



**UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO.
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN.
ESCUELA DE COMUNICACIÓN SOCIAL.
MENCIÓN: AUDIOVISUAL.
TRABAJO DE GRADO.**

**EXPLORACIÓN FANEROSCÓPICA DE LO
ANTEPRIMARIO A PARTIR DE LA ANTEPRIMERIDAD.**

Tesista: Alejandro Morón Medina.

Tutor: Max Römer Pieretti.

Caracas, 21 de Junio de 2006.

NOTA DEL AUTOR.

Puede decirse que la exposición adecuada de un tema está compuesta por la conjunción armónica de dos elementos fundamentales, a saber, la claridad y la exactitud. No obstante, si bien la meta última de todo aquel que pretenda comunicar, eficazmente, sus ideas a los demás, valiéndose de la prosa escrita, no es otra que la producción de un discurso tal que, a lo largo de su desarrollo, mantenga una armonía en donde más exactitud no suponga menos claridad, ni más claridad menos exactitud, el autor de la presente investigación debe confesar, amargamente, que lo más difícil no ha sido alcanzar aquella armonía, sino, más bien, mantenerla a lo largo de todo el discurso de la tesis.

Esa homogeneidad discursiva se da sólo ocasionalmente y en medio de muchas disonancias, las cuales exhiben la preeminencia, ya de la claridad sobre la exactitud, ya de la exactitud sobre la claridad.

De allí que, pueda decirse, además, que el hecho de perseverar en el ideal de la adecuada exposición no supone, necesariamente, que se logre mantener un connubio armónico entre sus elementos fundamentales.

En este sentido, el autor pide disculpas al lector, esperando que los pasajes armónicos le sirvan para aclarar aquellos que no lo sean tanto.

Por otro lado, en medio de la lectura de algunos textos muy especializados, la presencia del lenguaje técnico suele producir instantes de pánico en los lectores no habituados, los cuales, tienden a sentirse, no sólo bombardeados por nuevos términos, sino, además, incapaces de captarlos, rápida y totalmente, para luego darles un sentido tal que, dentro del contexto global del discurso escrito, apunte hacia aquello de lo cual se está hablando.

Tales textos, no sólo exigen una gran concentración por parte de sus lectores, sino, además, una disposición anímica esencial que les ayude a aprender, para luego manejar, un nuevo lenguaje.

Empero, resulta muy difícil presentar un tema sin desarrollarlo de una u otra manera, sin introducir sus términos fundamentales en paralelo con sus equivalentes en el lenguaje técnico.

Con respecto a ello, sepa el lector que, el autor de la presente investigación, muy conciente de tales dificultades, se ha ocupado, celosamente, en reducirlas al máximo.

Así, no debe detenerse el lector cuando algún aspecto se le escape o quede poco claro, pues de seguro, y a medida que avance, cada uno de esos aspectos *oscuros* irán adquiriendo, no sólo claridad, sino, además, un sentido concreto dentro del todo de la tesis.

De allí que, el autor de la presente investigación pida a los lectores de este trabajo, y en especial a aquellos que no están muy familiarizados con el tema central, mucha paciencia.

Finalmente, es importante señalar que el sentido de esta tesis no es posible captarlo dándole un simple vistazo, es por ello que se le recomienda al lector que se aproxima a este trabajo por vez primera, ensayar una lectura serena del texto completo y de un sólo aliento, evitando la lectura muy espaciada del mismo.

ÍNDICE.

A. Introducción.	i
A.1. Plan de la Tesis: Las Zonas.	vi
A.1.1. Sobre la Zona Faneroscópica.	vi
A.1.2. Sobre la Zona Semiótica.	ix
A.1.3. Sobre la Inter-zona.	xiii
1. Marco referencial: Zona Faneroscópica.	1
1.1. Definición de Faneroscopia y Fanerón.	2
1.2. Sobre la necesidad de abrirse hacia un nuevo universo lógico a partir de la determinidad esencial de lo anteprimario como aquello que no pertenece al espacio lógico del ente.	3
1.3. Sobre la necesidad de un diálogo crítico con la tradición y la pertinencia de importar elementos propios de la Filosofía, de la Teología y de la Literatura siempre y cuando aporten algo al esclarecimiento del problema planteado.	7
1.4. La observación honesta.	10
1.5. Diálogo crítico con Platón.	12
1.5.1. Conexión entre la observación honesta y la concepción platónica de la Teoría (θεωρία).	12
1.5.2. La pequeña definición de intuición de Peirce y su contraposición a la concepción platónica de la Teoría (θεωρία) y, consiguientemente, a la observación honesta peirceana como el motor para abrir un diálogo crítico con Platón a partir del problema de la réplica.	13
1.5.3. El problema de la réplica.	15
2. Método: Zona Semiótica.	30

2.1. Sobre el triple desprendimiento implícito en toda observación honesta en tanto eco de la concepción platónica de la Teoría (θεωρία).	31
2.2. Postración del universo lógico de lo anteprimario a partir de lo permanente en el principio del prólogo del Evangelio de Juan, independientemente de los nombres propios Dios y Verbo.	34
2.3. Mostración del universo lógico en tanto experiencia transconceptual.	45
2.4. Especificidad sígnica del Uno mismo.	48
2.5. El Signum-umbral como desarrollo interpretativo del sinsigno rhemático indexical peirceano.	49
3. Aplicación: Inter-zona.	51
3.1. Algunas insinuaciones para la regulación de los elementos anteprimarios inferidas del texto de Juan.	52
3.2. La experiencia de lo anteprimario como un intento sostenido de remontarse con el pensamiento hasta un más allá de la creación y del ente producido absolutamente desde la nada.	54
3.2.1. Dios y Verbo son Uno mismo.	56
3.2.2. El ser producido absolutamente desde la nada.	59
3.3. La mismidad ser y abismo como dialéctica del Uno mismo.	64
3.3.1. Ser-y-abismo: Uno mismo.	67
4. Conclusiones a modo de resumen.	72
5. Referencias bibliográficas.	77

A. INTRODUCCIÓN.

La presente investigación es una exploración faneroscópica de lo anteprimario desde su lugar o espacio lógico más esencial, a saber, desde la antepimeridad, entendiéndose por lo anteprimario, a todos aquellos elementos que, lógicamente, anteceden al principio, y, por Faneroscopia (Phaneroscopia), a la ciencia que se ocupa en observar honestamente, describir minuciosamente y categorizar rectamente a todo aquello que, de un modo u otro, se nos presenta, o puede presentárenos, en nuestra mente, independientemente de la pregunta por su realidad o irrealidad. A eso que así se nos presenta, Peirce (1955: 74) lo denomina el fanerón (phaneron). De allí que, en el marco de la presente investigación, llamemos fanerón a nuestro objeto de estudio, a saber, a lo anteprimario en cuanto tal.

Así, puede decirse que el objetivo último de este trabajo es, a través del método faneroscópico, establecer determinaciones precisas de lo anteprimario desde ese universo lógico que le corresponde esencialmente, léase, a partir de la antepimeridad.

El problema de la antepimeridad, como un espacio lógico esencial a lo anteprimario, surgió, de modo espontáneo, al encontrarnos con eso anteprimario en medio de una lectura detenida de las tres primeras líneas del prólogo del Evangelio de Juan.

Sin embargo, el objetivo último de nuestra tesis, tal y como lo exige su corte faneroscópico, supone la exclusión progresiva de toda connotación extraña a la expresión más universal de lo anteprimario (fanerón) a partir de la antepimeridad (espacio lógico), expresión que, cómo se mostrará a lo largo del presente trabajo, no es otra que la del Uno mismo.

Así, a medida que se avanza en el camino, los términos Dios y Verbo, presentes en el texto de Juan, irán desapareciendo de nuestro discurso, dando paso a determinaciones más universales propias al modo faneroscópico de ver, describir y categorizar las cosas.

En este sentido, ambos términos, Dios y Verbo, son aquí considerados, exclusivamente, y en tanto fanerones, en su calidad de elementos anteprimarios en medio de la antepimeridad.

Por otra parte, la visión faneroscópica no mezcla al fanerón con el espacio lógico al cual pertenece, sino que, tras ir más allá del fanerón mismo, penetrando en el ámbito lógico que le es más esencial, tiende a establecer una marcada diferencia entre ellos.

Así, por ejemplo, todos los entes alcanzan su determinación más universal en el ser, en tanto que el ser se da como ese espacio lógico que les corresponde de un modo más esencial, empero, ningún ente es el ser, así como tampoco el ser es un ente.

Sostenemos que todo aquello que puede ser pensado supone un espacio lógico al cual pertenece y desde el cual adquiere su determinación más universal y, por tanto, más precisa.

La certeza de que la antepimeridad era susceptible, no sólo de ser pensada, sino de serlo correctamente, surgió luego de leer, detenidamente, y por algunos meses, las tres primeras líneas del Evangelio de Juan, a saber:

“En el principio era el Verbo;
y el Verbo estaba junto a Dios;
y el Verbo era Dios.”(Jn. 1,1).

Puede decirse que en nuestra lectura inicial del texto de Juan, nos concentramos, exclusivamente, en la antepimeridad como un universo lógico en donde todo elemento antepimerario ha de tener un comportamiento susceptible de una clara determinación a partir de reglas concretas.

Luego, tras haber ahondado un poco más en aquellas tres primeras líneas del prólogo del Evangelio de Juan, advertimos, en la relación elemental Dios/Verbo, la posibilidad de inferir algunas de las reglas válidas para todo elemento antepimerario en medio de la antepimeridad.

La determinación y explicación de las reglas válidas para todo elemento antepimerario, nos exigió explorar, incisivamente, algunos conceptos de la filosofía heideggeriana y de la teología tomista.

En el transcurso de nuestra investigación, nos enfrentamos, además, con el problema que toda mediación implica en el recto quehacer faneroscópico.

La Faneroscopia exige, como se expondrá a lo largo de la presente investigación, una visión inmediata del objeto, la cual, hemos interpretado como una mostración del objeto mismo desde ese espacio lógico que le es más inherente.

No obstante, nuestra visión de lo anteprimario no se hubo alcanzado sino a través de un medio, a saber, el texto de Juan, así como nuestra visión de la antepimeridad, en tanto espacio lógico de lo anteprimario, sólo pudo ser inferida luego de cruzar el umbral constituido por lo anteprimario mismo.

Empero, así como el texto de Juan no es el umbral, sino sólo uno de los caminos que conducen a lo anteprimario, lo anteprimario mismo, en cuanto umbral, no es la antepimeridad, sino, sólo la entrada hacia ese universo lógico.

De allí que, llevados por la honestidad de la observación, y por mor de la claridad, nos hayamos visto en la necesidad de investigar y de dar respuesta, también, a las siguientes preguntas, a saber:

- a) ¿Cuál era ese modo de ver y de leer que nos permitió, en tanto investigadores-observadores, no suponer en el texto de Juan una barrera sino, más bien, un camino hacia el umbral de la antepimeridad, a saber, lo anteprimario?
- b) ¿Cuál era la determinidad sónica de lo anteprimario en tanto ese umbral de la antepimeridad?

Las explicaciones propias a la observación honesta como modo de aproximarse a los objetos, en conjunto con el tratamiento del problema de la réplica a la luz de la concepción platónica de la Teoría (θεωρία), suponen una respuesta adecuada a la primera cuestión sobre el modo de ver y de leer.

La pequeña determinación sígnica de lo anteprimario en tanto ese Signum-umbral de la antepimeridad, a partir de la generalidad del sinsigno rhemático indexical peirceano, léase, aquello que atrae "...la atención del intérprete sobre el objeto mismo denotado" (Peirce, Ch. S. 1987: 253), proporcionó, por su parte, una respuesta adecuada a la segunda cuestión sobre la determinidad sígnica de lo anteprimario en tanto ese umbral de la antepimeridad.

En el presente trabajo se tiene la intención de responder, entonces, a tres preguntas fundamentales, a saber:

- a) ¿Cuál es el modo de aproximación que nos permite, en tanto investigadores-observadores, ir más allá de la letra y de toda mediación?
- b) ¿Cuál es la determinidad sígnica de lo anteprimario en tanto éste es un Signum-umbral?
- c) ¿Cuáles son las determinaciones precisas de lo anteprimario a partir de la antepimeridad?

A.1. PLAN DE LA TESIS: LAS ZONAS.

Para dar respuesta satisfactoria a aquellas tres preguntas fundamentales, la presente investigación debe implicar, necesariamente, tres zonas distintas, pero complementarias a saber:

- a) La Zona Faneroscópica (Marco Referencial).
- b) La Zona Semiótica (Método).
- c) La Inter-zona (Aplicación).

A.1.1. SOBRE LA ZONA FANEROSCÓPICA.

Nuestra argumentación comienza señalando que lo anteprimario no puede ser honestamente observado, minuciosamente descrito ni rectamente categorizado, si se parte de las tres categorías faneroscópicas halladas y desarrolladas por Peirce, a saber: la Primeridad (Firstness) o el ser tal cual es; la Segundidad (Secondness) o el hecho; y la Terceridad (Thirdness) o la ley (Ferrater Mora J. 1998 (I): 507), puesto que, tales categorías, sólo se ocupan de los elementos propios al universo lógico del ente, léanse, todos aquellos elementos que tienen su fundamento lógico en el ser en cuanto tal.

Lo anteprimario, como se mostrará en los desarrollos incluidos en la presente investigación, no pertenece, ni puede pertenecer, al universo lógico del ente, pues no halla su fundamento lógico en el ser en cuanto tal.

De allí que se exprese la necesidad de abrirse, progresivamente y desde la determinidad de lo anteprimario mismo, en tanto elemento no perteneciente al universo lógico del ente, hacia otro universo lógico. A ese otro universo lo hemos denominado, como ya se hizo mención, la antepimeridad.

Luego se pasa a desarrollar la necesidad de un diálogo crítico con la tradición en conjunto con la pertinencia de importar elementos propios de la Filosofía, de la Teología y de la Literatura, siempre y cuando aporten algo al esclarecimiento del objeto de estudio.

Allí se pone de manifiesto, entre otras cosas, que el practicante de la Faneroscopia, en su necesidad por intimar con las cosas mismas, siempre más allá de toda mediación, debe abstenerse de aproximarse a-críticamente a la tradición y a los textos de la tradición.

Empero, en medio de sus investigaciones, lejos de adscribirse, rígidamente, a alguna ciencia en particular, es libre de importar elementos de múltiples fuentes, siempre y cuando los considere valiosos para alcanzar los objetivos de su investigación faneroscópica.

Ello, como se señalará en la exposición propiamente dicha, no traiciona el modo en el que Peirce, fundador de la Faneroscopia en cuanto ciencia, llevó a cabo sus investigaciones.

