

# Praxis mística (neo)advaita

Óscar QUEZADA



Colloque Albi Médiations Sémiotiques – Actes

# Collection Actes

## Formes de vie et modes d'existence 'durables'

sous la direction de  
Alessandro Zinna & Ivan Darrault-Harris

Editeur : CAMS/O

Direction : Alessandro Zinna

Collection Actes : Formes de vie et modes d'existence durables

1<sup>re</sup> édition électronique : mars 2017

ISBN 979-10-96436-00-2

*Résumé.* ¿Es posible “salir del lengua je”? Barthes afirmó que, para hacerlo, había que pagar el precio de la singularidad mística. Sabemos que la *episteme* semiótica descarta el acceso a lo real y asume que su objeto es la “construcción del efecto realidad”, dependiente por entero de cualquier lenguaje. No obstante, la *doxa* no-dual, núcleo de muchas tradiciones espirituales conocidas, valedora de esa singularidad señalada por Barthes, replicaría: ¿cómo tener acceso a lo real si ya somos lo real? Si cualquier “ilusión de realidad” es una con lo real. Dos es el número epistemológico mínimo de la semiótica estructural: no hay significación sin la relación entre dos (o más términos). El sujeto de la enunciación sólo puede ser doble. Pero la *doxa* no-dual invierte las cosas, a partir de dos todo es apariencia, lo único real es Uno. Este ensayo se centra en la versión ‘neoadvaita’ de dicha *doxa* captado en cuanto fenómeno de divulgación de una forma de vida contemplativa o meditativa mediante el uso de plataformas digitales. A partir del análisis de la entrevista a Jean Klein titulada *The flame of Being*, sondeamos la praxis mística como límite de la semiótica, más allá del cual se producirían efectos de *desemiosis*.

PRAXIS MÍSTICA, ADVAITA, NO-DUALIDAD, VIDA-CONSCIENCIA, CÓPULA MÍSTICA, CAMPO DE PRESENCIA

**Óscar Quezada** es doctor en filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2004). Magister en filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1997). Licenciado en ciencias de la comunicación por la Universidad de Lima (1982). Actualmente es rector de la Universidad de Lima. También es presidente de la Asociación Peruana de Semiótica. Libros publicados: *Semiótica Generativa. Bases Teóricas* (1991) y *Semiosis, conocimiento y comunicación* (1996), Fondo editorial de la Universidad de Lima ; *Los tatuajes de la ciudad. Graffiti en Lima*, Editorial Cultura y Sociedad (1998); *El concepto-signo natural en Ockham*, Fondo editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2002); *Del mito como forma simbólica. Ensayo de hermenéutica semiótica*, Fondo editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos & Fondo editorial Universidad de Lima (2007); *Mundo Mezquino: Arte semiótico y filosófico*, Fondo editorial de la Universidad de Lima (2017). Editor del libro: *Fronteras de la Semiótica. Homenaje a Desiderio Blanco*, Fondo editorial de la Universidad de Lima (1999). Ha publicado artículos y ensayos en diversas revistas nacionales y extranjeras. Últimas publicaciones: “Mundo Mezquino ¿remedio al miedo?”, en *Actes Sémiotiques*, n° 118, Université de Limoges (2015); “Interacciones sin nombre. Un caso emblemático: *Ne me quitte pas* (Cirque du soleil)”, en *Interações Sensíveis, Ensaios de sociossemiótica a partir da obra de Eric Landowski* (2013); “Un encuentro no esperado: ‘Mundo MezQuino’”, en *Actes Sémiotiques*, n° 116, Université de Limoges (2013); “La construcción de la fe en un relato de Borges”, en *De Signis*, n° 20, Federación Latinoamericana de Semiótica (2012); “Fiducia: alcuni dei soui rituali”, en P. Bertetti & C. Scolari (eds), *Mediamerica, Semiótica dei media in America Latina*, Cartman Edizioni (2007). Ha sido Editor del número 20 de la revista *Tópicos del Seminario* de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, dedicado a *Rituales y mitologías*. En ese número publicó “Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el Manuscrito de Huarochiri” (2008). En el n° 31 de la misma revista dedicado al tema *La inmanencia en cuestión*, publicó, con Desiderio Blanco, “Modos de inmanencia semiótica” (2014).

Pour citer cet article :

Quezada, Óscar, « Praxis mística (neo) advaita », in Zinna A. et Darrault-Harris I. (éds), *Formes de vie et modes d'existence 'durables'*, Collection Actes, Toulouse, Éditions CAMS/O, p. 125-151,

[En ligne] : <[http://mediationsemiotiques.com/ca\\_9476](http://mediationsemiotiques.com/ca_9476)>.

# Praxis mística (neo)advaita<sup>1</sup>

Óscar QUEZADA  
(Universit  de Lima)

## 1. Intuición no-dual

### 1.1 Esquematismo místico

*Advaita*, no-dualidad, es una experiencia de no separación entre sujeto y objeto, entre “yo” y el resto del universo<sup>2</sup>. Es un abandono total del sentimiento y de la creencia de ser una entidad separada, por más evidente que esa separación parezca<sup>3</sup>. Cualquier configuración cognitiva, pasional o fiduciaria que imponga separación traer  ignorancia, extravío, carencia, sufrimiento. Como contraparte, la experiencia de sentir la unidad, de *creer* en ella y de *crear* esa unión dan lugar, respectivamente, a un régimen de creencia y a un régimen de identificación que se ajustan a sistemas de valores y a principios de coherencia y de congruencia que les son propios.

Ahora bien, la praxis mística suscitada por esa experiencia unitaria no tiene interés científico, no postula hipótesis explicativas, teóricas, menos aún principios metaf sicos del mundo y de su ciencia. El conocimiento aquí no tiene nada que ver con el afán de saber o de explicación teórica sino con la “vivencia de la unión con el ser absoluto” entendida como algo salvífico, inmediato y misterioso, de lo que no se puede hablar<sup>4</sup>. La praxis mística aproxima la semiótica a sus límites. Por eso nuestro interés en ella.

El conocimiento del ser como portador de salvación, por irracional y fantástico, es excluido de toda especulación metafísica y científica. Es *doxa*, no *episteme*. Apunta a una praxis no científica. No obstante, la “salvación”, *salus*, *sreyas*, como algo fundado en una fe, da lugar a un *ethos*, a una forma de vida compuesta por prácticas, estrategias e interacciones de todo tipo. Empero, lo que nos interesa aquí es el sentido salvífico, soteriológico, de ser. Cuando los místicos “coinciden en que ese ser es uno, sin segundo, indiviso, sin añadidos ni predicados, sin cómo ni modo, no están enunciando hechos metafísicos, sino, sobre todo, hechos *salvíficos*. La unidad del alma con el enteramente Uno no es un hecho *científicamente* interesante, sino aquello de lo que depende la salvación del alma”<sup>5</sup>. Esa fe santificadora legitima la enunciación del místico y (re)crea su identidad. Otto recuerda que “la palabra sánscrita *sat* (ente) tiene ya, como palabra usada en el lenguaje común, la connotación de “real”, “verdadero”, “correcto”, “bueno”. Y el *esse* latino es, según la vieja doctrina escolástica, convertible con *verum* y *bonum*”<sup>6</sup>.

Además, sugiere que, en la perspectiva de una ontología actual, el “ser puro” y la permanencia en él “se nos antojan necesariamente un estado de aburrimiento absolutamente ilimitado, una plena falta de sentido y de valor”<sup>7</sup>.

¿Cómo hacen los místicos actuales para contrarrestar esa sensación de gran vacío insignificante? ¿Cómo se convierten, en suma, en donadores de sentido y de valor? Contra esa imagen que presenta la experiencia de la conciencia de sí mismo como una forma de visión reflexiva o de percepción interior, enarbolan, simplemente, la felicidad (beatitud) como intuición inmediata del ser (gnosis). En efecto, consideramos la experiencia de la conciencia de sí mismo como si fuera una percepción y ni se nos ocurre considerar la felicidad como una percepción. Se supone que si uno se abre a la experiencia verdadera de la supuesta Unidad con el ser absoluto viviéndola como felicidad (*ananda*), todo se va a vaciar y a rellenar con un nuevo sentido, con un nuevo valor. Las cosas se van a vivir de otra manera. Una “felicidad incondicional e incondicionada” se contrapone a las “condiciones de felicidad”<sup>8</sup>.

Pero ¿salvación de qué? De la ignorancia entendida como sumisión al “sueño de la separación”. Meditación, contemplación, ascesis, y muchas otras, son prácticas de purificación que encuadran en la estrategia o *vía purgativa*, primera instancia de un viejo esquematismo reconocido en la gran semiosfera de Occidente como *methodus mystica*:

*purgación -> iluminación -> unión*

La paradoja advaita se formula así: no se puede *llegar a* lo que uno ya es, solo hay que dejar *sobrevenir* al ser; por lo tanto el método consiste en no tener ningún método. Basta con dejarse afectar por la súbita eficiencia de ser. En efecto, se supone que uno ya está unido al ser desde siempre. De ahí que la irrupción del *intuitus misticus* se iconiza, casi universalmente, como iluminación. Como un darse cuenta de lo que no se sabía.

La *vía purgativa*, atrapada aun en la dualidad y en la multiplicidad, coincide con el “sueño de la separación”, con el parecer, con lo mezclado, con la falsedad, con la penumbra que tiende a la oscuridad. Hay que pagar el precio de lo mortal para alcanzar la inmortalidad<sup>9</sup>. Hay que padecer, errar y errar. La *vía iluminativa* descubre la verdad en el discernimiento de lo falso. En la penumbra que tiende al esclarecimiento, a la claridad, a punta de conocer lo que no es, el practicante suscita en sí el ser, prende la luz, despierta del “sueño de la separación”. Maravillado, excedido por la intensidad de una presencia consciente, sintiente, que se muestra, apunta, señala, indica. Ese despertar afectivo da paso al dispositivo imaginario de ver (y hasta ser) la luz, se convierte así en pivote para una transmutación que desemboca en la *vía unitiva*, en la re-uniión, en el retorno a la unidad, al puro ser verdad. Las tres vías son difundidas y amplificadas en la comunidad planetaria por la prédica advaita<sup>10</sup>.

