

¿Es ese un buen argumento?

Cuauthémoc Mayorga Madrigal

Raúl Rodríguez Monsiváis

Fernando Leal Carretero

Coordinadores





¿Es ese un buen
argumento?



Humanidades

¿Es ese un buen argumento?

Cuauthémoc Mayorga Madrigal
Raúl Rodríguez Monsiváis
Fernando Leal Carretero
Coordinadores

Universidad de Guadalajara
2021

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método
doble ciego por pares académicos.

Primera edición, 2021

D.R. © 2021, Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Unidad de Apoyo Editorial

Guanajuato 1045

Col. Alcalde Barranquitas

44260, Guadalajara, Jalisco, México

Consulte nuestro catálogo en: www.cucsh.udg.mx

ISBN: 978-607-571-438-7

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

Índice

Prefacio	9
Parte I: Ensayos sobre la evaluación de argumentos	
Introducción	
<i>Raúl Rodríguez Monsiváis</i>	13
1. Humildad y arrogancia en la argumentación	
<i>Mario Gensollen</i>	21
2. El cargo de falacia en las discusiones argumentativas	
<i>Hubert Marraud</i>	39
3. De las falacias en general y de la falacia de la guillotina de Hume en particular	
<i>Raúl E. Rodríguez Monsiváis</i>	
<i>Fernando Leal Carretero</i>	59
4. ¿Cómo se cuestiona? ¿Cómo se responde? Una aproximación dialéctica a las obligaciones críticas	
<i>Joaquín Galindo Castañeda</i>	73

5. ¿Podemos argumentar bien en bioética? <i>Cuauthémoc Mayorga Madrigal</i>	95
--	----

Parte II: Ensayos sobre textos
argumentativos particulares

Introducción

<i>Fernando Leal Carretero</i>	115
--------------------------------	-----

6. El debate entre Einstein y Bohr sobre la <i>completud</i> de la mecánica cuántica: entre la argumentación y la redescrición <i>Nalliely Hernández Cornejo</i>	119
---	-----

7. Algunas relaciones entre los mitos y los argumentos en la obra de Platón <i>Carlos Fernando Ramírez González</i>	143
---	-----

8. Los argumentos del ἄπειρον <i>Pietro Montanari</i>	171
--	-----

9. ¿Cómo se lee esto? ¿Cómo se escribe esto? <i>Fernando Leal Carretero</i> <i>Judith Suro Sánchez</i>	201
--	-----

Bibliografía del Cuerpo Académico <i>Retórica, Lógica y Teoría de la</i> <i>Argumentación</i> , desde su inicio y por orden cronológico	217
--	-----

Acerca de los autores	239
-----------------------	-----

8. Los argumentos del ἄπειρον

Pietro Montanari

Los argumentos que examino en este capítulo no son necesariamente anaximandros. Anaximandro es generalmente conocido por haber puesto la teoría del ἄπειρον¹ como principio (ἀρχή), probablemente debido a la mayor radicalidad con la que afirmó la indeterminación físico-epistémica (y la consecuente inefabilidad) del principio de la φύσις.² Sin embargo, es bien sabido que según Aristóteles amplia parte de la física o fisiología arcaica³ había puesto el ἄπειρον como origen y fundamento del devenir, incluso divinizándolo como un cuerpo (σῶμα) vivo, envolvente, gobernante, probablemente animado, cuya naturaleza es sepa-

¹ Debido a las numerosas valencias semánticas del término, he optado en general por no traducir ἄπειρον. Según el contexto, la palabra, como sustantivo o adjetivo, puede significar varias cosas: ilimitado, inagotable, indeterminado, infinito, entre otros significados posibles. A veces, además, indica el fundamento originario o la divinidad misma inherente a la naturaleza, otras veces una pura potencialidad o un puro producto de la imaginación. Esta contribución entiende aclarar algunos entre los diferentes usos del término.

² No hay testimonios de la palabra φύσις en los fragmentos de los primeros filósofos antes de Heráclito. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos están de acuerdo en afirmar que se trata del objeto más propio de la TAA arcaica (Naddaf, 2005). Anaximandro no constituye excepción. La ἀρχή de la cual estamos tratando es el principio de la φύσις y decir τὸ ἄπειρον equivale a decir φύσις ἄπειρος.

³ Me referiré a menudo a los primeros filósofos usando la misma denominación que usa Aristóteles para indicarlos, “físicos” o “fisiólogos”.

rada o de todas maneras distinta de la realidad visible y de sus mayores componentes. La llamaré Teoría de la Arkhé Apeiros (TAA). Una TAA existe entonces para la filosofía arcaica en general, y no solo en Anaximandro, y se basa sobre un rasgo común bastante claro, a saber, la idea que el principio de la naturaleza sea un cuerpo indeterminado (σῶμα ἄπειρον) y, por eso, aunque en medida variable, incognoscible-inefable⁴.

Es importante recordar que, en el único fragmento supérstite atribuible directamente a Anaximandro, el famoso B1 de la edición Diels-Kranz (DK), ahora D6 en la edición Laks-Most (LM), no se hace mención alguna de la TAA. No sorprende entonces que Martin Heidegger pudiese ocuparse de Anaximandro sin mencionar ni una sola vez el ἄπειρον, como muestra el famoso manuscrito que el filósofo de Meßkirch dedicó al Milesio en 1942⁵. Por supuesto, los enigmáticos plurales del fragmento (ἐξ ὧν... εἰς ταῦτα...) han sido interpretados ya sea como una referencia al ἄπειρον, concebido como una realidad amorfa, típicamente como mezcla originaria entonces como algo plural, o a los contrarios (caliente-frío, seco-húmedo, etc.), que del ἄπειρον se desprenderían por extracción (ἔκκρισις) o por alteración (ἀλλοίωσις), dando lugar a los infinitos cosmos y al mundo del devenir en general⁶. Sin embargo, ambas interpretaciones son

