



Signos de la teología mística de la Iglesia de Oriente. Vladimir Lossky a la luz de la teoría semiótica de Charles Sanders Peirce*

FELIPE CÁRDENAS TÁMARA**

RESUMEN

*B*usca identificar el potencial interpretativo de la teoría semiótica de Charles Sanders Peirce, en lo referido a un análisis introductorio de la teología apofática de la Iglesia de Oriente. Se visualizan, con base en la identificación de unidades de categorización hermenéutica y discursiva, algunos elementos del potencial interpretativo semiótico, y se apuntan algunos limitantes dados por las complejas características significantes del “objeto” de estudio.

Palabras clave: *Religión, semiótica, teología ortodoxa, mística, metadiscurso.*

* Artículo de investigación derivado del proyecto “El discurso ambiental de Bartolomé I. Introducción a la semiosis discursiva del cristianismo y su propuesta de adaptación humana a la problemática ambiental.” (HUM-50-2013, Universidad de La Sabana).

** Doctor en Antropología, Bircham International University y Doctor *honoris causa* en Educación Terciaria Universitaria de la Organización Mundial de la Salud Pública. Profesor asociado, Universidad de La Sabana, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: maresdorados@yahoo.com

**SIGNS OF THE MYSTICAL THEOLOGY OF THE
EASTERN CHURCH. VLADIMIR LOSSKY IN THE
LIGHT OF THE SEMIOTIC THEORY OF
CHARLES SANDERS PEIRCE**

Abstract

It strives to identify the interpretative potential of the semiotic theory of Charles Sanders Peirce in reference to an introductory analysis of the apophatic Theology of the Eastern Church. Some elements of the semiotic interpretative potential are visualized based on the identification of hermeneutic and discursive categorization units. In addition, some limits given by the significant complex characteristics of the “object of study” are pointed out.

Key words: *Religion, semiotics, Orthodox theology, mysticism, metadiscourse*

**SIGNOS DA TEOLOGIA MÍSTICA DA IGREJA DO
ORIENTE. VLADIMIR LOSSKY À LUZ DA TEORIA
SEMIÓTICA DE CHARLES SANDERS PEIRCE**

Resumo

Busca identificar o potencial interpretativo da teoria semiótica de Charles Sanders Peirce, no que se refere a uma análise introdutória da teologia apofática da Igreja do Oriente. Com base na identificação de unidades de categorização hermenêutica e discursiva, se visualizam alguns elementos do potencial interpretativo semiótico, e se aponta para alguns limitantes estabelecidos pelas complexas características significantes do “objeto” de estudo.

Palavras-chave: *Religião, semiótica, teologia ortodoxa, mística, meta-discurso.*

INTRODUCCIÓN

Trinidad sobreesencial y más que divina y más que buena, tu que presides en la divina sabiduría cristiana, condúcenos no solo más allá de toda luz, sino incluso más allá del desconocimiento, hasta la cima más alta de las Escrituras místicas, allí donde los misterios simples, absolutos e incorruptibles de la teología se revelan en la tiniebla más que luminosa del silencio: en el silencio es, en efecto, donde se aprenden los secretos de esta tiniebla de la que demasiado poco se dice al afirmar que brilla con la más resplandeciente luz en el seno de la más negra oscuridad, y que permaneciendo perfectamente intangible y perfectamente invisible, colma de esplendores más bellos que la naturaleza a las inteligencias que saben cerrar los ojos.¹

El presente artículo busca establecer un proceso de investigación, exploración y lectura de las redes simbólicas de la teología ortodoxa y de las posibilidades analíticas que el modelo de Charles Sanders Peirce proporciona, como vía para establecer una semiosis dialógica entre una particular creencia religiosa y la ciencia. Son prácticamente inexistentes este tipo de abordajes teóricos en el campo de estudio de la teología ortodoxa; y dadas las interesantes consecuencias y repercusiones que pueden tener en los procesos de configuración cultural existentes en el campo del diálogo entre la religión y la ciencia, se hace significativo establecer canales de comunicación entre un teólogo ortodoxo y un lógico-matemático.

Sobre los modos y procesos de simbolización existen trabajos que exploran las configuraciones de simbolización de la persona creyente² (lo que llamaríamos el intérprete o interpretante, según Peirce); estos análisis no están específicamente ceñidos al estudio semiótico de la religión, ni de la teología ortodoxa, lo que se pretende enlazar con el presente estudio. Existen importantes

¹ Pseudo Dionisio Areopagita (siglo VI d.C.), citado por Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 186.

² Ramos, “La transformación del imaginario simbólico”, 449-470.

reflexiones sobre el sentido del reencuentro con nuevas mediaciones entre saberes científicos y saberes mitológicos o mitopoéticos.³

Una de las tesis del presente documento consiste en que la teoría peirceana abre posibilidades analíticas para describir, entender y comprender el hecho religioso desde dimensiones comunicacionales que pueden captar cómo dicho fenómeno tiene fuerza y poder en lo referido a la configuración de la experiencia humana. Para el estudio de creencias, cuyos correlatos están marcados por signos sagrados, los planteamientos de Peirce permiten desarrollar un marco conceptual y teórico, fenomenológicamente compatible con el estudio de entidades “imaginarias” que son compartidas en diversos niveles y dimensiones por grupos sociales que operan mediante sistemas complejos de creencias entendidas y definidas como religión.

Como fuentes y escuelas que pueden contribuir a enriquecer la semiótica de la religión y de la comprensión singular que ocupa el *homo symbolicus* en la historia y cultura humana⁴, se cuenta con los trabajos estructuralistas de Ferdinand de Saussure (1857-1913), Roman Jakobson (1896-1982), Claude Lévi-Strauss (1908-2009); y desde el posestructuralismo, las obras de Michel Foucault (1926-1984) y Jacques Derrida (1930-2004).

Estos trabajos establecen importantes canales de diferenciación para establecer distinciones sobre las relaciones y componentes del significante y del significado. No se puede afirmar que existe, hasta la fecha, consenso alguno sobre la naturaleza del signo, y/o la discursividad o metadiscursividad humana.

El signo es una realidad ambigua, compleja y polivalente, ya que a un significante se le pueden dar varios significados, en procesos que no están al margen de dinámicas socioculturales y cognitivas. En ese sentido, Peirce y Saussure coinciden hasta cierto punto, en que el signo-*representamen* de Peirce, en su modelo triádico, viene a ser el significante de Saussure en el modelo diádico de éste último. Los aportes de los autores mencionados establecen canales de comunicación teórica relevantes para abordar el estudio de las relaciones entre

³ Ver a Vidal, “Hacia una complementariedad científico-mitológica”; Durand, *Ciencia del hombre y tradición*; Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*.

⁴ Ver, entre otros, a Durand, *Lo imaginario*; Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*.

discurso, lenguaje, símbolos, metadiscursividades humanas y sistemas de comunicación humanos y no-humanos (animales, entidades metafísicas).

Dentro del panorama de análisis, el estudio de Felicia Dumas sobre los gestos litúrgicos de la Iglesia Ortodoxa sirve de referente para dar a entender la riqueza del universo semiótico que estructura los signos religiosos y teológicos de las iglesias cristianas orientales.⁵ Estos signos se plasman en un *ethos* litúrgico y ritual que expresa comportamientos observables; y que a la luz de la explicación que dan los creyentes, postulan un complejo argumento místico experiencial del misterio divino, que se entiende como significado como más allá de cualquier imagen o forma discursiva (Pseudo-Dionisio Areopagita).

En este trabajo, se asume el criterio señalado por Robert Yelle –en su libro *Semiotics of Religion* (2013)–, en el cual afirma que la semiótica puede enriquecer la comprensión histórica y estructural del hecho religioso. Ahora bien, el trabajo identifica cómo el signo analizado puede enriquecer las propias representaciones que tiene la semiótica del fenómeno religioso, y por tanto, afinar sus canales y medios de conocimiento y comunicación, fijando límites lógicos para el estudio de la religión y de la experiencia de Dios en la experiencia de la humanidad y en la vida de los creyentes.⁶

El desarrollo del trabajo ha permitido conceptualizar cómo los universos teológicos y las creencias religiosas, en su expresión como códigos y programas comunicativos, por las particularidades y complejidades de sus identidades de sentido (objetos empíricos, símbolos, signos, iconos, gestos, frases, sonidos, dogmas, aromas... metadiscursos), tienen consecuencias epistemológicas de gran alcance para una semiótica de la religión y para una antropología semiótica del hecho religioso.

El presente trabajo se inscribe en el contexto de un nuevo paradigma hermenéutico de la complejidad, que busca el reencuentro con la nueva mediación entre dos saberes que se asumen como conciliables y complementarios: el conocimiento lógico-científico y el saber de raíces mitológico-teológicas.

⁵ Dumas, “El gesto litúrgico: un análisis semiológico”, 237-260.

⁶ Pérez Prieto, “Descubrimiento y encubrimiento de Dios en la experiencia de la humanidad”, 433-454.

Se aspira a utilizar las herramientas lógico-arquitectónicas dadas por Peirce con el máximo respeto; sin embargo, se parte de la flexibilidad analítica que el propio Peirce dio a su aparato conceptual a lo largo de los años y que es referente de estudio y discusión a nivel mundial hasta la fecha. Es decir, se asume cierto sano eclecticismo, ya que se visualiza que los dos campos de conocimiento estudiados plantean dificultades que no pueden ser resueltas en este trabajo y que nadie ha resuelto.

No existe una interpretación unívoca en el campo de la academia mundial sobre las diversas triadas y categorías peirceanas (icono, índice, símbolo, Primeridad, Segundidad, Terceridad). Con relativa libertad, este trabajo escarba, sin agotarlo, en el universo simbólico de Peirce, como medio para aproximarse a una constelación teológica que ha configurado los territorios de enormes porciones de la Tierra y que hace parte del patrimonio espiritual de millones de personas en todos los continentes.

La importancia de la mística y de la contemplación en la vida de la Iglesia y del creyente ha sido tema permanente en la reflexión teológica. Desde dicha perspectiva, el trabajo se vincula a la obra del teólogo ortodoxo Vladimir Lossky, y en concreto, a su libro *Teología mística de la Iglesia de Oriente*; se intenta perfilar un diálogo para abordar el fenómeno de la teología apofática a luz de las posibilidades analíticas que ofrece la teoría semiótica de Charles Sanders Peirce (1839-1914). La relación y objeto de análisis no es sencilla, ya que el diálogo entre un lógico como Peirce y un teólogo ortodoxo como Lossky, proyectan modos de interacción interpretante de la realidad que pueden llegar a ser incommunicables.