## 1.2 *Doxa vs Episteme*

En la célebre Lección Inaugural de la Cátedra de Semiología Literaria del Collège de France, Roland Barthes afirmó que solo se podría “salir del lenguaje” al precio de la singularidad mística<sup>11</sup>. Con ese sólido presupuesto, la *episteme* semiótica procede a descartar cualquier acceso a lo real y asume que su objeto es la “construcción de realidad”, la cual depende por entero del lenguaje. Está, pues, confrontada siempre con ilusiones, simulacros o efectos de “realidad”. Pues bien, la *doxa* que estudiamos, valedora de esa singularidad señalada por Barthes, replicaría: ¿Cómo tener acceso a lo real si ya somos lo real? Además, la “ilusión de realidad” es una con lo real.

Tiempo después, la *semiosis*, definida como presuposición recíproca entre la forma de la expresión y la forma del contenido, presenta al operador de esa presuposición como sujeto de lenguaje, agente de una competencia semio-narrativa organizadora de discursos. La identificación con ese sujeto también estaría, para la prédica advaita, fuera de nuestra “verdadera consciencia”. En efecto, la presencia consciente puede jugar y danzar con esas formas de la expresión y del contenido, pero nunca identificarse con ellas. Esas dos formas, correlativas respectivamente al signi-

ficante y al significado, recuerdan el número epistemológico mínimo de la semiótica estructural, la cual parte de la presencia de dos o más términos y de la relación que entre ellos existe. Esa relación, condición necesaria para la aparición de la significación, permite deducir que un solo término no conlleva significación<sup>12</sup>. Sería semióticamente inconcebible que así sea. Tanto así que el sujeto de la enunciación solo puede ser doble. De nuevo, nuestra prédica mística invierte las cosas: a partir de dos todo es apariencia, lo único real es Uno.

Por último, la semiótica de raigambre fenomenológica redefine la *semiosis* como *mediación corporal*, propioceptiva, entre el mundo exteroceptivo y el interoceptivo. ¿Qué decir entonces de un régimen de creencia que, luego de asumir la posibilidad de “salir del lenguaje” asevera que “no somos nuestros cuerpos”; o mejor, que “no estamos en nuestros cuerpos” sino que “nuestros cuerpos están en nuestra consciencia”?

Hecho este breve inventario de desencuentros cabe al menos sospechar que semiótica y mística entrañan dos maneras casi antitéticas de vivir y de sentir. Digo “casi” porque siempre es posible imaginar lo que sería una teoría semiótica metida en una semiosfera advaita (ver nota final).

### 1.3 *Una feliz utopía*

No obstante esos desencuentros, este ensayo apunta a interpretar semióticamente esa *doxa*, y la *praxis* que predica, en su versión neoadvaita, como fenómeno de divulgación en plataformas digitales que, basada en los lineamientos de la llamada “filosofía perenne”, aspira a universalizar una forma de vida contemplativa o meditativa<sup>13</sup>. Sus portavoces darían nuevo sentido y valor a sociedades aceleradas y secularizadas, sin horizonte divino; a la vez que ofrecerían salidas más inmediatas a la opresión contemporánea (manifestada bajo la forma de stress, neurosis, angustia, desesperanza, sinsentido).

Encontramos así, mediante la información disponible en internet, diversos movimientos de difusión de la experiencia mística advaita liderados por gurús con distintos estilos. Todos ellos pretenden superar fronteras culturales y alcanzar una dinámica de expansión a escala mundial<sup>14</sup>. Un número creciente de ‘usuarios’ y ‘confidentes’ acude entusiasta a los *sites* e interactúa con sus mensajes: se difunde así una *iluminación secular* que inspiraría y elevaría la existencia de toda esa gente sin intervención o ayuda, al menos declarada, de alguna actitud o tradición religiosa específica. Usa el lenguaje de los Vedas y de los Upanishads; pero, así como lo usa, también lo “borra” (estrategia secularizadora) o lo trasciende

acomodándolo al lenguaje moderno de avatares de la doctrina en latitudes occidentales (estrategia expansiva).

Esa vulgarización, al parecer utópica, sobre todo cuando sus agentes son los portavoces de origen occidental, tiende a la *mezcla* y suele llegar incluso a un confuso sincretismo: suele propugnar un “bricolage teórico” relativamente fácil de entender junto con un método minimalista, simple y no sectario que apuntaría a una existencia sana, íntegra y deificada.

Se trata, pues, de un fenómeno de sentido inscrito en el llamado espiritualismo “*new age*”, permeable a la diversidad cultural del planeta y, como tal, compatible con cualquier religión existente, como ocurre por ejemplo con la práctica del Yoga. Encara el riesgo de poner al alcance de las mayorías algo ‘inefable’, reservado en otro tiempo a muy pocas personas, una ‘singularidad’, de acuerdo con Barthes<sup>15</sup>.

En términos de axiología tensiva diríamos, recordando a Zilberberg, que el valor de absoluto es engullido por el valor de universo (por cierto que, en un horizonte utópico, se proyectaría un valor de apogeo que haría del hombre un ser más solidario y cuidadoso de la naturaleza)<sup>16</sup>.

¿Existiría acaso una sabiduría humana fundamental, universalizable, ‘durable’, perenne, que ayudaría a resolver los problemas del hombre en el globalizado mundo actual?<sup>17</sup>

#### 1.4 *Cuestiones de método*

No puedo hacer semiótica mientras vivo la experiencia. O vivo la experiencia o hago semiótica. El *ethos* semiótico exige “detener” la experiencia para dar cuenta del sentido de esa experiencia (y convertirla así en objeto de estudio). Ahora bien, todo objeto semiótico entra en contacto con una práctica en acto (la que ocupa así, siempre, un *intersticio*, un lugar *entre* objetos semióticos). Estudiamos, por lo tanto, la interacción de textos clausurados y prácticas abiertas. En breve, nuestra hipótesis supone que el texto tiende a cerrar la práctica y la práctica tiende a abrir el texto. Además, que el texto puede abrirse a otros textos (u objetos semióticos) o cerrarse más y más sobre sí mismo, mientras que la práctica también puede abrirse más y más a otras prácticas (u objetos semióticos) o cerrarse sobre sí misma. Todo texto limita con la praxis enunciativa que lo convierte en discurso. Toda práctica deviene discursiva desde otra práctica en acto. Sean cuales fueren las interacciones en el plano de la expresión, el plano del contenido siempre será “discursivo”.

Si bien nuestra investigación explora varios géneros de objetos semióticos, todos ellos aparecidos en las redes sociales, en esta ocasión

nos limitaremos a una entrevista que se inscribe en el contexto de una práctica de difusión formateada como “programa cultural”. En la perspectiva de esta investigación, se trata de una práctica determinada por otra práctica: la que consiste en grabarla y “colgarla” en internet; la entrevista que estudiamos aquí es un objeto digital grabado y puesto en red por una organización social. Esta última práctica determina también la entrevista (en la que el observador asistente participante, puesto en escena, es un periodista). Pero la práctica de grabar y “colgar” da lugar, también, a un observador espectador, lugar que ocupamos como investigadores.

Se puede decir que, de un modo o de otro, el diálogo, en cuanto curso de existencia, es uno de los planos de expresión más relevantes que reconocemos en la forma de vida que adopta el discurso místico, tal como ocurría, salvando las distancias, con el discurso filosófico en la academia platónica. En lo que respecta a su plano de contenido, esos diálogos dan lugar a un conjunto de selecciones congruentes operadas sobre diversas configuraciones, de las que procuraremos dar cuenta. En cuanto textos, están a veces publicados en documentos que pueden imprimirse gratuitamente, a veces grabados en vídeos de libre acceso, como en el caso que vamos a analizar. Cabe mencionar el uso especial que se hace del *silencio* en esos diálogos: en su condición de significante cero, dice mucho sobre el sentido de la prédica mística, se convierte así en una estrategia fiduciaria en la que se despliega y repliega la sintagmática de la emoción mística.

Una acotación: la apertura discursiva del texto que presentaremos se genera a partir de tres prácticas de análisis. La entrevista está en inglés pero este análisis pone en práctica un recorrido “primario” desde el subtítulo en español. Además, la práctica de conexión intertextual y la práctica del despliegue de isotopías, ambas enunciativas, abren nuevas dimensiones semánticas en coherencia con las manifestadas.

## 2. Texto de conversación: una escena práctica

### 2.1 *Ritual de bienvenida*

Para empezar, remito, pues, a *The flame of Being*<sup>18</sup>. Es fácil contraponer a ese breve sintagma *La oscuridad del no ser*. Y haciendo catálisis, calor a frío, conocimiento a ignorancia, goce a sufrimiento.

Una entrevista es la práctica representada, cerrada, enunciada en este texto. No estamos, pues, ante la práctica misma en acto, *in vivo*, sino ante una “textualización” de una práctica. Hemos puesto el vídeo innumerables veces para profundizar la lectura cognitiva y la captación estética<sup>19</sup>.

Dos personas sentadas en sillas clásicas con brazos laterales. Dos cuerpos quietos, que apenas mueven las extremidades. Hieráticos. A la derecha del observador espectador un cuerpo robusto, obeso, con barba y pelo blancos, sigue la convención vestimentaria tipo “terno oscuro y corbata” y la postura de piernas en paralelo. A la izquierda del espectador un cuerpo más bien delgado, de frente amplia, cabello también blanco, largo, que viene de la zona posterior de la cabeza y cubre las orejas, cejas pobladas, guarda una convención vestimentaria más casual con camisa suelta clara y bufanda verdosa; postura de pierna derecha cruzada sobre muslo izquierdo. Esos son, a grandes líneas, los cuerpos-figura instalados en escena. En cuanto sujetos, se disponen a conversar ante el espectador, cuerpo sustrato de la *semiosis*, el cual forma parte de la instancia de la enunciación del texto visual que lo constituye como enunciatario.