⁴ Hay varios tipos y grados de inefabilidad (ver por ejemplo la tipología propuesta en Kukla, 2005). Lo inefable no tiene que ser identificado *tout court* con lo místico o con la tradición neoplatónica. Por ejemplo, en Anaxímenes (Simplicio, Ar 163 y 192 W) el ἄπειρον no parece haber sido, como por Anaximandro, indefinido (ἀόριστον), sino ἀρχή definida (ὀρισμένη). De hecho, la tradición refiere que este autor identificaba el ἄπειρον con el aire (o un cuerpo intermedio, Ar 184 W). La mayor definición del principio, sin embargo, no implica su plena determinación, puesto que (1) el aire de por sí era considerado como elemento medio y ambiguo, y (2) Anaxímenes parece además haber considerado el aire-ἄπειρον como elemento invisible (ἄδηλον), que deviene perceptible solo en sus manifestaciones contrarias, rarefacción y condensación. El principio es entonces epistémicamente inefable en ambos los Milesios, aunque en Anaxímenes lo sea en un grado menor que en Anaximandro.

⁵ Me refiero a *Der Spruch des Anaximander* (Heidegger, 2010).

⁶ En el siglo XIX la interpretación dominante ha reconocido en los plurales una referencia al ἄπειρον. Típicamente de esta forma lo interpretó Nietzsche, que adoptó la que ha sido

controversiales y el fragmento, pese a su evidente y genérica referencia a un orden cósmico cíclico, representado mediante categorías jurídico-religiosas, es famoso por ser de muy difícil interpretación.

Aristóteles, como ya mencioné, atribuye la TAA no solo a Anaximandro, sino a los fisiólogos antiguos en general o a la mayoría de ellos. El Estagirita se refiere explícitamente a Anaximandro solo cuatro veces: dos veces lo pone entre los fisiólogos que consideraron el uno (el principio) como mezcla (μίγμα), como Empédocles y Anaxágoras (Fis. 187a, 12-23; Met. 1069b, 18-24); en el *De Caelo* lo recuerda por su teoría de la Tierra suspendida en el aire (295b, 11-16); y finalmente, en otro pasaje, lo menciona entre los que consideraron lo divino como lo que envuelve y gobierna todas las cosas (περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν), junto con “la mayoría de los fisiólogos” (Fis. 203b, 6-15). Este último pasaje refiere los dos atributos a lo divino (τὸ θεῖον) y solo indirectamente al ἄπειρον, que es mencionado poco antes.

Lo envolvente (περιέχον) es atributo comúnmente asociado con la divinidad en época arcaica y no dice mucho sobre las ideas propias de Anaximandro. A mi manera de ver debe ser tomado al pie de la letra, a saber, como un cuerpo inmenso que rodea y envuelve el universo (el lugar *mental* más natural para lo

definida como interpretación órfico-mística del fragmento (Mansfeld, 2018). En el siglo XX, la tendencia general ha sido la de interpretarlos como una referencia a los contrarios inherentes en la mezcla originaria (por ejemplo, Kahn, 1960; Maddalena, 1963). La diferencia entre generación de los contrarios por ἔκκρισις y ἀλλοίωσις ha dado lugar a un largo debate. Generalmente se atribuye a Anaximandro la primera modalidad y a la mayoría de los demás la segunda. Si seguimos Aristóteles, es posible argumentar que esta distinción tiene una base sólida (Salles, 2020). El problema es que los comentaristas atribuyen a Anaximandro a veces la primera, a veces (en la mayoría de los casos) la segunda, y de preferencia asocian también Anaximandro a la teoría del μεταξύ (elemento intermedio), que parece implicar el cambio por alteración. Sin embargo, no hay pasajes en que el Estagirita atribuya claramente a Anaximandro la teoría del μεταξύ (Scheleiermacher, 1998; Maddalena, 1963). De allí surge un serio problema hermenéutico, del cual se sale únicamente atribuyendo el error a los comentaristas y, a Simplicio en particular, una tosca contradicción.

desconocido)⁷. Que haya un lugar físico para el principio es sugerido también un pasaje del *De caelo* (303b, 10-15; R3 LM). Queda la metáfora marítima, el κυβερνῶν (estar al timón), que indica la naturaleza gobernante del dios (el dios timonel), una imagen personalista del dios que sorprende encontrar en el sistema aparentemente tan impersonal del Milesio y que, sin embargo, nada impide considerar *lato sensu*⁸. En todo caso, lo que Aristóteles refiere explícitamente acerca de la TAA anaximandrea es muy poco y sus palabras pueden valer en general para todos los físicos arcaicos.

Las palabras de Aristóteles acerca de los fisiólogos marcan el paso de lo que escriben la mayoría de los comentaristas y doxógrafos posteriores, empezando por Teofrasto hasta Alberto Magno. Por supuesto, no hay duda de que su interpretación de la TAA, siendo la de un filósofo, sea condicionada por las categorías conceptuales propias de su filosofía (lo mismo podría decirse para otras lecturas, como las de Hegel, Nietzsche y Heidegger)⁹. Aristóteles vio en la ἀρχή-φύσις ἄπειρος de los fisiólogos una anticipación de su causa material, en particular de la materia primera (πρώτη ὕλη), que él entendía como pura potencia y privación, oponiéndola en particular a las nociones de acto y forma.¹⁰ Más que algo

⁷ Ya Schleiermacher (1998) recordaba que el περιέχειν “aparece incluso demasiadas veces en todas las antiguas representaciones cosmogónicas y puede atribuirse a Anaximandro, así como a cualquier otro”.

⁸ Olof Gigon (1985) enfatiza justamente la metáfora marítima implícita en πάντα κυβερνῶν, recordando la imagen de la ciudad como nave en Alceo y Teognis. La aplicación de la metáfora a nivel cósmico es sin duda menos común.