Después, se señalan los tres momentos que, a nuestro juicio y de acuerdo con nuestra lectura de Peirce (1955: 74; 75), componen el todo de la Faneroscopia.

Tales momentos son los siguientes:

- a) La observación honesta.
- b) La descripción minuciosa.
- c) La recta categorización.

En ese apartado se muestra, además, cómo el todo de la Faneroscopia gira en torno a la observación honesta, aunque ésta carezca de sentido fuera del todo mismo de esa ciencia, el cual, apunta, irremisiblemente, a la recta categorización. En medio del desarrollo surge la necesidad de explicar qué se entiende por observación honesta.

La necesidad de dar cuenta de la observación honesta y de nuestra interpretación de la misma, nos condujo a establecer un diálogo crítico con Platón y su concepción de la Teoría (θεωρία).

En el diálogo crítico se comienza por exponer la conexión existente entre la observación honesta peirceana y la concepción platónica de la Teoría (θεωρία), entendiéndose por Teoría a esa visión inmediata del objeto contemplado.

El desarrollo de la conexión pone de manifiesto cómo ambos modos de aproximarse al objeto, léanse, la observación honesta y la Teoría (θεωρία) platónica, se contraponen a una pequeña definición de la intuición desarrollada por Peirce.

Todo esto desemboca, tras la exposición del problema de la réplica como problema esencial al modo intuitivo de aproximarse a las cosas mismas, en la exclusión radical del modo intuitivo y de todo aquello que ese modo involucre.

Hasta allí la Zona Faneroscópica.

A.1.2. SOBRE LA ZONA SEMIÓTICA.

En la Zona Faneroscópica se determinó:

- a) Ese modo que, tanto Platón como Peirce consideran el más adecuado para aproximarse, intelectualmente, a los objetos de estudio y;
- b) algunas de sus implicaciones inherentes, tales como, la exclusión del modo intuitivo a la hora de aproximarse, honestamente, a los objetos de estudio, y la necesidad profunda de determinar, a todos y a cada uno de tales objetos, únicamente desde un espacio lógico que les sea, verdaderamente esencial.

Toca ahora, en la Zona Semiótica, desarrollar, interpretativamente, la determinación sgnica de lo anteprimario en tanto un tipo del sinsigno rhemático indexical peirceano.

Aquí, la exposición tiene como finalidad mostrar la posibilidad de una mirada que trascienda el ámbito del concepto, no obstante, desde el concepto mismo, posibilidad que, de un modo u otro, ya estaba presente en la concepción platónica de la Teoría (θεωρία) en tanto modo transconceptual de intimar con la realidad.

El desarrollo se inicia, consiguientemente, dando una ojeada al triple desprendimiento, a saber, desprendimiento sensible-metafórico-conceptual, inherente a ese quehacer de la observación honesta, heredero, de la concepción platónica de la Teoría (θεωρία) (Platón. 1992 (VII): 513).

Allí se señala que, ese triple desprendimiento puede expresarse, en relación con el investigador-observador, en tres disposiciones esenciales, a saber:

- a) Un ir más allá de la letra, en tanto un ir más allá de todo objeto de percepción sensible;
- b) un ir más allá de los nombres propios Dios y Verbo, en tanto un ir más allá de todos y de cada uno de los productos cuya base sea una construcción metafórico-particular a partir de una percepción sensible determinada o determinable a largo, mediano o corto plazo y;
- c) un atravesar lo anteprimario, a saber, un atravesar la mera representación conceptual hacia su universo lógico, que en nuestro caso se expresa como una experiencia de la antepimeridad, independientemente de lo anteprimario.

Luego de unificar las disposiciones esenciales del ir más allá de la letra y del ir más allá de los nombres propios, se procede a la mostración del universo lógico de lo anteprimario a partir de lo permanente en el principio del prólogo del Evangelio de Juan con independencia de los nombres propios Dios y Verbo.

Allí se muestra, entre otras cosas:

- a) Que la independencia de la antepimeridad, en tanto universo lógico de lo anteprimario, es directamente proporcional a la dependencia de todos y de cada uno de los elementos que pertenecen, esencialmente, a ese universo lógico y;
- b) que esa dependencia elemental es heredada, también, por todos los nombres propios que indican a todos y a cada uno de aquellos elementos anteprimarios.

De allí que el análisis termine por demostrar, mediante el método faneroscópico, que los nombres propios Dios y Verbo, en sí, carecen de sentido independientemente del universo lógico de lo anteprimario, del cual, allí, en la Zona Semiótica, sólo se ofrece un mero boceto.

Una observación realmente honesta de la antepimeridad impele al investigador-observador, tras haber ascendido desde los meros elementos anteprimarios, hasta su más alta generalidad expresada en la determinidad del Uno mismo, a desprenderse de todo vestigio elemental-conceptual, hasta lograr una comprensión pura del espacio lógico en cuanto tal.

Es por ello que, en la Zona Semiótica, se desarrolla una pequeña exposición que versa sobre la mostración del universo lógico de lo anteprimario en tanto experiencia transconceptual.

La posibilidad del modo transconceptual no sólo está avalada por Platón y su modo particular de entender la Teoría (θεωρία), sino que, además, puede decirse que posee un fundamento semiótico.

La mostración de tal fundamento semiótico se lleva a cabo como un análisis de la especificidad sígnica del Uno mismo (simultaneidad coincidencial de todos los elementos anteprimarios).

Allí, se supone que el Uno mismo, en medio del quehacer faneroscópico, se comporta como un tipo de signo que media entre el investigador-observador y el universo anteprimario, no obstante disolviéndose en el acto mismo de aquella mediación.

A esa especificidad sígnica, a saber, al rasgo característico del Uno mismo en tanto signo, se la denomina Signum-umbral.

Tal especificidad, la hemos construido a partir de una interpretación del sinsigno rhemático indexical peirceano, a saber, aquello que "...Trae la atención del intérprete sobre el objeto mismo denotado... ...por ejemplo un grito espontáneo" (Peirce, Ch. S. 1987: 253).

Hasta allí la Zona Semiótica.

A.1.3. SOBRE LA INTER-ZONA.

Una vez expuestas las posibilidades para acceder a lo que aquí se pretende acceder, y habiendo respondido, por consiguiente, a las dos primeras preguntas, a saber:

- a) ¿Cuál es el modo de aproximación que nos permite, en tanto investigadores-observadores, ir más allá de la letra y de toda mediación?
- b) ¿Cuál es la determinidad signica de lo anteprimario en tanto es éste un Signum-umbral?

Es lo más propio de la Inter-zona dar respuesta a la tercera pregunta:

- c) ¿Cuáles son las determinaciones precisas de lo anteprimario a partir de la antepimeridad?

En el transcurso de nuestra investigación, la cual avanza, como ya puede haberse inferido, en un continuo diálogo crítico con algunos de los textos de la tradición, los cuales creemos suponen algún aporte al esclarecimiento faneroscópico de nuestro objeto de estudio (lo anteprimario y la antepimeridad), nos hemos tomado la libertad de importar, interpretativamente, para la Inter-zona, algunos desarrollos propios de la filosofía heideggeriana y de la teología tomista.

De allí que, tanto el carácter de lo anteprimario, como aquello que no pertenece, ni puede pertenecer al espacio lógico del ente, así como esa experiencia de la antepimeridad en tanto intento sostenido del investigador-observador por remontarse con el pensamiento hasta un más allá de la creación y, por tanto, hasta un más allá del ser producido absolutamente desde la nada, se hayan construido, interpretativamente, a partir de una exploración faneroscópica de lo establecido por Santo Tomás de Aquino (1998: 452; 453), en su Suma de Teología: Tratado de la creación: Sobre [el modo] cómo proceden las cosas del primer principio. Cuestión 45. Artículo 5: Solución, no obstante, en íntima conexión tanto con lo expresado en el principio del prólogo del Evangelio de Juan (Jn. 1,1) como con la tarea heideggeriana de pensar el ser sin lo ente (Heidegger, M. 1999: 20):

“...a primera vista parece bastante evidente que crear no es más que una acción que sólo le corresponde a Dios. Pues es necesario que los efectos más universales sean reducidos a causas más universales y principales. Entre todos los efectos, el más universal es el mismo ser... Ahora bien, producir el ser absolutamente, no en cuanto este o tal ser, es lo que constituye la creación en cuanto tal...”

Así también, la determinidad específica de la relación anteprimaria entre los elementos anteprimarios indicados bajo los nombres propios Dios y Verbo, sólo insinuada en el principio del prólogo del Evangelio de Juan, es un desarrollo interpretativo de la visión heideggeriana de la mismidad expuesta en el curso sobre la proposición del fundamento, dictado en el semestre de invierno 1955/56 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, a la luz de nuestro problema central, a saber, lo anteprimario en medio de la antepimeridad:

“...lo mismo no mienta la vacua uniformidad de una cosa, y otra, y otra..., ni tampoco la uniformidad de algo con él mismo... Lo mismo, pensado en el sentido de copertener en esencia, hace saltar sin embargo la indiferencia de aquello que se copertenece, manteniéndolo más bien separadamente en la más extrema desigualdad, manteniéndolo sin dejar que caiga justamente por separado y que, así, caiga en ruinas. Esta conjunción en la disyunción <este mantener-unido en el hecho de mantener por separado,> es un rasgo de aquello que denominamos lo mismo y su mismidad...” (Heidegger, M. 1991: 145).

Aunque la antepimeridad, desde la perspectiva del investigador-observador, esté más allá del ser producido absolutamente desde la nada, e incluso de lo anteprimario mismo, en nuestro camino ascensional hasta esa antepimeridad, hemos de encontrarnos, críticamente, con ese ser que, en tanto producido absolutamente, y desde la nada, puede decirse que es sin fundamento alguno.

Por ello, la Inter-zona ha de implicar una descripción minuciosa de ese ser sin fundamento, a saber, de ese ser concreto con el cual nosotros, en tanto investigadores-observadores, nos hemos encontrado camino a la antepimeridad, un ser que, según parece, se da como la piedra inamovible que marca el límite entre el principio y lo anterior al principio.

Para establecer esta determinidad propia al ser producido absolutamente desde la nada, se ha explorado e interpretado lo sostenido por Santo Tomás de Aquino (1998: 447; 449) acerca del ser producido absolutamente desde la nada, incorporando y reinterpretando los desarrollos heideggerianos sobre la doble determinidad del ser como fondo-y-abismo (Heidegger, M. 1991: 92; 93). Esta doble determinidad es también analizada partiendo de los criterios abiertos por nuestra interpretación de la mismidad heideggeriana a la luz de lo anteprimario y la antepimeridad.

No obstante, vale decir que toda incorporación, lejos de pretender seguir, estrictamente, la línea de pensamiento de los autores citados, sólo está justificada por el problema planteado por y en nuestra investigación.

Quizá, lo que aquí se plantea, podría estar en total desacuerdo con los pensamientos, bien de Santo Tomás de Aquino o de Martin Heidegger, en tanto esos pensamientos sean considerados como un todo canónicamente interpretado (cerrado).

Con respecto a ello, vale decir que, el objeto de la presente investigación no es guardar fidelidad a ningún pensador en particular, y menos aún, a interpretación canónica (cerrada) alguna, sino, más bien, observar honestamente, describir minuciosamente y categorizar rectamente a lo anteprimario a partir de la antepimeridad, en tanto ésta es su universo lógico más esencial.

De allí que, el empleo de los autores citados no sea más que el empleo de ese fragmento que nos alumbra la senda que conduce analíticamente hasta nuestro objeto de estudio.

Hasta allí la Inter-zona.

1. MARCO REFERENCIAL: ZONA FANEROSCÓPICA.

1.1. DEFINICIÓN DE FANEROSCOPIA Y FANERÓN.

En términos muy simples, la Faneroscopia puede entenderse como la ciencia que se ocupa en observar, describir y categorizar al fanerón (phaneron), tal y como se nos presenta en su aspecto más inmediato (Peirce Ch. Sanders. 1955: 74; 75).

De acuerdo con Peirce (1955: 74) el fanerón es la totalidad "...de cuanto está de cualquier modo o en cualquier sentido presente a la mente, independientemente de si corresponde o no..." con cosa real alguna (Ferrater Mora J. 1998 (II): 1238).

El aspecto inmediato del que se ocupa la Faneroscopia es, consiguientemente, la apariencia simple bajo la cual se nos muestra el fanerón desde ese espacio lógico que le es más inherente.

1.2. SOBRE LA NECESIDAD DE ABRIRSE HACIA UN NUEVO UNIVERSO LÓGICO A PARTIR DE LA DETERMINIDAD ESENCIAL DE LO ANTEPRIMARIO COMO AQUELLO QUE NO PERTENECE, NI PUEDE PERTENECER, AL ESPACIO LÓGICO DEL ENTE.

De acuerdo con lo expresado por Santo Tomás de Aquino (1998: 452; 453), en su Suma de Teología: Tratado de la creación: Sobre [el modo] cómo proceden las cosas del primer principio. Cuestión 45. Artículo 5 (vid. supra), y apoyados, conjuntamente, en la primera línea del prólogo del Evangelio de Juan, a saber, “En el principio era el Verbo...”, podemos decir que, el principio está marcado por la producción absoluta del ser, no de ese o aquel ser, sino, del “ser en cuanto tal” (Santo Tomás de Aquino. 1998: 452; 453).

De seguirle la pista a Santo Tomás de Aquino, tal y como aquí lo hemos hecho, diremos que antes del principio, antes de la creación en cuanto tal, no había ser en cuanto tal, y por tanto, tampoco podía haber entes, a saber, elementos que, tras pertenecer a un ámbito determinado por el ser, hallasen su fundamento lógico en el mismo ser.

De allí que, pueda decirse, además, que ningún elemento anteprimario es, ni puede ser, un ente, pues ningún elemento anteprimario pertenece, ni puede pertenecer, al espacio lógico determinado por ese ser en cuanto tal. Es por ello que, no podemos pensar, al menos correctamente, ningún elemento anteprimario, hasta tanto no lo hayamos ubicado en el espacio lógico que le corresponde esencialmente. Es a ese espacio lógico esencial al que denominamos, propiamente, la anteprimeridad.

Se sostiene, por tanto, que la anterioridad de lo anteprimario implica un remontarse con el pensamiento hasta un momento en el que no había ser, hasta la imposibilidad misma del ente en cuanto tal, hasta un instante que pudiera llamársele, sin riesgo alguno, un momento anteprimario. Así, únicamente remontándonos con el pensar hasta ese momento anteprimario, podremos intimar con aquella antepimeridad, a partir de la cual, surge en nuestro pensar una idea clara y, por lo tanto, faneroscópicamente relevante, de lo anteprimario mismo.