No solo estudiaremos lo dicho, exploraremos también la integración del texto-enunciado a la escena práctica representada. Para ser más precisos, la experiencia interpretativa de lo dicho se integra a la corporeidad figurativa exhibida en la escena y estas dos instancias se integran a su vez a la vivencia misma de la conversación entendida como práctica observada, “abierta”. En la instancia intermedia, corporal, el entrevistado “carga” de sentido su acto enunciativo abriendo pausas saturadas con el gesto detenido y con miradas al vacío<sup>20</sup>.

“Hola, mi nombre es Michael Toms y les doy la bienvenida a la conversación que tendremos con Jean Klein. Jean bienvenido”

El sujeto de la derecha se presenta e identifica como “yo”, MT, mientras mira y saluda al observador espectador reconociéndolo y dándole la bienvenida como enunciatario plural –“ustedes”– al espacio-conversación que “nosotros” sostendremos con “él”, JK: abre el diálogo embragando de “él”, JK, a “tú”, Jean. A partir de este acto, a su vez, es reconocido como entrevistador por el espectador, deja al otro sujeto en la posición de entrevistado, y lo reconoce con su nombre. Hay, entonces, tres actantes en juego: dos sujetos puestos en escena y uno presupuesto por –y desde– la escena. A partir de estas operaciones, queda constituido sincréticamente un “nosotros”: [“yo”+ “ustedes” = “nosotros”]. Esa será la posición que el entrevistador compartirá con su público. Por lo demás, hay aquí una formación imaginaria en potencia: “nosotros sabemos quién es Jean Klein”, “a nosotros nos interesa lo que diga Jean Klein”. El contexto está en el corazón mismo del acto de lenguaje. El ritual de bienvenida, en esas sus dos direcciones, concluye cuando el entrevistado inclina la cabeza agradeciendo sin hablar.

De inmediato, los interlocutores conversarán apaciblemente. El entrevistador concede al entrevistado pausas breves y largas (estas últimas de 10 a 13 segundos): juntos, cual cómplices, ponen las palabras en un evidente entramado de silencio. Sabemos que este último se hace significativo merced a su contraste con el sonido, en especial el de la voz. En este caso, el efecto global es un discurso de ritmo entrecortado por pausas abiertas para que lo dicho resuene, repercuta. Esas pausas son síntomas de una forma de vida que prioriza el silencio, que lo vive intensamente. Callar es tan o más importante que hablar. La praxis de estar en silencio, hábito característico del místico, da forma a su costumbre de ralentizar el habla e incluso de detenerla en largas pausas. Se siente una coherencia entre la consciencia de *ser silencio* y el acto de *hacer silencio*<sup>21</sup>.

Ese rítmico callarse no deja de comunicar: hay ahí un gesto que simula simbólicamente la retirada *fuera del lenguaje*, que anticipa el realce que tendrá la ausencia como práctica central. Una serena respiración vibra entre las palabras, al despliegue de estas suceden periodos de repliegue silencioso que dan fluidez semántica y asientan lo enunciado, que acentúan miradas y emociones, que sopesan, en su eco, la recepción y la asimilación del sentido.

Incluso, el corte final produce el efecto de súbito retiro del observador espectador que deja a los interlocutores conversando... Como si el diálogo nunca terminara.

## 2.2 *Vida-consciencia: la cópula mística*

MT: “Jean, ¿cuál es tu idea de la vida, qué es la vida para ti?”

JK: “La vida es consciencia y la consciencia es vida”

La pregunta supone que el entrevistado tiene ya una idea, o definición de “la vida”. Instala el tema del discurso.

La respuesta, reforzada con una enfática gesticulación de las manos, es intensa. Condensa una forma de vida que, en términos de elasticidad, será luego expandida en los enunciados del resto de la entrevista<sup>22</sup>. Los gestos asumen una identidad entre dos términos en movimiento bidireccional. La fuerza de la máxima está quizá en la extensión similar del definidor y del definido. Un término se define con otro. Esa interdefinición impulsa el a veces suave, a veces enérgico juego de manos y brazos del entrevistado. De ida y de vuelta.

Pero se siente “en el aire” que el énfasis mismo de la cópula “es” impone una unificación que no es lógica, sino mística. Hay la sensación de otro sentido de identidad, diametralmente distinto del lógico (“S es P”). No se trata tampoco del sentido de igualdad meramente bidireccional (“S es

igual a P" / "P es igual a S"), menos aún se trata de un juicio ordinario, o regulativo, de identidad. La lógica portentosa de la mística – en palabras de Otto – violenta el lenguaje; se zafa, se sale, de él, o mejor, de su norma, "hace del 'ser' un medio o una 'unidad superior' de intransitividad y transitividad. Por ejemplo, diciendo, en lugar de 'Brahman es yo', algo así como Brahman me 'serea' o me 'esencia'"<sup>23</sup>.

El verbo "serear" o "esear" no desentonaría, pues, en la gramática mística. Vida y consciencia se "serean" o "esean". Se esencian. Se presencian.

### 2.3 *Dos movimientos: campo de presencia*

La unión de consciencia y vida deviene consigna, convicción básica. Tanto así que de inmediato los dos términos se unen:

"pero hay que hacer una distinción entre la conciencia-vida y sus expresiones, sus expresiones aparecen en el tiempo y en el espacio, son objetos... pero esos objetos se refieren a la conciencia, a la vida"

Una vez establecida la identidad mística "conciencia-vida", el entrevistado opera dos movimientos: el de la expresión y el de la referencia. Primero deslinda entre la conciencia-vida y sus expresiones. Distingue, deslinda, no separa. Este régimen de creencia postula que no es posible separar la conciencia-vida de sus expresiones. Esas expresiones coinciden con un emerger/aparecer/declinar/desaparecer de la conciencia-vida en el tiempo y en el espacio, razón por la cual son del orden de los fenómenos extensos. He ahí una primera orientación, la de todo lo "puesto-ante", "lo arrojado-ante", "lo colocado-ante", a saber: *objectum*. ¿Pero *ante* quién? ¿Enfrente de quién? He ahí la segunda orientación, *ante* la conciencia-vida. Los objetos aparecen en la conciencia y apuntan hacia ella, se refieren a ella, la reflejan, la revelan. Entonces, el plano de esas expresiones, o plano de la expresión, aparece como sucesivas *pantallas de la conciencia*, capaces de reflejar su intensa fuente.

Ex – presión: presión hacia afuera; aparición: emergencia; ob-jeto, lo que está enfrente. Expresado, aparecido, puesto ante. Lo que queda tras, la conciencia-vida, se asemeja al centro de un campo de presencia. Ocupa dicho centro tomando la posición sujeto y dejando las posiciones objeto en periferias próximas, intermedias o alejadas. Lo que ha salido de ese centro, ya instalado en esas posiciones periféricas, exteriores, extensas, refiere, señala a la posición sujeto, interior, intensa. Las expresiones de la vida-consciencia a la vez la señalan. Existimos como extensión que expresa en el espacio-tiempo lo que realmente somos (o aquello a lo que nos retro referimos). Lo que no somos, en diversas periferias, se muestra como reflejo de lo que somos en el centro. Una metáfora recurrente en esa

*doxa* dice que al ver el reflejo de la luna en el agua uno sabe que si mira arriba verá la luna. O también que no somos la película sino la luz que permite verla.

Entonces esa salida es *maya*, ilusión, fantasma, riesgo de ignorancia, pues se ha recaído en un dispositivo dualista. No obstante, cuando *lo que salió* recuerda *de dónde* salió y *vuelve a entrar* está en camino de realizar la verdad. Pero, ¿puede volver a entrar? ¿retornar al origen?

[Es pertinente recordar que la toma de posición, como primer acto de discurso, consiste, desde el aspecto incoativo de la posición tomada, en que una *presencia hace presente (algo) haciéndose presente*. A su vez, desde los aspectos durativo y terminativo, complementarios de esa misma posición inicial, *esa presencia presencia presencias*. En suma, una instancia propioceptiva de *carne, cuerpo y lenguaje* articula *co-presencias* interoceptivas y exteroceptivas. El segundo acto, desembrague, de orientación disjuntiva, opera la distinción entre el mundo del discurso y la vivencia “inefable” de la presencia<sup>24</sup>. En términos prácticos, equivale a “estar arrojado en el mundo” como actor de un curso de vida abierto, esto es, a existir. El embrague, de orientación conjuntiva, quiere volver a la posición original de partida pero eso entrañaría un retorno a ese ‘inefable’ presentimiento de la presencia. De nuevo, en términos prácticos, eso equivaldría a la reversión de lo irreversible. La semiótica reconoce sus límites, pero, para la praxis mística advaita, en la medida en que es posible el retorno a la unidad originaria e ‘inefable’ habitada por el último ‘presenciador’, esos límites son solo umbrales.

En tanto expresiones, en la ruta del desembrague “pluralizante”, los objetos apuntarían al mundo; tenderían a complicarse y a enredarse en la multiplicidad y, más allá, en la oscuridad. Pero, en cuanto referencias, en la ruta del embrague “unificante”, esos mismos objetos apuntarían más o menos a la vida y, más acá, a la luz. Los seres humanos viviríamos en la tensión misma entre estas dos direcciones de la consciencia: una, la del extravío; la otra, la de la salvación.]<sup>25</sup>

En la transcripción, los numerosos puntos seguidos representan el momento en que el enunciado se detiene y abre espacio a una larga pausa de silencio, el observador espectador – lugar de la cámara – retrocede, embraga, no se deja ver pero deja ver a entrevistador y entrevistado frente a frente, mudos (simula a ese observador no implicado que tanto interesa a la prédica advaita). Merced a esta operación, el sentido del acto enunciativo abre sucesivas pausas llenadas con miradas al vacío. Una vez que el entrevistado ha aseverado que [“*las expresiones de la conciencia-vida son objetos*”] vuelve a dar lugar a una pausa silenciosa –prosigue la mira-

da al vacío, el encuentro permanece mudo- ha obtenido así cierta fuerza para mencionar que [*“esos objetos se refieren a la conciencia-vida”*]. Como que, aquí ahora, “en la conversación que estamos teniendo”, hay que *dar tiempo y espacio a la expresión verbal*, suspendiéndola, dejándola resonar en silencio, para poder comprender cómo, luego, esa expresión hace presentes las “expresiones de – y señalamientos a – la conciencia-vida”.