La creencia objeto de análisis es –para la teología de Lossky– de naturaleza fundamentalmente apofática o negativa; es decir, casi que incommunicable en su plenitud. Dicho enfoque y actitud doctrinal pretende enfatizar en que la experiencia de Dios debe estar conectada con una teología mística. En este sentido, el trasfondo de la tesis de Lossky se puede entender como crítica de las teologías académicas, las cuales –desde la escolástica– han generado, según él, una realidad nociva para la vida de la Iglesia, dadas sus preocupaciones dirigidas a orientar su trabajo hacia la búsqueda de definiciones precisas sobre el misterio.

Para la tradición en la que Lossky está anclado, las vías teológicas posibles se originaron con base en dos distinciones señaladas por la persona del “pseu-

do-Dionisio Areopagita”, en una serie de escritos desarrollada entre los siglos V y VI de la era cristiana. Dionisio, a quien la opinión común identificó como un discípulo de San Pablo, y quien hoy nadie sabe con precisión quién fue, “distingue dos vías teológicas posibles: una procede con afirmaciones (teología catafática o positiva); la otra procede con negaciones (teología apofática o negativa)”.⁷

Para Dionisio, la vía catafática es una vía imperfecta, ya que conduce a cierto conocimiento de Dios; la segunda vía, la teología apofática, lleva al creyente a la ignorancia total, y sería para Dionisio la vía perfecta, dado que Dios es incognoscible por naturaleza y está más allá de todo lo existente. Esta vía sería la vía perfecta en lo referido a la experiencia mística de Dios, que se entiende como un camino de unión.⁸

Es importante mantener la perspectiva referida a reconocer que los escritos dionisianos sobre la que está anclada la teología de Lossky han sido enormemente influyentes en la teología griega, en la latina y en la protestante.⁹ Sobre la obra del Pseudo-Dionisio, determinante para comprender el mundo simbólico de la Iglesia de Oriente, existe abundante literatura filosófica, histórica y teológica.¹⁰ Las areopagíticas han sido de las obras más citadas por teólogos latinos, ortodoxos y orientales. Su *corpus* fue objeto de reflexión e investigación por los más importantes padres de las Iglesias latina y ortodoxa. La espiritualidad de Dionisio marcó la teología de santos de la talla de Máximo el Confesor, venerados tanto en Occidente como Oriente. Santo Tomás de Aquino, como Duns Scoto, comentaron partes de la obra de Dionisio.¹¹

En este trabajo se optó por la perspectiva semiótica de Peirce como ejercicio exploratorio, abierto a las posibilidades de construcción teórica que

⁷ Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 19-20.

⁸ Ibid., 20.

⁹ Pelikan, “The Odyssey of Dioysian Spirituality”, 11-22.

¹⁰ Ver, entre otros, a Roques, *L'Univers dionysien*, 7-28; Doherty, “Toward a Bibliography of Pseudo-Dionysius the Areopagite, 1900-1955,” 257-268; Leclercq, “Influence and Noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages”, 25-32; Carroll, “Pseudo-Dionysius the Areopagite –A Bibliography: 1960-1980.” 225-234; Pelikan, “The Odyssey of Dioynisian Spirituality”, 11-24.

¹¹ Ibid., 23.

un modelo semiótico triádico brinda para el abordaje del estudio de universos sígnicos particulares. Se percibe que la teología mística de la Iglesia de Oriente mantiene ciertas similitudes y diferencias con algunos de los planteamientos e inferencias pragmaticistas de la metafísica de Peirce.

Por un lado, Peirce está interesado en regular la vida de la comunidad científica proyectando una filosofía del conocimiento que abarque la totalidad del mundo; por otro, la teología ortodoxa está interesada en indexar icónicamente la vida del creyente, orientándolo hacia su posible santificación y transfiguración.

EL PROBLEMA

La problemática del objeto de conocimiento, la teología mística –que a su vez es un objeto de experiencia–, está dada por la singularidad de la naturaleza de la conciencia religiosa o mitopoética. Como lo estudia y advierte S. Bulgakov, se debe ser muy cuidadoso al pensar que la conciencia religiosa puede ser captada exclusivamente con base en operaciones ancladas en esquemas científicos que no pueden del todo sustraerse o pensarse libres de prejuicios metafísicos, especulativos, dogmáticos o empíricos.¹²

Más que un sistema de creencias con signos constituyentes de la cognición (Peirce), teólogos ortodoxos como Bulgakov definen el campo de la religión como el reconocimiento que hacen ciertas religiones de Dios y de la experiencia que expresan o tienen del vínculo con Dios. En un plano filosófico, Bulgakov traduce esa definición, afirmando que la religión es la experiencia de lo trascendente que se ha hecho inmanente, preservando su trascendencia.¹³

Como proceso viviente, la religión puede entenderse como sujeta a una dinámica lógica de orden contradictorio, que se explicaría dadas sus condiciones de dinamismo, flexibilidad y plasticidad. Los planos trascendentales –como señala Dionisio Areopagita– pueden llegar a ser o son “perfectamente intangibles y perfectamente invisibles”; es decir, tienen cierta autonomía frente al psicologismo o a un determinismo unívoco de los vectores conceptuales

¹² Bulgakov, *Unfading Light. Contemplations and Speculations*, 33.

¹³ *Ibid.*, 34.

que en la teoría de Peirce se afirman con el siguiente enunciado: “Pensamos solo en signos.”¹⁴

Para las tradiciones místicas ortodoxas, los “objetos” trascendentales son metasensibles. Al respecto, Serguéi Bulgákov afirma: “Un *a priori* trascendental es aquel que está presente en cualquier actuación de una determinada actividad del acto de la conciencia (*consciousness*).”¹⁵ Se estaría evidenciando que el modelo analítico de Peirce –que parte de la lectura de las relaciones semióticas ancladas en el vínculo de los signos con la realidad exterior– puede tener ciertas limitaciones cuando sus inferencias son utilizadas para estudiar constitutivos experienciales emanados de ciertas experiencias cuyas mediaciones están marcadas por la religión como realidad trascendente.

La teología ortodoxa, en su expresión como teología negativa o apofática, denota algo más que un conocimiento racional sobre Dios y la doctrina adquirida mediante estudios académicos. Aunque no se opone a la teología positiva o de afirmaciones sobre Dios, reconoce las enormes limitaciones y riesgos de la mentalidad centrada en el conocimiento analítico, lógico o argumentativo propio de las teologías positivas.

Por tanto, la teología que refiere Lossky expresa una activa y consciente participación en la percepción de las realidades divinas, que –como fuerzas noéticas– desbordan todas las capacidades analíticas e intelectuales. Ahora, Lossky no captó explícitamente que su propia forma discursiva, referida al apofatismo de los padres de la Iglesia, era una expresión de la teología positiva.

Conviene notar que toda mención a la teología apofática, en el terreno teológico, debe apoyarse en la discursividad humana, en un proceso catafático que Lossky realizó de manera magistral. Además, la discursividad y el conocimiento humano comprenden que el hecho humano está atravesado por procesos metadiscursivos que intervienen en la configuración de la psique y de las realidades materiales. La música y la religión son ejemplo de esas fuerzas cognitivas metadiscursivas (que afectan el sistema nervioso) y extra-somáticas.

La patrística cristiana, en especial, en su vertiente oriental, no tiene como centro de su interés una búsqueda lógica –ya sea de cuño aristotélico, estoico,

¹⁴ Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (CP 2.281).

¹⁵ Bulgakov, *Unfading Light*, 50.

platónico, agustiniano o tomasiano— sobre Dios. Si apela a tales autores o escuelas, lo hace desde una perspectiva eminentemente práctica y ecléctica: la búsqueda de la unión con Dios en la vida del creyente y la defensa de esa posibilidad en el plano existencial de quienes acogen el sentido pleno del marco doctrinal y cuentan con la gracia de Dios. Su vector de determinación y representación, al usar la lógica peirceana, es la deificación del creyente en un proceso que no culmina durante esta vida.

La teología mística de la Iglesia de Oriente no es teoría o ciencia con un objeto o sujeto plenamente definido o que quiera definir. Ella establece una pauta, canal, medio, ruta y metáfora sobre la realidad de la unión con Dios. Esta teología es consciente de los enormes limitantes del vocabulario empírico, y puede llegarse a pensar que advierte que nuestras palabras pueden crucificar a Dios. De todas maneras, el apofatismo cristiano debe abrir canales de comunicación con la realidad del mundo, ya que el único encargo concreto dado por Jesucristo a sus creyentes fue el mandato y tarea misional (Mc 16,15; Mt 28,19).

Como objeto de reflexión, para una semiótica de la religión, la teología mística de la Iglesia de Oriente puede entenderse como la clase de fenómenos que Peirce definía como signos. Lo anterior se justifica con el planteamiento de que toda religión expresa cosas propicias a ser transmitidas a una persona o grupo de personas, en un campo de impresiones que emanan de algo externo a sí mismo.¹⁶ Sin embargo, la experiencia religiosa de carácter místico —que tiene componentes cognitivos y metacognitivos— puede entenderse, paradójicamente y contra toda la evidencia de la antropología cultural, como un mundo que en la experiencia de sus místicos pareciera desbordar las leyes de la física. Dicha condición marcaría los límites de las ciencias positivas en su capacidad de aprehensión de la totalidad de dicha experiencia, para postular una realidad que no está simplemente vinculada con objetos del mundo exterior.

Ahora, como experiencia cognitiva, el estado de la mente y sus signos se expresan mediante conceptos. Esta particular teología plantea la paradoja conceptual, es decir, en su dimensión cognoscible, su dinamismo semiótico afirma la posibilidad de captar cierta cognoscibilidad de lo incognoscible por la vía de la experiencia que los creyentes pueden vivir, en el horizonte de una

¹⁶ Peirce, Manuscritos de Charles Sanders Peirce (“Meaning”, MS 634:1718).

creencia eminentemente pragmática, vista desde un programa de investigación peirceano.