Con lo anteriormente dicho, queda establecido que la antepimeridad, en tanto universo lógico de lo anteprimario, se da como lo absolutamente anterior y separado, como aquello que, simplemente, no tiene nada ver con el ente ni con el ser en cuanto tal.

De allí que, el fanerón que nos proponemos investigar, a saber, lo anteprimario, no pueda ser englobado, al menos honestamente, en las tres categorías faneroscópicas halladas por Peirce.

Aquellas categorías faneroscópicas halladas y desarrolladas por Peirce son las siguientes: La Primeridad (Firstness), la Segundidad (Secondness) y la Terceridad (Thirdness).

En términos muy generales, puede decirse que la "...Primeridad es el *quale* o el ser tal cual es. La Segundidad es el *hecho*..." y la "...Terceridad es la *ley*." (Ferrater Mora J. 1998 (I): 507).

Estas categorías, sólo expresan las “cualidades universales” de lo que es, “bien sea... algo que la experiencia exterior impone a nuestra atención, bien el más loco de nuestros sueños, o bien la más abstracta y general de las conclusiones de la ciencia...” (Apel, Karl-Otto. 1997: 171). No obstante, hasta “el más loco de nuestros sueños” es un ente, léase, tiene una presencia fundada, lógicamente, en el ser.

Si bien lo antepremario se presenta a la mente de algún modo, no se presenta como un ente, pues su presencia no está, ni puede estar fundada, lógicamente, en el ser en cuanto tal, pues es anterior al mismo ser.

De allí que sostengamos que una categorización de lo antepremario a partir de lo que es, y por tanto, a partir de aquellas tres categorías faneroscópicas ancladas en lo ente, no sea, ni honesta ni faneroscópicamente adecuada a nuestro fanerón, léase a lo antepremario.

En este sentido, nos hemos visto obligados a abrirnos hacia un nuevo universo lógico que incluya, verdaderamente, a todo elemento antepremario, así como también, a todas sus relaciones sin menoscabo de las mismas. Como ya se ha dicho, llamamos antepremaridad a ese universo lógico de lo antepremario.

No obstante, la exclusión del ámbito del ente y, consiguientemente, de las tres categorías faneroscópicas halladas por Peirce, no supone una exclusión de la Faneroscopia misma como ciencia conductora.

Tal exclusión no traiciona al espíritu de la Faneroscopia, el cual está, teóricamente, no sólo más allá de las tres categorías faneroscópicas, sino además, de todas aquellas que están por venir.

Puede decirse que confundir universos lógicos y categorías faneroscópicas con la Faneroscopia misma, más que un error, es una traición al espíritu de esta ciencia, el cual, antes de pretender cerrar los horizontes, intenta abrirlos, ampliándolos hacia el infinito.

Así, ya que lo anteprimario pertenece a un espacio lógico distinto al espacio lógico del ente, el cual no es susceptible de una mostración a partir de las tres categorías faneroscópicas, debe ser analizado en función del espacio lógico que le corresponde y no ignorado en su determinidad más esencial.

La terquedad que pretende incorporar, arbitrariamente, elementos dentro de espacios lógicos que le son inadecuados, cuando no descartarlos, descartando así los propios impulsos intelectuales del practicante de la Faneroscopia, fracturando, de esa manera, su simple entrega al modo en el que se le aparece el fanerón, y fuera de un adecuado examen previo, es una consecuencia lógica de aquella identificación entre los ámbitos, las categorías y la ciencia misma.

1.3. SOBRE LA NECESIDAD DE UN DIÁLOGO CRÍTICO CON LA TRADICIÓN Y LA PERTINENCIA DE IMPORTAR ELEMENTOS PROPIOS DE LA FILOSOFÍA, DE LA TEOLOGÍA Y DE LA LITERATURA SIEMPRE Y CUANDO APORTEN ALGO AL ESCLARECIMIENTO DEL PROBLEMA PLANTEADO.

El investigador-observador, en tanto practicante de la Faneroscopia, debe aprender a confiar en sus propios impulsos y atreverse a llevarlos minuciosamente hasta sus últimas consecuencias, empero, en constante diálogo crítico con la tradición que arrastra, tras de sí, el problema específico al cual dedica su atención.

Este modo de proceder no rompe con la línea de pensamiento desarrollada por Charles Sanders Peirce, el cual, según expresa Karl-Otto Apel (1997: 41) en su texto titulado El camino del pensamiento de Charles S. Peirce, "...desarrolló sus pensamientos en un diálogo continuo con la tradición filosófica occidental".

Peirce, tal y como apunta Karl-Otto Apel (1997: 41), nunca careció de "sentido histórico", así como tampoco ignoró "...que todo pensamiento está mediado siempre por la tradición".

De acuerdo con Karl-Otto Apel (1997: 41), los estudios histórico-filosóficos llevados a cabo por Peirce "...no estuvieron nunca dirigidos exclusivamente a la exposición e interpretación histórica del pasado; más bien, aparecían en..." medio de su "...labor creativa...", entrelazados siempre con la investigación de problemas específicos."

Puede decirse que el encuentro necesario con la tradición no debe suponer, para el practicante de la Faneroscopia, un rígido adscribirse a una región particular del saber. De hecho, no debe resultar extraño que el practicante tienda a importar, críticamente, elementos propios de varias ciencias para enriquecer o para llevar a buen término su investigación faneroscópica.

Entendemos que liberarse de la influencia de la tradición no es más que liberarse de una interpretación canónica de la misma. Así, todo practicante de la Faneroscopia, en el transcurso de sus investigaciones y atendiendo a su objeto específico, es libre de explorar y reinterpretar la tradición a partir de sus propios intereses y experiencias intelectuales.

Además, la investigación de un problema concreto, a tiempo que abre el camino para explorar la tradición con otros ojos, brinda la motivación que, usualmente, echamos de menos cuando nos aproximamos a las ciencias con independencia de los problemas particulares y de la necesidad íntima de resolverlos.

En este sentido, el investigador-observador, en tanto practicante de la Faneroscopia, debe involucrarse activamente con los problemas que investiga y con la tradición que éstos arrastran, hasta hacerlos casi suyos.

Apropiarse del problema es, de algún modo, profundizar tenazmente en el problema, ahondar en él hasta lograr una visión que permita, al investigador-observador, un atravesar toda barrera construida artificialmente sobre y a partir de aquella realidad, de la cual, el problema es sólo una mera interpretación.

De esta manera, el practicante de la Faneroscopia habrá de ser afectado, inmediatamente, por una realidad desnuda y no por visiones de segunda y tercera mano.

Esta intimidad permite un verdadero diálogo con los textos de la tradición y con los otros hombres, pues conecta al investigador-observador con aquella realidad a la que antes sólo accedía por simple referencia y no inmediatamente, tal y como lo exige la observación faneroscópica misma.

Así, el practicante de la Faneroscopia debe ir más allá de las meras referencias, hasta alcanzar la realidad que las hubo originado.

Es en este sentido que Peirce (1955: 75) dice que el practicante de la Faneroscopia debe evitar “ser influenciado por cualquier tradición, cualquier autoridad o por cualquier razón que suponga...” que “...los hechos deberían ser de un modo o de otro...” (Ferrater Mora J. 1998 (II): 1239).

El practicante debe traspasar al objeto mismo hasta intimar, verdaderamente, con ese espacio lógico esencial a partir del cual se conforma el objeto en cuanto tal.

Por tanto, habrá que decir, que sólo una aproximación a-crítica y, consiguientemente, a-faneroscópica a la tradición y a sus textos, es aquello que debe evitarse a la hora de entregarse al quehacer faneroscópico, el cual exige un ir más allá de toda mediación y un experimentar las realidades que hubieron originado las referencias textuales.

Empero, un estudio reposado de los pilares del pensamiento occidental, a la luz de los problemas particulares, tal y como Peirce mismo lo hizo, nunca está demás.

1.4. LA OBSERVACIÓN HONESTA.

Puede decirse que los tres momentos que, a nuestro juicio y de acuerdo con nuestra lectura interpretativa de Peirce (1955: 74; 75), componen el todo de la Faneroscopia, en relación con su objeto (fanerón), son los siguientes:

- a) La observación honesta.
- b) La descripción minuciosa.
- c) La recta categorización.

No obstante, el objetivo último de esta ciencia se halla expresado, nítidamente, en su tercer momento, a saber, en la recta categorización.

Si bien la observación honesta no es más que un primer momento esencial dentro de la Faneroscopia, ello no implica que posea, en relación con el objetivo último de ésta ciencia, una relevancia menor a sus otros dos momentos esenciales, a saber, la descripción minuciosa y la recta categorización.

Muy al contrario, la observación honesta se da como la base para todo el quehacer faneroscópico, puesto que, de una mala observación, se sigue, necesariamente, una mala descripción, de ella, una mala categorización, y de allí, una obstaculización en el propósito último de la Faneroscopia.

Por lo tanto, habrá que decir que, el practicante de la Faneroscopia, antes de lanzarse a describir y a categorizar la totalidad de los fanerones, debe aprender a observarlos honestamente.

De allí que perseverar en la observación honesta sea, tanto un modo de asegurar un acercamiento lento, pero progresivo, con miras, bien a desarrollar las categorías faneroscópicas ya existentes, bien a establecer otros universos lógicos, así como también, una vía eficaz para evitar dar pasos en falso, los cuales suelen ser los productos usuales de la prisa y de la falta de cuidado.

De hecho, la observación honesta es el único tribunal válido a la hora de juzgar, tanto la pertinencia de las categorías faneroscópicas como la necesidad de ampliar el número de las mismas. En efecto, la observación honesta es el núcleo del quehacer faneroscópico, ese punto desde donde todo surge y al que todo termina por retornar, no obstante, la observación honesta misma carece de sentido fuera del todo de la Faneroscopia.

En medio del ocuparse faneroscópico, tanto la observación honesta (primer momento) como la descripción minuciosa (segundo momento), tienden a perderse al interrumpirse el contacto directo con el fanerón (objeto contemplado), pues, toda observación honesta implica una relación directa y sostenida con lo observado, así como toda descripción minuciosa, únicamente puede realizarse dentro del horizonte abierto por aquella observación. Es en medio de este proceso en el que surge, espontáneamente, una recta categorización.

1.5. DIÁLOGO CRÍTICO CON PLATÓN:

1.5.1. CONEXIÓN ENTRE LA OBSERVACIÓN HONESTA Y LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DE LA TEORÍA (θεωρία).

En vista a la importancia que posee la observación honesta para quien se aventura con la Faneroscopia, consideramos necesario ir la aislando progresivamente del todo de la misma para estudiarla con el detenimiento que se merece. Ir aislando a la observación honesta del todo de la Faneroscopia es un ir la incluyendo, progresivamente, en un diálogo crítico con su tradición.

La observación honesta, en tanto verdadero intimar con esa presencia emanada, espontáneamente, por el fanerón mismo desde el espacio lógico que le es más esencial, se remonta a la “idea griega de la Teoría pura como sumisión contemplativa a la cosa...” (Apel, Karl-Otto. 1997: 170).

De allí que, un diálogo crítico con Platón y con su concepción de la Teoría (θεωρία), sea un prerequisite esencial para esclarecer los fundamentos de aquella observación honesta, tan substancial a la actividad faneroscópica.

Tras un seguimiento de los planteamientos de Peirce y de una lectura de los Diálogos de Platón, nos hemos convencido de que la observación honesta peirceana, lejos de excluir a la concepción platónica de la Teoría (θεωρία), se da, más bien, como un eco tardío de la misma.

1.5.2. LA PEQUEÑA DEFINICIÓN DE INTUICIÓN DE PEIRCE Y SU CONTRAPOSICIÓN A LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DE LA TEORÍA (θεωρία) Y, CONSIGUIENTEMENTE, A LA OBSERVACIÓN HONESTA PEIRCEANA COMO EL MOTOR PARA ABRIR UN DIÁLOGO CRÍTICO CON PLATÓN A PARTIR DEL PROBLEMA DE LA RÉPLICA.

Nos resultó sumamente interesante hallar, en el transcurso de nuestras exploraciones de los textos de Peirce, una pequeña, aunque no por ello irrelevante, definición de la intuición, la cual se contrapone, radicalmente, al carácter más íntimo de la concepción platónica de la Teoría (θεωρία) y, por tanto, a la misma observación honesta, asentada por Peirce como uno de los rasgos más esenciales del quehacer faneroscópico.

De acuerdo con aquella pequeña definición de Peirce (1987: 181), la “...intuición consiste en considerar lo abstracto en una forma concreta...”. (Este será el sentido bajo el cual, la palabra <<intuición>>, circulará, de ahora en adelante, en nuestra exposición-crítica).

Así, es necesario desarrollar algunos de los inconvenientes que se siguen de una aproximación intuitiva a las cosas mismas. El desarrollo de tales inconvenientes, propios a una aproximación intuitiva, se lleva a cabo comparando dicha aproximación con la concepción platónica de la Teoría (θεωρία), en tanto, visión de ese aspecto inmediato que el objeto emana desde su universo lógico más esencial.

Para evitar, en la medida de lo posible, discusiones que no vienen al caso, hemos optado, cuando no por la generalidad del nombre compuesto <<objeto contemplado>>, por los nombres <<realidad>>, <<lo en sí>> o simplemente <<objeto>>, en vez de la particularidad de los nombres propios <<idea>> o <<fanerón>>, objetos específicos de la Teoría (θεωρία) y de la Faneroscopia, respectivamente.

La exposición que sigue debe mostrar, claramente, que los modos de aproximación, inherentes, tanto a la observación honesta en Peirce, como a la Teoría (θεωρία) en Platón, poseen ciertas similitudes, independientemente de si el objeto contemplado cae, respectivamente, bajo la determinidad general del <<fanerón>> o de <<la idea>>. En efecto, el hecho de que los términos <<idea>> y <<fanerón>> no sean equivalentes, no excluye, en modo alguno, las similitudes que puedan hallarse en los simples modos de aproximación tomados en su más amplia generalidad.

La exposición debe enseñar, además, que todo aquello que se nos muestra desde la óptica de aquella intuición peirceana, no es más que una réplica.

1.5.3. EL PROBLEMA DE LA RÉPLICA.

“...no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con las otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente...”
(Platón. 1992 (VII): 513).

Tras una larga tradición que se inicia con Anaximandro y pasa por Parménides, Platón entendió a la Teoría (θεωρία) como aquella visión intelectual que, tras largo entrenamiento, decanta, progresivamente, en un contacto directo y sostenido con el espacio lógico más inherente al objeto contemplado. Para Platón (1992 (VII): 513), el verdadero saber sobre el objeto debe ser tomado, directamente, del modo en el que se presenta el objeto mismo a partir de su universo lógico, no obstante, ganado con duro trabajo.