[*Hasta que no hayamos entendido la vida, la consciencia, sus expresiones, entenderemos esos objetos (solo como objetos), pero una vez que uno entiende la vida, que uno es la vida, entonces, esos objetos no son considerados más como objetos, son simplemente consciencia.*]

El sujeto de la aventura mística es, primero, un “nosotros” de universo, mayestático; y, luego, un “uno”, ejemplar representativo extraído de ese universo.

He insertado en la transcripción una aclaración entre paréntesis para enfatizar la transformación propuesta a partir de la marca adversativa “*pero*”.

En efecto, el sujeto pasa del estado cognitivo de “no haber entendido aún”, inmerso en el enredo o laberinto de los meros objetos, al estado cognitivo de “entender” la vida. De la mira puesta afuera a la mira puesta adentro. En ese tránsito, como vimos, ha cambiado su formulación discursiva, más precisamente extensiva: de “nosotros” a “uno”. La condición para entender “uno” la vida es *ser la vida*. El segundo estado promete no solo una transformación cognitiva sino también una transmutación existencial: los “objetos” devienen [*“simplemente consciencia”*]. Esa modalización sugiere dejar a los objetos en el terreno de lo complejo y a la consciencia en el de lo simple. Pero, en términos prácticos, sugiere también dejar *libre curso* a los objetos para que terminen *reabsorbiéndose* en el ser.

En términos veridictorios, la perspectiva empírica del movimiento progresivo hace que el mundo *parezca* real; empero, la perspectiva mística de la unidad abierta por el movimiento regresivo, indica que *es* completamente irreal y, como tal, debe diluirse y apuntar de nuevo hacia la consciencia.

El primer movimiento culmina en un *quantum* de tensión máxima y otro de distensión mínima, corporalmente tenemos la crispación o contracción localizada, propia de una percepción focalizada, cuyo correlato mental es el pensamiento intencionado vuelto totalmente hacia los objetos, hacia el estado de ignorancia, de oscuridad y de sufrimiento. El segundo movimiento culmina en un *quantum* de tensión mínima y otro de distensión máxima, corporalmente tenemos la relajación total propia de

una percepción global, simultánea, cuyo correlato mental es el pensamiento espontáneo que fluye directamente de la apertura, de la vacuidad, hacia el ser conocimiento luminoso y bienaventurado en un estado “sin contenido”, sin proyección<sup>26</sup>.

Si bien hay una franja de tensiones, dos grandes “historias” son posibles. Una infeliz, la otra feliz. En efecto, las respectivas suspensiones de la progresión y de la regresión podrían formalizarse en el eje neutro de un cuadrado semiótico, lo que daría lugar a la polarización axiológica: quedan disponibles dos recorridos virtualmente activos, cada uno de ellos se realiza neutralizando al otro. La “energía” invertida en el “despertar” estaría en función de la resistencia opuesta por el “sueño de la separación”, y viceversa, lo que nos reconduce a la tensión entendida como diferencia de potencial entre el polo positivo de “iluminación-uni6n” y el polo negativo de “oscuridad-separaci6n”<sup>27</sup>.

Tal como la luz se conoce solo en los colores, el conocedor se conoce solo cuando es conocimiento. El centro se conoce y conoce la periferia corporal y mental pero esa periferia no conoce el centro<sup>28</sup>.

A la luz del día se ve todo, excepto la luz del día. Es famoso en esta doxa el símil de la rueda girando alrededor de un agujero vacío. Somos ese centro vacío, no aquello que gira en la periferia. Se desprende una máxima ética respecto a la segunda direcci6n: el esfuerzo daña tu fuerza. Ajústate al ser. Límitate a escuchar su silencio, a mirar inocente su luz, a alegrarte sin objetos. De ahí el consejo de apartarse y mirar *entre* los pensamientos más que *a* los pensamientos<sup>29</sup>. O el de “cuidar la intuici6n como se cuida una llama, manteniéndola siempre viva”<sup>30</sup>.

“Se refieren a la consciencia y tienen su propio origen en la consciencia. Este es un momento muy importante, de otra forma sería la relaci6n entre un objeto y otro objeto, lo que significa conflicto. Pero cuando el objeto se refiere a su origen, la consciencia, no hay más conflicto”

El propio enunciador califica la compresi6n del movimiento referencial como [*momento muy importante*]: la expresi6n de la vida-consciencia ha conducido al complejo mundo de los “objetos” en el que el sujeto no entiende aún nada, en el que aparece como objeto entre objetos, en el que está a merced del conflicto (diríamos de las contradictorias conjunciones y disjunciones). Mientras tanto, la referencia de esos mismos “objetos” a su simple origen – la consciencia – no sólo los transmuta en consciencia sino que hace desaparecer cualquier potencial o actual conflicto convirtiéndolo luego en danza, en juego.

Ya podemos adelantar un contrapunto semisimbólico entre un estado cognitivo pasional de ignorancia -rodeada de lucha o de conflicto- frente

a un estado de consciencia -que danza o juega en paz-. Cabe pues la larga pausa que sobreviene.

#### 2.4 Praxis de la ausencia: fuerza deíctica

Vida-consciencia no se pueden objetivar. La consciencia es el sujeto último. El sujeto último de todos los objetos....Nos referimos a que nunca puede haber un objeto y...nosotros somos consciencia...Nosotros somos realmente cuando estamos ausentes, somos la ausencia de nosotros mismos y la ausencia de nosotros mismos es la vida, es la consciencia, es la felicidad. Amo la vida y la vida es amor.

Las expresiones de la vida-consciencia no objetivan la totalidad de la misma. Solo fracciones, fragmentos. O también: los objetos de la vida-consciencia no expresan la totalidad de ella<sup>31</sup>. Sea como fuere, la vida-consciencia no puede ser “puesta ante”. En términos enunciativos es la instancia desde la que todo se desembraga pero que no se desembraga ella misma. La consciencia es el sujeto último al que se refieren todos los objetos habidos y por haber (en la que están incluidos sujetos penúltimos y sujetos cada vez más lejanos del centro y próximos a las periferias de las apariencias y de los sufrimientos)<sup>32</sup>. Hemos visto que la dirección de la referencia a ese sujeto último, es decir al centro del campo, coincide con un movimiento de embrague desde el “mundo” hacia la “consciencia”. En el interdiscurso de la praxis mística ese embrague no tiene nada que ver con la presuposición lógica sino con la irrupción de la intuición directa, inmediata, con la revelación.

Si la consciencia es el sujeto último de todos los objetos, ¿qué o quién sería el objeto último de todos los sujetos?, ¿acaso Dios o un dios<sup>33</sup>?

El entrevistado da lugar a la pausa, ese es su estilo verbal y, en general, el de los místicos y de los maestros advaitas en particular. En este caso, enfatiza su convicción con la gesticulación de las manos con las palmas vueltas hacia el pecho: mano derecha abierta sobre puño de la izquierda, envuelve una en otra, las separa y extiende dando ritmo a sus palabras. Él y el entrevistador no cambian de postura corporal (y no lo harán a lo largo de toda la entrevista). Luego de la pausa, que representamos con puntos seguidos, el entrevistado embraga su discurso al “nosotros” para afirmar que: [*nunca puede haber un objeto...y nosotros somos consciencia*]. La ausencia de cualquier objeto de consciencia conduce a la consciencia misma. Sobre lo que parece conectivamente incoherente se puede generar coherencia: Nunca puede haber un objeto para ese sujeto último, y nosotros, en la medida en que somos consciencia, somos ese sujeto último, liberado de la junción con objetos (lo que

semióticamente sería un escándalo). A la sabiduría: ausentarse, ser nada; sucede el amor: presentarse como verdadera presencia viva en todos. El sabio, volviéndose *nada* para *todos*, hace posible el amor en *todo*.

“Somos realmente cuando estamos ausentes”

La prédica del vaciamiento en esta forma de vida es muy diferente a la del vaciamiento degradante de un Celine o de un existencialismo de la náusea del tipo del de Sartre. Este es un vaciamiento enaltecedor que apunta a una plenitud de otro orden. Se trata de vaciar la opaca periferia personal para dar plenitud al lúcido centro impersonal: la llama del ser. En la dirección progresiva de la expresión, vaciamiento de las magnitudes aparentes; en la dirección regresiva de la referencia, plenitud de la única magnitud real. La praxis mística exige pensar un esquema alternativo de la vacuidad. Imaginarla gestando una plenitud. Solo el vacío, y luego hasta el vacío del vacío, hace posible un lleno real de sentido. Abandono consciente de sí mismo, vaciamiento de sí hasta encontrar el cero esencial. Inexistencia total que apunta a la existencia verdadera.

Ese señalamiento a la presunta disolución de los nombres y de las formas en un vacío pleno lleva a colegir que la práctica mística, entendida como un más allá y como un más acá de la semiótica, no apunta tanto a las formas del sentido como a su fuerza. Pero también que ese apuntar se consuma como práctica de la ausencia. Los acontecimientos ocurren, no “me” ocurren.

La negación del conflicto que constatábamos líneas arriba no busca nada, no contrata con nadie. No hay nada que hacer. Solo ser...Pero ser en esencia en el no ser, en el estar ausente. ¿Cómo así el centro de un campo de presencia puede ser una ausencia? ¿Cómo llegar a lo que se es a través del no ser? La praxis del vaciamiento es una praxis del silencio, identificado con un vacío luminoso. Pero no de ese silencio del tipo del que uno hace para que la música sea. No. Se trata del silencio que uno hace para que el silencio sea. Se trata de la *escucha silenciosa, de la mirada inocente, de la alegría sin objeto*<sup>34</sup>.