La creencia en mención está orientada a establecer diversos modos de acción dentro de la unidad paradójica de los postulados sagrados fundamentales, centrales a dicho universo religioso. La afirmación del Areopagita –en el horizonte de Peirce– es absolutamente paradójica, pues define pensamientos y sensaciones en movimiento, que incluso se podrían pensar como metáfora o ficción paralela a la verdad, que solo destacaría por una riqueza simbólica sin consecuencias vitales para su comunidad de creyentes.

La vida espiritual del creyente ortodoxo está marcada por las enseñanzas doctrinales de la Iglesia que lo invitan a vivir el camino de la unión, haciéndolo consciente de que es necesario separarse de las cosas sensibles. Tal es en esencia la perspectiva de la teología apofática. Sin saber si Peirce conoció el tratado de Dionisio Areopagita, lo importante reside en que él siempre estuvo muy interesado en la noción de incognoscibilidad.

Para Peirce, en el encuentro del hombre con la realidad, siempre hay algo que está más allá de la posibilidad de ser captado. Esta condición se expresa en su siguiente afirmación: “Los símbolos crecen. Llegan a ser por desarrollo a partir de otros signos, particularmente de los iconos, o de signos mixtos que participan de la naturaleza de los iconos y de los símbolos. Pensamos solo en signos.”¹⁷

En “El orden de la naturaleza”, Peirce señala: “Cualquier proposición que concierna de algún modo al orden de la naturaleza ha de tocar más o menos a la religión.”¹⁸ Las opiniones sobre la importancia de la religión, en el sistema teórico de Peirce, están divididas. Para algunos pensadores, la religión no hacía parte de su sistema de pensamiento. Para otros, el papel de la religión es inherente al sistema.¹⁹

¹⁷ Idem, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (CP: 2.302).

¹⁸ Idem, “El orden de la naturaleza”, *Universidad de Navarra*, <http://www.unav.es/gep/OrderNature.html> (consultado el 10 de noviembre de 2013).

¹⁹ Panesa, “Science and Religion in Charles S. Peirce”, Tesis Doctoral en Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, *Universidad de Navarra*, <http://www.unav.es/gep/TesisDoctorales/TesisRPanesa.pdf> (consultado el 4 de diciembre de 2013).

Si bien es cierto que Peirce era un científico, nunca dejó de lado su interés por el tema religioso. Sus pensamientos religiosos se encuentran a lo largo de sus escritos sobre matemáticas, ciencia y filosofía. David Pfeizer descubre 325 referencias a temas religiosos en cuarenta lugares distintos en *Collected Papers*.²⁰ Peirce está convencido de que “toda la realidad se debía al poder creativo de Dios”²¹, de que la ciencia teórica era “simple y solamente el conocimiento de las verdades de Dios”²² y de que, para el apoyo de la moralidad y el orden social, “la gran Iglesia Católica es necesaria”.²³

La creencia religiosa motivada por la fe es –para Peirce– un atributo de orden intelectual y una dimensión no-intelectual. Consideraba que hay impulsos internos y externos que explican la fe en el hombre. Los primeros pueden ser entendidos como disposiciones psicológicas, y los segundos, como convenciones sociales. Es importante señalar que, incluso en la construcción de premisas científicas, la fe está implicada como una creencia desarrollada por el científico, en el sentido de proveer una justificación o prueba para sus conclusiones.²⁴

Peirce descarta la concepción kantiana que establece la separación entre la fe y el conocimiento, e igualmente rechaza la idea de la existencia de objetos de fe que no puedan ser objetos de conocimiento. “Donde quiera que hay conocimiento, hay fe; donde quiera que hay fe, hay conocimiento.”²⁵ Para Peirce, la fe es inherente al acto consciente y juega un importante papel en la acción, que él entiende como hábito desencadenado por la creencia.²⁶

La terminología de Peirce tiene como base una concepción matemática de la realidad de orden aditivo. Sus categorías, para dar cuenta de lo múltiple

²⁰ Pfeizer, citado por Panesa, “Science and Religion in Charles S. Peirce”, 263.

²¹ Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (CP: 6.505).

²² Ibid. (CP: 1.239).

²³ Ibid. (CP: 6.443). Se refiere a una Iglesia universal, donde todas las confesiones cristianas están representadas. No es una referencia a la Iglesia Católica Romana.

²⁴ Panesa, “Science and Religion in Charles S. Peirce” (268), Tesis Doctoral en Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, *Universidad de Navarra*, <http://www.unav.es/gep/TesisDoctorales/TesisRPanesa.pdf> (consultado el 4 de diciembre de 2013).

²⁵ Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, (W:1.78).

²⁶ Ibid. (W: 3.264).

y de la unidad –la paradoja del Dios uno y trino del cristianismo–, se expresan mediante signos de referencia cuantitativa: uno, dos, tres; primero, segundo, tercero, o principios del número: primeridad, segundidad, terceridad. Podemos decir que Peirce vincula o se inspiró en su construcción triádica del pensamiento trinitario; lo cierto es que la lógica del pensamiento trinitario no expresa una cuantificación del signo extraordinario Dios.

Todo se comprende si tenemos en cuenta que la concepción trinitaria ortodoxa e incluso católica de la trinidad no hacía parte de las tradiciones protestantes que influenciaron la vida personal e intelectual de Peirce. La expresión del pensamiento triádico en Peirce mantiene cierta analogía y resonancia con elementos del dogma trinitario cristiano, que conoció por la vía del pensamiento escolástico y en la obra de Duns Scoto.

Compárese el texto atribuido a Dionisio Areopagita, con el cual se inició este artículo, con la noción de primeridad de Peirce. Éste dice que la primeridad consiste en “ser o existir independientemente de cualquier cosa”; es el Espíritu, la cosa en sí, el noúmeno que escapa al entendimiento humano, pero del cual puede tomarse conciencia: es sentimiento (*feeling*).²⁷ Por ella se alcanza la unidad del universo, pero más acá de lo expresable, de modo que no es más que un “posible” que siempre se aleja: es lo irrealizable.²⁸ Es “el origen de las cosas, considerado no como conducente a algo, sino en sí”.²⁹

Sin embargo, las semejanzas anotadas no pueden llevar a olvidar las grandes distancias conceptuales que mantienen las categorías ontológicas de Peirce (primeridad, segundidad, y terceridad). Con ellas, él pensó agotar la realidad del universo y la concepción trinitaria de Dios, que –en su expresión teológica– no es una teoría del mundo (es decir, un sistema metafísico) sino una expresión y formulación de la experiencia de la Iglesia. Ella no está referida a una fórmula o disciplina intelectual sino a la participación y comunión experiencial de la presencia de la divinidad en el cosmos, en la Tierra y en la vida de las personas.

²⁷ Idem, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (CP: 1.357).

²⁸ Ibid. (CP: 1.304).

²⁹ Ibid.

PARTICULARIDADES DEL APOFATISMO: COMUNICACIÓN DE LO INCOMUNICABLE

Con la cita inicial de *La teología mística*, de Dionisio Areopágita, la abducción que se esboza en el contexto del estudio de la teología negativa de la Iglesia de Oriente está en el sentido de plantear que el símbolo significado de orden apofático (teología negativa) esboza la apertura a una semiosis infinita de sentidos sobre la experiencia de Dios. Esta experiencia es doctrinalmente unívoca en tanto no unívoca; es decir, es una realidad-experiencia que pasa a ser vivida y experimentada por cada fiel en su propia vida y en la relación que establezca con la divinidad en el marco de las orientaciones doctrinales de la Iglesia (semiosis subjetiva anclada en la vida eclesial).

Como sistema de creencias, la teología de la Iglesia de Oriente opera mediante signos que, a su vez, están determinados por algo otro (la divinidad, la doctrina, el dogma); estos pueden ser llamados –según Peirce– su Objeto, que determina un efecto sobre una persona, quien se llama interpretante.³⁰ Se puede pensar que esta perspectiva hipotética puede ayudar a superar ciertas posturas ideológicas, tendencias iluministas, posiciones reformadas y secularistas que se han impuesto en algunas narrativas modernas y contemporáneas, y que cierran toda posibilidad de diálogo constructivo en lo referido a la comprensión de símbolos de significación religiosa.

La teología mística, expresión suprema de la teología negativa o apofática –según el Pseudo Dionisio Areopágita– advierte que el cristianismo se encuentra ante Dios como signo extraordinario que no puede ser captado plenamente, ni desde los sentidos, ni desde la razón humana. Dicho signo expresa unos enunciados ontológicos que dan cuenta de modelos mentales, de pensamiento o conocimiento determinantes en la estructuración ambiental de paisajes culturales, de los procesos históricos y de formaciones discursivas del Oriente cristiano y demás territorialidades que han estado bajo su influjo.³¹

³⁰ Idem, *Semiotic and Signifys: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby* (SS: 80-81).

³¹ Ver a Votrin, “The Orthodoxy and Sustainable Development: A Potential for Broader Involment of the Orthodox Churches in Ethiopia and Russia; y a Wassie, “Ethiopian Orthodox Tewahido Church Forest: The Blue Prints for the Lost Forest Resources in the Northern

Como se ve, los signos sagrados tienen capacidad para la indexación icónica de la realidad; y pueden llegar a reconocerse al interior de ontologías materialistas, como realistas, existenciales o pragmatistas. En dicha perspectiva, el signo refiere condiciones de comunicación que enriquecen el sistema de producción discursivo y metadiscursivo.

De asumir el *ground*, el anclaje o la conexión del universo simbólico en mención –que perfectamente puede ser visto a la luz de las triadas de Peirce–, la comunidad interpretante de creyentes o de fieles estaría determinada por el carácter del signo-*representamen*, como mediación de realización del sistema triádico (objeto-signo-*representamen*-interpretante/icono-índice-símbolo) en el proceso de deificación (Lossky) o desarrollo (Peirce) constante en la vía de la unión (Lossky) o en el despliegue de conocimiento-comunicación (Peirce).

Alexei Nesteruk afirma algo que es ampliamente conocido por parte de los estudiosos de la teología ortodoxa: que casi todos los teólogos ortodoxos –ya sean griegos, serbios, rumanos o rusos– acuden al pensamiento patrístico como modelo estándar en la reflexión teológica, que privilegia la teología apofática sobre la catafática.³²

El apofatismo puede entenderse como indagación profunda sobre el origen de las cosas creadas y su significado; dicha condición experiencial se entiende como limitada, dadas las capacidades humanas para razonar sobre cosas que en algunas ocasiones están más allá de el razonamiento y que solo son accesibles a las facultades humanas de fe o a los campos de la noesis espiritual. El apofatismo –como señala Nesteruk– expresa la libertad otorgada a los miembros de la Iglesia para explorar experimentalmente su camino de vida personal en Dios.³³

Para la teología ortodoxa, la realidad –entendida en el sentido teológico más profundo– es mucho más amplia de lo conocida por los seres humanos mediante la razón y la investigación científica. Por un lado, la lógica de la indagación científica opera sobre causas, efectos, procesos, sistemas de clasificación,

Highland of Ethiopia (2004)”, *Journal of Ethiopian Environmental and Energy Concern*, http://www.akababi.org/eotc_forest_1.htm (consultado el 16 de febrero de 2014).