La Teoría (θεωρία) no supone esa asimilación que sustituye la presencia, emanada directamente por el objeto contemplado desde el ámbito lógico que es más inherente, por una mera interpretación (réplica), ya sea ésta sensible, metafórica o conceptual. Tampoco el hombre verdaderamente contemplativo tiende a mezclar al objeto contemplado con sus vivencias mentales, sensibles o emocionales. El objeto contemplado, en tanto real, está más allá de la réplica y, consiguientemente, más allá del hombre y de sus obras (Platón. 1998: 458).

Sin embargo, de acuerdo con aquella pequeña definición de Peirce (1987: 181), a la que ya hicimos mención, la “...intuición consiste en considerar lo abstracto en una forma concreta...”.

Detengámonos un poco a pensar en las consecuencias que trae ese modo de entender la intuición a la hora de tratar intelectualmente con los objetos.

De intuir al objeto bajo ese modo peirceano implícito en su pequeña definición de intuición, la “forma concreta” a la que él alude (Peirce Ch. Sanders. 1987: 181) correspondería, no con aquella presencia inmediata emanada directamente por el objeto contemplado desde el espacio lógico que le es más esencial, sino, más bien, con una mera réplica mental, una copia del objeto cuya conformación es siempre extraña a esa intimidad con el ámbito lógico inherente y, cuya presentación es, por tanto, carente de objetividad.

La réplica sólo es la mera semejanza, un producto útil, manejable y transportable, una asimilación y vana reproducción del objeto a la medida del hombre y, por tanto de sus necesidades y limitaciones.

Empero, podría decirse que, reproducir la esencia de las cosas, volverla manejable y transportable, es prepararla, adecuarla para su participación en el tráfico de conceptos, mezclándola en el charco del drama humano y exponiéndola “...a la malevolencia y a la ignorancia de la gente...” (Platón. 1992 (VII): 518) encerrándola, por tanto, dentro de una temporalidad que le fue, es y será completamente extraña.

No obstante, sólo se mezcla en el charco del drama humano lo que, de algún modo, siempre ha pertenecido a él.

Así, lo allí arrastrado, es, exclusivamente, aquella réplica mental, a partir de la cual, surgen las obras y las palabras de los hombres que trafican con conceptos, las obras y las palabras de sus clientes: los adoradores de la palabra.

De hecho, lo que muere y se pudre en la Filosofía, sólo puede ser aquello que jamás perteneció ni pertenecerá a ella. Podemos decepcionarnos de las palabras y de los hombres, empero, nunca de la verdadera Filosofía.

Ello puede recordar la pregunta ya expresada por Jean-Luc Marion (1999: 15) en su obra El Ídolo y la Distancia, a saber, “¿Qué es lo que muere en la <<muerte de Dios>>, sino lo que no puede merecer nunca el nombre de Dios?”.

Sin embargo, las obras y las palabras de los traficantes de conceptos, tal y como opinaba Platón (1998 (IV): 457) en La República, de las obras y de las palabras de todos aquellos que hacen imitaciones, “...son la perdición del espíritu de quienes las escuchan, cuando no poseen, como antídoto, el saber acerca de cómo son...”, un saber que sólo se adquiere tras intimar, verdaderamente, con ese aspecto bajo el cual se nos presenta el objeto mismo a partir de su universo lógico más inherente.

Así, confundir la mera réplica con el aspecto del objeto que emana directamente desde el universo lógico que le es más inherente puede recordar aquella sentencia de Aristóteles citada por Santo Tomás de Aquino (1981: 28) en el proemio a su obra El Ente y la Esencia, a saber: que “...un error pequeño al principio se hace grande al final...”.

En relación con ello, habrá que decir que el hombre, tras un pequeño desliz, ha terminado por ser un esclavo del dogma y del ritual, de esa adoración que mistifica confundiendo a hombres y a obras con lo absolutamente en sí. Sólo se puede observar, verdaderamente, al objeto contemplado tras una penetración honda en ese espacio lógico que le es más esencial.

Adaptando una expresión de la obra El almuerzo desnudo (Naked Lunch) de William S. Burroughs (1989: 8; 9), acerca del comerciante de la droga, al presente contexto, puede decirse que, el traficante de conceptos, no vende la réplica al hombre, sino, el hombre a la réplica.

De allí que el hombre, supeditado a lo que los otros han dicho o escrito, intelectualmente subordinado a una autoridad (dogma) que lo degrada, se vuelva incapaz de penetrar, por sí mismo, en la esencia de las cosas.

Separado del ámbito lógico inherente al objeto contemplado, el potencial creativo de su mente se apaga progresivamente, hundiéndose en la vana repetición (ritual).

Vale recordar que Sócrates, el maestro de Platón, jamás se consideró en posesión de la verdad y menos aún, lucró haciendo comercio con ella. Muy al contrario, como apunta Giselle von der Walde en su tesis doctoral titulada Filosofía y Silencio (1999: 32), sólo “la afirmación de la ignorancia” era para Sócrates el conocimiento verdadero.

La aproximación al objeto real permanece distante de toda autoridad distinta de la emanada, directamente, por el objeto mismo en medio del ámbito lógico que le es más esencial, y de las propias ansias por conocerlo, tal y como emana espontáneamente, desde ese ámbito lógico.

De hecho, el verdadero saber sobre el objeto sólo es posible experimentarlo a través de una contemplación, directa y sostenida, del objeto mismo desde el universo lógico que le es más inherente.

La réplica mental no es lo real, sino, más bien, algo semejante a lo real (Platón. 1998 (IV): 460), de allí que la réplica de la réplica, a saber lo asimilado por el otro a partir del otro, la réplica tomada por lo absoluto y en sí, sea, más bien, lo semejante a una mera semejanza.

En conexión con ello, léase lo expresado por Platón (1998 (IV): 462) en La República sobre el arte mimético:

“...el arte mimético está sin duda lejos de la verdad, según parece; y por eso produce todas las cosas pero toca apenas un poco de cada una, y este poco es una imagen. Por ejemplo, el pintor, digamos, retratará a un zapatero, a un carpintero y a todos los demás artesanos, aunque no tenga ninguna experiencia en estas artes. No obstante, si es un buen pintor, al retratar a un carpintero y mostrar su cuadro de lejos, engañará a niños y a hombres insensatos, haciéndoles creer que es un carpintero de verdad.”

Para Platón, según afirma Giselle von der Walde (1999: 13), todo discurso es un mero “reflejo o imagen” que nunca puede equipararse con la realidad. Así, todo “... discurso corre el peligro, para Platón, de que quien lo lee o escucha confunda la imagen de las cosas con la verdadera realidad...”.

Según Platón, sostiene Giselle von der Walde (1999: 11; 19), “...ningún escrito, por más bello y evocativo que sea, puede reemplazar... ..el proceso individual y personal de acceso al conocimiento más sublime...” cuya experiencia es, tal y como apunta la misma Giselle von der Walde (1999: 15), completamente “...intransferible.”

El hecho de que cada quien debía recorrer, por sí mismo, el camino ascensional hacia la más alta certeza, y hacerlo a partir una vivencia inmediata de la presencia emanada directamente por la cosa misma desde su espacio lógico más esencial, no le era extraño a Charles Sanders Peirce (1955: 74; 75), quien recomendaba a todos aquellos que se aproximaban a sus planteamientos, o al menos tenían la intención de hacerlo con seriedad, que repitieran, por sí mismos, todas y cada una de las observaciones y de los experimentos por él llevados a cabo.

De allí que, todo investigador-observador, en tanto practicante de la Faneroscopia, esté en la obligación de recorrer, por sí mismo, los caminos abiertos y señalados por Peirce, no obstante, elevándose hasta la absoluta certeza, únicamente, por experiencia propia.

En efecto, lo que ha de tomarse como punto de partida, no es la autoridad de Peirce, la cual, él mismo rechazó, sino aquello que se encierra en la Faneroscopia misma.

En resumidas cuentas, la única autoridad sobre la realidad nos viene desde la realidad misma y del más puro deseo por conocerla tal cual se presenta, espontáneamente, desde su universo lógico más inherente.

Otro testimonio de la relación de la réplica con lo en sí, es el de Jean-Luc Marion (1999: 20), el cual, en su obra El Ídolo y la Distancia, expresa lo siguiente: "...el ídolo pone a lo divino a disposición, lo garantiza, y termina por desnaturalizarlo..."

Así, y en relación con lo expresado por Marion, puede decirse que, la réplica mental es a lo real lo que el ídolo es a lo divino, a saber, una mera vulgarización.

No obstante la desnaturalización, como ya se hizo mención, no radica en el objeto real, sino, más bien, en las relaciones del hombre con respecto a ese objeto real.

El objeto contemplado excede, en mucho, las interpretaciones del hombre y, por tanto, su saber meramente intuitivo, en el cual, el objeto se va perdiendo progresivamente.

Para el saber intuitivo, el objeto contemplado permanece, en calidad de una post-imagen en la conciencia que, en la imposibilidad de sostenerse con independencia de una experiencia directa, va perdiendo su vitalidad hasta desaparecer.

En tanto el objeto permanezca distante, inasimilado, no-reproducido, es decir, intacto en su más pura intransportabilidad, su impresión habrá de implicar, en aquella experiencia directa que se disipa al perderse el contacto con el objeto mismo, y lejos de la suplantación de su presencia emanada directamente desde su ámbito lógico más esencial, por una interpretación o réplica manejable mentalmente, la no apropiación en medio de una cierta intimidad que surge en la más pura distancia (observación honesta).

El saber intuitivo puede prescindir, y es su naturaleza hacerlo, de aquella intimidad originaria fruto de la más pura distancia, de esa experiencia constante y directa del objeto contemplado, pues, de uno u otro modo, ya se lo hubo asimilado mentalmente como una réplica.

En este sentido, el saber intuitivo se distingue, radicalmente, de la pura Teoría (θεωρία), la cual, como ya se ha expuesto anteriormente, es una inasimilación no reproductiva.

De acuerdo con Marion (1999: 22):

“...El concepto, al igual que el ídolo, proporciona una presencia sin distancia de lo divino, en un dios que nos devuelve nuestra propia experiencia o pensamiento, con la familiaridad suficiente para que dominemos siempre su juego. Se trata de mantener siempre fuera de juego la extrañeza de lo divino, a través del filtro idolátrico del concepto....”.

Aplicando lo dicho por Marion (1999: 22) al problema particular de la intuición, una vez concretizado el objeto en la réplica mental, la experiencia se resume en el mero girar de la réplica sobre sí misma, un intento continuo por reciclar la experiencia del objeto ya ausente.

La réplica mental, una vez institucionalizada, puede incluso esquivar la presencia de aquello que la hubo originado, ignorándolo como a una ilusión. En efecto, ella acaba por ser el referente para sí misma.

En este sentido, la réplica mental no se eleva desde la parquedad de su experiencia natural hasta la realidad desde la cual se hubo originado, sino que, igualándose a lo que es en sí mismo, se escinde sobreimprimiéndose, asimétricamente, sobre sí. Por ello, puede decirse que, la réplica de la réplica permanece en una constante no adecuación.

En efecto, la réplica, respecto de su réplica, se mantiene en la misma relación que guarda la conciencia natural respecto del objeto contemplado, empero, la emulación, al no involucrar la experiencia directa, es un mero simulador de bolsillo, el cual, sólo puede brindar una experiencia virtual de aquella realidad ya reciclada y empalabrada.

No obstante, este juego de simulación, que extiende a la post-imagen tanto como le sea posible, tiende a una consolidación de la palabra (concepto) en detrimento de aquella experiencia vinculada con la necesidad de beber directamente de la fuente.

Ello limita, gravemente, el acceso a profundos pozos de sabiduría, cuyas cubetas se hallan atoradas en medio de disputas e interpretaciones canónicas.

De atenderse a lo ya expresado en el Bhagavad Gita 4, 37, a saber, que *el fuego de la sabiduría vuelve cenizas todas las obras*, (Martín. C. (2001): 152) se podría decir que, todo saber cerrado, respecto del objeto, al entrar en contacto con el objeto mismo, se destruye inevitablemente.

Todo discurrir sobre la experiencia contemplativa nada dice acerca de tal experiencia, nada acerca de lo allí experimentado, pues, toda palabra es incapaz de transportar experiencias y transferirlas a los otros.

Así, tal y como bien lo diría Hermann Hesse (1977), la experiencia del hombre es, aunque de algún modo comunicable, completamente intransferible.

A este respecto, no está de más tomar en consideración aquellas tres primeras líneas con las que Wittgenstein abre el prólogo a su Tractatus Logico-Philosophicus, a saber: “Posiblemente solo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez y por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos.” (Wittgenstein, L. 1999: 11).

Así, no hay palabras que transfieran experiencias, no hay palabras que acorten el camino, sino, únicamente, rastros textuales que llaman a ser recorridos. El principio del Evangelio de Juan, la Idea en Platón, el pensamiento de pensamiento en Aristóteles, el eterno retorno de lo mismo en Nietzsche, el Ab-grund en Heidegger, son ejemplos de rastros textuales. Ellos sólo señalan el camino, más no son la meta.

De allí que, el saber, se mantenga, en relación con la palabra y recordando a Heidegger, presente/ausente, pues, a tiempo que se da en el texto como rastro, se retira perdurando en el reino de lo inefable, desde el cual, nos adviene continuamente.

Una aproximación a tal saber implica esa “...alegre serenidad de una superioridad que no se desploma ante lo más duro y terrible... ...sino que, antes bien, se fortalece con ello, afirmándolo en su necesidad.” (Heidegger M. 2000 (I): 224).

Así y en conexión con lo ante-expuesto, puede decirse, de la actividad Teórica, que está repleta de esa energía e irreverencia infantil que, en su necesidad de vivir y de experimentar por sí todas y cada una de las cosas del mundo, tiende a desconocer toda autoridad, excepto, la que brota de la presencia emanada espontáneamente por las cosas mismas desde su espacio lógico más inherente y de sus mismas ansias por conocerlas a partir de esta presencia emanada: “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.” (Nietzsche, F. 1999: 55).

En suma, y con respecto a las similitudes entre la observación honesta peirceana y la concepción platónica de la Teoría (θεωρία) habrá que decir que:

- a) De modo similar a la concepción platónica de la Teoría (θεωρία), la observación honesta peirceana sólo admite la autoridad emanada por el objeto contemplado y por las propias ansias del investigador-observador por conocerlo, exclusivamente, a partir de esa presencia emanada, directamente, desde el espacio lógico que le es más esencial.
- b) Cada practicante, bien de la Faneroscopia, bien de la Filosofía teórico-platónica, debe recorrer por sí mismo el camino ascensional hacia la más alta certeza.