“Somos la ausencia de nosotros mismos”

A través de esa ausencia central, cardinal, como si se tratase de un agujero negro, ocurre una conmutación, un paso a otra dimensión de la presencia. Pero no se trata del agujero negro de la física sino del umbral luminoso de la mística<sup>35</sup>. De ahí que muchos místicos de la tradición advaita afirmen que ya están muertos. Esa praxis de morir antes de morir conduce a la vida, a la conciencia, a la felicidad. Al *sat-chit-ananda* (ser-conocer-gozar). Del “nosotros” extenso, al “yo” intenso: [*Amo la vida y la*

*vida es amor*]. Encontramos otra consigna identidad. Solo desde la ausencia de la persona puede la conciencia ponerse en el lugar del amor a todos los seres vivos. Solo así puede estar presente en todos y cada uno de ellos. La vida ama plenamente desde la ausencia. Es amor desde la ausencia. Esto entrañaría otra forma de vida en cuyo corazón habría una vida sin forma.

MT: “Solemos ver cosas allá afuera, y lo que oigo que usted dice es que está sugiriendo que no hay nada o ninguna cosa allá afuera, que más bien somos parte de eso.

JK: Sí, no hay nada fuera de la conciencia. Los objetos, lo que uno ve, escucha, lo que huele, lo que saborea, se refieren, diría que tienen su origen en la conciencia, en la vida y se refieren a la vida, que no hay nada fuera, todo está dentro”.

Resulta fácil resumir el sistema semi-simbólico que aquí se diseña: [*dentro: todo:: fuera: nada*].

Esas marcas espaciales dejan claro el planteamiento de la conciencia como campo de presencia, fuera del cual el mundo es pura nada. Esta toma de posición “subjetal” hace de la conciencia-vida fuente y blanco de toda estesis. Esas cosas que “solemos ver allá fuera”, que inquietan al entrevistador, no son, solo parecen. Están en los horizontes del aparecer de la vida. Pero este descubrimiento es solo el punto de partida para la praxis mística.

La conmutación decisiva, como vimos, consiste en irradiar ausencia desde la compleja periferia del campo de presencia; en ir haciendo conscientes, sutiles, livianas, esas múltiples presencias objetales, hasta dejar vacío el campo y alcanzar una luminosa plenitud. En ausentarse, umbral tras umbral, cruzando la penumbra, hacia la luz. Hacia el centro del ser vida. En ese tránsito, uno deja atrás el cuerpo y la mente y, ausentándose, se convierte en pura presencia consciente de ser. No de ser “esto” o de ser “aquello”. El sí mismo, sea *idem* o *ipse*, no se identifica con nada en particular o en general. Sólo conoce lo que no es. No hay nada en la pura conciencia, ni siquiera la idea de nada. Sólo luz. Más allá del quieto testigo presencial: la intensidad infinita de ausencia, vacuidad y silencio. Anulada la extensidad del existir reluce en toda su plenitud la vacía intensidad de ser<sup>36</sup>.

Todo eso de afuera es pasivo, en espacio y tiempo, pero la conciencia o la vida es un “continuum”. ¡Es!

El semi-simbolismo se hace heterogéneo: *fuera* encontramos lo *pasivo*; *dentro*, un “*continuum*”. Si quisiéramos completarlo para generar coherencia tendríamos:

[dentro: todo: "continuum": activo:: fuera: nada: discontinuo: pasivo]

Detectamos una sutil concesión: aunque *fuera* no hay nada, es *pasivo*. Por lo demás, el primer término del sistema, eterno, es; mientras que el segundo *está* en *espacio* y *tiempo*. A aquel corresponde la interjección; a éste, la mera declaración. Inferimos que la conciencia-vida interior *se expresa* en coordenadas espaciales y temporales pero también que esas expresiones exteriores, pasivas, discontinuas, *se refieren a* la conciencia-vida de la cual proviene su continua actividad. La percepción, en cualquier sentido, es discontinua; mientras que el silencio en la que se da es continuo. Solo la conciencia-vida, silenciosa, apacible, *es* plenamente. La hipótesis tensiva nos autorizaría ya a postular la tempo-tonicidad de la consciencia-vida frente a la espacialidad-temporalidad de sus expresiones. Por el momento, entendamos que las expresiones (y sus contenidos) tendrían un ser carente, inane, defectuoso; tenderían, pues, al vacío "nauseoso", al *no ser*. Aunque esa tendencia puede ser revertida:

"Las expresiones de la vida apuntan a la vida, son más o menos apun-  
tadores pero no son la vida, son realmente vida cuando uno está conscientemente establecido en la vida, y en la consciencia. Entonces, esos objetos se refieren a la consciencia y ahí hay algo diferente, siguen siendo objetos pero no objetos en el sentido ordinario".

Desde un comienzo hemos identificado dos direcciones: (i) expresión progresiva desde la conciencia-vida interior hacia el mundo exterior; (ii) referencia regresiva desde el mundo exterior hacia la conciencia-vida interior.

Es relevante la alusión a que las expresiones [*son más o menos apun-  
tadores*] tendrían mayor o menor fuerza deíctica. Imaginamos, pues, a la consciencia como un campo de fuerzas cuya capacidad de señalar a la vida-centro sería más o menos fuerte o débil. Ahora bien, hay la posibilidad de que estos señaladores se conviertan en aquello a lo cual señalan. Eso dependería de la capacidad del sujeto para establecerse vital y conscientemente en la vida y en la consciencia. Para modular, junto a un tempo ralentizado, que le suministra calma, serenidad, un juego de pura fuerza sin esfuerzo, de tal modo que el destino de los objetos pasaría a depender de ese sujeto místicamente bien temperado, encaminado a la pura presencia consciente. Intensificaría su toma de consciencia con la presencia consciente de ser consciente. El aumento de la intensidad consciente-vital con la que la consciencia-vida se establece en sí misma conduce a la transmutación o transfiguración de los objetos más o menos extensos. El intertexto de la praxis mística testimonia que estos pierden peso y grosor. Se hacen livianos, sutiles. La eufórica inanidad objetal exis-

tencial y el subjetal abismo interior esencial están llamados a ser dos aspectos de lo Mismo.

Cuando JK afirma que *“ahí hay algo diferente”* su gesticulación, rápida, vivaz, traza curvas en el aire como dibujando imaginarias trenzas alusivas a un cambio súbito, él mismo sonríe levemente.

MT: “Esta es una definición más amplia de consciencia que la que solemos tener en Occidente, esto que le escucho decir, porque normalmente nos referimos a la consciencia ya sea como la consciencia despierta o dormida. No pensamos que la consciencia resida fuera de nosotros.

JK: Si, hablando de esos estados, del despertar, del soñar, del dormir. La realidad subyacente es la consciencia. Muchos están despiertos en los objetos, pero no muchos en la consciencia. La consciencia, o nuestra naturaleza verdadera,.....es.....una ausencia de nosotros mismos. En realidad somos nuestra ausencia, nuestra ausencia es presencia.”

MT toma posición en un modo de identificación interior a la semiosfera denominada “Occidente” y en la diferenciación externa con otra semiosfera denominada “Oriente”. Basado en su capacidad de auto-descripción, formula un juicio perceptivo: la amplitud en la definición de consciencia en Oriente, expuesta por JK, es mayor que la de las definiciones normativas en Occidente. MT constituye un “nosotros de Occidente” que refiere la consciencia a los estados de vigilia y de sueño pero que la limita a los individuos. En la forma de vida dominante en Occidente “pensamos” en cuerpos que tienen o no consciencia, no “pensamos” en consciencia que tiene o no cuerpos. Ese “nosotros” se disjunta o separa del tácito “ustedes” en el que MT coloca a JK. La respuesta de este último certifica la validez de esa *“definición más amplia de consciencia”*; en efecto, la consciencia es la realidad subyacente a todo lo conocido dentro y fuera del “nosotros”. No obstante, JK lleva el sentido de la respuesta a algo ya conversado.

Constata que más son los que están despiertos en los objetos que los que lo están en la consciencia. “Estar despierto en”, en este contexto, se interpreta como “estar atento a”. Reaparece la tensión entre las dos direcciones de la conciencia; donde se posa la atención emerge un tipo de experiencia diferente: o bien la de los objetos, exterior, mayoritaria; o bien la de la consciencia, interior, minoritaria. Una dirección apunta hacia la densidad de los objetos; la otra, enrarece esa densidad, primero hacia el vacío de objetos y, luego, hacia la ausencia del propio sujeto. El entrevistado revela, con otro “nosotros” muy diferente al del entrevistador, que *“nuestra naturaleza verdadera...es...una ausencia de nosotros mismos”*.

Implícitamente destacaría la oposición entre, por un lado, una falsa naturaleza característica de los “sujetos llenos de objetos y de ego”, recargados de valencias (en el sentido químico del término); y, por otro, una naturaleza verdadera, característica de los sujetos que se van desprendiendo de envolturas, que se van vaciando de objetos, que van saajando valencias, hasta vaciarse de sí mismos. Pero ahí sobreviene la conmutación mística: merced al enunciado concesivo, “*Aunque ausencia, presencia*”, emerge una presencia de otra dimensión.

## 2.5 *Recobrar la experiencia perdida*

MT: “Entonces cuando se dice que nuestra ausencia es presencia, ¿quién está ausente?”

JK: Lo que somos nunca podría ser objetivado....De ahí que cualquier especie de convertirse en algo, de conseguir algo, lograr algo, no va a decirnos lo que somos. Lo que somos está demasiado cerca,...el lograr, el convertirnos, solo puede ser un objeto, pero lo que somos no puede ser un objeto, somos el sujeto último. Convertirnos, lograr, cualquier técnica es muy buena para aprender el lenguaje, para aprender la ciencia, pero, para saber lo que somos fundamentalmente....Somos, eso es lo más cercano....Creo que lo más importante es saber que no tenemos nada que conseguir, nada que lograr. Cuando uno lo siente realmente. Cuando lo entiende uno realmente, toda la energía que se gastó en conseguir, en alcanzar, encuentra su fin, llega hasta este instante.”