³² Nesteruk, *Light from the East*.

³³ *Ibid.*

temporalidades, tramas discursivas, lógicas axiomáticas etc. La ciencia sigue un modo catafático o positivo para conocer la estructura de la realidad. Por otro lado, la teología ortodoxa no excluye la ciencia como camino de verdad; sin embargo, establece claramente que la realidad material contiene índices que señalan los caminos hacia la divinidad, entendida como la razón de ser de toda la verdad de la creación.

En la concepción teológica apofática, el interés está dirigido a discernir espiritualmente las energías creativas de Dios, tratando de penetrar en la esencia más profunda de las cosas. Para la teología ortodoxa, los resultados científicos siempre han sido entendidos como limitados y temporales, pues se asume la imposibilidad de que la ciencia capte el sentido pleno de la eternidad, de la divinidad y del misterio de hombre. Los padres de la Iglesia, muchos de ellos científicos naturales, fueron conscientes de los límites que la ciencia tenía para referir las cosas de la naturaleza material y/o de las realidades divinas.

Así, se está ante un complejo sistema de creencias que opera justamente con base en las propiedades identificadas por Charles Sanders Peirce: (1) Es algo de lo que nos percatamos. (2) Apacigua la irritación de la duda. (3) Involucra el asentamiento de una regla de acción en nuestra naturaleza, o dicho brevemente, de un hábito entendido como regla de acción.³⁴

La creencia ortodoxa se ajusta el significado de creencia dado por Peirce: una creencia es estar listo para actuar de determinada manera, bajo circunstancias dadas³⁵; es una proposición mental controlada, a modo de hábito de actuación, que produce los resultados deseados, si la proposición es verdadera.³⁶

Se puede afirmar que el “hábito” que persigue la teología de la Iglesia de Oriente se refiere a la unión con Dios o adquisición de la gracia del Espíritu Santo, por parte de sus creyentes, en un proceso experiencial y pragmático, que –como proceso– puede desencadenar conductas y hábitos visibles. El resultado significativo del interpretante del signo que se analiza se ajusta al tipo de interpretantes que puede tener un signo desde la teoría de la significación

³⁴ Peirce, “El orden de la naturaleza” (203-217), *Universidad de Navarra*, <http://www.unav.es/gep/OrderNature.html> (consultado el 10 de noviembre de 2013).

³⁵ Idem, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (CP 5.480).

³⁶ Idem, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings* (EP 2:312).

de Peirce. Para él, un signo puede tener tres tipos de interpretantes: afectivo (*emotional*), energético y lógico:

El primer efecto propiamente significativo de un signo es el sentimiento que produce. Hay casi siempre un sentimiento que interpretamos como la prueba de que se comprende el efecto propio del signo, aun cuando esta base de verdad sea a menudo muy frágil. Este interpretante afectivo, como lo denominó, puede ser mucho más que un simple sentimiento de reconocimiento (*acknowledgment*) y, en ciertos casos, es el único efecto propiamente significativo que el signo produce.³⁷

El interpretante energético implica un esfuerzo para actuar por parte del sujeto, que puede darse en el plano corporal o mental. El interpretante lógico es la significación o efecto significativo de ese signo. El interpretante lógico no es simplemente un concepto; puede operar desde la generalidad, pero ese no es su único rasgo; como condicionante lógico es condicional y final. El interpretante lógico se puede entender desde la noción de unión con Dios, en el sentido experimental que dicha experiencia puede producir en la vida del creyente.³⁸

El hábito, como regla de acción, es condicional, porque su acción está “condicionada” por las circunstancias y las intenciones, que –para Peirce– se refieren a “una determinación de la naturaleza profunda (oculta) del hombre que tiende a llevarlo a actuar de cierto modo general cuando es movido por cierta intención”.³⁹

El hábito, al ser la significación del signo, desborda los campos puramente intelectuales en la comprensión de la teología de la Iglesia de Oriente o de la experiencia mística, que despliega tres tipos de interpretantes, si seguimos la lectura triádica de Peirce: afectivos, energéticos y lógicos. Estos modos del interpretante, analógicamente representarían –en tanto condiciones diferenciadas del caminar espiritual de la persona humana– las vías purgativa,

³⁷ Ibid.

³⁸ Peirce, citado por Deladalle, *Leer a Peirce hoy*, 20.

³⁹ Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (CP: 5.517).

iluminativa y unitiva descritas y explicadas en las diversas antropologías y directorios espirituales de la mística.⁴⁰

La semiosismística se ajusta a una lógica peirceana, ya que (1) expresa conocimientos (“Trinidad sobreesencial y más que divina y más que buena”); (2) comunica guías de acción (“condúcenos no solo más allá de toda luz”); y (3) reconoce que el vector de la representación adquiere hábitos que están marcados en tanto posibilidades con grados de realización (“colma de esplendores más bellos que la naturaleza a las inteligencias que saben cerrar los ojos”).⁴¹

Los iconos que reflejan esa idea-fuerza están representados en la hagiografía de la Iglesia que postula el dinamismo de la santificación acontecido en diversas tradiciones, culturas, tiempos y lugares distintos. En un sentido análogo, Peirce reconoce el dinamismo del símbolo: “El símbolo se conecta con su objeto en virtud de la idea de la mente que usa símbolos, sin la que no existiría ninguna conexión.”⁴²

Ahora, al tratarse de símbolos sagrados, la conexión mediada por el constituyente místico de nuestro *representamen* busca ser eminentemente existencial y experiencial; tal es el énfasis a tener en cuenta en el análisis, en lo referido al estudio de los marcos semánticos de las teologías negativas o apofáticas. Peirce coincide con ellas en el sentido de reconocer que “un signo no es idéntico a la cosa significada, sino que difiere de esta última en varios aspectos, tiene que poseer claramente algunas características que le pertenecen en sí mismo, y que no tienen nada que ver con su función representativa”.⁴³

Sin embargo, lo más importante reside en que un signo que contiene cualidades materiales propias, en su existir, necesita establecer una relación real para un pensamiento que además se constituye en una fuerza emocional: “Esta emoción es un signo y un predicado de la cosa.”⁴⁴ En este sentido, como

⁴⁰ Ver a Herp, *Directorio de contemplativos*.

⁴¹ Dionisio Areopagita, *La teología mística*, citado por Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 186.

⁴² Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (CP: 2.299).

⁴³ Idem, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, *Universidad de Navarra*, <http://www.unav.es/gep/AlgunasConsecuencias.html> (consultado el 10 de noviembre de 2013).

⁴⁴ Ibid.

signos de lo incognoscible, los postulados sagrados fundamentales y las acciones litúrgicas que significan ritualmente esos postulados no pueden sustraerse de su capacidad de evocación de la cosa significada.

Parece que se corresponden algunas semejanzas en la noción referida sobre la incognoscibilidad del Areopagita y la perspectiva de Peirce. El Dios cristiano, en su lectura areopágica, es incognoscible, pero se puede conocer, dadas sus manifestaciones o procesiones; por tanto, hay correlación, pues –para Peirce– “lo absolutamente incognoscible no existe”.⁴⁵

Desde nuestra perspectiva de análisis, el signo ha de entenderse como parte de una tradición cultural y sociológica que brinda marcos interpretativos, normativos y significantes desde los cuales el signo material opera, se desarrolla y establece significados. En ese sentido, la operación cognitiva de la mente del hombre está mediada por un concepto, según Peirce, “el estado de la mente que es un concepto”.⁴⁶

Conforme a esto, la relación mental, cuya expresión está dada para un pensamiento, es necesariamente una relación marcada por las definiciones dadas por la tradición cultural de ese pensamiento, que han de entenderse como creencia desde el sentido dado por Peirce a dicha noción: “hábito mental” que determina nuestra acciones⁴⁷, necesariamente insertas en el campo de las convenciones culturales expresión de la terceridad. Por terceridad entiéndase la concepción relacional de mundo desde la que operan los sistemas de creencias.

La teología mística de la Iglesia de Oriente debe comprenderse en vinculación directa con el mundo ritual de dicha religión. Sería equivocado desconocer la relación entre ritual y dogma discursivo. Se está ante la comprensión performativa de un fenómeno humano que, además de discurso y narrativa cultural, se expresa mediante actos que son paralingüísticos y metadiscursivos, como ha estudiado Felicia Dumas en sus trabajos sobre los gestos litúrgicos ortodoxos.⁴⁸

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Dumas, “El gesto litúrgico: un análisis semiológico.”

Mito y rito se corresponden. El significante no puede ser sin el significado, y viceversa. Dicho de otra manera: el orden discursivo-religioso, en el caso analizado, no puede entenderse sin un relacionamiento con el orden ritual-sacro. En este contexto, la teología apofática o catafática puede pensarse sin su referente litúrgico sacramental: la liturgia es el elemento esencial en la vida del cristianismo ortodoxo, como anclaje nuclear de su sistema de creencias.

Debe de tenerse en cuenta que, en las sociedades complejas, las fuerzas sociales y el dinamismo de la organización social pueden o tienden a trasgredir y disolver los códigos religiosos y sus mensajes. En este sentido, las ricas, diversas y prolongadas liturgias que acompañan el orden discursivo-religioso de la teología ortodoxa deben situarse como la expresión semiótica mediada por índices, iconos y símbolos insertos en rituales; estos proporcionan los medios para establecer, especificar y aceptar convenciones que incluyen reglas, entendimientos, valores y procedimientos que buscan codificar la conducta del creyente, y aislarlo de sus caprichos y transgresiones de uso cotidiano. Al respecto, Roy Rappaport afirma:

La extensión de los rituales puede relacionarse con la profundidad de las transformaciones que han de producirse en ellos. Cuanto más extenso sea un ritual, más profundamente puede alterar la conciencia y la condición afectiva de los participantes y, posiblemente, también la naturaleza de sus condición social.⁴⁹

En otras palabras, los rituales establecen importantes procesos de codificación pragmática y ética. Las relaciones entre el lenguaje dogmático y la liturgia son importantes, pero es necesario entender las diferencias existentes entre ambos campos: el lenguaje religioso es un código, pero las liturgias son órdenes de comunicación que –en muchos casos–, por su estructura ritual, no transmiten o tienen la intencionalidad de circular nueva información. A diferencia de los rituales, los códigos son formados por vocablos y reglas que se combinan en mensajes con significado y permiten interpretar dichos mensajes.⁵⁰ Como narrativa, su recursividad se logra sobre todo por las palabras del lenguaje, las cuales –aunque son las mismas– pueden utilizarse en muy diversas situaciones.