- c) Ni el contemplativo, ni observador honesto, deben confundir meras interpretaciones con la presencia inmediata emanada por el objeto contemplado desde el espacio lógico que le es más esencial, así como tampoco deben sustituir aquella presencia inmediata por interpretación alguna, pues, toda interpretación, tal y como se ha mostrado, es sólo una réplica. De allí que, pueda decirse, además, que tanto el fanerón, como la idea eterna y universal, están más allá de toda interpretación y, por tanto, más allá de toda réplica.

- d) Tanto para el contemplativo como para el observador honesto, es importante lograr una verdadera intimidad con esa presencia emanada, espontáneamente, por la cosa misma desde ese espacio lógico que le es más esencial. Así, tanto la meta de la Teoría (θεωρία) platónica, como el propósito último de la Faneroscopia, sólo pueden alcanzarse tras una visión directa y sostenida de aquella presencia emanada espontáneamente.

Si bien es cierto que la concepción platónica de la Teoría (θεωρία) y la observación honesta excluyen radicalmente ese modo de intuir asentado por Peirce (1987: 181) en aquella discreta definición, no es menos cierto que ese modo de intuir refleja, rectamente, nuestro comportamiento usual a la hora de aproximarnos a las cosas, un comportamiento que no hunde sus raíces en esa intimidad con el espacio lógico que determina a las cosas mismas.

El propósito de nuestra investigación, a saber, la observación honesta, la descripción minuciosa y la recta categorización de lo anteprimario a partir de su universo lógico correspondiente, nos exige un ir más allá de aquella aproximación usual.

Así, nuestra intención faneroscópica nos obliga, en primera instancia, a atravesar ese himen construido artificialmente entre nosotros y nuestro objeto de contemplación, penetración que supone un ir más allá de lo anteprimario mismo hasta elevarnos a la antepimeridad en cuanto tal.

Estos desarrollos de la observación honesta en tanto modo adecuado de aproximarse a los objetos de estudio, conjuntamente al tratamiento del problema de la réplica a la luz de la concepción platónica de la Teoría (θεωρία), constituyen la respuesta adecuada a la primera cuestión sobre el modo de ver y de leer, modo a partir del cual, el texto de Juan constituyó el camino que nos condujo al umbral de la antepimeridad, léase, hasta lo anteprimario, no obstante sin una clara determinación.

En función de lo ante-expuesto, diremos que la lectura de un medio textual supone una observación honesta, léase, implica un ponerse en contacto con el objeto indicado en el texto, para, una vez contemplado ese objeto, éste haya de mostrársenos, exclusivamente, desde el espacio lógico que le es más inherente.

De allí que, la lectura de un medio textual exija, consiguientemente, una ruptura del himen artificial construido por la intuición, tal y como Peirce (1987: 181) la entendió en su pequeña definición.

Puede decirse que la lectura de un medio textual es un seguirlo y a la vez un irlo abandonando hasta desembocar en un ámbito que está, absolutamente, fuera del texto mismo, e incluso fuera de lo referido por el texto mismo. Así, el lector de un medio textual no debe mezclar al texto con el objeto al que conduce, ni a ese objeto con el universo lógico al que pertenece esencialmente.

2. MÉTODO: ZONA SEMIÓTICA.

2.1. SOBRE EL TRIPLE DESPRENDIMIENTO IMPLÍCITO EN TODA OBSERVACIÓN HONESTA EN TANTO ECO DE LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DE LA TEORÍA (θεωρία).

Tal y como apunta Grube (1994: 57) en su libro titulado El pensamiento de Platón, “el ascenso humano desde la ignorancia al conocimiento y sus distintas etapas son de naturaleza continua.”

Tal ascenso exige del observador honesto un irse desprendiendo de toda representación, comenzando por las sensibles, pasando por las metafóricas, hasta llegar a las conceptuales, para, desde allí, aspirar al acto puramente teórico, a saber, aquella visión intelectual que supone un contacto directo y sostenido con el espacio lógico inherente al objeto contemplado.

Ese triple desprendimiento, léase desprendimiento sensible-metafórico-conceptual, propio de la concepción platónica de la Teoría (θεωρία) y heredado por la observación honesta peirceana, puede expresarse en tres disposiciones esenciales, a saber:

- a) Un ir más allá de la letra, en tanto objeto de percepción sensible;

- b) un ir más allá de los nombres propios Dios y Verbo, en tanto productos de una construcción metafórico-particular a partir de una percepción sensible determinada o determinable a largo, mediano o corto plazo y;
- c) un atravesar lo anteprimario, a saber, la mera representación conceptual hacia la anteprimeridad, en tanto ésta se da, inmediatamente, como su universo lógico más esencial.

De allí que:

- a) Un ir más allá de la mera letra implique un ir más allá de la mera percepción sensible del texto de Juan;
- b) un ir más allá de los nombres propios Dios y Verbo, suponga un ir más allá de las construcciones metafórico-particulares y;
- c) un ir más allá del elemento en cuanto tal, involucre un ir más allá de la representación conceptual, en la cual, ya se hubo hecho abstracción de los componentes sensibles y metafóricos en pro de una cierta universalidad.

Lo primero nos conduce hacia esa intimidad anteprimaria entre los nombres propios Dios y Verbo, en la cual, estos son lo mismo, más nunca lo igual.

Lo segundo nos señala, en Dios y su Verbo, no los meros nombres propios, sino, más bien, la condición de elementos anteprimarios pertenecientes y determinados por un universo lógico completamente distinto al universo lógico de los entes, a saber, ese ámbito propio a todos aquellos elementos que hallan su determinación y fundamentación, más universal, a partir del ser en cuanto tal.

Lo tercero nos lleva hacia el universo lógico de lo anteprimario, a saber, hacia la antepimeridad misma.

No obstante, las exigencias de sobrepasar toda determinación que halle su fundamento en la percepción sensible, hace que la disposición esencial del ir más allá de la letra se unifique con la disposición esencial del ir más allá de los nombres propios. Así, y de ahora en adelante, hablaremos del ir más allá de la letra como un ya-ir-más-allá de los nombres propios.

A continuación desarrollaremos la disposición esencial del ir más allá de los nombres propios Dios y Verbo, trazando, consiguientemente, el camino recto hacia la antepimeridad misma.

2.2. MOSTRACIÓN DEL UNIVERSO LÓGICO DE LO ANTEPRIMARIO A PARTIR DE LO PERMANENTE EN EL PRINCIPIO DEL PRÓLOGO DEL EVANGELIO DE JUAN, INDEPENDIENTEMENTE DE LOS NOMBRES PROPIOS DIOS Y VERBO.

El Evangelio de Juan comienza así:

“En el principio era el Verbo;
y el Verbo estaba junto a Dios;
y el Verbo era Dios.” (Jn. 1,1).

Hagamos el siguiente experimento mental:

Sustitúyanse los nombres propios Dios y Verbo por las letras X y Z, respectivamente, dejando todo lo demás tal cual estaba.

Luego de llevar a cabo la sustitución exigida, debe quedar algo como lo siguiente:

En el principio era Z;
y Z estaba junto a X;
y Z era X.

La sustitución nos muestra que las letras X y Z, igualmente que los nombres propios Dios y Verbo, obtienen su determinación, a partir del universo lógico de lo anteprimario, léase, de la antepimeridad.

Allí se puede observar:

- a) Una anterioridad al principio;
- b) un estar-junto-a que es, simultáneamente, un ser-ya, a saber una coincidencia de dos elementos anteprimarios que, en su coincidir esencial, son Uno mismo, empero nunca lo igual, pues X sigue siendo X, y Z, Z; tal y como Dios sigue siendo Dios, y el Verbo, Verbo.

Este universo de lo anteprimario, en donde toda coincidencia elemental deviene en Uno mismo, está implícito en todas las relaciones entre elementos anteprimarios, léanse, aquellos elementos que son anteriores al principio y, por tanto, anteriores al ser producido absolutamente desde la nada.

El desarrollo profundo de las reglas que determinan todo coincidir anteprimario-elemental en medio del espacio lógico que le es más esencial (la antepimeridad) excede los propósitos de este apartado, no obstante, tiene su lugar adecuado en la Inter-zona.

Aquí mostraremos, entre otras cosas:

- a) Que la independencia de la antepimeridad, en tanto universo lógico de lo anteprimario, es directamente proporcional a la dependencia de todos y de cada uno de los elementos anteprimarios que pertenecen, esencialmente, a ese universo lógico y;

b) que esa dependencia elemental es heredada, también, por todos los nombres propios que indican a todos y a cada uno de aquellos elementos anteprimarios.

De las tres líneas del texto de Juan, podemos inferir que todos los elementos anteprimarios, en la antepimeridad, se dan simultáneamente. Así, el Uno mismo expresa la generalidad de la coincidencia de todos los elementos anteprimarios.

De allí que, en el universo lógico de lo anteprimario, sólo haya Uno mismo, no obstante, ese Uno mismo es producto de la mismidad entre <<N>> elementos anteprimarios.

Decimos <<N>> elementos anteprimarios porque han de existir más elementos anteprimarios que los simplemente considerados por cualquier investigador-observador en relación con su problema específico.

Así, en aquellas tres líneas del texto de Juan, escogidas especialmente para esta investigación, ese Uno mismo se da como un producto necesario del coincidir anteprimario-elemental de aquellos dos elementos anteprimarios que circulan, en el texto juánico, bajo los nombres propios Dios y Verbo, no obstante, para las concepciones trinitarias de Dios, son tres, y no dos, los elementos cuyas mismidades constituyen Uno mismo, léanse, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo.

La antepimeridad, en tanto es el universo lógico de lo anteprimario, determina el modo particular en el que todos y cada uno de los elementos anteprimarios se relacionan y habrán de relacionarse, esencialmente.

El modo de relacionarse es, como ya se ha visto, someramente, la mismidad, cuya proyección más universal es el Uno mismo.

Así, las determinidades de lo anteprimario en general, insinuadas en el texto de Juan, sólo son válidas en tanto los elementos anteprimarios, cualesquiera sean considerados, por uno o más investigadores-observadores, tras su pertenencia esencial a la antepimeridad, se relacionen, esencialmente, dentro de ese universo.

De allí que, el sentido, lejos de ser una inherencia inmediata de los nombres propios Dios y Verbo, o de las letras X y Z, las cuales los sustituyen, respectivamente, en nuestro experimento, sea una emanación directa del universo lógico de lo anteprimario. En efecto, los nombres propios, Dios y Verbo, en sí, carecen de sentido independientemente de la antepimeridad.

Por ello, habrá que decir, que no son los nombres propios los que otorgan un sentido al universo lógico de lo anteprimario, ni a los elementos que a ese universo pertenecen naturalmente, sino que, inversamente, es el universo lógico de lo anteprimario el que da sentido esencial a todos y a cada uno de los nombres propios en tanto determina a todos y a cada uno de los elementos anteprimarios que aquellos nombres indican.

El problema de los nombres y de lo nombrado no le fue extraño a Platón (1999 (II): 459), quien, en el Crátilo, planteó la necesidad de un conocimiento con independencia de los nombres en pro de una intimidad más profunda, y por tanto, más esencial, con la cosa misma: “Hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres...”

Según Platón (1999 (II): 460), ese modo de aproximarnos a las cosas nos cura de esa “fe ciega”, tanto en los nombres como en quienes los colocaron permitiéndonos una intimidad más genuina con la realidad verdaderamente sustancial.

En relación con tales realidades léase lo ya expresado por Platón (1999 (II): 369; 370) en el Crátilo, a saber:

“Es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y en relación a su propio ser conforme a su naturaleza.”

La naturaleza de todos los elementos anteprimarios es su propia antepimeridad, la cual, como ya se ha dicho, los condiciona esencialmente. No obstante, en medio de la mismidad, cuya proyección más universal es el Uno mismo, ningún elemento anteprimario es absorbido por el otro, sino que, siendo todos, en medio de una simultaneidad anteprimaria, Uno mismo, se mantienen, siempre y a la vez, siendo lo que son. (Los detalles referentes a la mismidad serán desarrollados y fundamentados, ampliamente, en la Interzona).

De allí que, el conocimiento de los nombres propios Dios y Verbo no sea, ni pueda ser, directamente proporcional al conocimiento de la antepimeridad que los soporta lógica y esencialmente. Empero, la adecuada y profunda inteligencia de la antepimeridad, permite, en cambio, una comprensión más precisa y, por consiguiente, faneroscópicamente relevante, de la generalidad de ese modo del darse y del relacionarse antepimerario-elemental, indicado, metafóricamente, por Juan en la intimidad entre Dios y su Verbo.

En el principio del prólogo del Evangelio de Juan, la antepimeridad se susurra, sustancialmente, desde las leyes primordiales que regulan ese darse y relacionarse de los dos elementos antepimerarios, nombrados, propiamente, como Dios y Verbo.

Así, podemos decir que, en las tres primeras líneas del principio del prólogo del Evangelio de Juan, se presuponen, ya, y de alguna manera, las reglas fundamentales propias al universo lógico de lo antepimerario, pues, tanto el modo del darse, como del relacionarse antepimerario-elemental, sólo logran adquirir algún sentido sobre y desde aquella presuposición esencial.

En efecto, una observación honesta de esas tres líneas del texto de Juan, tiende a disolver lo explícito en lo invariablemente implícito, haciendo que toda palabra ceda en pro de la antepimeridad en cuanto tal.

Por ejemplo, en una suma, los términos pueden variar, empero, el carácter de la operación, la suma en sí misma, se mantiene. Los elementos son lo explícito y variable. El carácter, empero, lo invariable e implícito.

Sin embargo, comprender la suma no es comprender un simple resultado, por ejemplo, $2+2=4$, sino entender el carácter de la operación en cuanto tal, no de ésta o aquella suma, sino de la suma en sí misma.

Una vez comprendido ese carácter fundamental, todo lo demás se da de modo espontáneo, y el producto, lejos de desvirtuar el carácter más universal de la suma, lo indica, irremisiblemente.

En ese sentido, puede decirse que, el modo en el que son exhibidos los elementos anteprimarios en aquellas tres primeras líneas del prólogo del Evangelio de Juan, no enuncia el carácter mismo de la operación, sino que, sólo expresa un simple resultado, obtenido a partir de la relación elemental de dos términos anteprimarios.

El resultado, a saber, que Dios y su Verbo son Uno mismo desde antes del principio, lejos de marcar una distancia respecto de la antepimeridad, no justificando su inferencia, no es más que una presuposición esencial de la misma antepimeridad y, por tanto, una carta blanca para inferirla.