⁹ Una discusión completa de las interpretaciones de los filólogos, en los siglos XIX y XX ha sido proporcionada en Mansfeld, 2018. Es una lástima que una contribución tan completa no discuta ni mencione la interpretación heideggeriana.

¹⁰ Sobre la noción de materia originaria, ver Ainsworth, 2020. También la χώρα platónica, que propiamente no es materia, ha sido asociada al ἄπειρον anaximandreo. Ver Gregory, 2016, pp. 71-73. El concepto es evidentemente incognoscible, ergo: inefable. Pero la razón de esta inefabilidad es axiológicamente irrelevante, por lo menos en Aristóteles: simplemente no hay nada que conocer. Al revés, el inefable divino implica siempre algún atributo distintivo: Damascio (De pr. I, 6, 4-5, Westerink) lo define inefable κατὰ τὸ κρεῖττον (según lo mejor),

existente de por sí, se trata de un concepto límite, “merely recognizable by abstract thought” (Ross, 1992, p. 75), o de un concepto bastardo, como decía Platón, refiriéndose sin embargo al receptáculo, que no es, propiamente, materia, sino condición de posibilidad de la misma (Tim. 51ab).

De la misma manera, con respeto al infinito, cuando se trate de entenderlo como materia primordial e incognoscible, pura pasividad potencial, no queda otra opción, según el Estagirita, que pensarlo como un límite estructural de nuestra subjetividad, es decir, algo que no podemos dejar de pensar-imaginar (διὰ γὰρ τὸ ἐν τῇ νοήσει μὴ ὑπολείπειν), aunque a esta necesidad de nuestro pensamiento-imaginación no corresponda una realidad determinada (Fis. 203b, 22-26). La imperfección de la noción de infinito, según Aristóteles, está en su no tener forma, siendo así indeterminable e incognoscible, ἄγνωστον καὶ ἀόριστον, así que para él no tiene ninguna lógica definirlo como el “envolvente”, a la manera de la TAA, puesto que lo que envuelve tiene forma y lo que tiene forma es cognoscible por definición (Fis. 207a, 17-32). Los comentaristas, en general, tienden a conformarse a la interpretación aristotélica: admiten un infinito en potencia, pero niegan un infinito actual (lo que, además, adquiere un sentido esencial para los cristianos, como Filopono, que negando la infinitud actual niegan también la eternidad del mundo).

El esquema hermenéutico del Estagirita acaba sin duda por alterar radicalmente el sentido originario de la TAA arcaica (Cherniss, 1935) y es el mismo Aristóteles que, en varias ocasiones, parece percatarse de esta dificultad. En particular, lo que en Aristóteles parece totalmente invertido (y aún más de lo que ya ocurría en Platón) con respecto al pensamiento arcaico, es la axiología relacionada con los rasgos sobresalientes atribuidos a la ἀρχή. Se trata casi de un cambio de paradigma teológico. El ἄπειρον aristotélico, lejos de ser una noción divinamente connotada, se encuentra conceptualmente a las antípodas de toda divinidad: lo divino se conceptualiza, según él, mediante las nociones de forma, acto puro,

oponiéndolo a la materia primera, inefable según lo peor (κατὰ τὸ χεῖρον). Lo inefable divino tiene siempre, entonces, alguna “cualidad noética” (James, 2004, lect. XVI-XVII), aunque sea mínima, y esto lo distingue del inefable material, que al revés es epistémicamente inaccesible (limitación epistémica absoluta).

inmovilidad, límite, perfección, y consecuentemente es plenamente decible-cognoscible, mientras la TAA arcaica representa lo divino de manera opuesta: como cuerpo, en perene movimiento, ilimitado, indeterminado, y por eso mismo, en cierta medida, incognoscible –todas cualidades que, empezando por la corpórea, hurtan con fuerza en los límites de la teología aristotélica y, aunque con importantes diferencias, también con la platónica (Gigon, 1985, p. 69).

El *fil rouge* de nuestro análisis de los argumentos de la TAA referidos por el Estagirita a hará hincapié en particular en esta inefabilidad del principio (ἀρχή) implícita en los argumentos arcaicos de la TAA, aspecto que no ha recibido todavía la merecida atención por parte de los intérpretes¹¹. Entre los filósofos de la TAA y Aristóteles se verifica una completa inversión axiológica con respecto a la inefabilidad del principio primero: de ser un aspecto positivo en los primeros filósofos (la marca misma del σῶμα ἄπειρον divino), lo que es indeterminado-inefable se transforma con Aristóteles en algo esencialmente imperfecto y negativo, mientras en los textos platónicos la noción exhibe todavía una ambigüedad axiológica fundamental.

Aristóteles refiere varios argumentos que respaldan la TAA en general. Por supuesto, son argumentos que él tiende a refutar, aunque instituya una cierta jerarquía de plausibilidad entre ellos¹², o de todas formas adapta a su compleja explicación del infinito, expuesta prevalentemente en el libro III de la *Física*. Antes de ilustrarlos, quiero recordar que la identificación de argumentos en los fragmentos de los primeros filósofos constituye una cuestión metodológica muy delicada y en cierta medida incluso discutible. Los pensadores arcaicos, que escriban ya sea en versos o en prosa, tienden por lo común a expresarse ποιητικωτέροις ὀνόμασιν (Ar 163 W), es decir, en estilo poético, aforístico, oracular, o también, podríamos decir, ‘dictando’ (¡la *Dichtung* heideggeriana!) sus

¹¹ Los estudios sobre la tradición apofática antigua tienden a empezar con Plotino o con sus raros antecedentes medioplatónicos. No es común que empiecen con Platón, aunque hay notables excepciones (por ejemplo, Carabine, 1995 y Franke, 2014). Hay varias facetas de la inefabilidad en Platón: sobre una de estas, la inefabilidad epistémica, ver Montanari, 2021.