⁴⁹ Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, 297.

⁵⁰ Ibid.

Las características de los relatos-discursos religiosos, por pertenecer a un orden litúrgico-ritual, están mediados por objetos que, por ser cosas perceptibles, pueden enriquecerse con sentido social y cumplir con funciones de coordinación que no dependen del lenguaje exclusivamente, como señala N. Luhmann: "...piénsese en objetos sacros o en personas sometidas a estados de trance (profetas, *mediums*) a quienes se les atribuye estar poseídos por el espíritu; en reyes, en monedas, en balones de fútbol."⁵¹

Eliseo Verón, además de la dimensión histórico-social, reconoce el lazo existencial. Afirmar en "El cuerpo encontrado":

Peirce hablaba a este propósito de lazo existencial entre el signo y su objeto. El nivel de funcionamiento indicial es una red compleja de reenvíos sometida a la regla metonímica de la contigüidad: parte/todo; aproximación/alejamiento; dentro/fuera; delante/detrás; centro/ periferia; etcétera. El pivote de este funcionamiento, que llamaré la capa metonímica de producción de sentido, es el cuerpo significante.⁵²

El cuerpo es el operador fundamental de esta tipología del contacto, cuya primera estructuración corresponde a las fases iniciales de lo que Piaget llamaba el periodo sensomotriz, anterior al lenguaje.⁵³

En el horizonte de Lossky, la dimensión es aún más problemática, ya que el conjunto del cuerpo simbólico de la Iglesia está marcado por las siguientes condiciones:

A la luz de los cánones, esta sociedad aparece como una "colectividad totalitaria", donde "el derecho de los individuos" no existe; pero, al mismo tiempo, cada persona en ese cuerpo es un fin y no puede considerarse como un medio. Es la única sociedad en la que el acuerdo de los intereses de los individuos con los de la colectividad no representa un problema insoluble, pues las aspiraciones últimas de cada uno concuerdan con el fin supremo de todos y este último no puede realizarse en detrimento de los intereses de alguien. No se trata aquí, a decir verdad, de individuos y de colectividad, sino de personas humanas. La

⁵¹ Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 30.

⁵² Verón, "El cuerpo encontrado" (5), *Biblioteca Virtual Universal*, 2003. www.biblioteca.org.ar/libros/656219.pdf (consultado 24 de enero de 2014).

⁵³ *Ibid.*, 6.

encarnación es el fundamento de esta unidad de naturaleza, pentecostés la afirmación de la multiplicidad de las personas en la Iglesia.⁵⁴

A continuación se hará una breve presentación general del esquema argumentativo (terceridad) de la semántica y gramática discursiva que constituyen los postulados sagrados fundamentales de la teología mística de la Iglesia de Oriente.

SEMIOSIS MÍSTICA Y TEOLOGÍA NEGATIVA

La catolicidad, para la Iglesia Ortodoxa, no está dada por el término abstracto de universalidad tal como se entiende en el mundo latino. El sentido de la palabra católico hace referencia a la unidad y a la diversidad de vidas que aspiran a la plenitud de la experiencia dogmática en la vida del creyente que vive de las enseñanzas de la Iglesia. Esta condición posibilitará una enorme riqueza de formas eclesiales y de experiencias de Dios al interior del continente de la ortodoxia.

El modelo católico por excelencia hace referencia al dogma de la Santísima Trinidad. La vida propia de Dios está marcada por la unidad y la diversidad. La Iglesia está configurada por su condición humana y divina, múltiple y unida, y como función, meta o punto de vista, busca ser el medio donde se realiza la unión de las personas humanas con Dios.

La perspectiva espiritual de la Iglesia desborda el ámbito jurídico y legal; se entiende que todas las condiciones para alcanzar la unión con Dios se dan en la Iglesia. Entre esas condiciones, la vida sacramental se constituye en un ritual, un conjunto de índices que orientan “la lucha incesante para la adquisición de la gracia, que debe transfigurar la naturaleza”.⁵⁵

Como señala Lossky, ese estado de gracia, en la espiritualidad oriental, ...no tiene un sentido absoluto y estático. Es una realidad dinámica y matizada, que varía según las fluctuaciones de la voluntad débil del hombre. Todos los miembros de la Iglesia que aspiran a la unión con Dios están más o menos en gracia, todos están más o menos privados de ella.⁵⁶

⁵⁴ Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 130.

⁵⁵ *Ibid.*, 130.

⁵⁶ *Ibid.*, 134.

Consecuentemente, los hombres están llamados a realizar y a construir su persona en la gracia del Espíritu Santo. La Iglesia sería entonces un estado consumado y un estado en devenir, donde la comunidad de creyentes aspira a la divinización personal y del cosmos.

La tradición oriental, fiel a su espíritu apofático, expresa el alma de su mística siendo muy cuidadosa con el uso de términos positivos y racionales. En este sentido, la gracia no se entiende como mérito, sino como una presencia de Dios en el creyente, que le exige esfuerzos constantes; y estos no determinan en modo alguno la gracia, ni la gracia mueve la libertad personal como fuerza ajena. La tradición oriental siempre ha afirmado la simultaneidad en la *synergeia* de la gracia divina y la libertad humana, en un acontecimiento-proceso que arranca con la conversión, al ser la conversión “una actitud de la voluntad, que se vuelve hacia Dios renunciando al mundo”.⁵⁷

La experiencia mística –anclada en universos simbólicos discursivos sagrados y profanos (trascendentes/inmanentes) y actualizada o vivida mediante el ritual– exige que quien la quiera vivir se disponga a un cambio profundo, una transformación interior de su mente. En este sentido, la mística ortodoxa, que si bien tiene un fuerte anclaje monástico, se puede interpretar a la luz del entendimiento de una mística tanto de ojos abiertos, como cerrados, en la que no necesariamente la experiencia de lo divino está limitada a lo que acontece en los claustros religiosos.⁵⁸

En otras palabras, el sistema de la religión opera tanto en el plano social como en el plano psíquico; actúa como un índice o sema, planteando una relación existencial (segundidad); de ahí que dicho índice sea genuino, particularmente porque la relación procesual del sistema de producción discursivo y sus ritos tienen la fuerza para llamar la atención⁵⁹ e indicar (índice, p.e., el rol del sacerdote o pastor), señalar y comunicar sentidos, en tanto identidades de sentido que operan desde signos polivalentes, los cuales indican un dirección existencial: objetos empíricos, símbolos, signos, iconos, números, frases, actores, sacerdotes, monjes, creyentes, sacramentos, textos, mitos...

⁵⁷ Ibid., 130-134.

⁵⁸ Bingemer, “Desafíos y tareas de la teología en América Latina hoy”, 401.

⁵⁹ Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (CP: 2.274-308).

Peirce observa que la atención que generan el campo ritual y las prácticas de la religión producen efectos en el sistema nervioso.⁶⁰ Los ordenes litúrgicos, la vida de piedad, igual que la doctrina teológica, se expresan y canalizan mediante narrativas y metadiscursos. “Estos efectos son hábitos o asociaciones nerviosas.” La proposición señala cómo se debe de captar que el ritual religioso y el mito son algunos de los comportamientos humanos más marcados por hábitos. En relación con ello dice Peirce: “Un hábito surge cuando hemos tenido la sensación de realizar un cierto acto, m, en ocasiones diversas, a,b,c, y lo realizamos siempre que tiene lugar el acontecimiento general, l, del que a, b y c son casos especiales...”⁶¹ Y añade:

Hemos visto así que todo tipo de modificación de la consciencia –la atención, la sensación y el entendimiento– es una inferencia. Pero puede objetarse que la inferencia trata solo con términos generales, y que por lo tanto no puede inferirse una imagen o una representación absolutamente singular.⁶²

La experiencia mística –para la Iglesia de Oriente– tiene como referencia la fructificación personal del contenido de la fe común. La teología es la expresión general, útil para todos, de lo que puede ser experimentado por cada cual. El fin es la unión con Dios. En la teología oriental, no existe la separación tajante entre teología y espiritualidad. La teología es necesariamente mística. La teoría teológica está al servicio de la experiencia mística, y sin experiencia mística no hay teología. La tradición dogmática ortodoxa es eminentemente mística.

El *ground* de la doctrina y espiritualidad de la Iglesia de Oriente se apoya en los elementos procedentes de la revelación; es una cualidad o atributo general diferente del predicado que usamos en el juicio perceptivo. El *ground* es el elemento que hace posible el acuerdo entre el juicio perceptual y eso a lo que el juicio perceptivo se refiere. Los juicios perceptivos de la teología apofática, en virtud del *ground* del objeto, tienen propiedades generales de carácter ontológico. La generalidad del *ground* sirve de fundamento al uso de predicados en los juicios perceptivos que se revelan en *la tiniebla más que luminosa del silencio*.

⁶⁰ Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades” (33), *Universidad de Navarra*, <http://www.unav.es/gep/AlgunasConsecuencias.html> (consultado el 10 de noviembre de 2013).

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid.

La teología ortodoxa representa el conjunto de verdades guardadas por la Iglesia y la experiencia personal, expresión viva e individual de la espiritualidad; e indica las posibilidades de fructificación personal en el horizonte del contenido de la fe común, de lo que –según el dogma teológico– puede ser experimentado por todos.

