pseudo Dionisio, citado por Derrida, se deja interpretar fácilmente (Figura 2) con el siguiente esquema tensivo:

Figura 2



Fuente: Elaboración propia.

La vertical mística del afecto rige sobre la horizontal mítica del intelecto. El narrador-actor [nosotros/aquí/ahora], se sitúa en el trance mismo de “penetrar en la Tiniebla que está más allá de lo inteligible”, su discurso ha seguido la dirección de la ascendencia tensiva hasta quedar mudo —de palabra y pensamiento—. El silenciamiento tiene la máxima valencia de intensidad mística. Cuando el narrador-actor [nosotros/allá/entonces], hace la remembranza de la dirección de decadencia tensiva, recuerda que su discurso bajaba en intensidad mística, “su volumen (del discurso) aumentaba”, y, a medida que descendía por el arco tensivo, incrementaba la extensidad mítica, el *blablablá* y el *biblioblá*. Ahora, la valencia de la intensidad, en aumento, diviniza al sujeto; si disminuyera, lo humanizaría. También lo humanizaría si la valencia de extensidad aumentase; y si disminuyese, lo divinizaría. En un caso la valencia deviene mística (valores de máxima intensidad afectiva/mínima extensidad cognoscitiva), en el otro, mítica (valores de mínima intensidad afectiva/máxima extensidad cognoscitiva).

9. ¿Es posible un desvelamiento teopático, o un conocimiento directo?

Para Desiderio Blanco, siempre llegamos tarde a la experiencia misma, y más aún a la experiencia llamada mística. Cada experiencia es singular. Cada uno organiza las sensaciones producidas por las cualidades sensibles de sus vivencias (en las que lo sensible y lo inteligible son inseparables). En consecuencia, la experiencia sensible viva, en acto, es inaccesible, está perdida: solo el catador de vino *sabe del sabor que saboreó*. Por más que quiera expresarlo y describirlo con toda la poesía del mundo, ese sabor en su boca al catar el vino, en contacto con sus papilas gustativas y con su paladar, es irrecuperable. Entonces, concedemos que es *decible*, pero si esa posibilidad se realiza, ya no se trata de la experiencia original, sino de un discurso sobre ella, o de una experiencia segunda. Tanto el semiotista como el catador, tanto el poeta como el místico, tanto fulano como zutano, quedan atrapados en el discurso de la experiencia, o bien en la experiencia del discurso, esto es, en la circulación interna de un quiasmo, en su doble juego modal.²²

Uno prueba un vino y no se resiste a comentar algo. Claro ¿cómo no hablar? Cuando surge la pregunta:

Es ya demasiado tarde. No era ya cuestión de no hablar. El lenguaje ha comenzado sin nosotros, en nosotros antes que nosotros. Es lo que la teología llama Dios y hay que, habrá habido que, hablar. Ese “hay que” es *a la vez* la huella de una necesidad indenegable (...) y de una orden pasada. Ya desde siempre pasada, así pues, sin presente pasado. Ha habido realmente que poder hablar para dejar venir la cuestión “¿cómo no hablar?”. Venido del pasado, lenguaje antes del lenguaje, pasado que no ha sido jamás presente y que permanece,

²² He resumido la postura de Blanco (2013) frente a Landowski.

pues, inmemorable, ese “hay que” parece, pues, señalar el acontecimiento de una orden o de una promesa que no pertenece a lo que se llama corrientemente la historia, el discurso de la historia o la historia del discurso (Derrida, 2011, p. 33).

Tres quiasmos nos permiten figurar una implacable apertura al porvenir —orden, promesa—, de tal modo que cuando planteamos la cuestión “¿cómo no hablar?”, ya es demasiado tarde. Cualquier cosa que digamos deja ir la experiencia. Queda solo la mediación, sea historia del discurso o discurso de la historia (primero). La prueba de lenguaje. El lenguaje de la prueba (segundo). Los cursos y decursos inmediatos, presupuestos, ya fueron.