¹² Según el Estagirita, la máxima indeterminación del ἄπειρον parece garantizar la mejor deducción entre las que son equivocadas.

puntos de vista, así como los antiguos legisladores ‘dictan’ las leyes, los oráculos sus responsos, los poetas arcaicos sus versos¹³. Simplicio escribe que los primeros filósofos pensaron la ἀρχή en un modo indefinido (ἐξέφηναν ἀδιορίστως, Ar 161 W) y en varias ocasiones subraya el aspecto enigmático-oracular de sus pronunciamientos. Los argumentos de los primeros filósofos, por lo común, pertenecen a una estructura formal connotada por la ambigüedad: sacar de ellos argumentos significa en buena medida aislarlos y reconstruirlos, inventarlos en cierto sentido, forzando no poco la letra del texto. Al pasar de lo implícito a lo explícito, de lo latente a lo patente, sin embargo, se pierde aquella *aura* tético-asertiva y enigmática que los caracteriza de manera tan evidente. Hay además que observar que el aspecto oracular y enigmático parece reflejar una precisa visión del mundo y del saber: la ambigüedad del discurso imita la naturaleza (φύσις, como *deus sive natura*), en la medida en que esta se manifiesta mediante contradicciones (los contrarios) y se caracteriza por una ambigua dialéctica de latencia y revelación¹⁴.

Sin embargo, por debajo de esta *facies* tético-poética, y más allá de su función espejo con respeto a la divina ambigüedad de la naturaleza, los fisiólogos fueron los primeros filósofos. Ahora, sin argumentos no hay filosofía. De hecho, los primeros doxógrafos, Aristóteles y Teofrasto (este último lo leemos por la mediación del neoplatónico Simplicio), refieren sus *argumentos*. Las indicaciones del Estagirita y de los comentaristas nos aseguran por lo menos que los antiguos fisiólogos y sus escuelas no se limitaran a afirmar el ἄπειρον como puro

¹³ Con *Dichtung*, me refiero a aquel pensar-poetar originario, que, según Heidegger, era anterior al mismo tiempo a la filosofía y a la poesía (*Poesie*), y del cual buscaba las trazas en Homero, Anaximandro, Heráclito y Parménides. De manera afín, Xavier Zubiri definió como “veredictos” los juicios de Heráclito y, a propósito del logos heracliteo, inventó el verbo “veridictar”, dictar la verdad (Zubiri, 2002). A este aspecto oracular parece todavía referirse Clemente de Alejandría, cuando recuerda, aunque con intento polémico, que Anaximandro, Anaxágoras y Arquélao ateniense poetaban con himnos (καθύμνησαν) acerca del ἄπειρον (Ar 72 W).

¹⁴ Estos aspectos han sido enfatizados en particular por las lecturas de Nietzsche y Heidegger, así como por una parte minoritaria, aunque muy importante, de la filología italiana del siglo XIX (por ejemplo, Carlo Diano, Giorgio Colli y Massimo Cacciari).

y simple dato cosmogónico originario, siguiendo esquemas impuestos por una u otra tradición mítica previa, sino demostraban su necesidad cosmológica con base en razonamientos e hipótesis. Hay muchas dudas, por supuesto, sobre la forma exacta de estas deducciones, pero queda un dato importante: los primeros filósofos de las TAA y sus respectivas escuelas empleaban argumentos para justificar sus afirmaciones acerca del ἄπειρον.

Recordaré además que los fisiólogos son recordados por la tradición por el carácter sofisticado de estos argumentos, aunque Hegel (*bona pace*) los considerara muy fáciles y toscos. Mencionaré un solo ejemplo, el más conocido, justamente enfatizado por tantos interpretes antiguos y modernos: la ya mencionada teoría de la Tierra en el centro del cosmos debido a la equidistancia de los extremos, teoría que la tradición atribuye a Anaximandro, aunque con algunas inconsistencias¹⁵. Este ejemplo muestra que los fisiólogos y sus escuelas eran capaces no solo de producir argumentos sofisticados, sino hipótesis puramente racionales, muy lejanas del sentido común, que resultaron indispensables para el desarrollo de la ciencia antigua y que, más en general, constituyen el meollo de la *forma mentis* científico-experimental¹⁶. Si Anaximandro (o alguien de su escuela) pudo haber argumentado de una manera tan sofisticada y contra-intuitiva la posición de la tierra en el centro del cosmos, tampoco habrá razón para dudar que el Milesio y los demás fisiólogos puedan haber desarrollado deducciones racionales igualmente sofisticadas para demostrar la necesidad lógica de una

¹⁵ Ver, por ejemplo, Ar 6, 186, 187, 189 W. Para las inconsistencias, ver por ejemplo Ar 188 y 193 W. Recuerdo que en el *Fedòn* (108e-109a) se menciona la misma teoría. Andrew Gregory (2016) la considera una referencia implícita a la teoría anaximandrea. La teoría del universo finito, como equidistante del centro, es atribuida a Parménides (vs. Meliso) en Fis. 207a, 16-17.

¹⁶ Recientemente, el físico Carlo Rovelli ha dedicado un libro a Anaximandro, donde el argumento que acabamos de mencionar desarrolla un papel ejemplar. Según Rovelli (2014), se trata de algo revolucionario, o más: “la prima e più grande rivoluzione scientifica di tutti i tempi”. La ciencia, según la expresión de Lewis Wolpert (2000), se caracteriza por su “unnatural nature”, construyéndose en amplia medida sobre hipótesis y demostraciones que violan el sentido común.

ἀρχή-φύσις ἄπειρος. Así que ha llegado el momento de ver más detalladamente cuáles son los argumentos y cuáles son sus formas arcaicas más probables.