Una implicación silogística puede dar cuenta del sentido de la respuesta: “lo que somos nunca podría ser objetivado”, “somos nuestra ausencia” entonces “nuestra ausencia no puede ser objetivada”, razón por la cual no sabemos quién está ausente. En consecuencia, el hecho de lograr la ausencia no va a decirnos lo que somos. Nada objetivo va a decirnos lo que somos. Lo que somos solo podemos “serlo”. Además, no necesitamos saber lo que somos. Eso nunca lo sabremos pues cada umbral revela nuevas dimensiones por conocer. Suficiente saber lo que no somos. Lo no conocido no tiene límite. En la topología del campo, lo que somos está “demasiado cerca”. Otro enunciado concesivo, “*acerca aún más lo cercano*”: *aunque cerca, más cerca*.

Toda experiencia es su propia realidad aquí ahora. No hay nada que lograr. En el momento en el que alguien cuestiona esa experiencia y quiere saber a quién acontece, quién es el observador que remonta en profundidad por sucesivos embargues, ya la experiencia se ha acabado y solo queda el recuerdo de ella. Lo único que se podría investigar sería ese recuerdo, esa huella. El instante vivo, elusivo, escaparía siempre. La presencia consciente sería del pasado, no del presente<sup>37</sup>. El ser

consciente no viviría en el aquí ahora sino en el pasado desde el que se proyectarían unos horizontes, una profundidad, aunque sea mínima, como cuando se dice que el ser es lo más cercano de lo cercano. En efecto, una presencia realmente consciente del presente no se puede jamás recobrar *como objeto semiótico*. La dualidad sería una ficción.

Cuando actúa, cuando piensa, uno es uno, sin dualidad, ni ego; solo después de actuar acontece la esquizia: el ego se apropia del acto o del pensamiento; pero en el instante mismo no hay ego. A lo único que puede llegar ego es a enunciados sobre la experiencia de presencia consciente del presente. Pero esos enunciados que le dan existencia como sujeto de lenguaje ya no son la presencia consciente del presente sino el discurso sobre esa experiencia. En consecuencia, no hay nada que hacer sobre el acontecer presenciado. Ya pasó. La presencia consciente del presente solo se podría recobrar, “fuera del lenguaje”, se mostraría en una radical escucha silenciosa, despreocupada, abierta, en la inmediatez carnal expuesta a la plena luz de la comprensión. Mientras menos la afecte el acontecer, más comprenderá<sup>38</sup>. El silencio no dual, no objetivado, es Ser<sup>39</sup>.

Por lo demás, el querer o deber lograr algo, el pretender convertirnos en algo crea la distancia entre sujeto y objeto de valor, programa además una duración y una distancia en las que van dándose (o no) las condiciones para que el sujeto alcance el objeto de valor. Distancia y duración, espacio y tiempo, conducen a la periferia del campo de consciencia. Sin llegar al extremo de llamar a los místicos “adoradores del ser”, no queda duda de que las credenciales del “hacer”, en este ámbito semántico, están en baja. Por cierto que “*cualquier técnica es muy buena*” en el ámbito pragmático. Cada cosa en su lugar. La técnica para aprender es un objeto modal, instrumental. El lenguaje, la ciencia, si bien son objetos de valor, abren camino para la búsqueda de nuevos y nuevos objetos ligados, respectivamente, a las prácticas de la comunicación o de la investigación. De los recorridos para lograr la competencia o para realizar la performance, esto es, del “ser del hacer” o del “hacer ser”, se desgaja el universo de los proyectos, de los programas, de las estrategias; en suma, del “llegar a”.

Mientras tanto, lo que somos no puede ser un objeto. ¿Cómo podría serlo? Un objeto exige un sujeto que lo perciba. Si el sujeto también se percibe se convierte automáticamente en un objeto y debe exigir un sujeto que, en un nivel más profundo, lo perciba...y así sucesivamente. Por eso, el sujeto último es algo tan cercano, tan inmediato, tan instantáneo, que basta sentirlo, intuirlo, dejarlo “sobrevénir”. JK cree que lo más

importante es saber que no tenemos nada que conseguir. La creencia otorga poder a ese saber no hacer. No hay que buscar al ser. Hay que dejarse estar en él. Eso es algo que hay que sentir, en el terreno de lo sensible...y entender, en el de lo inteligible. Finalmente una cuestión de economía: uno deja de gastar energía en algo que no demanda otra cosa que ser conocimiento dichoso.

### 3. Final abierto: ¿desemiosis? ¿resemiosis?

La gran brecha existente en Occidente entre lo material-inferior y lo inmaterial-superior, reconocida y estudiada por Petitimbert (2015: 3-4), está en el trasfondo de estas dos preguntas. En efecto, nuestra episteme semiótica, en mucha medida tributaria de la distinción filosófica entre lo sensible y lo inteligible, diverge de la *doxa* metafísica monista o no-dual, sea advaita o bizantina. Para ésta última esa distinción entre lo sensible y lo inteligible no implica separación alguna y está por completo incluida en la dimensión finita de lo *creado*, la cual a su vez se diferencia de la dimensión infinita de lo *increado*, que incluye la esencia y las energías del ser divino. En ese sentido, la presencia-consciente de los advaitas es, a la vez, tan impaticipable e incognoscible en su esencia como cognoscible y participable en sus operaciones conscientes de orden estésico, experiencial (que hasta suelen divinizar lo somático)<sup>40</sup>. Desde la perspectiva de lo *increado* (ergo, de lo no semiótico), sería insensato postular la hipótesis de una “*semiosis de lo divino*” constituida por el silencio-expresión y por la apertura-contenido. En efecto, esa hipótesis resultaría contradictoria en sus términos: por un lado, el silencio está antes, durante y después de la expresión, ¿qué mejor ejemplo que la música?; por otro lado, la apertura es antitética de cualquier contenido discreto: no hay nada *tenido con* esa intensa e inmensa ausencia silenciosa.

Entonces, junto a la “expresión” como acto creador de semiosis, definida como potencial continente de un contenido a ser actualizado, ¿no hay lugar para otro acto destructor de semiosis, esto es para una “desemiosis” definida como indicación silente, abierta, atónita ante la unión tremenda y fascinante con la energía divina escondida en las vivencias cotidianas? ¿Qué es el inmediato señalamiento silente a algo inexpresable que se muestra y secuestra al observador fundiéndolo en lo observado? ¿No hay acaso una voluntad de sustracción de semiosis en el acto de (escuchar el) silencio? ¿O un acto silente de (deshacer) semiosis y extinguirse en la no semiosis? ¿Es posible un enunciador que permanece

en silencio? ¿Que abandona u olvida su semiosfera? Si bien ese “permanecer en silencio” puede devenir expresión para un observador espectador del gesto, situado en la posición de enunciatario, también es posible que ese *ser transido de ser* posicionado eventualmente como enunciadador no busque expresar, no busque nada en realidad.

Entonces ese primer acto vector, desconector, desidentificador de formas, que apuntaría a lo *increado*, obligaría a postular, en paralelo, otro acto vector, reconector, identificador de formas, que apuntaría a lo *creado*. Algo así como una “resemiosis” que estructuraría la siguiente matriz tensiva en la que al vector de desconexión semiótica respondería otro vector de reconexión semiótica:

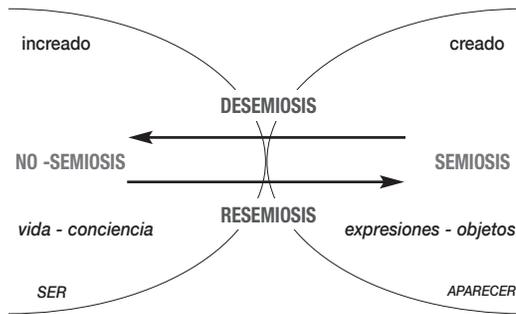


Fig. 1: Desemiosis/Resemiosis

En efecto, ¿acaso la experiencia mística no es recuperada, resemiotizada, como algo “supremo”, “luminoso”, “inefable”...?

¿Junto a una semiosis que relaciona expresión y contenido no habría acaso lugar para una “desemiosis” que relacionaría silencio y apertura? Pero, ¿puede haber relación sin formas? ¿Qué sería eso de una “desemiosis”?

En todo caso habría buenas razones para creer que esa “desemiosis” que se extingue en la no semiosis sería el mito de la mística. Y que ese mito solo podría ser captado como retorno al sentido, esto es, como “resemiosis”<sup>41</sup>.

## Notas

- 1 “Advaita quiere decir ‘adualidad’ o ‘no-dualidad’, ‘doctrina de la no-dualidad’ (...). Dicha doctrina se podría compendiar como sigue: ‘Lo único que es verdadero es el sat, el ser mismo: el Brahman eterno. Inmutable, sin cambio ni variación, sin partes ni multiplicidad. Ekam eva, advitiam. Esto significa: a) ‘que toda multi-