En el transcurso de nuestra investigación hemos podido darnos cuenta que, observar honestamente no es reproducir ni incorporar, sino, más bien, un traspasar las barreras construidas artificialmente por la mera intuición en pro de una intimidad verdaderamente sustancial con el objeto mismo contemplado. Esa intimidad termina por penetrar al objeto, atravesándolo hasta llegar a tocar, de modo esencial, a ese espacio lógico que le es más inherente.

Así, en las tres primeras líneas del prólogo del Evangelio de Juan, únicamente se susurra a la antepimeridad a partir de las relaciones anteprimario-elementales indicadas, nominalmente, en la intimidad Dios/Verbo. Allí no se habla de la antepimeridad en modo directo, únicamente se la insinúa, no obstante, sustancialmente.

Quizá Juan estaba más interesado en el resultado y no en el porqué del mismo. Nosotros, hijos de la escuela griega, estamos centrados, casi exclusivamente, en el porqué.

Intentar comprender a lo anteprimario, independientemente de la antepimeridad, sería como tratar de entender los resultados de cualesquiera operaciones matemáticas sin entender, previamente, el carácter general de la operación expresado nítidamente en la fórmula.

El resultado es sólo un producto de una operación determinada, y nada más. Si bien puede decirse que el resultado implica a la fórmula, no la expresa en su totalidad.

De allí que, para nosotros, el susurro juánico pueda ser interpretado como la exigencia de ver y de entender primero, por uno mismo, el porqué de aquello de lo que se va a tratar, para, una vez contemplado aquello, entregarse, libremente y por ejercicio, a la resolución y meditación honda de problemas que lo refieran constantemente.

Saltarse ese prerrequisito hace que se confunda al mero resultado con el porqué del mismo, y a la operación determinada, por ejemplo, $2+2$, con la suma en sí misma.

Una vez comprendido el porqué no vale la pena memorizar resultados.

Así Platón (1992 (VII): 519) no sólo sostiene que las materias más sublimes y hondas, cuando son realmente aprendidas, no corren el riesgo de ser olvidadas, pues "...una vez que han penetrado en el alma..." se contienen "...en los más breves términos...", sino que, además, no son susceptibles de ser puestas por escrito, ni siquiera enseñadas oralmente.

En este punto resulta grato y conveniente recordar, desde Vidas y obras de los más ilustres filósofos griegos de Diógenes Laercio (2002 (II): 6) aquella sentencia de Antístenes, fundador de la escuela cínica y discípulo de Sócrates, quien tras escuchar las lamentaciones de un "amigo suyo... ..que había perdido unos *Comentarios...*", le respondió: "Convenía los hubiesen escrito en el alma y no en el papel".

Así, tanto lo puesto por escrito, como lo expresado oralmente, lejos de constituir el verdadero saber, son sólo los rastros y caminos hacia lo verdaderamente sustancial, cuya naturaleza es transconceptual.

De acuerdo con Platón (1992 (VII): 513), la comprensión debe ser tomada, directamente, de la fuente, no obstante, con esfuerzos tremendos.

Esta necesidad de ir a la raíz no le fue ajena a San Agustín (1955: 79), quien exigía de los lectores del Evangelio de Juan un remontarse al comienzo al comenzar, tal y como, Juan mismo lo hizo:

“...Aquel Juan, hermanos, que estaba recostado sobre el pecho del Señor, recibió lo que nos ha comunicado. Bebió del pecho divino el agua que nos ha dado a beber. Pero solamente nos dio la palabra. La intelección hay que beberla de la fuente misma en que él la bebió. Levanta, pues, los ojos a las montañas, de donde te vendrá el auxilio y de donde recibirás la copa, que es la palabra que se te ofrece...”

Por lo tanto, diremos que el hecho de que lo anteprimario se nos haya mostrado como un más allá del principio, implica, que lo anteprimario, faneroscópicamente considerado, se da como un más allá de toda concepción que halle su fundamento en la percepción sensible.

En este sentido nos dice San Agustín (1983: 500): “...No debes representarte a Dios como una estatua. Dios es como las cosas invisibles...”

El comienzo del Evangelio de Juan es un modo de iniciar que trasciende al principio mismo mientras apunta, irremisiblemente, hacia lo sumamente anterior, eso que, aunque incuestionablemente implicado, no se lo señala, ni puede señalársele, en un modo totalmente explícito. Ningún otro Evangelio comienza así, ningún otro Evangelio exhibe, tan nítidamente, la presencia y el enigma de lo anteprimario en medio de la antepimeridad.

De allí que no sea pura coincidencia que San Agustín (1955: 3), en sus exégesis sobre el Evangelio de Juan expresara que, de “...los cuatro Evangelios, o mejor, de los cuatro libros sobre el mismo Evangelio, el apóstol Juan, merecidamente comparado con el águila en sentido espiritual, es el que ha remontado su exposición a un grado más alto y más sublime...”.

Puede decirse, además, que el principio del Evangelio de Juan nos invita a experimentar aquello que, en palabras del mismo Agustín (1985), no puede ser expresado como se piensa ni pensado tal y como es. Esta sentencia de Agustín exhibe, nítidamente, las distancias existentes entre las esferas del discurso, del pensamiento y de la cosa misma.

Textos como el de Juan exigen de sus lectores un ir más allá del resultado, un ir más allá que, no obstante, retorne al resultado, empero, desde el porqué y hacia el porqué del mismo, un eterno retorno que sea, a la vez, un perpetuo apuntar al porqué, una continua apertura del horizonte trascendental (Fe).

Sólo tras esa experiencia personal, fruto de la meditación profunda y del arte contemplativo, puede advenir el sentido, un sentido que incrementa la conciencia alimentando al espíritu.

El buen leer será entonces, interpretando a Agustín, ese eterno ir más allá de la letra que, en su retorno, a la letra, la transforma y refresca, pues, sólo ese ir más allá que retorna y renueva, puede envolver la experiencia de aquella trascendencia que implica sumergirse en el pozo de donde Juan, haciéndose otra vez niño, bebió para después “eructar” el principio mismo de su Evangelio (San Agustín. 1983: 34).

De entenderse la Fe en el sentido de una continua apertura del horizonte transcendental, puede decirse que, lejos de extinguir la búsqueda, muestra, más bien, el objeto de la misma.

Así, dice Agustín: “Esta es la fe; sostén lo que no ves todavía. Es necesario permanezcas ligado por la fe a lo que no ves, para no haber de avergonzarte cuando llegues a verlo” (San Agustín. 1983: 33).

No es que el conocimiento se cierre a la generalización, sino que la generalización no se cierre al conocimiento.

2.3. MOSTRACIÓN DEL UNIVERSO LÓGICO EN TANTO EXPERIENCIA TRANSCONCEPTUAL.

Ya se ha hecho sobrado hincapié en que lo anteprimario no puede entenderse, al menos correctamente, hasta tanto no se experimente, de modo inmediato, ese espacio lógico al cual pertenece esencialmente, puesto que, lo anteprimario mismo, sólo exhibido y sin porqué, no es más que un mero resultado.

También se ha dicho, reiteradamente, que la concepción platónica de la Teoría ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$), y por tanto, la observación honesta peirceana, exigen del investigador-observador, centrado en lo anteprimario, un ir más allá de la experiencia eminentemente conceptual, en pro de un relacionarse transconceptualmente con aquella realidad verdaderamente sustancial, representada, en este caso, por el espacio lógico de lo anteprimario.

Hemos visto, además, que nuestra impresión de la antepimeridad no surgió, inicialmente, de un contacto directo y sostenido con la antepimeridad tomada en sí misma, sino, muy al contrario, de una continua y exhaustiva meditación de las particularidades de su elemento general, a saber, del Uno mismo, el cual, no es, como ya se ha dicho, la mismidad exclusiva de éste o aquel elemento antepimerario, sino, por el contrario, la mismidad de todos y de cada uno de los elementos antepimerarios que se dan y relacionan, esencialmente, en medio de la antepimeridad, en cuanto ésta se da como ese espacio lógico que le es más inherente.

Podemos decir que, en la más pura observación del espacio lógico de lo antepimerario sólo llegamos a presenciar la perenne conformación del Uno mismo, no obstante, con cualesquiera múltiples elementos antepimerarios.

Diremos, además, que esa perenne conformación y recreación del Uno mismo, a partir de una multiplicidad coincidencial de cualesquiera elementos antepimerarios, que se dan y se relacionan, esencialmente, en medio de la antepimeridad, en cuanto ésta se da como ese universo lógico más inherente, es anterior e independiente a toda premisa. De hecho, para el observador realmente honesto, el Uno mismo se plantea como la experiencia de una continua reiteración y recreación espontánea de ese aspecto instantáneo de lo antepimerario a partir de la antepimeridad, el cual, siendo siempre Uno mismo, nunca fue, es o será lo igual.

Empero, pudiera decirse que aún allí se piensa a la anteprimeridad a partir del concepto instrumental del Uno mismo y por tanto, a partir de elementos anteprimarios, cualesquiera que éstos sean, hayan sido o puedan ser. Pudiera decirse, además, que allí, no sólo se accede a la anteprimeridad a través de los resultados propios al darse y al relacionarse anteprimario-elemental, sino que, tampoco se ha logrado penetrar, con intensidad honda, en la esencia más íntima del universo lógico de lo anteprimario (la anteprimeridad), ni contemplado, por tanto, aquella perenne conformación espontánea del Uno mismo, la cual surge en medio y a partir de la anteprimeridad en cuanto tal.

No obstante, las reglas que condicionan a todos y a cada uno de los elementos anteprimarios no condicionan, ni pueden condicionar, a la misma anteprimeridad en tanto universo lógico, entonces, ¿cómo podemos verla?

En efecto, diremos que hemos visto a la anteprimeridad ya, y de alguna manera, pues, estamos en la completa capacidad de distinguirla, rectamente, de todo aquello que no es la anteprimeridad misma.

Si bien la visión faneroscópica de la anteprimeridad parte de los elementos anteprimarios, tiende a irlos abandonando, progresivamente, hasta lograr una comprensión pura del espacio lógico en cuanto tal, independientemente del instrumento conceptual.

Sin embargo, las necesidades de la presente investigación consideran prudente elaborar la posibilidad teórico-semiótica de tal visión a partir de un análisis de la especificidad sígnica del Uno mismo.

2.4. ESPECIFICIDAD SÍGNICA DEL UNO MISMO.

En medio de la observación honesta, el Uno mismo media entre el investigador-observador y el universo de lo anteprimario, no obstante disolviéndose en el acto mismo de aquella mediación. Así, para el observador honesto, el Uno mismo será, en relación con la antepimeridad, algo así como un Signum-umbral, a saber, un signo que es, simultáneamente, una puerta hacia su universo lógico más esencial.

Puede decirse que el Signum-umbral se disuelve y reconstruye, perennemente. Se disuelve en pro de ese universo que lo engloba, y a partir del cual se conforma siempre.

Quedó asentado, anteriormente, que el Uno mismo sólo se da en la misma medida en que surge, espontáneamente, un coincidir anteprimario-elemental. Así, cuando la mirada realmente honesta del investigador-observador va más allá del darse y del relacionarse esencial de todos y de cada uno de los elementos anteprimarios en medio de la antepimeridad, ese Uno mismo se disuelve, necesariamente, dando lugar a aquello que puede llamársele, sin riesgo alguno, una experiencia transconceptual de la antepimeridad desnuda.

Tal experiencia transconceptual abre el horizonte para una determinación más precisa, y por tanto, faneroscópicamente relevante, de lo anteprimario a partir de su ámbito lógico más esencial y no al contrario.

Una vez establecido cómo hemos leído y visto a lo anteprimario desde la antepimeridad, nos ocuparemos, en la pequeña sección que sigue, de dar una respuesta concreta a la pregunta por la determinación sígnica del Uno mismo en tanto umbral de la antepimeridad.

2.5. EL SIGNUM-UMBRAL COMO DESARROLLO INTERPRETATIVO DEL SINSGNO RHEMÁTICO INDEXICAL PEIRCEANO.

El Signum-umbral es la expresión semiótica del Uno mismo, ese himen fugaz que media entre el investigador-observador y el ámbito lógico de lo anteprimario, no obstante, disolviéndose en el acto mismo de la propia mediación.

El Signum-umbral es una interpretación particular del sinsigno rhemático indexical peirceano en pro de avalar, semióticamente, a la posibilidad faneroscópica de un contacto directo y sostenido que, trascendiendo al fanerón mismo (lo anteprimario/Uno mismo), posibilitara su clara determinación a partir del espacio lógico que le es más esencial.

Charles Sanders Peirce (1987: 253) define al sinsigno rhemático indexical como “cualquier objeto de experiencia directa, en la medida en que dirige la atención a un Objeto por el cual es causada su presencia... ..Trae la atención del intérprete sobre el objeto mismo denotado”.

A partir de nuestra interpretación, sostenemos que, el Uno mismo se comporta, en medio del recto quehacer faneroscópico, como un tipo particular del sinsigno rhemático indexical. Así, el *objeto mismo denotado* viene a ser el espacio lógico que le es más esencial, léase, la antepimeridad misma, pues, como se ha podido comprobar a lo largo de la presente investigación, en medio de la observación faneroscópica, es el Uno mismo, en tanto Signum-umbral, aquello que impele, continuamente, al investigador-observador hacia la antepimeridad de lo anteprimario, aquello que *trae la atención* del investigador-observador, hacia esa antepimeridad en cuanto tal.

Con esta breve consideración hemos dado respuesta adecuada a la pregunta por la determinidad sígnica del Uno mismo, el cual, en tanto sinsigno rhemático indexical, es ya, en medio del quehacer faneroscópico, algo así como un Signum-umbral.

3. APLICACIÓN: INTER-ZONA.

Denominamos a esta región de la tesis la Inter-zona, a saber, ese medio en donde la Faneroscopia y la Semiótica se penetran convergiendo, mutuamente, la una en la otra, no obstante, sin perder sus determinidades más esenciales.

3.1. ALGUNAS INSINUACIONES PARA LA REGULACIÓN DE LOS ELEMENTOS ANTEPRIMARIOS INFERIDAS DEL TEXTO DE JUAN.

Puede decirse que, independientemente de las intenciones de Juan, la exploración faneroscópica de lo anteprimario y de la antepimeridad, desde las tres primeras líneas del prólogo de su Evangelio, supone, como un prerrequisito esencial, la experiencia transconceptual de la antepimeridad desnuda.

A través de aquellas tres primeras líneas del prólogo del Evangelio de Juan pudimos inferir:

- a) Que existe un universo lógico, la antepimeridad, que determina el carácter y el modo de relacionarse de todos y de cada uno de los elementos anteriores al principio.
- b) Que todos y cada uno de los elementos anteriores al principio han de darse de modo simultáneo.