Los argumentos del ἄπειρον

Como ya mencioné, he optado por no traducir el término ἄπειρον, puesto que tiene valencias semánticas que tienden a cambiar e incluso a sobreponerse en cada caso (ilimitado, inagotable, indeterminado, infinito, etc.). Τὸ ἄπειρον es un neutro sustantivado del adjetivo a dos terminaciones ἄπειρος (-ov). Se debate si los Milesios lo usaran ya en forma substantivada (precedida por el artículo neutro singular) o como adjetivo, refiriéndolo eventualmente a nombres como ἀρχή, φύσις ο σῶμα. En la presente contribución, lo que más interesa enfatizar es el significado del término que prevalece según el caso. La etimología no puede ayudar en la definición de un significado común, sin considerar que se han sugerido distintas derivaciones¹⁷.

Problemas de traducción existen también para el término ἀρχή, que aquí traduzco de manera genérica como “principio”, especificando, sin embargo, cuando significa “causa” y cuando “origen”, “comienzo”. El primer significado (ἀρχή = causa: αἰτία, τὸ αἴτιον) es bastante común en Aristóteles (e.g. Met. 1013^a, 16-17) y en los comentaristas, donde ἀρχή significa una cualquiera de las cuatro causas o todas. De hecho, como vimos, el ἀρχή ἄπειρος es interpretado como causa material. La segunda acepción (comienzo, brote originario del devenir) es la que sin duda domina en la TAA arcaica, junto con la idea de mando y *leadership*, que inevitablemente resuena en el uso del término.

Los argumentos seleccionados se encuentran en tres pasajes contiguos de la *Física*:

	<i>Física</i>
A1	203b 3-15
A2-6	203b 15-26
A7	204b 22-29

¹⁷ La etimología más común, que es también la que propone Aristóteles, hace derivar el término de πέρασ, término, límite. Ver Gregory, 2016, p. 86; Kočandrle y Couprie, 2017, cap. 2.

Estos pasajes constituyen una simple muestra que no pretende en algún modo ser exhaustiva, sino simplemente indicativa. Es posible sin duda encontrar otros y es solo por límites de espacio que elegimos enfocarnos en estos. De los pasajes mencionados resultan nueve argumentos principales: dos (I-II) en A1, cinco (III-VII) en A2-A6 y otros dos (VIII-IX) en A7. En seguida proporciono una tabla que sintetiza el resultado del análisis, seguida por un breve comentario.

Pasajes	Argumentos y significado dominante del ἄπειρον		Periodo
A1	(A1a)	I. ἄπειρον como causa-fundamento	No arcaico
	A1b	II. ἄπειρον como lo divino-inmortal	Arcaico
A2-6	A2a		
	A2b	III. ἄπειρον como extensión infinita (tiempo)	No arcaico
	A3	IV. ἄπειρον como extensión infinita (lugar)	No arcaico
	A4	V. ἄπειρον como <i>supplier</i> inagotable	Arcaico
	A5	VI. ἄπειρον como accidente (epifenómeno)	No arcaico
	A6	VII. ἄπειρον como <i>mental fact</i>	No arcaico
A7	(A7a)	VIII. ἄπειρον como lo indeterminado	Arcaico
	A7b (Simpl.)	IX. ἄπειρον como indeterminado (lugar)	No arcaico

¿Cuáles son los argumentos de la TAA arcaica? Es difícil atribuir a los fisiólogos una noción del ἄπειρον como infinito matemático, así que tiendo a excluir los argumentos que me parecen implicar esta noción (III, IV, VI). Lo que más exactamente estos argumentos implican es la división de la continuidad real (espacio-temporal, “s, t”) en unidades formales discretas (“s1, t1”, “s1, t2”, etc.) y su consecuente medición. Esto implica una manera de representar el ente, como objeto transparente al conocimiento y por eso medible, que me parece muy difícil atribuir a los primeros filósofos. Por razones complementares, aunque distintas, me parece necesario excluir los argumentos I, VI-VII y IX, por las siguientes razones: I porque presupone una noción de la causa como fundamento (conceptualización desarrollada por metafísicas posteriores); VI-VII porque ponen el infinito como epifenómeno (en patente contradicción con la TAA arcaica, que lo considera el origen divino del todo) y como límite estructural de la subjetividad (posición aristotélica); IX porque implica la atribución (peripatética) de

ciertos lugares naturales a los cuatro elementos. Esto limitaría la posibilidad de encontrar el razonamiento original en alguna combinación entre los argumentos II (A1b, A2a), V (A4) y VIII (A7a), combinación que sin embargo es imposible definir de manera exacta por razones que, debido a límites de espacio, no he podido ilustrar en esta contribución.

Las traducciones de los pasajes citados, cuando no sea expresamente indicado otro traductor, son mías.

Disponemos de excelentes ediciones críticas de los “pre-socráticos” (denominación que ya convendría dejar de usar, sustituyéndola eventualmente con “primeros filósofos”) y también, más en específico, de los Milesios. Con respeto a los primeros filósofos, me he referido aquí a las dos ediciones mayores: (1) la edición de referencia, dada por Diels-Kranz (abreviada: DK); (2) la nueva edición dada por Laks-Most (abreviada: LM), que integra y reorganiza DK (Laks y Most, 2016). Con referencia a los Milesios, señalo la edición recientemente curada por Georg Wöhrlé, 2009 y 2012 (abreviado: w), por la serie *Traditio presocratica*. Para los comentarios a la *Física*, en particular los de Temistio, Simplicio y Filopono, véase los *Commentaria in Aristotelem Graeca* (V.2, Themistius, ed. Schenkl, 1900; IX y X, Simplicius, ed. Diels, 1882 y 1895; XVI y XVII, Philoponus, ed. Vitelli, 1887 y 1888). Buena parte de los comentarios ha sido traducida, o está en curso de traducción, en la serie *Ancient Commentators on Aristotle*, proyecto cuya institución en 1987 se debe a Richard Sorabji y queda actualmente bajo la supervisión de Michael Griffin.