Afirma Lossky: “No hay, pues, mística cristiana sin teología, pero sobre todo no hay teología sin mística.”⁶³ La influencia de la Iglesia se hace relevante, pues todos sus iconos y símbolos terminan indicando la posibilidad real de vivir una experiencia íntima de las verdades de la fe, según las capacidades y la voluntad de cada uno de los fieles, según Peirce, “por cuanto hay tipos de fe”.⁶⁴

El texto de referencia fundante para el *ground* es la Biblia, como los textos derivados de la patrística de los primeros siglos y la experiencia de vida de los creyentes. Consecuentemente, la semiosis que proyecta implica vivir el misterio insondable de Dios, en el horizonte de un cambio profundo, de una transformación interior de la mente del creyente, cuyo fin es hacerse apto para la experiencia mística. En este sentido, mística y teología se sostienen mutuamente.

La teoría cristiana, en el ámbito de la tradición que se analiza, tiene un fin eminentemente práctico: la unión con Dios; es decir, su campo establece instrucciones detalladas que indican (índice)⁶⁵ una vía de acceso a la experiencia que postula el dogma. Dice Peirce: “Algunos índices son instrucciones más o menos detalladas de lo que el oyente ha de hacer para ponerse en conexión experiencial directa o en otra conexión con la cosa significada.”⁶⁶

La doctrina religiosa y sus ritos cumplen ese mandato del índice. Así, la ortodoxia se aparta de la gnosis, pues esta última tiene al conocimiento como meta. La teología cristiana es un medio, un conjunto de conocimientos que debe servir a un fin que excede todo conocimiento sensitivo e inteligible, que puede estar marcado por la ilusión, lo irreal, lo no no-verdadero.

⁶³ Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 8.

⁶⁴ Peirce, “El orden de la naturaleza”, *Universidad de Navarra*, <http://www.unav.es/gep/OrderNature.html> (consultado el 10 de noviembre de 2013).

⁶⁵ Idem, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (CP: 2.274-308).

⁶⁶ Ibid. (CP: 2.288).

La unión con Dios o deificación (θέωσις) se afirma como la verdad más perfecta en la vida del cristiano. Es una significación real, en el sentido dado por Peirce a inducciones e hipótesis cuyas cogniciones son objetos reales: “Lo real, pues, es aquello a lo que, más pronto o más tarde, aboca la información y el razonamiento, y que en consecuencia es independiente de los antojos tuyos o míos.”⁶⁷

La preocupación central de la Iglesia, a lo largo de los siglos y en el marco de complejas vicisitudes históricas que van más allá del realismo escolástico y de posibles creencias en ficciones metafísicas, será defender la posibilidad, el modo o los medios de la unión con Dios, en un proceso eminentemente pragmático. El núcleo místico, defendido frente a diversos adversarios, se refiere al fin vital en la vida del cristiano: la unión con Dios.

Para Peirce, igual que para la tradición dogmática ortodoxa, el eje articulador entre ciencia, teología y espiritualidad está dado por la experiencia. Nuestro autor sostiene que Dios es objeto de experiencia, más que objeto de fe. El conocimiento de Dios, como cualquier otro, depende de la experiencia. “No podemos conocer nada excepto lo que directamente experimentamos.”⁶⁸

Podría pensarse que hay cierta coincidencia entre la visión cósmica como campo de experiencia del mundo cristiano y la concepción que Peirce tiene sobre el universo: “El universo es un gran *representamen*, un gran símbolo del propósito de Dios.”⁶⁹ El creyente cristiano reconoce el papel de los sentidos, pero advierte sobre los riesgos de un conocimiento centrado en los sentidos. Por tanto, se destaca la necesidad de renunciar a los sentidos tanto como a toda operación racional; a todo objeto sensible o inteligible, a todo lo que es, tanto como a lo que no es, a fin de poder alcanzar en la ignorancia absoluta la unión con aquel que sobrepasa a todo ser y toda ciencia.

El cristianismo es un camino de comunión con el Dios vivo, que exige una purificación y abandono de todo lo impuro e incluso todas las cosas puras.

⁶⁷ Idem, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades” (44), *Universidad de Navarra*, <http://www.unav.es/gep/AlgunasConsecuencias.html> (consultado el 10 de noviembre de 2013).

⁶⁸ *Ibid.*, 27.

⁶⁹ Idem, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (CP: 5.119).

La terceridad cristiana es radical, dada su vinculación con una teología mística que tiene por argumento central la unión con Dios, fructificada de manera particular en la vida de los creyentes que han sido iluminados por el Espíritu Santo. La terceridad católica-ortodoxa, es decir, su dogma trinitario, afirma que el acontecimiento Jesús-Dios no puede entenderse sin la referencia trinitaria constituida por la presencia del Espíritu Santo.

La Iglesia está fundada en una doble economía divina: la obra de Cristo y la obra del Espíritu Santo. Son dos personas de la Trinidad enviadas al mundo. La obra de estas dos personas está en la base de la Iglesia y ambas son necesarias para que la unión con Dios pueda ser alcanzada por los hombres. La acción del Espíritu Santo es plenitud (catolicidad) para la Iglesia, en la medida en que su acción la llena de divinidad. Las obras del Espíritu Santo y del Hijo están íntimamente unidas: sin embargo, son dos personas independientes una de la otra.

Afirma Lossky que la “enseñanza sobre el Espíritu Santo tiene el carácter de una tradición más secreta, menos revelada, contrariamente a la manifestación clamorosa del Hijo, proclamada por la Iglesia hasta los confines del universo”.⁷⁰ El Espíritu Santo se entiende que vive hoy de manera real entre nosotros y que se da a conocer más claramente. Dice Lossky: “La teología de la Iglesia de Oriente distingue la persona del Espíritu Santo de los dones que éste comunica a los hombres”. Esta distinción se basa en las palabras de Cristo: “Me glorificaré porque cogerá de lo que es mío y os lo anunciará. Todo lo que el Padre tiene es mío; por eso he dicho que tomará de lo que es mío” (Jn 16,14-15).

El Espíritu Santo permite a los hombres hacerse “partícipes de la naturaleza divina” (2P 1,4), les confiere convertirse, según la voluntad de cada cual, en miembros del cuerpo de Cristo, experimentadores de su gracia increada. El Espíritu Santo fue enviado al mundo, a la Iglesia, en nombre del Hijo (el Consolador, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, Jn 14, 26). La adquisición del Espíritu Santo se desarrolla en vínculo con el Hijo, ya que Cristo recapituló en sí la humanidad, según la expresión favorita de San Ireneo. La Iglesia, como institución teándrica, otorga la posibilidad de vivir esa forma divina. En otras palabras, todas las personas educadas y unidas en

⁷⁰ Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 119.

la fe católica pueden fundirse en esa forma divina, sin que el creyente, pierda su identidad personal.

Se constata que la experiencia mística cristiana no suprime a la persona; no es una deificación impersonal, como puede ser expresado en otros sistemas religiosos como el budismo o ciertas concepciones hinduistas. Lossky cita a San Cirilo de Alejandría para reafirmarlo: “Divididos en cierto modo en personalidades bien marcadas, por lo cual fulano es Pedro, Juan, o Tomás, o Mateo, estamos como fundidos en un solo cuerpo en Cristo, alimentándonos de una sola carne.”⁷¹ El Espíritu Santo es la expresión personal en la vida de cada persona. En palabras de Lossky y en referencia a la visión de los padres de la Iglesia:

El Espíritu Santo comunica en la Iglesia a las hipóstasis humanas la plenitud de la divinidad según un modo único, “personal”, apropiado a cada uno de los hombres en cuanto persona creada a imagen de Dios. San Basilio dice que el Espíritu Santo es “la fuente de santificación” que “no se seca a causa de la multitud de los participantes”. Está totalmente presente en cada cual y en todas partes. Dividiéndose, no sufre la división. Cuando se comulga en él, no deja de permanecer entero, igual que un rayo de sol [...] que a todos proporciona delicia, de manera que cada uno se cree que es el único en obtener provecho de él, mientras que esa claridad ilumina la tierra y el mar y penetra el aire. Así mismo, el Espíritu se encuentra presente en cada uno de los que lo reciben, como si no fuera comunicado más que a él solo, y sin embargo derrama sobre todos la gracia total, de la que gozan todos los que de ella participan en la medida de sus propias capacidades, pues no hay medidas para las posibilidades del Espíritu.⁷²

Se observa cómo hay relación y capacidades de indexación-icónica en la naturaleza de la Trinidad. Su estructura es relacional: Cristo es el icono, índice y símbolo de la imagen apropiada a la naturaleza común de la humanidad; el Espíritu Santo, como símbolo-realidad-presencia, confiere a cada persona la posibilidad de realizar la semejanza en la naturaleza común. Cristo unifica y el Espíritu Santo diversifica.

⁷¹ Ibid., 119.

⁷² Ibid., 123.

El interpretante, en este caso, los individuos, cuyo código simbólico es la creencia católica, deben de dejar de ser individuos que viven por sí mismos. El proceso espiritual está dado con base en índices: “El Espíritu Santo, al venir a habitar en nosotros, hace de nuestro ser la sede de la Santísima Trinidad, pues Padre e Hijo son inseparables de la divinidad del Espíritu.”⁷³ San Simeón –citado por Lossky– dice, en referencia a la vida de la Trinidad:

Lo que he dicho varias veces, de nuevo lo diré y no cesaré de repetirlo: luz es el Padre, luz el Hijo, luz el Espíritu Santo. Los tres son una luz intemporal, invisible –porque está fuera y por encima de todo– luz que nadie ha podido jamás ver antes de ser purificado, ni recibir antes de haberla visto. Pues es menester primero haberla visto para adquirirla con penas y trabajos múltiples...⁷⁴

En el plano personal, el creyente adquiere la gracia increada del Espíritu Santo. La gracia es la energía o procesión de la naturaleza divina. Como signo evolutivo, frente al proceso sucedido en el Antiguo Testamento –donde el efecto producido en el alma estaba dado por la voluntad divina actuando como causa exterior–, el proceso a partir de Pentecostés y en el horizonte de la revelación sellada por Cristo reside en la vida divina que se abre a todos los creyentes –hombres y mujeres pecadores, más o menos en gracia (no solo profetas, iluminados, justos, puros como en el Antiguo Testamento)– en el Espíritu Santo: “Porque él se identifica misteriosamente con las personas humanas, permaneciendo simultáneamente incomunicable...”⁷⁵

Esa experiencia de Dios está más allá de todas las cosas. Como vía de ascensión, se está ante una espiritualidad de la experiencia y la contemplación de los misterios de la revelación de quien es totalmente trascendente. Es decir, se habla de la presencia de quien está fuera de toda captación mental, “más allá de las cimas inteligibles...”⁷⁶ La vía mística, en la perspectiva ontológica que se presenta, es una mística del desconocimiento, que supera todo saber positivo, que escapa a toda comprensión y a toda visión. Lo señala Lossky de la siguiente manera:

⁷³ Ibid., 127.