El *viviente que habla* ya está incurso en el mismo universo de sentido que pretende comprender y analizar “desde fuera”. La vida de cada uno se revela como un interior rodeado de más y más vida. El observador nunca estaría en un exterior desde el cual vería su objeto, porque la vida, radicalmente interior, es carne no objetivable. En ese interior, la vida se siente y se experimenta a sí misma de forma inmediata, no hay distancia con un exterior, no hay *puesta en mundo*, solo hay un *pathos* que se agota a sí mismo en una continua (auto)afección que es afectividad pura (Henry, 2008, p. 18-19). Nadie ha visto nunca “la vida”, ni la verá jamás. Vivir significa, en última instancia, ser invisible atravesando lo visible.²³ No se trata, pues, de la experiencia de la realidad, sino de la realidad de toda experiencia (tercero).

La conciencia es “esta cosa de la que se evita cada vez más hablar como si se supiese lo que es o como si su enigma estuviese agotado. Ahora bien, ¿hay hoy en día problema más nuevo que el de la conciencia?” (Derrida, 2011, p. 24).²⁴ Ambas, conciencia y vida, se “serean” o “esean” (Otto, 2014, p. 109). Se están. Se tienen y contienen. Se compenentran. Se esencian. Se presencian. Duran, hacen presencia. Mudo, “yo soy”, es idéntico a “yo voy”.

En semiótica, ese inmanente *ser que va, vida conciencia* en movimiento, inestable e impredecible, se llama *tensión fórica*. Esta coincide con la emoción existencial de la

²³ “(...) la vida permanece en sí misma; carece de afuera, ninguna cara de su ser se ofrece a la aprehensión de una mirada teórica o sensible, ni se propone como objeto de cualquier acción. Nadie ha visto nunca a la vida y tampoco la verá jamás. La vida es una dimensión de inmanencia radical. Tanto como podamos pensar esta inmanencia, deberá significar, pues, la exclusión de cualquier exterioridad, la ausencia del horizonte trascendental de visibilidad en que toda cosa es susceptible de tornarse visible, y que llamamos mundo” (Henry, 2010, p. 26).

²⁴ Agreguemos que la conciencia “no tiene cualidades y está más allá de ella misma. Como un agujero que está en el papel y a la vez no es de papel, así es el estado supremo: está en la conciencia y a la vez más allá de ella. Es como si fuera una apertura en la mente, y a través de ella, la mente fuera inundada de luz. Es simplemente una apertura” (Nisargadatta, 1988, p. 84). Un Claro abierto del Ser, *Lichtung*, diría Heidegger. Greimas cierra *De la imperfección*, su última obra, con un conato estético-místico que evoca la última exclamación de Goethe: *¡Mehr licht!* (¡Más luz!), apuntando así a la carencia como origen y destino de nuestra imperfecta condición humana.

duración, desapegada de seres y nadas. Pone en concomitancia quietud e inquietud. Presencias y ausencias. Cabría cuestionar la plausibilidad misma de una mística que *pase por alto* eso.