- c) Que esa simultaneidad coincidencial de elementos anteprimarios deviene en Uno mismo. Así, por ejemplo, Dios y su Verbo, en tanto coincidencia elemental-anteprimaria, son Uno mismo.

- d) Que, aunque todo coincidir anteprimario-elemental, decante, sin excepción alguna, en Uno mismo, pues en la anteprimaridad todos los elementos se dan simultáneamente, y el darse simultáneo implica, de modo necesario, una coincidencia en medio de la anteprimaridad, la cual no es más que Uno mismo, todos y cada uno de los elementos anteprimarios, aunque complicados esencialmente en aquella coincidencia, perseveran, continuamente, en sí mismos sin disolverse en medio de la relación de pertenencia. Así, por ejemplo, tal y como lo hemos expuesto anteriormente, siendo Dios y su Verbo Uno mismo, Dios no deja de ser Dios para ser Verbo ni el Verbo deja de ser Verbo para ser Dios, sino que, más bien, Dios sigue siendo Dios y el Verbo, Verbo, no obstante, en medio de una relación de mutua pertenencia.

Este modo del darse y del relacionarse anteprimario-elemental nos conduce a enunciar una Primera Regla válida para todo elemento que pertenezca esencialmente al universo lógico de lo anteprimario, a saber:

Toda multiplicidad coincidencial de elementos dentro del espacio lógico de lo anteprimario es siempre Uno mismo.

El modo particular en el que todos los elementos son Uno mismo está asentado en la mismidad esencial inherente a todo coincidir anteprimario-elemental.

Para la determinación de esta regla fundamental hemos consultado la interpretación heideggeriana de la mismidad expuesta en el curso sobre la proposición del fundamento, dictado en el semestre de invierno 1955/56 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia.

Empero, el desarrollo más profundo de estas inferencias excede los objetivos de este apartado siendo el tema central del que sigue.

3.2. LA EXPERIENCIA DE LO ANTEPRIMARIO COMO UN INTENTO SOSTENIDO DE REMONTARSE CON EL PENSAMIENTO HASTA UN MÁS ALLÁ DE LA CREACIÓN Y DEL ENTE PRODUCIDO ABSOLUTAMENTE DESDE LA NADA.

Una vez establecida esa necesidad de ir más allá de lo anteprimario mismo con miras a una experiencia transconceptual de la anteprimidad en cuanto tal, nos toca ahora desarrollar, hondamente, aquellas inferencias hechas a partir del texto de Juan.

Comenzaremos por analizar, más originariamente, la intimidad entre los elementos anteprimarios enunciados por Juan bajo los nombres propios Dios y Verbo. Esta intimidad, aunque señalada explícitamente por Juan en el principio del prólogo de su Evangelio, sólo puede comprenderse, como ya se ha indicado sobradamente, a partir de una experiencia transconceptual del universo lógico de lo anteprimario.

Una vez analizada esa intimidad anteprimaria, propia a esos dos elementos anteprimarios que circulan en el texto de Juan bajo los nombres propios Dios y Verbo, nos toca establecer, en la antepimeridad misma, y a partir de una lectura interpretativa de Santo Tomás de Aquino (1998: 447; 449; 452; 453), un universo lógico que esté más allá de la creación y, por tanto, más allá del ser producido absolutamente desde la nada. De allí que, toda experiencia transconceptual de la antepimeridad sea aquí interpretada como un intento sostenido, por parte del investigador-observador, de remontarse, intelectualmente, hasta ese más allá.

Este intento sostenido de remontarse, con el pensamiento, hasta un más allá de la creación y, por tanto, hasta un más allá del ser producido absolutamente desde la nada, no es más que otra cara de la Teoría (θεωρία) platónica y, por tanto, de la observación honesta peirceana.

De hecho, tanto la experiencia verdaderamente sustancial de la antepimeridad, así como también la apertura progresiva del horizonte trascendental que nos posibilita, ya la experiencia misma, ya la continua reiteración de tal experiencia, implican, de modo necesario, ese perseverar pensante.

Perseverar en los asuntos más duros y hondos no era una experiencia extraña a Platón (1992 (VII): 513), quien en su Carta VII, sostiene que sólo tras "... una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente..."

Vale decir que en la meditación que sigue se supone una interna conexión entre lo expresado en el principio del Evangelio de Juan y lo establecido por Santo Tomás de Aquino (1998: 452; 453), en su Suma de Teología: Tratado de la creación: Sobre [el modo] cómo proceden las cosas del primer principio. Cuestión 45. Artículo 5: Solución (vid. infra).

3.2.1. DIOS Y VERBO SON UNO MISMO.

Santo Tomás de Aquino (1998: 452; 453), en su Suma de Teología: Tratado de la creación: Sobre [el modo] cómo proceden las cosas del primer principio. Cuestión 45. Artículo 5: Solución, expresa lo siguiente:

“...a primera vista parece bastante evidente que crear no es más que una acción que sólo le corresponde a Dios. Pues es necesario que los efectos más universales sean reducidos a causas más universales y principales. Entre todos los efectos, el más universal es el mismo ser... Ahora bien, producir el ser absolutamente, no en cuanto este o tal ser, es lo que constituye la creación en cuanto tal...”

Juan comienza la exposición de su Evangelio con la siguiente oración:

“En el principio era el Verbo” (Jn. 1,1).

Ya se hubo expresado que el principio está marcado por la producción absoluta del ser desde la nada (Santo Tomás de Aquino. 1998: 447; 449), no de tal o cual ser, sino, del “ser en cuanto tal” (Santo Tomás de Aquino. 1998: 452; 453). Así, todo aquello que, de un modo u otro, anteceda a la producción de ese “ser en cuanto tal”, puede denominársele, sin riesgo alguno, anteprimario. Lo anteprimario no puede, por tanto, estar fundado en ese ser producido.

En la oración anteriormente citada, puede identificarse, en el Verbo, un nombre propio que se refiere, irremisiblemente, a un elemento anteprimario que, en cuanto tal, pertenece, de modo esencial, a la antepimeridad, en tanto ésta se da como el universo lógico que le es más inherente. Esta pertenencia esencial lo mantiene, por consiguiente, completamente distante de una posible determinación a partir de lo que es y, por tanto, a partir de ese ser producido absolutamente y desde la nada.

¿Pero dónde está el Verbo? Juan nos lo informa claramente en la segunda oración del principio del prólogo de su Evangelio.

Allí puede leerse lo siguiente:

“...y el Verbo estaba junto a Dios...” (Jn. 1,1).

Ahora, tanto el nombre propio Dios, como el nombre propio Verbo, apuntan a dos elementos anteprimarios coincidentes en medio de la antepimeridad y, por tanto, siempre extraños a una determinación esencial a partir de lo que es, y, consiguientemente, a partir de ese ser producido absolutamente y desde la nada.

No obstante, suponer dos elementos anteprimarios, coincidentes en medio de la antepimeridad misma, ha de implicar algún tipo de relación. ¿Cuál es, entonces, ese modo de relacionarse anteprimario-elemental?

Para responder, de un modo adecuado, a esa pregunta esencial, debemos meditar, seriamente, lo que se expresa en la tercera oración del principio del prólogo del Evangelio de Juan:

“...y el Verbo era Dios...” (Jn. 1,1).

Obsérvese que lo íntimamente expresado en esa oración no es, ni puede ser, una relación de igualdad entre elementos anteprimarios, sino, más bien, un tipo de mismidad entre ellos, pues, el Verbo y Dios son Uno mismo.

De aquí podemos decantar, sin riesgo alguno, una Primera Regla válida para todos los elementos anteprimarios en medio de la antepimeridad, a saber:

Primera Regla válida para todos los elementos pertenecientes a la antepimeridad como a su universo lógico más esencial:

En medio de la antepimeridad toda multiplicidad coincidencial de elementos anteprimarios es siempre Uno mismo.

Así, y según la Primera Regla válida para todos los elementos pertenecientes a la antepimeridad como a su universo lógico más esencial, toda multiplicidad coincidente de elementos es, en la antepimeridad, Uno mismo.

De allí que, Dios y su Verbo sean, en tanto nombres referidos, implícitamente, a elementos antepimerarios coincidentes en la antepimeridad, Uno mismo. Siendo Uno mismo, Dios y su Verbo son, simultáneamente, lo antepimerario y, por consiguiente, lo eternamente refractario a toda determinación exclusiva a partir de ese ser producido absolutamente y desde la nada (Santo Tomás de Aquino. 1998: 447; 449; 452; 453).

De hecho, no puede existir igualdad alguna en ese íntimo relacionarse antepimerario entre elementos antepimerarios, ya que, siendo la igualdad una relación que involucra más de un término, se excluye, a sí misma, en el despliegue de la simultaneidad del Uno mismo, inherente al universo lógico de lo antepimerario e inferida del texto mismo de Juan.

3.2.2. EL SER PRODUCIDO ABSOLUTAMENTE DESDE LA NADA.

Contemplemos, ahora, con un poco más de detenimiento, el texto de la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino, citado anteriormente.

Según Santo Tomás de Aquino (1998: 447; 449; 452; 453), producir el ser absolutamente desde la nada es lo “...que constituye la creación en cuanto tal...”.

De lo dicho por Tomás Aquino podemos inferir que, el universo lógico del ente abarca, exclusivamente, a todo aquello que se da con posterioridad al principio, a saber, la creación en cuanto tal, léanse todos los entes presentes, pasados y futuros.

De allí que el ser en cuanto tal, no pueda determinar a aquellos elementos que están más allá del espacio lógico del ente y, mucho menos, rozar ese universo lógico que los determina.

Tal y como se asentó en la Primera Regla válida para todos los elementos pertenecientes al universo lógico de lo anteprimario, toda multiplicidad coincidente de elementos anteprimarios, será siempre Uno mismo.

No obstante, ese Uno mismo y, consiguientemente, el espacio lógico que le es más inherente, no sólo son lo sumamente anterior a ese ser producido de modo absoluto y desde la nada, sino, además, lo siempre exterior y completamente distinto a ese mismo ser producido.

Así obtenemos la Segunda Regla válida para todos los elementos pertenecientes a la antepimeridad como a su universo lógico más esencial, a saber:

Segunda Regla válida para todos los elementos pertenecientes a la antepimeridad como a su universo lógico más esencial:

Todo elemento que pertenezca a la antepimeridad como a su universo lógico más esencial no pertenece, ni puede pertenecer, al universo lógico del ente, determinado por el ser producido absolutamente y desde la nada.

Santo Tomás de Aquino no explica esa antepimeridad, no obstante, cabe suponerla desde su texto.

Ahora bien, de admitirse con Santo Tomás de Aquino (1998: 447; 449; 452; 453) que Dios hubo creado al ser en cuanto tal, absolutamente y desde la nada, habrá que decir, en consecuencia, que Dios, hubo creado al ser absolutamente y sin fundamento alguno.

No obstante, ese ser sin fundamento es cimiento para todos y cada uno de los entes, los cuales, como ya se hubo hecho referencia, caen dentro del espacio lógico determinado por el ser en cuanto tal. Este espacio lógico, coevo al principio, abarca y determina a todo aquello que, por darse luego del principio, puede denominársele, sin más ni más, lo que es.

Empero, el ser mismo no tiene fundamento alguno, pues, tal y como apunta Santo Tomás de Aquino, es una creación absoluta y desde la nada. De tal manera que, a tiempo que ese ser abarca, de modo exclusivo, a todo aquello que se da con posterioridad al principio, a saber, a toda la creación en cuanto tal, léanse, a todos los entes, este ser sin fundamento está más allá de todos y de cada uno de ellos.

De hecho, ningún ente podrá sobrepasar al espacio lógico que lo engloba y determina sin desaparecer, irremisiblemente, como ente.

En consecuencia, puede decirse que, aunque todo ente esté embebido en el ser, el mismo ser permanece distante y siempre distinto de todo lo ente.

Si incorporamos a nuestra interpretación de Santo Tomás de Aquino lo sostenido por Martín Heidegger (1991:92; 93) en su curso titulado La proposición del fundamento, habrá que decir que el ser, en su exhibirse y presentarse, tiende a representarse en una mismidad entre fondo y abismo.

Tal mismidad, en tanto es la simultaneidad natural del exhibirse y representarse del ser, es, además, la base y el sostén de toda diferencia ontológica, la cual señala, analíticamente, que el ser es sólo el ser del ente, y no un ente entre otros. El ser no es el ente sino, más bien, el fundamento del ente en su totalidad.

La diferencia ontológica exige que, en la medida en que el ser, en tanto fundamento, determina subordinando a sí a todo lo ente, debe darse, por consiguiente, privado de todo fundamento.

De no existir tal privación necesaria, tal permanecer-distante del fundamento en el hecho mismo de ser fundante, el ser no sería más el ser sino, únicamente, un ente entre otros y el ente, simplemente, dejaría de ser.

Ello supondría un quiebre radical en la diferencia ontológica y, por tanto, un tachón y borradura de la diferencia.

En este sentido, Heidegger (1991: 92; 93) señala que el ser, siendo en sí mismo fundante (subordinante), se aleja, para sí y en sí, en tanto es él mismo el fundamento (abismo).

“...El fundamento permanece distante del ente. En el sentido de un tal permanecer-distante el fundamento respecto del ente, el ser «es» fondo-y-abismo (Ab-Grund). En la medida en que el ser, en cuanto tal, es en sí fundante, él mismo queda sin fundamento...”.

Tal alejarse del ser respecto de sí mismo, en tanto fundamento, es interpretado por Heidegger (1991: 118) en términos de una retirada, un ofrecerse resguardándose, un perseverar en sí despidiéndose.

“...la retirada, es una manera en la cual el ser perdura en cuanto ser...”.

En suma, el ser, en la medida en que siendo, es el fundamento, se priva-retira a sí y para sí del fundamento.

De seguirle el hilo al razonamiento de Santo Tomás de Aquino, habrá que decir, entonces, que ningún elemento anteprimario es o tiene una determinación esencial en el ser, puesto que tales elementos, simplemente, no pertenecen al espacio lógico del ente, el cual, sólo abarca a lo que es o tiene su fundamento en el ser en cuanto tal.

En cambio, de todo ente podemos decir, sin riesgo alguno, que es, puesto que, todo ente, en tanto ente, está incorporado y subordinado, esencialmente, al ser como a su espacio lógico más inherente.

En suma, podemos decir

- a) Que lo anteprimario, así englobe una multiplicidad, es siempre Uno mismo;
- b) que el Uno mismo no pertenece al espacio lógico del ente sino al universo lógico de lo anteprimario.