A1

I. El ἄπειρον como causa-fundamento

Arist. Fis. 203b 3-7; Ar 2 W

Es con razón que todos [los físicos] ponen éste [el ἄπειρον] como principio (ἀρχή). Éste de hecho no puede ser vanamente (μάτην) ni puede haber en él otra potencia (δύναμις) excepto como principio. Todas las cosas de hecho son ya sea principio o derivan de un principio. Pero no hay un principio de lo ilimitado (ἄπειρον). Si hubiera, [lo ilimitado] tendría límite (πέρας).

El argumento establece como premisa que toda cosa es principio o deriva de un principio (ἐξ ἀρχῆς). *Tertium non datur*. Luego instituye una equivalencia

entre lo que tiene límite (πέρας) y lo que deriva de un principio. El ἄπειρον no deriva de un principio (puesto que, si tuviese ἀρχή, también tendría πέρας), así que no tiene principio, pues de tenerlo sería limitado. Es necesario entonces que el ἄπειρον sea principio. En realidad, el argumento es más complejo de lo que parece. Simplicio (462, 25-464, 16) lo identifica como argumento por división (ἐκ διαίρεσεως) y afirma que, más que demostrar que existe el ἄπειρον, prueba que todos los físicos que suponen el ἄπειρον lo tratan como principio. Luego lo analiza de la siguiente forma:

P1: Si hay algo, entonces ese algo o es accidental y vanamente (μάτην) o es esencialmente, en sí (καθ' αὐτό);

P2: Si es esencialmente, en sí, entonces o es principio o deriva de un principio;

C: El ἄπειρον no puede ni ser accidental y vanamente ni derivar de un principio.

P1 e P2 implican los siguientes argumentos:

- 1) Si fuera accidental y vanamente (primer disyunto en P1), sería raro (ἐπ' ἔλαττον); pero no es raro (al revés es dondequiera, es todo, es imperecedero, etc.);
- 2) Si derivara de un principio (segundo disyunto en P2), tendría límite; pero es sin-límite (α-πειρον).

Simplicio se detiene largamente discutiendo una posible falacia de ambigüedad que algunos críticos relevan en el argumento aristotélico. Estos hacen hincapié en que el argumento emplea dos significados de ἀρχή: uno como causa (toda cosa es ya sea principio o deriva de un principio), otro como límite-magnitud (lo que deriva de un principio tiene límite). Según ellos, si es correcto decir que el ἄπειρον no tiene comienzo (con respeto a su magnitud, en sentido ya sea espacial y temporal), es sin embargo incorrecto decir que no tenga causa. Simplicio considera la crítica insatisfactoria y se apoya en Alejandro de Afrodisia (463, 18 ss), el cual mostraba como el ἄπειρον es incompatible no solo con toda magnitud, sino con cada una de las cuatro causas aristotélicas. Cualquiera de las causas implica una limitación de su magnitud que lo vuelve limitado.

Es improbable que el argumento arcaico tuviese a que ver con las interpretaciones que acabamos de mencionar. La interpretación de la ἀρχή como fundamento de la realidad –por ejemplo, como substancia, absoluto, o como lo idéntico entre los distintos¹⁸– refleja una etapa posterior del pensamiento filosófico. En cierto sentido, Hegel tiene razón cuando afirma que estas “determinaciones del intelecto” todavía no valen para la ἀρχή de los Milesios, que es algo más “físico”, y enfatiza la deuda de esta noción con las cosmogonías orientales (Hegel 1986). El argumento original debía más bien hacer hincapié, entre otros, en el aspecto temporal del ἄπειρον. De esto hay huellas evidentes en la segunda parte del argumento que en seguida referimos (A1b).

A1b

II. El ἄπειρον como lo divino-inmortal

Arist. Fis. 203b 7-15; B3 DK; D9 LM; Ar 2 W

También [el ἄπειρον] es *no-engendrado* y *no-perecedero* (ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον), puesto que así es un principio. En efecto, lo que llega a ser es necesario que tenga un fin (τέλος), así como hay un término (τελευτή) para toda cosa que perecen. Por eso, como decimos, no hay un principio de esta [ἀρχή, scil. el ἄπειρον], sino que este mismo es [el principio] de las otras cosas y las *envuelve* todas y todas *gobierna* (περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν), como dicen los que no ponen otras causas más allá del ἄπειρον, como por ejemplo la inteligencia (νοῦς) o la amistad (φιλία). Y esto es lo divino (τὸ θεῖον). En efecto éste es *no-mortal* y *no-destructible* (ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον), como dicen Anaximandro y la mayoría de los fisiólogos.

En esta segunda parte del argumento mencionado por Aristóteles tenemos una mejor idea de cómo podía ser al argumento más antiguo, aunque no sea posible reconstruirlo con precisión. De los seis atributos del ἄπειρον que se mencionan en este pasaje (los evidenció en cursiva), cuatro son negativos y están relacionados con el aspecto temporal del principio: subrayan su estar más allá de la dimensión temporal, su quedar afuera del ciclo natural de la generación y corrupción. Los términos de este ciclo, *a quo* y *ad quem*, nacimiento y muerte,

¹⁸ Ver, por ejemplo, Severino 2004: 33-34.

marcan los límites (πέρατα) de todo ser con la única excepción del ἄπειρον-ἀρχή.

El argumento más antiguo con toda probabilidad demostraba que el ἄπειρον no tenía estos límites, definiéndolo por vía apofática, es decir, por medio de varias negaciones (no se genera, no se corrompe, no tiene límites, no se agota, etc.), y finalmente lo identificaba positivamente con algunos aspectos tradicionales de la divinidad (envolvente, gobernante), de procedencia helénica u oriental.¹⁹ En estas atribuciones positivas resuena además el timbro del mando y del comienzo, que dominan en el uso arcaico del término ἀρχή. El ἄπειρον constituye la realidad trascendente, es decir, la que sobresale como única excepción en el ciclo que domina la naturaleza (ciclo representado ποιητικώτεροις ὀνόμασιν, según Teofrasto-Simplicio, en B1 DK)²⁰. En cierto sentido, el concepto de la ἀρχή ἄπειρος queda “en suspenso”, como escribe Olof Gigon, aunque esto no implique una metafísica de lo inefable, sino un concepto indeterminado (ergo: inefable) de la realidad física originaria, del σῶμα ἄπειρον.