Referencias

- Agamben, G. (2011). *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*. Pre-Textos.
- Bergson, H. (1946). *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Editorial Sudamericana.
- Blanco, D. (2003). *Semiótica del texto fílmico*. Universidad de Lima.
- Blanco, D. (2013). En búsqueda de la experiencia perdida. En A. C. de Oliveira (ed.). *As interações sensíveis. Ensaios de sociosemiótica a partir da obra de Eric Landowski* (pp. 157-170). Estação das Letras e Cores.
- Burkhardt, T. (1982). *Símbolos*. Editorial Sophia Perennis.
- De Ávila, T. (2023). *Vivo sin vivir en mí*. Poemas de Santa Teresa. <http://www.los-poetas.com/g/tere1.htm#VIVO SIN VIVIR EN MÍ>
- De la Cruz, J. (1861). Canciones místicas - Primera. En M. J. Quintana (ed.). *Parnaso español, poesías selectas castellanas desde el tiempo de Juan de Mena hasta nuestros días* (pp. 119-121). Dramard-Baudry.
- De Mello, A. (1982). *El canto del pájaro*. Editorial Sal Tarrae.
- Derrida, J. (1971). *De la Gramatología*. Siglo Veintiuno.
- Derrida, J. (2011). *Cómo no hablar*. Anthropos.
- Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Acantilado.
- Greimas, A. J., y Courtés, J. (1991). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Tomo II. Gredos.
- Henry, M. (2008). *Ver lo invisible: Acerca de Kandinsky*. Siruela.
- Henry, M. (2010). *Fenomenología de la vida*. Prometeo.
- Johnston, W. (Ed.). (1973). *The Cloud of Unknowing & the Book of Privy Counseling*. Doubleday.
- Kovadloff, S. (2018). *Locos de Dios. Huellas proféticas en el ideal de justicia*. Emecé Editores.
- Latour, B. (2022). *Pequeña filosofía de la enunciación*. Lienzo, 43, 75-92.

- Nault, F. (1999). Déconstruction et apophatisme: à propos d'une dénégation de Jacques Derrida. *Laval Théologie et Philosophie*, 55(3), 393-411. <https://doi.org/https://doi.org/10.7202/401252ar>
- Nisargadatta, M. (1988). *Yo soy eso*. Sirio.
- Otto, R. (2014). *Mística de Oriente y Occidente*. Sankara y Eckhart. Trotta.
- Panier, L. (1986). La mise en discours de sujet mystique. En M. de Certau, L. Panier, J. Hassoun, & J.-N. Vuarnet (eds.). *Le discours mystique: approches sémiotiques* (pp. 20-31). Università di Urbino.
- Panier, L. (2014). Quelques notes sur la « théologie négative » - Incidence sémiotiques. *Actes Sémiotiques*, (117), 1-15. <https://doi.org/https://doi.org/10.25965/as.5170>
- Quevedo, F. (1969). *Obra poética (1969-1971)* Tomo I. Castalia.
- Quezada, O. (2017a). Contrapunto: mística y semiótica. En N. Pardo Abril & L. E. Ospina Raigosa (eds.). *Miradas, lenguajes y perspectivas semióticas. Aportes desde América Latina* (pp. 213-224). Universidad Nacional de Colombia.
- Quezada, O. (2017b). Praxis mística (neo)advaita. En A. Zinna y I. Darrault-Harris (eds.), *Formes de vie et modes d'existence « durables »* (pp. 125-151). Collection Actes, Éditions CAMS.
- Sloterdijk, P. (2020). *La herencia del dios perdido*. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2022). *Hacer hablar al cielo. La religión como teopoesía*. Siruela.
- Wilber, K. (2012) *La conciencia sin fronteras*. Kairós.

Acerca del autor

Óscar Quezada Macchiavello es doctor y magister en filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, ha sido profesor de Semiótica y decano de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Lima, al presente, es rector de esta universidad. Es presidente de la Asociación Peruana de Semiótica. Sus temas de interés e investigación van desde la filosofía hasta la semiótica aplicada en literatura e historieta. Entre sus obras publicadas están *El concepto-signo natural en Ockham* (2002), *Del mito como forma simbólica. Ensayo de hermenéutica semiótica* (2007), *Mundo Mezquino: Arte semiótico y filosófico* (2017), y *Literatura del Contrapunto en las Prosas apátridas de Julio Ramón Ribeyro* (2023); además ha publicado artículos en diversas revistas especializadas en semiótica.

Texto recibido: 24/07/2023; Revisado: 19/01/2024; Aceptado: 20/01/2024

Contenido publicado en acceso abierto bajo una licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Seminario de Estudios de la Significación

Casa de la Palma, 4 Sur 303, Primer Piso, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla. Pue., México.

Tel. +52 222 2295502, semioticabuap@gmail.com

<https://tematicosdelseminario.buap.mx/index.php/topsem>