⁷⁴ Ibid., 127.

⁷⁵ Ibid., 128.

⁷⁶ Pseudo Dionisio Areopagita, citado por Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, 186.

...pues pertenece completamente a aquel que está más allá de todo, pues ya no se pertenece a sí mismo ni pertenece a nada ajeno, unido por lo mejor de sí mismo a aquel que escapa a todo conocimiento, al haber renunciado a todo saber positivo, y conociendo, gracias a ese desconocimiento mismo, más allá de toda inteligencia.⁷⁷

Lo importante no es tanto Dios como objeto de conocimiento; lo que importa es la unión. En palabras de Lossky: “La teología negativa es, pues, una vía hacia la unión mística con Dios, cuya naturaleza nos resulta incognoscible.”⁷⁸ Se puede afirmar que esa es la plenitud semiótica de la terceridad cristiana, realidad viva constituida por un enunciado experiencial que se convierte en dogma de fe, al expresar una realidad captada vivencialmente mediante el intelecto noético, que está más allá del intelecto racional.

El trazo que demarca la mística cristiana de la mística filosófica de los neoplatónicos, en obras de pensadores como Plotino, es la absoluta incognoscibilidad de Dios. A diferencia de Dionisio, para Plotino, el ser es necesariamente múltiple y no tiene la simplicidad absoluta del “Uno”. La vía de Plotino desecha lo múltiple y llega a la unidad absoluta que está más allá del ser, pues el ser está ligado a la multiplicidad y es posterior al “Uno”. Como indica Lossky: “El éxtasis de Dionisio es una salida del ser como tal; el éxtasis de Plotino es más bien una reducción del ser a la simplicidad absoluta.”⁷⁹

El Dios cristiano, en la perspectiva areopagítica, no es el Dios-unidad primordial de los neoplatónicos; es un Dios cuyo rasgo fundamental es la absoluta incognoscibilidad. “Rehusando atribuir a Dios las propiedades que son el objeto de la teología afirmativa, Dionisio evita expresamente las definiciones neoplatónicas.”⁸⁰

La teología mística de la Iglesia de Oriente, como signo, expresa —desde el horizonte intelectual de Peirce— un objeto esencialmente misterioso, comunicable e incommunicable a la vez. En el camino del pensamiento diáfano, las creencias de la teología analizada, establecen distinciones que iluminan la

⁷⁷ Ibid., 23.

⁷⁸ Ibid., 22.

⁷⁹ Ibid., 25.

⁸⁰ Ibid., 25.

perspectiva subjetiva del creyente, al indicarle un camino orientado hacia la realidad de las cosas referidas al misterio que se hace inteligible mediante la acción experiencial y la relación sacramental al interior del seno de la Iglesia.

En el orden sacramental, el componente ritual se afirma, en el sentido de entenderlo como hábito que estimula acciones derivadas de la percepción. El ritual, en tanto acto performativo ligado a la acción, tiene el propósito de producir resultados sensibles inmediatos, mediatos y a largo plazo. Los resultados sensibles a los que alude Peirce –en su modo de expresión sobre la transubstanciación y en referencia a la controversia entre católicos y protestantes, a juicio de esta investigación– se queda corta, dada cierta orientación marcadamente fisiológica en la concepción de los efectos sensibles que aplica a la comprensión del acto ritual que acontece en relación con las especies eucarísticas.⁸¹

Desde la perspectiva que se analiza, el acto ritual, cualquiera sea su naturaleza o espacio cultural ocupado, no puede ser entendido exclusivamente desde un plano analógico, tal como el planteado.

En efecto, los símbolos perceptibles, vitales en la ornamentación de los sacramentos son tan solo un campo en la demarcación del universo del signo religioso; evidentemente, las areopagíticas indican que la inteligencia ha de interpretar, corregir, direccionar, reducir y negar las imágenes, formas y esquemas por medio de los cuales las realidades divinas son representadas. Aunque las formas perceptivas expresan una importante realidad material, son incapaces de contener el sentido pleno de los actos sacramentales y sus contenidos simbólicos. Lo afirma Pseudo-Dionisio en sus cartas: “Lo visible es la imagen llana de lo invisible.”⁸²

Empíricamente, los rituales tienen un sentido perceptible, educativo y estético; pero afirman mucho más de lo que se puede percibir en ellos. En este sentido, lo captado por Dumas en lo relativo a las partes que constituyen la acción eucarística –la *proskomidia* o parte introductiva durante la cual el

⁸¹ Peirce, “El orden de la naturaleza” (14), *Universidad de Navarra*, <http://www.unav.es/gep/OrderNature.html> (consultado el 10 de noviembre de 2013).

⁸² Pseudo-Dionisio Areopagita, “Letters”, 289; Idem, *Obras completas. Pseudo Dionisio Areopagita*.

sacerdote prepara las ofrendas para la consagración eucarística, la liturgia de los catecúmenos y la liturgia de los feligreses, centrada en la celebración del secreto eucarístico— refiere universos de sentido que desbordan lo exclusivamente perceptible.⁸³

Roy Rappaport, quien a su vez se basa en Peirce, sugiere también, desde consideraciones marcadamente fisiológicas, que esos sentidos de percepción se pueden ver como un hábito que expresa condiciones digitales que no podían haber sido reconocidas por Peirce, dado el desarrollo de la ciencia de su tiempo. Entonces, se tiene que el ritual religioso contiene elementos con propiedades digitales. Afirma Rappaport: “El término digital [...] se refiere a entidades o procesos cuyos valores no cambian a través de gradaciones continuas e infinitesimales, sino a saltos discontinuos.”⁸⁴

El término analógico refiere entidades y procesos donde los valores pueden variar en gradaciones continuas e imperceptibles. Ejemplos de señales analógicas son la temperatura, la distancia, la velocidad, la influencia, la maduración, el estado de ánimo, el prestigio y la riqueza. Fenómenos discontinuos o digitales son los latidos del corazón y los cambios en el tamaño de las poblaciones. La noción digital aplicada al ritual religioso ayuda —según Rappaport— “a definir importantes pero vagos aspectos del mundo”.⁸⁵

El ritual religioso, como canal simbólico, varía según las circunstancias de lugar y contexto social. El ritual, en términos de la información que contiene, está indexado y refleja condiciones de prestigio, poder e influencia, y es transmitido por medio de ornamentos, vestimentas, incensarios, altares, tabernáculos, gestos, sonidos, colores, olores... Representa, además, mayores niveles de precisión que la información a la que hace referencia.

El ritual de la Iglesia de Oriente da precisión digital y analógica a una doctrina sobre la unión con Dios, que es incognoscible y que podría pensarse como imprecisa o paradójica, dadas las particularidades de la teología negativa sobre la que se fundamenta gran parte de su doctrina. En el ritual y en su

⁸³ Dumas, “El gesto litúrgico: un análisis semiológico”, 240.

⁸⁴ Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, 135-143.

⁸⁵ *Ibid.*, 141.

celebración, la representación de fenómenos continuos se da por mediciones y señales digitales. Los contenidos del ritual, sus índices, iconos y símbolos se despliegan dinámicamente en la celebración.

Para Rappaport, “la vaguedad se reduce mediante la digitalización de aspectos del contenido del ritual” y “la ambigüedad sobre el estado actual de los ejecutantes puede reducirse, o incluso eliminarse, por la frecuencia del ritual”.⁸⁶ Y agrega:

La celebración del ritual –como la participación de un individuo en un ritual– lleva lo digital al extremo, o más bien a un paso por delante del extremo. Esto es, lo lleva a lo binario, a la reducción de las unidades o fases discretas a dos solamente. Cualquier ritual incluido en el repertorio de una sociedad puede en cualquier momento suceder o no suceder. La celebración de un ritual transmite una señal binaria (sí/no, 0/1, encendido/apagado, bien/mal hombre/chico, guerra/paz, etcétera). De hecho, las señales binarias son intrínsecas a la celebración del ritual, y por su propia naturaleza carecen de ambigüedad.⁸⁷

[...MÁS ALLÁ DE TODA LUZ...]. AFIRMANDO Y NEGANDO

En términos generales, se ha realizado una breve aproximación al universo de la Iglesia de Oriente, caracterizada por una semántica cuyo código, programa comunicativo y gramatical fija una creencia desencadenadora de un hábito que experimentalmente cree en la eficacia de su acción.

El hábito mental de la teología mística de la Iglesia de Oriente determina las acciones de sus creyentes. El principio rector de inferencia –desde la perspectiva de Peirce– puede entenderse, desde un horizonte antropológico, como el hábito mental representado y denotado por los postulados sagrados fundamentales, presentados de manera sintética, con base en la obra de Vladimir Lossky, uno de los más importantes teólogos ortodoxos del siglo XX.

Los efectos prácticos de esta creencia, que –como toda creencia– puede suscitar duda, animadversión e irritación, están representados en una tradición que afirma que la deificación o vía de unión con Dios es posible y

⁸⁶ Ibid., 140.

⁸⁷ Ibid., 143.

experimentalmente comprobable, ya sea por referencia a la vida de los santos o por referencia a la propia experiencia de vida de los fieles. Parece que la teología mística de la Iglesia de Oriente, dados sus efectos prácticos, se correlaciona con el principio pragmático presentado por Charles Sanders Peirce; y también con la experiencia humana fijada desde el horizonte cultural e histórico configurado a la luz de los marcos doctrinales fijados en los canones de la Iglesia de Oriente.

La relación o mediación con símbolos sagrados, que se expresa a la luz de complejos desarrollos teológicos, tiene condiciones sgnicas que pueden afinar y calibrar la ontología de Peirce, básicamente interesada en el análisis de los procesos cognitivos referidos a adquirir conocimientos científicos comunicables. Para la teología de la Iglesia de Oriente, anclada en un modelo trinitario, la teología refiere un conocimiento y una vía de unión con Dios que contiene las siguientes mediaciones:

- Un anclaje en un texto de referencia, la Biblia.
- Una participación en la vida y tradición apostólica y patristica.
- Una participación en la vida sacramental.
- Un camino personal y comunitario ligado a la ascesis o vía de la unión de cada cristiano.