3.3. LA MISMIIDAD SER Y ABISMO COMO DIALÉCTICA ÍNTIMA DEL UNO MISMO.

Sostenemos, que el Uno mismo, desde la perspectiva del observador honesto, se encuentra detrás del velo constituido por el ente, velo que debemos perseverar en rasgar.

La antepimeridad está al otro lado del río del ente. Así, nuestro volvernos con el pensamiento hacia esa intimidad del eterno recaer del ser en el abismo y del abismo en el ser, nuestro perseverar en pensarla sin recurrir a lo ente, constituirá, tal y como expresó Platón (1998 (IV): 337) en La República, sólo la posibilidad del trampolín hacia un esclarecimiento de la antepimeridad misma, la cual está, como ya se ha dicho, más allá de lo anteprimario y, por tanto, más allá de su continua e íntima dialéctica abismal, puesto que la antepimeridad, al englobar la generalidad de todos y de cada uno de los elementos anteprimarios, engloba, por consiguiente, también al Uno mismo.

En este punto es necesario hacer notar que la idea de la mismidad es entendida a la luz de lo expuesto por Martin Heidegger en el curso sobre la proposición del fundamento, dictado en el semestre de invierno 1955/56 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, a saber:

“...lo mismo no mienta la vacua uniformidad de una cosa, y otra, y otra..., ni tampoco la uniformidad de algo con él mismo... Lo mismo, pensado en el sentido de copertenecer en esencia, hace saltar sin embargo la indiferencia de aquello que se copertenece, manteniéndolo

más bien separadamente en la más extrema desigualdad, manteniéndolo sin dejar que caiga justamente por separado y que, así, caiga en ruinas. Esta conjunción en la disyunción <,este mantener-unido en el hecho de mantener por separado,> es un rasgo de aquello que denominamos lo mismo y su mismidad...” (Heidegger, M. 1991: 145).

Según los desarrollos anteriores, y haciendo referencia a Martin Heidegger (1991: 92; 93), el ser es “fondo-y-abismo”, fondo en tanto el ser es fundamento de todo lo ente, abismo, en tanto el ser se priva a sí de fundamento.

Puesto que nuestro análisis excluye a todos los entes, excluye, por tanto, al “fondo”. De allí que, de la formulación heideggeriana <<el ser es “fondo-y-abismo”>>, excluyamos al “fondo”. Así, y por los momentos, de la formulación heideggeriana sólo quedan los siguientes elementos, a saber, el <<es>>; el <<ser>>, y el <<abismo>>.

El ser mismo no pertenece al espacio lógico del ente, pues no puede ser englobado por él mismo sin perderse como EL SER, de tal modo que también tengamos que eliminar al “es”. Así nuestra tarea puede enunciarse, simple y llanamente como ser-y-abismo.

Ya que ser-y-abismo tampoco puede ser englobado por el espacio lógico del ente, pues no tiene fundamento alguno, habremos de incluirlo, experimentalmente, en el universo lógico de lo anteprimario.

Incluyendo a ser-y-abismo dentro del universo lógico de lo anteprimario, habremos de expresar tal inclusión de la siguiente manera:

Ser-y-abismo: Uno mismo.

Los dos puntos indican la mismidad.

Este apartado es un intento de pensar el ser sin recurrir a una fundamentación en lo ente (Heidegger, M. 1999: 20) y, por tanto, un tributo a Martin Heidegger.

3.3.1. SER-Y-ABISMO: UNO MISMO.

“...El intento de pensar el ser sin lo ente se torna necesario...”
(Heidegger, M. 1999: 20).

Desde la perspectiva del investigador-observador, puede decirse que el abismo, en tanto eterno acaecer sin fundamento, da al ser. Paralelamente, el ser, en tanto acontece sin fundamento, da al abismo.

En la medida en que perseveramos con el pensar en el ser, caemos, inevitablemente, en el abismo. No obstante, en la medida en que perseveramos con el pensar en el abismo, hallamos, continuamente, nuestro fundamento en el ser.

Cada elemento, a saber, el ser y el abismo, en su perpetuidad, se remiten mutuamente, no obstante, tal mutuo remitirse es un retorno a su sí mismo más esencial.

Ser-y-abismo mienta la mismidad elemental anteprimaria entre el ser y el abismo, la mutua pertenencia entre ellos. Empero no hay igualdad entre los elementos denominados ser y abismo, sino que se dan como Uno mismo:

Ser-y-abismo: Uno mismo. (Recuérdese que los dos puntos suponen la mismidad).

Ser-y-abismo mienta un simultáneo acontecer de lo mismo (ser) en lo mismo (abismo), más nunca una igualdad (Primera Regla):

Ser-y-abismo: Uno mismo

El movimiento continuo en donde la identidad es sólo la tendencia de la diferencia y ésta, la diferencia, únicamente, la tendencia de la identidad, lo denominamos dialéctica íntima del Uno mismo. Esa dialéctica no es otra que la mismidad.

La mismidad regula, por tanto, todo coincidir anteprimario-elemental en medio de la antepimeridad, léase al Uno mismo y, a su vez, el Uno mismo es una proyección esencial de la propia mismidad que, de una u otra manera lo regula.

Cuando acontece el elemento ser, no es el ser quien acontece, sino, más bien, el abismo. No obstante, cuando acontece el elemento abismo, no es el abismo quien acontece, sino, más bien, el ser.

En medio de la mismidad, ningún elemento está exclusivamente en sí mismo ni puede acontecer desde y para sí mismo.

El ser, por sí, sólo emana abismo y, el abismo, por sí, sólo emana ser. Así que, la identidad del ser consigo implica un tender continuamente al abismo, y la identidad del abismo consigo, una tendencia continua al ser, ambos retornan a sí mismos a partir del otro y desde el otro.

En medio de la mismidad, toda identidad implica una diferencia interna en el Uno mismo y, toda diferencia interna, una identidad.

Así, en la mismidad ser-y-abismo: Uno mismo, el Uno mismo, el ser y el abismo se distinguen perteneciéndose y definiéndose, continuamente, entre sí. Únicamente esta distinción, esta diferencia, emana identidad, así como toda identidad exige, para sí, la diferencia, simultáneamente.

Por ello, puede decirse que el ser, apuntando hacia sí, tiende hacia el abismo, y el abismo, apuntando hacia sí, tiende hacia el ser, no obstante, en la medida en que el ser se da en sí, emana al abismo, y, en la medida en que el abismo ahonda más y más hacia sí, emana al ser. La identidad del ser expele abismo, y la identidad del abismo expele ser. Cuando un elemento persevera en sí, persevera, más bien, en otro, y viceversa.

En medio de la mismidad ningún elemento se pierde en el otro, pues de perderse uno, se destruirían, lógicamente, todos los demás.

Así, si el ser se absorbiera por completo en el abismo no habría más abismo, igualmente, si el abismo se absorbiera por completo en el ser, no habría más ser.

El pensar la mismidad implica romper con la unidireccionalidad del pensamiento.

De allí que, pueda decirse, que:

En la mismidad, en tanto cada elemento remitiendo a sí remite al otro, y remitiendo al otro remite a sí, toda identidad se muestra por la diferencia y, toda diferencia por la identidad, ambas tienen su esencia en la más radical implicación/necesidad.

Ello puede recordar aquella sentencia expresada por Heráclito, “El Oscuro”, la cual reza: “...(22 B 72)... <<De aquello de con lo cual más continuamente están juntos divergen>>” (Los Filósofos Presocráticos. 1986: 389).

Por consiguiente, podemos decir que:

La mismidad ser-y-abismo brota en medio de una relación que une sólo en las distancias exaltando las diferencias. Exaltación continuamente renovada por un simétrico y simultáneo darse total de los elementos en donde, al darse uno se da, irremisiblemente el otro, de tal modo que, ninguno de ellos pierda su más íntima determinidad inherente, así como tampoco la inherencia de la determinidad (Heidegger, M. 1991: 145).

Que cada uno se de, únicamente, por y para el otro, no es más que la espontaneidad íntima del darse en la mismidad.

De allí que, ser-y-abismo, en tanto Uno mismo, sea el perpetuo definirse del ser, del abismo y, por tanto, del Uno mismo.

4. CONCLUSIONES A MODO DE RESUMEN.

La respuesta a la pregunta por la determinidad general de lo anteprimario desde la antepimeridad, está expresada en la Primera Regla, a saber, que en medio de la antepimeridad toda multiplicidad coincidencial de elementos anteprimarios es siempre Uno mismo. Pero ¿cómo es esto posible?

Ello es posible porque, la mismidad regula todo coincidir anteprimario-elemental dentro de la antepimeridad, léase, al Uno mismo y, a su vez, el Uno mismo es sólo una proyección de aquella necesaria mismidad anteprimario-elemental.

Al coincidir dos o más elementos, en el ámbito de lo anteprimario, se da, espontáneamente, el Uno mismo. Recuérdese que el Uno mismo, según lo ante-expuesto, es la simultaneidad coincidencial de todos y de cada uno de los elementos anteprimarios independientemente de cuantos sean considerados, objetivamente, por el investigador-observador.

Así por ejemplo, ser-y-abismo en tanto expresa una coincidencia anteprimario-elemental, a saber, una simultaneidad marcada por la implicación necesaria (mismidad), es Uno mismo.

Hemos optado por los dos puntos (:) en vez de el verbo ser, para indicar la mismidad. Ello, aunque puede ser interpretado, por algunos, como una especie de modo elíptico para decir es, está, no obstante, más acorde con nuestras intenciones expresivas de ahogar al ser en relación con la mismidad, así, decimos:

Ser-y-abismo: Uno mismo.

Pero ¿qué es la mismidad?

En el transcurso de la Inter-zona, la mismidad se nos hubo mostrado como esa dialéctica interna, inherente a esos elementos anteprimarios que conforman, momentáneamente, y para el observador honesto, Uno mismo.

Así, la mismidad se da como ese continuo movimiento en donde la identidad elemental se da como tendencia de la diferencia, y la diferencia elemental, como tendencia de la identidad.

En medio de la mismidad, en tanto implicación-necesaria, esencial al universo lógico de lo anteprimario:

- a) Ningún elemento está en sí mismo ni puede acontecer desde sí y para sí mismo.
- b) Ningún elemento se pierde en el otro, pues de perderse uno, se destruirían, lógicamente, todos los demás.
- c) Toda identidad elemental implica una diferencia interna en el Uno mismo y viceversa.

En el caso concreto de la mismidad ser-y-abismo: Uno mismo, hemos podido observar que:

- a) Cada elemento (ser y abismo), remitiendo a sí, remite siempre al otro, y remitiendo al otro, remite siempre a sí;
- b) simultáneamente, toda identidad se muestra por la diferencia y, toda diferencia por la identidad;
- c) tanto identidad como diferencia tienen su esencia en la más radical implicación/necesidad;
- d) su mismidad brota en medio de una relación que une sólo en las distancias exaltando las diferencias;
- e) esta exaltación es continuamente renovada por un simétrico y simultáneo darse total de los elementos (ser y abismo) en donde, al darse uno se da, irremisiblemente el otro, de tal modo que, ninguno de ellos pierda su más íntima determinación inherente, así como tampoco la inherencia de la determinación (Heidegger, M. 1991: 145);
- f) que la espontaneidad más íntima del darse en la mismidad es que cada uno se da, exclusivamente, por y para el otro.

La necesidad de haber asumido la tarea heideggeriana de pensar el ser sin recurrir a ningún fundamento en lo ente (Heidegger M. 1999: 20) está expresada y justificada en la Segunda Regla válida para todos los elementos pertenecientes al universo lógico de lo anteprimario; a saber, que todo elemento que pertenezca, esencialmente, a la antepimeridad, no pertenece, ni puede pertenecer, al universo lógico del ente en cuanto tal y, por tanto, no tiene, ni puede tener, su fundamento lógico en el ser en cuanto tal.

Con esto se ha dado una respuesta a la pregunta por las determinidades de lo anteprimario a partir de la antepimeridad y, por tanto, justo fin a la presente investigación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

AGUSTÍN, San: (1955) Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1º). Obras Completas. XIII. Escritos Homileticos B.A.C. Madrid. España.

_____ : (1983) Sermones (3º). Obras Completas. XXIII. B.A.C. Madrid. España.

_____ : (1985) La Trinidad. Obras Completas. V. B.A.C. Madrid. España.

APEL, Karl-Otto: (1997) El camino del pensamiento de Charles S. Peirce. Editorial Visor. Madrid. España.

BURROUGHS, William S.: (1989: 8; 9) El almuerzo desnudo. Editorial Anagrama. Barcelona. España.

DIÓGENES LAERCIO: (2002) Vidas de los más ilustres filósofos griegos. Tomo II. Ediciones Folio. Barcelona. España.

FERRATER MORA, J.: (1998) Diccionario de Filosofía. Tomos I, II, III & IV. Editorial Ariel. Barcelona. España.

GRUBE, G.M.A.: (1994) El Pensamiento de Platón. Editorial Gredos. Madrid España.

HESSE, H: (1977) Obras Completas. Aguilar. Madrid. España.

HEIDEGGER, M: (1991) La proposición del fundamento. Ediciones del Serbal. Barcelona. España.

_____ : (1999) Tiempo y Ser. Editorial Tecnos. Madrid. España.

_____ : (2000) Nietzsche I. Ediciones Destino. Barcelona. España.

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS: (1986) I. Editorial Gredos. Madrid. España.

MARION, J: (1999) El ídolo y la distancia. Ediciones Sígueme. Salamanca. España.

MARTÍN, C.: (2001) Upanisad con los comentarios advaita de Sánkara. Editorial Trotta.

PEIRCE, Ch. S.: Philosophical Writings. Dover Publications, INC., New York. Unites States of America.

_____ : (1987) Obra Lógico Semiótica. Taurus Ediciones. Madrid. España.

PLATÓN: (1992) Diálogos VII. Editorial Gredos. Madrid. España.

_____ : (1998) Diálogos IV. Editorial Gredos. Madrid. España.

_____ : (1999) Diálogos II. Editorial Gredos. Madrid. España.

TOMAS DE AQUINO, Santo: (1981) El Ente y la Esencia. Aguilar. Buenos Aires. Argentina.

_____ : (1997) Suma de Teología. Tomos I. B.A.C. Madrid. España.

VON DER WALDE, Giselle : (1999) Filosofía y Silencio : Formas de expresión en el Platón de la Madurez. Extracto de la tesis doctoral presentada para optar al título de Doctor en Filosofía. Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana. Santafé de Bogotá.

WITTGENSTEIN, L: (1999) Tractatus Logico-Philosophicus. Alianza Editorial. Madrid. España.