Este principio divino indeterminado no puede ser considerado inefable en el sentido platónico y neoplatónico, puesto que estos presuponen una metafísica dualista que es imposible encontrar en la TAA arcaica²¹. En el argumento, sin

¹⁹ Walter Burkert (1963) ha argumentado de manera persuasiva la influencia que algunas versiones de la Avesta pueden haber tenido sobre la estructura de la cosmología anaximandrea (viaje del alma, sucesión de las esferas) y su noción del ἄπειρον (“Anaximandros entnahm das Gerüst für seinen kosmischen Entwurf iranischer Mythologie”).

²⁰ Argumenta bien Andrew Gregory contra las opuestas hipótesis de Vlastos (inmanentismo del ἄπειρον) y Freudenthal (trascendencia metafísica del ἄπειρον). La trascendencia del principio no implica necesariamente una metafísica del principio y es perfectamente compatible con una teología naturalista (Gregory, 2016, pp. 79-81).

²¹ Varios intérpretes consideran Anaximandro un metafísico. Olof Gigon (1985), por ejemplo, lee el ἄπειρον no como cuerpo indeterminado, sino como *concepto* de algo indeterminado, puesto por encima de las alternativas entre materialidad e inmaterialidad. Laurenti (1971) opone Anaximandro, como metafísico, a Anaxímenes. No veo como los textos puedan respaldar estas lecturas. En efecto, no tenemos ni un solo testimonio de la tradición que favorezca una lectura metafísica del ἄπειρον anaximandreo (Schleiermacher 1998). Además,

embargo, existen por lo menos tres aspectos que encontramos en las posteriores tradiciones apofáticas del *deus ineffabilis*: (1) la identificación del principio con lo divino, (2) la denotación del principio divino mediante varias negaciones, (3) la indeterminación del mismo, ya sea como ἄδηλον (invisibilidad, imperceptibilidad de un elemento conocido, como en Anaxímenes) o ἄόριστον (a saber, plena indeterminación de un cuerpo originario ignoto y no conocido)²². Walter Burkert (1963) hace remontar la inefabilidad del ἄπειρον anaximandro a la “luz sin fin” (anagrâ raočā) del Avesta, en razón de tres factores: (a) “Benennung durch Negation der Grenze”, (b) “die Göttlichkeit”, (c) “die doppelte Funktion als Ursprung der Welt und als periechon”. Cabe también mencionar una interesante observación de Simplicio (465, 15-17). Este observa que Anaximandro emplea el termino lo divino (τὸ θεῖον) en el sentido exacto, y aparentemente neoplatónico, de algo que es inferior al dios, porque participa del mismo sin coincidir con él. Según el comentarista, el Milesio quiso enfatizar de esta manera la distancia entre el principio originario y el dios. Si Simplicio tiene razón, Anaximandro resultaría ser el padre legítimo de la *via negationis*.

En el *Fedro* (245d) se argumenta que la ἀρχή (principio como *origen*) es ἀγένητον (no-engendrada) y ἀδιάφθορον (indestructible). La argumentación socrática tiene algo de intelectualísimo ilustrado, pero conserva el importante

cabe pensar que Aristóteles y Teofrasto hubieran sido perfectamente capaces de reconocer un enfoque metafísico y criticarlo como tal, como hacen con el dualismo de los platónicos. El hecho que, en cambio, enfaticen el aspecto físico-corpóreo del principio anaximandro hace mucho más plausible que no se engañaran sobre este punto.

²² Ya mencionamos como lo indeterminado e indefinido adquieren en Aristóteles una connotación epistémica y axiológica negativa (Fig. 207a, 17-33). Para la distinción entre Anaxímenes y Anaximandro, ver Ar 192 W. Lo Ps-Plutarco es particularmente claro en afirmar el aspecto mismo tiempo corpóreo y no-calificado del ἄπειρον anaximandro (Ar 53 W, parafraseado por Eusebio: Ar 103 W). Son igualmente claros, sobre este aspecto, Temistio, Simplicio, Filopono, Hipólito y las demás fuentes. El atributo ἄόριστον (indefinido) no indica alguna naturaleza metafísica del principio, como cree Laurenti (1971), sino significa que el ἄπειρον anaximandro no es un cuerpo conocido (no está entre los elementos conocidos) ni puede serlo por deducción rigurosa.

sentido originario de ἀρχή como origen, brote del devenir (ἀρχή = fuente, πηγή), que es sin duda dominante en la TAA arcaica y sigue siendo recordado en Platón (*Fedro* 245c9). Siendo fuente originaria del devenir, la ἀρχή no puede ella misma estar sujeta a la ley del devenir, al ciclo de la generación y destrucción. Sócrates dice: si fuera ἐξ ἀρχης, entonces no sería ἀρχή (origen); y por la misma razón no hay destrucción de la ἀρχή, porque, si hubiera, ni la ἀρχή ni nada podría tener origen (no habría devenir en general). El pasaje platónico es recordado por Simplicio, aunque éste lo atribuye al *Fedón* (464, 25-30).