El conocimiento cristiano tiene un fin práctico, pero a diferencia de Peirce, no se refiere a la adquisición del conocimiento científico (que, por perfecto que pueda ser, siempre se ha entendido como muy limitado, desde los postulados de la teología ortodoxa), el cual, cuando usa la filosofía y la ciencia, siempre ha partido de una concepción crítica sobre los alcances analíticos del pensamiento humano en su experiencia del misterio de Dios.

Los postulados sagrados fundamentales de la teología mística de la Iglesia de Oriente están ahí para ser experimentados y verificados en el marco de un proceso, camino, vía o existencia personal. El *test* es la vida del creyente, el *input* esta dado por los datos ontológicos y doctrinales (postulados sagrados fundamentales-dogmas); y el *output* depende de las acciones objetivas y subjetivas que son mediadoras y constructoras de la vida de unos creyentes A, B, C, D....

Desde la teoría de la significación de Peirce, se corresponde una correlación pragmática condicional al signo teología mística de la Iglesia de Oriente,

ya que la significación de una idea o creencia depende de la actualización, por un sujeto, de una posibilidad real objetiva. La actualización de los principios de inferencia de la teología mística de la Iglesia de Oriente o sus postulados sagrados fundamentales, en tanto experimentables, refuerzan el hábito mental objetivo/subjetivo que marca el camino de la unión con Dios o la deificación posible del hombre.

Se hace importante reconocer que uno de los grandes aportes de Peirce, en lo relativo a los estudios sobre la religión, es haber legado una teoría de la información y la comunicación. Ésta establece marcos para el análisis y la evolución conceptual de una semiótica de la religión de inspiración peirceana, que puede organizar los análisis del hecho religioso desde rigurosas pautas lógicas y axiomáticas; simultáneamente, el análisis semiótico puede ganar en su semiosis reflexiva al entrar en contacto con las lógicas apofáticas que han sido analizadas en este trabajo.

Dado que uno de los signos esenciales que establece la naturaleza de la religión es el carácter objetivo de sus formas de adoración, es decir, el ritual, lo que queda por delante es adentrarse en la caracterización del papel del ritual (vivirlo) y de los sistemas de producción discursivos de la religión. Dicha producción discursiva ha de entenderse en relación con las realidades que significan, tanto empíricas como metaempíricas, cuyos sentidos captan campos de lo trascendente y de lo divino.

Peirce, siempre tan honesto, profundo y riguroso, los menciona como mensajes y argumentos olvidados de un Dios que, según lo observado, desborda las categorías ontológicas ya mencionadas; un Dios que, paradójicamente, se deja conocer, amar y experimentar, en tanto ser personal, lógico y objetivo; es decir, como ser constitutivo de todos los planos de la realidad o de lo que se entiende por realidad, en pretenciosas expresiones que los científicos garabatean en las fronteras del silencio y el bullicio.

En ese orden de ideas, los mundos de la teología apofática requieren del manto semántico de las lógicas positivas o teologías positivas, ya que lo absolutamente incommunicable no existe (Peirce). A pesar de esto, la incognoscibilidad señala (indexa) que Dios no es un objeto de conocimiento: Dios es una persona abierta al diálogo personal; como ser personal, su persona-misterio se comunica con la persona-misterio que subsiste a la existencia de cada uno los hombres.

La ortodoxia, que podría pensarse como reaccionaria, exótica y/o anacrónica al conocimiento científico, busca delimitar la vida del creyente en relación con los excesivos racionalismos y/o patologías religiosas que pueden acontecer en todo proceso religioso y espiritual, que —como signo— está mediado por el pensamiento y el conocimiento humano, en un proceso entendido por la ortodoxia como campo de batalla espiritual, ya que su teología mística es consciente de los riesgos que implica la vía de la unión.

Las dos vías, la teología apofática y la catafática, son complementarias, así como complementaria es la presencia de vectores de representación y determinación dados por la ciencia y la religión. Las categorías filosóficas y ontológicas de Peirce pueden contribuir a la comprensión teórica de la religión; pero su creencia religiosa, en muchas apreciaciones de orden panteísta, carece de vinculación directa con el pensamiento ortodoxo presentado en este texto.

El análisis precedente y las conclusiones que de él se desprenden ofrecen una idea sobre la complejidad de los universos simbólicos que estructuran e institucionalizan la terceridad de la Iglesia de Oriente. La reflexión es problemática, pues la teología ortodoxa presentada por Lossky, y en contra de la perspectiva de Peirce, afirmarí que, además de pensar en signos, el ser humano tiene la posibilidad de ir más allá de lo simbólico, del naturalismo y de los valores exclusivamente estéticos.

El argumento es de orden noético (se refiere al despliegue espiritual). En pocas palabras, asevera que los símbolos sagrados derivados de los canales de la esencia-energía divina tienen la fuerza y el poder de divinizar, santificar y transfigurar la inteligencia humana, para proyectar experiencias de orden que se nutren de los sustratos históricos y culturales, y que a su vez los configuran.

Esto quiere decir que la divinidad cristiana proyecta y comunica cambios paralógicos, metalógicos, neológicos, y dialógicos, en procesos existenciales-personales e histórico-sociales que desbordan la naturaleza del símbolo, tal como lo entendía Peirce. Y las formas de vida particulares de los universos “lógicos” analizados tienen la capacidad para penetrar en realidades donde ni la mente, ni los ojos pueden llegar.

BIBLIOGRAFÍA

- Bingemer, María Clara Lucchetti. “Desafíos y tareas de la teología en América Latina hoy.” *Theologica Xaveriana* 174 (2012): 399-432.
- Bulgakov, Sergeí. *Unfading Light. Contemplations and Speculations*. Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans Publishing Company, 2012 (1917).
- Carrol, William. “Pseudo-Dionysius the Areopagite – A Bibliography: 1960-1980.” *The Patristic and Byzantine Review* 1 (1982): 225-234.
- Deladalle, Gerard. *Leer a Peirce hoy*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Doherty, Kevin. “Toward a Bibliography of Pseudo-Dionysius the Areopagite, 1900-1955.” *The Modern School Man* 33/4 (1956): 257-268.
- Dumas, Felicia. “El gesto litúrgico: un análisis semiológico.” *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica* 12 (2003): 237-260.
- Durand, Gilbert. *Ciencia del hombre y tradición*. Barcelona: Paidós, 1999.
- _____. *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2000.
- Herp, Enrique. *Directorio de contemplativos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Leclercq, Jean. “Influence and Noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages.” En *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, traducido por Colm Luibheid, 25-32. New York: Paulist Press, 1987.
- Lossky, Vladimir. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 1982.
- Luhmann, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. Barcelona: Herder, 2006.
- Nesteruk, Alexei. *Light from the East*. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2003.
- Panesa, R.T. “Science and Religion in Charles S. Peirce.” Tesis Doctoral en Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, *Universidad de Navarra*, <http://www.unav.es/gep/TesisDoctorales/TesisRPanesa.pdf> (consultado el 4 de diciembre de 2013).
- Panikkar, Raimon. *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999.
- Peirce, Charles Sanders. “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades.” Traducción y notas de José Vericat (1988). *Universidad de Navarra*,

<http://www.unav.es/gep/AlgunasConsecuencias.html> (consultado el 10 de noviembre de 2013).

_____. *Charles S. Peirce: el hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. Traducción, introducción y notas de José Vericat. Barcelona: Critica, 1988.

Peirce, Ch. S. "Collected Papers." En *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vols. 1-6, editados por Charles Hartshorne y Paul Weiss. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1931-1935.

_____. "Collected Papers." En *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vols. 7-8, editados por Arthur W. Burks, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1958.

_____. *Science*. Worcester (MA): Clark University Press, 1900.

_____. "El icono, el índice y el símbolo." Traducido por Sara Barrena (2005). *Universidad de Navarra*, <http://www.unav.es/gep/IconoIndiceSimbolo.html> (consultado el 10 de noviembre de 2013).

_____. "El orden de la naturaleza." Traducido por Juan Marrodán (2001). *Universidad de Navarra*, <http://www.unav.es/gep/OrderNature.html> (consultado el 10 de noviembre de 2013).

_____. *Manuscritos de Charles Sanders Peirce*, MS, 634: 1718.

_____. *Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby* (2a. ed.). Bloomington (IN): Indiana University Press, 2001.

_____. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Vol. 1 (1867-1893). Editado por Nathan Houser y Christian Kloesel. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

_____. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Vol. 2 (1893-1913). Editado por el Peirce Edition Project. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

_____. *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Editado por M.H. Fisch, E.C. Moore y Ch. J. W. Kloeseletalii. 4 Vols. Bloomington (IN): Indiana University Press, 1982-1989.

Pelikan, Jaroslav. "The Odyssey of Dioynisian Spirituality." *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, traducido por Colm Luibheid, 11-24. New York: Paulist Press, 1987.

- Pérez Prieto, Victorino. “Descubrimiento y encubrimiento de Dios en la experiencia de la humanidad.” *Theologica Xaveriana* 174 (2012): 433-454.
- Pseudo-DionisioAreopagita. “Letters.” En *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, traducido por Colm Luibheid. New York: Paulist Press, 1987.
- _____. *Obras completas. Pseudo Dionisio Areopagita*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- Ramos, Gerardo. “La transformación del imaginario simbólico.” *Theologica Xaveriana* No. 168 (2009): 449-470.
- Rappaport, Roy. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 2001.
- Roques, R. *L’Universe dionysien*. Paris: Aubier, 1954.
- Verón, Eliseo. “El cuerpo encontrado.” *Biblioteca Virtual Universal*, www.biblioteca.org.ar/libros/656219.pdf (consultado 24 de enero de 2014).
- Vidal, Rafael. “Hacia una complementariedad científico-mitológica.” *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica* 22 (2013): 713-731.
- Votrin, Valery. “The Orthodoxy and Sustainable Development: A Potential for Broader Involment of the Orthodox Churches in Ethiopia and Russia.” *Environment, Development and Sustainability* 7 (2005): 9-21.
- Wassie, Alemayehu. “Ethiopian Orthodox Tewahido Church Forest: The Blue Prints for the Lost Forest Resources in the Northern Highland of Ethiopia (2004).” *Journal of Ethiopian Environmental and Energy Concern*, http://www.akababi.org/eotc_forest_1.htm (consultado el 16 de febrero de 2014).
- Yelle, Robert. *Semiotics of Religion. Signs of the Sacred in History*. London: Bloomsbury, 2013.