- plicidad de cosas solo existe en virtud de maya, donde maya se traduce como 'apariciencia'; 'que el sat es solo uno: ekam eva. b) que también en sí mismo, Brahman, el propio ser, es 'solo uno' absoluta e invariablemente, es decir, sin partes, sin multiplicidad alguna, por tanto sin multiplicidad de diferentes determinaciones, y por ello necesariamente sin determinaciones en general: nirgunam, nirvisesham. Es decir, advitiam, no dual, tanto externa como internamente." (OTTO 2014: 25). "La enseñanza no-dual, lejos de ser una enseñanza de escuela, es el núcleo central de prácticamente todas las tradiciones espirituales y metafísico-gnósticas. Encontramos esta doctrina no-dual en diversas tradiciones del ámbito indico (...), en el buddhismo (mahayana, zen), en el taoísmo, en el núcleo esotérico del islamismo (el sufismo y parte de la gnosis shiíta), en ciertas vertientes del gnosticismo y la mística especulativa occidental, en la cábala judaica, en los misterios griegos (el orfismo, el pitagorismo...). De aquí, las ya conocidas expresiones: 'filosofía perenne', 'sabiduría perenne', 'tradición unánime', que nos hablan de cierta universalidad de las preguntas y respuestas últimas del pensamiento; de un apuntar desde diversas culturas y tiempos, y más allá de la pura especificidad cultural (...), a ciertas constantes, no tanto estrictamente doctrinales (...) como operacionales." (CAVALLE 2001: 31). Si bien aquí no hay una forma de vida durable, parece haber algo 'durable' a través de diversas formas de vida.
- 2 "Las palabras de un maestro advaita no son postulados metafísicos sino revelaciones experienciales. En general, conocer, para el Advaita, no es comprender el sentido lógico de una doctrina sino verificarla en uno mismo y ser lo conocido." (CAVALLE 2001: 12). "El vigor de esta enseñanza radica en los frecuentes ejemplos de encarnaciones vivas de esa experiencia." *Op. cit.*; 27.
  - 3 El fundamento de esa experiencia hay que hallarlo en un régimen de confianza: no creer (en la separación) aunque la vea; o bien, creer (en la unidad) aunque no la vea. Esa es la fiducia de base, luego la autoindagación y otras prácticas contemplativas suscitarán la emergencia de un sentimiento de unidad, "evidencia" que reforzará la confianza inicial. (FONTANILLE 1999: 35-36).
  - 4 "6.522 Hay, ciertamente lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico" (...) "7. Y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse." (WITTGENSTEIN 1973: 203). Célebre apotegma, este último, con el que cierra el Tractatus lógico-philosophicus, que remite a la etimología misma de "místico", el verbo muw: yo cierro, yo ceso. (COROMINAS 1976: 278). Aunque, en honor a la tradición románica, vale recordar que Pedro Calderón de la Barca en su Exhortación panegírica al silencio, motivada en su apóstrofe Psalle et sile (Calla y canta), luego de reconocer el silencio como idioma de Dios, hace alusión a un sacro proverbio: "O calla, o algo di que mejor que callar sea." (Versos 253-254, 2000: 404).
  - 5 OTTO (2014: 39).
  - 6 Lema filosófico de la Escolástica: "Unum, bonum, verum et pulchrum convertuntur".
  - 7 OTTO (2014: 39).
  - 8 Categoría a la que apelan teóricos de los actos del lenguaje como Austin o antropólogos como Latour.
  - 9 "Puro y fuego no son en sánscrito más que una misma palabra." (CHEVALIER y GHEERBRANT 2003: 514). En consecuencia, tanto purgación como purificación comparten la misma raíz sánscrita con fuego.
  - 10 La trama de esta lectura de la vía iluminativa y la vía unitiva está urdida con el esquema pasional canónico tal como lo explica FONTANILLE (2001: 108-111). Por lo demás, en esta perspectiva interesa la aproximación de JEAN-PAUL PETITIMBERT (2015), mediante la teoría de la interacción de Landowski, al hesicasmos ortodoxo en la cultura bizantina monista. En efecto, tanto la lógica de la unión, por oposición a la de la junción, como el papel especial que juega el régimen del ajuste, son pertinentes para analizar e interpretar la experiencia mística común a bizanti-

- nos y advaitas.
- 11 BARTHES (1974: 121).
  - 12 Ver al respecto GREIMAS (1976: 28).
  - 13 Remito a un buscador como Google. Basta poner "Advaita" y encontrar ahí un cúmulo heterogéneo de fuentes diversas: libros on line, videos, música, artículos, páginas web, blogs, facebook, twitter...
  - 14 Entre los numerosos portavoces de esta doctrina cuya divulgación en las redes sociales cobra cada vez más fuerza destacan Sri Ramana Maharshi, Swami Sivananda, Sri Nisargadatta Maharaj para citar solo a tres de la India. Además hay otros portavoces occidentales como Jean Klein, Francis Lucille, Osho y Mooji. En esta ponencia me centraré en Jean Klein pues me interesa la dinámica de traducción transcultural que elimina la recargada terminología de la religión hindú y se expresa en un lenguaje de pretensión democratizadora, universalizadora.
  - 15 "Para la Iglesia el fenómeno del misticismo era más tolerable confinado en el mundo cerrado de los monasterios, era más sencillo controlar el contagio indeseado (...) Cuando surgía entre laicos e incluso entre sacerdotes seculares, el misticismo despertaba sospechas fácilmente y si tomaba forma colectiva era invariablemente condenado." (KOLAKOWSKI 1995: 117).
  - 16 ZILBERBERG (2012: 45-48), "En la filosofía contemporánea el misticismo ha sido defendido por Bergson, quien ve en él la 'religión dinámica', o sea la religión que continúa el empuje creador de la vida y que tiende a formas de vida más perfectas para el hombre." (ABBAGNANO 1995: 807). La cursiva es nuestra.
  - 17 Queda siempre pendiente la cuestión de cómo insertar prácticas meditativas en una forma de vida hegemónica que preconiza la incesante actividad productiva y el consumo desmesurado de objetos. Aquí reside la utopía de transformar desde dentro una forma de vida con otra.
  - 18 *La llama del ser*, en línea : <https://youtu.be/b9tzvVVXFU>.  
"Si pudiéramos mostrar que el ser del fuego es el ser de una intensidad, podríamos intentar la recíproca. En nosotros el ser asciende y desciende, se ilumina o ensombrece, sin reposar jamás en un 'estado', siempre vive en la variación de su tensión. El fuego no está jamás inmóvil. Vive cuando duerme. El fuego vivo lleva siempre el signo del ser tenso. Las imágenes del fuego son, para el hombre que sueña, para el hombre que piensa, una escuela de intensidad." (BACHELARD 1992: 11).
  - 19 LANDOWSKI (2012: 144). En este caso, en la medida en que interesa más el qué que el cómo, la lectura predomina sobre la captación. El tono, la actitud, la dosificación de los silencios, la hexis, están en conformidad con la significación articulada por las palabras. Esta última es la que más nos ocupa pero no deja de ser relevante, por su connotación, la organización rítmica y plástica aportada por aquella.
  - 20 "Porque la integración, para Benveniste, es un principio de regulación del análisis, y no un proceso sui generis atribuido al objeto analizado." (FONTANILLE 2014: 15). "(...) la semiótica, cualquiera que sea el paradigma teórico en el que se inscriba, es una disciplina de investigación que procede por integración" (*Ibid.*, p. 23).
  - 21 "El latín distingue dos formas de silencio: tacere es un verbo activo, cuyo sujeto es una persona, que significa la interrupción o ausencia de palabra; silere es un verbo intransitivo, que no solo se aplica al hombre sino también a la naturaleza, a los objetos o a los animales, y que expresa la tranquilidad, una presencia apacible que ningún ruido interrumpe. El griego, con las palabras *siwpaw* (callarse) y *sigaw* (estar en silencio), también distingue entre el hecho de bañarse en silencio y callarse." (LE BRETON 2006: 13).
  - 22 FONTANILLE (2015: 15).
  - 23 OTTO (2014: 109).

- 24 Para entrar en detalle ver FONTANILLE (2001: 84-86)
- 25 De aquí se desprende una sugestiva “terapia de observación”, es decir, una recurrente máxima ética de no identificarse con el actor de la vida sino con el observador no implicado, confiado, al que ni por asomo se le ocurre participar en la escena: “¿Por qué controlar la vida? La vida no tiene necesidad de control. La vida se estructura por sí misma. Intentar controlar la vida significa vivir en la memoria, en la repetición, en el proceso continuado de tener y querer ser. Cuando abandonas este imperativo de control, desaparece el conflicto y eres uno con la corriente de la vida. Sé espectador del espectáculo. La representación se desarrolla, pero tú estás observando entre la audiencia. Si subes al escenario y te dejas envolver en la obra, estás perdido”. Klein, Jean: La sencillez de ser, 53. El apego al personaje apaga la consciencia. El desapego del personaje – vaciar, soltar – la libera e ilumina. Cabe preguntar, ¿no es el observador acaso otro tipo de “personaje”?
- 26 Referencia a GUILLAUME en FONTANILLE (2011: 3). Lo intencionado estaría del lado de lo que, en otro diálogo, Klein llama “pensamiento lateral”; y lo espontáneo de lo que llama “pensamiento vertical”: “El pensamiento lateral implica una sucesión en el tiempo, es discursivo, analítico, y se basa estrictamente en lo ya conocido. Anticipa una meta. En cambio, el pensamiento vertical es el resultado de una constatación. Los elementos constatados se sintetizan en una totalidad simultánea, como un relámpago, antes de su integración en la lucidez. Podríamos decir que son atraídos por el imán de gracia.” Klein, Jean: Alegría sin objeto, 43. Sobre el “llegar a”, del lado del primer tipo de pensamiento, y el “sobrevenir”, del lado del segundo, entendidos como modos de eficiencia, recae sistemáticamente una ponderación axiológica: disfórica sobre aquel, eufórica sobre este.
- 27 FONTANILLE (2001: 55-56).
- 28 “La presencia-consciente (‘awareness’) es primordial; es el estado original, sin comienzo, sin fin, incausado, sin soporte, sin partes, sin cambio. La consciencia es por contacto, un reflejo sobre una superficie, un estado de dualidad. No puede haber ninguna consciencia sin presencia-consciente, pero puede haber presencia-consciente sin consciencia, como en el sueño profundo. La presencia-consciente es absoluta, la consciencia es relativa a su contenido; la consciencia es siempre consciencia de algo. La consciencia es parcial y cambiante, la presencia-consciente es total, sin cambio, calma y silente. Y es la matriz común de todas las experiencias.” De este juego cognitivo Nisargadatta deriva una ética: “El mismo espejo que le muestra a usted el mundo como es, también le mostrará a usted su propio rostro. El pensamiento ‘yo soy’ es el paño de pulir. Úselo.” (NISARGADATTA 2000: 27-28).
- 29 “Cuando a usted le acontece caminar en medio de una multitud, usted no lucha con cada ser humano que se encuentra – usted encuentra su camino entre ellos.” (NISARGADATTA 2000: 321).
- 30 KLEIN (2015a: 68).
- 31 “No debe tomarse la totalidad en el sentido de una compilación completa de objetos exteriores o interiores supuestamente constitutivos del mundo. Un inventario de estas características carecería evidentemente de interés e incluso resultaría simplemente imposible. La totalidad no resulta de una totalización; se despliega en una aceptación virgen, vacante, pero esa vacuidad no se llena ni se vacía. No se pone el acento en el contenido, sino más bien en el continente aunque no haya nada que contener. Puede corresponder a una sensación de espacio ilimitado, pero no se trata de un espacio físico ni psicológico. La totalidad no implica, pues, adición ni tampoco sustracción, ya que es no excluyente. Nuestra observación ordinaria es siempre local, fragmentaria, polarizada en un determinado acontecimiento con exclusión de los demás. La observación total acoge todo lo que se presenta sin privilegiar nada ni rechazar nada. (...) deja vivir lo que se presenta permitiendo una autorregulación natural. Pero no tiene fin, es en sí misma su propio fin coin-

- ciendo así con su propio ser, gratuita y perfecta como la belleza de una flor. Ninguna connotación de densidad o complejidad acompaña la noción de totalidad; si quisiéramos adjudicarle una a toda costa, sería más bien la de transparencia o unidad. Pero, en realidad, la totalidad no es una noción, es una vivencia que se basta a sí misma.” (KLEIN 2015a: 116).
- 32 Ojo, dice “ultimate”, no “last”.
- 33 Si postulásemos la cuestión de Dios sería justo advertir que el embrague de “Él es” a “Yo soy” señalaría el paso de la isotopía religiosa a la mística. Una percepción confusa podría engañar al respecto atribuyendo a la mística una actitud de frío distanciamiento de la divinidad por oposición a la calidez de los creyentes religiosos. Pero no es así. Una vez detenido el discurso, relajado el cuerpo, difuminados los pensamientos y sentimientos, en un tempo ralentizado, calmo, sereno, de tónica gozosa, el místico se posa en el acontecer, ama lo que siente, sea como fuere. Ama sin condición ni elección. Amor puro. Prueba la presencia-consciente y prueba de la presencia consciente. Se establece en esa luz impersonal que le impide caer en los intereses del drama personal con sus aprensiones temerosas de dolores y deseos de placeres. Se libera de la perpetua rotación atraída por lo agradable: el final del dolor, o por lo desagradable: el final del placer.
- 34 Títulos de tres compilaciones de entrevistas a Jean Klein.
- 35 “Int: ¿Qué es entonces lo que es en el centro de la consciencia? Mah: Eso a lo que no puede dar nombre ni forma, porque es sin cualidad y más allá de la consciencia. Como un agujero en el papel, que está a la vez en el papel y que sin embrago, no es papel, así es el estado supremo en el centro mismo de la consciencia, y sin embargo, más allá de la consciencia. Es como una abertura en la mente a través de la que la mente se inunda de luz. La abertura no es la luz. Es solo una abertura (...) vacío, ausencia.” (NISARGADATTA 2000: 32).
- 36 “El vacío está vacío de cualquier intención. No es el resultado de una eliminación voluntaria, metódica, progresiva, de los distintos objetos y proyectos, sino de la comprensión profunda, auténtica, de que todo lo que buscamos nos ha sido dado ya. La mirada inocente, libre de pasado y de futuro, abierta a la frescura del instante, es nuestra mirada original. Abraza la multiplicidad en la paz de la unidad. La intención siempre es fraccionaria, unilateral. Su movimiento, del centro hacia la periferia, no sigue más que uno de los radios con exclusión de los demás. Por el contrario, la actitud no-intencionada acoge en todas sus direcciones la llamada de lo que se presenta. En un enfoque intencionado la comprensión se realiza analíticamente, en sucesión. Por el contrario, sin intención, se produce instantáneamente en el vacío. La percepción tiene lugar directamente sin pasar por un sujeto intermediario, sin padecer las deformaciones inherentes a este último. De todas formas, incluso en este caso, sigue siendo un despliegue de energía, movimiento y luz.” (KLEIN 2015a: 124).
- 37 “Medimos el tiempo por periodos fijos que consideramos como pasado, presente, futuro; pero el presente ya es pasado cuando pensamos en él, la felicidad última es lo único realmente presente; el tiempo únicamente se puede concebir dentro de una sucesión de pensamientos. La conciencia-silencio siempre está ahí, haya o no pensamiento, de no ser así, ¿cómo podríamos hablar de una ausencia de pensamiento?” (KLEIN 2009: 72). “Somos lo que precede al pensamiento y lo que le sigue, lo que le da su soporte, somos la página blanca en la cual se inscriben las impresiones” (KLEIN 2009: 46).
- 38 “Date cuenta, cuando vives el afecto, de que no hay nadie que lo vive y de que su supuesta causa tampoco está presente. Es solo después cuando atribuyes el afecto a una persona.” (KLEIN 2015a: 55).
- 39 “Dios es antes un silencio que un discurso”. “Este atman es silencio”. “Lo más bello que el hombre puede decir de Dios es la posibilidad de guardar silencio en su plenitud interna. Por ello no ladres acerca de Dios.” (OTTO 2014: 52).

- 40 "Si, donc, selon la doctrine hésychaste, il peut y avoir une forme de connaissance de l'incrédé, même parcellaire, elle ne peut en aucun cas être de nature cognitive, mais bien plutôt de nature expérientielle, et plus précisément d'ordre esthésique. Autrement dit, pour utiliser la terminologie de Landowski, elle n'est pas le résultat d'une 'lecture' par un sujet doté de compétences modales, mais d'une 'saisie' par un sujet que sa sensibilité perceptive rend esthésiquement compétent." (PETITIMBERT 2015: 4).
- 41 No obstante, en la perspectiva de una imaginaria semiótica de tradición bizantina o advaita, quedaría por comprender cómo la no-semiosis residiría en el corazón de la semiosis; cómo, al prevalecer la unidad de ambas, los vectores de "desemiosis" y de "resemiosis" se anularían recíprocamente. En suma, cómo se fundirían los dos lados de nuestra matriz en una sola esfera en cuyo centro el cero sin forma de la ausencia absoluta, simbolizado por un núcleo de fuego, daría lugar a la consciencia: campo de presencia, vibración de recuerdo, atención, memoria y olvido.

## Bibliografía

- ABBAGNANO, NICOLA  
(1995) *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BACHELARD, GASTON  
(1992) *Fragmentos de una poética del fuego*, Buenos Aires, Paidós.
- BARTHES, ROLAND  
(2003) *El placer del texto. Lección Inaugural de la Cátedra de Semiología Literaria del Collège de France*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- CALDERÓN DE LA BARCA, PEDRO  
(2000) *Exhortación panegírica al silencio. Motivada de su apóstrofe Psalle et Sile*. A.G. Luis Pérez. Ed. Facsímil de Víctor García de la Concha. Madrid.
- CAVALLÉ, MÓNICA  
(2001) *Naturaleza del yo en el Vedanta Advaita a la luz de la crítica al sujeto de Heidegger*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- COROMINAS, JEAN  
(1976) *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid, Gredos.
- CHEVALIER, J. ET GHEERBRANT, A.  
(2003) *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder.
- FONTANILLE, JACQUES  
(1999) "La caída de Lucifer: El fin de las evidencias y el advenimiento de la retórica", in QUEZADA (ed.), *Fronteras de la semiótica. Homenaje a Desiderio Blanco*, Universidad de Lima-Fondo de Cultura Económica.
- (2001) *Semiótica del discurso*, Lima, Fondo Editorial Universidad de Lima.
- (2014) *Prácticas semióticas*, Lima, Fondo editorial Universidad de Lima.
- (2015) *Formes de vie*, Liège, Presses Universitaires de Liège.
- GREIMAS, ALGIRDAS JULIEN  
(1976) *Semántica estructural*, Madrid, Gredos.

KLEIN, JEAN

(2009) *Alegría sin objeto*, Madrid, Luis Cárcamo.

KOLAKOWSKI, LESZEK

(1995) *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos.

LANDOWSKI, ERIC

(2012) “¿Hay que rehacer la semiótica?” in *Contratexto* n° 20, Lima, Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

LE BRETON, DAVID

(2006) *El silencio*, Madrid, Sequitur.

OTTO, RUDOLPH

(2014) *Mística de Oriente y Occidente. Sankara y Eckhart*, Madrid, Editorial Trotta.

WITTGENSTEIN, LUDWIG

(1973) *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial.

ZILBERBERG, CLAUDE

(2012) *La structure tensiva*, Liège, Presses Universitaires de Liège,  
[En español: *La estructura tensiva*, Fondo editorial Universidad de Lima, 2015].

## Sitografía

FONTANILLE, JACQUES

(2011) “L’analyse du cours d’action: des pratiques et des corps”, in *Actes Sémiotiques*, n° 114, <http://epublications.unilim.fr/revues/as/1413> (Consulté le 25 mars 2015).

KLEIN, JEAN

(2015a) *La mirada inocente*, <https://sites.google.com/site/tradicionrc/vedanta-advaita/jean-klein> [Visitado en fecha: 5 de marzo de 2015. No hay fecha del trabajo original].

(2015b) *La escucha silenciosa*, <https://sites.google.com/site/tradicionrc/vedanta-advaita/jean-klein> [Visitado en fecha: 7 de febrero de 2015. No hay fecha del trabajo original].

(2015c) *La sencillez de ser*, <https://sites.google.com/site/tradicionrc/vedanta-advaita/jean-klein> [Visitado en fecha: 15 de febrero de 2015. No hay fecha del trabajo original].

NISARGADATTA, MAHARAJ

(2000) *Yo soy eso*, [api.ning.com/files/Yosoyeso.pdf](http://api.ning.com/files/Yosoyeso.pdf), [Visitado en fecha: 10 de junio de 2015].

PETITIMBERT, JEAN-PAUL

(2015) “Prière et Lumière. Lecture d’une pratique et d’une interaction particulière”, in *Actes Sémiotiques*, n° 118, <http://epublications.unilim.fr/revues/as/5417> [Consulté le 5/03/2015].