A2-6

Arist. Fis. 203b 15-26; Ar 2 W

Para quienes investigan, la creencia en que exista algo infinito (τι ἄπειρον) podría derivar sobre todo de cinco argumentos. [1] del tiempo (éste en efecto es ἄπειρον), [2] de la división en grandezas (incluso los matemáticos se interesan del ἄπειρον); [3] además porque únicamente de esta manera no cesan generación y corrupción, a saber, si es del ἄπειρον que se desprende el devenir (τὸ γιννόμενον); [4] y todavía porque lo que es limitado siempre encuentra su límite en algo, así que es necesario que no exista algún límite, puesto que siempre es necesario que algo encuentre su límite en otro; [5] pero sobre todo la razón más importante, que constituye la aporía común a todas las demás: si el número parece ser ἄπειρον, así como las grandezas matemáticas y lo que está afuera del cielo, es debido a que [el ἄπειρον] no se puede suprimir en el pensamiento. Y si hay un ἄπειρον afuera, puede parecer que exista también un cuerpo ilimitado (soma ἄπειρον) e [infinitos] cosmos. [...]

Se trata de un célebre pasaje donde Aristóteles presenta cinco fuentes de la creencia (πίστις) en el infinito. No todas tienen la misma importancia para nuestros fines. Las presentamos separadamente, con un breve comentario por cada una.

A2

[1] del tiempo (éste en efecto es ἄπειρον)

El argumento parece ser el siguiente: puesto que hay tiempo, y que el tiempo es ἄπειρον (no tiene peras), entonces hay ἄπειρον (algo sin πέρατα). Se basa entonces sobre la pura y simple constatación que el tiempo existe y es ilimitado.

¿En qué sentido, sin embargo? ¿en el sentido de la inmensidad del tiempo? ¿O en el sentido del tiempo como medida?

A2a (=A1b)

II. *El ἄπειρον como lo eterno-inmortal*

El argumento podría ser arcaico, debido a la conexión que establece con el aspecto temporal, que, como vimos (A1b), es central en los atributos del ἄπειρον. Otra atribución arcaica del ἄπειρον, de hecho, caracteriza el principio como αἰδίον (que dura siempre, adv. αἰεί, de la raíz αἰφ-, donde αἰών, lo eterno) y αἰδίος κίνησις (e.g. Hipólito Ar 75 W, Hermia 79 W, Simplicio 163 y 167 W). En Anaximandro, sin embargo, la identificación del tiempo con el principio ilimitado es problemática. En B1 DK (D6 LM) la expresión “según el orden del tiempo” (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν) parece indicar el límite en el cual viven los seres (los entes), el marco en el cual se consuma inexorablemente el ciclo del devenir, el devenir mismo considerado en su estructura. Hay mucha discusión sobre el sentido de la expresión usada en el fragmento²³, pero, si χρόνος significa tiempo, parece referirse no a la temporalidad del ἄπειρον (que queda separado y sustraído al devenir), sino a la temporalidad específica de lo que es generado por el ἄπειρον, temporalidad que exhibe su propia ley y ordenamiento (τάξις). Por eso Hipólito escribe que Anaximandro “habla del tiempo como si delimitara la generación, la existencia y la destrucción” (140, Eggers Lan; Ar 75 W).

A2b

III. *El ἄπειρον como extensión infinita (ilimitada continuidad temporal)*

Simplicio, en fin, replantea el argumento tratando de darle un sentido más exacto en la forma de una reducción a lo absurdo:

P1: si el tiempo es limitado, entonces no habrá tiempo en dos casos, a saber, antes y después del tiempo;

P2: pero antes y después (= pasado y futuro) pertenecen al tiempo;

²³ Ver, por ejemplo, Kočandrlje y Couprie, 2017, cap. 8. Kahn (1960, pp. 171-172) interpreta la expresión como referida a una personificación de Khronos.

C: así que, si no hay tiempo, hay tiempo.

En este caso el tiempo es reducido a una representación geométrica, un segmento, una línea delimitada por dos puntos (inicio y fin), para luego mostrar la inconsistencia de la representación, puesto que será siempre posible añadir un punto antes del inicio y un punto después del fin, análogamente a cuanto se plantea con respeto a las grandezas (ver infra, A3).

A3

IV. el ἄπειρον como extensión infinita (ilimitada continuidad espacial)

[2] de la división en grandezas (incluso los matemáticos se interesan del ἄπειρον)

Si se pueden dividir las grandezas físicas de manera ilimitada, entonces lo infinito es algo real. Recuerdo que esta es una posibilidad admitida por Aristóteles, aunque sea de manera puramente virtual (nunca actualizada). El Estagirita niega al revés a las magnitudes el infinito por adición, que limita únicamente al caso de los números y del tiempo (Ross, p. 86). Eudemo, al parecer, añadía el infinito por adición como sexta fuente de la idea de ἄπειρον, siendo el caso opuesto y complementar a A3, pero Simplicio lo refiere a la ya mencionada afirmación aristotélica del infinito potencial en el caso de los números y del tiempo-medida (468, 4-10). Según una paradoja atribuida a Arquita, si el universo es finito en extensión, esto implica que alguien, llegado al límite último del universo, no podría levantar su brazo al aire, puesto que esto implicaría la existencia de un cuerpo o lugar más allá del último límite. Este tipo de argumento es recordado *en passant* también por Aristóteles al final del pasaje A2-6, cuando menciona “lo que está afuera del cielo” (τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ).

A4

V. El ἄπειρον como supplier inagotable

[3] además porque únicamente de esta manera no cesan generación y corrupción, a saber, si es del ἄπειρον que se desprende el devenir (τὸ γινόμενον).

La paternidad del argumento es atribuida a Anaximandro por Temistio, Aecio y Simplicio, así como por la mayoría de los interpretes modernos, desde Schleiermacher y Nietzsche hasta la mayoría de los filólogos contemporáneos.

El ἄπειρον aparece aquí como ilimitado en el sentido de inagotable *reservoir* de materia y vida (cf. también: Fis. III 208a 8-11). Si hay ἄπειρον, entonces hay devenir (ciclo de generación y corrupción de todos los seres), el devenir no se acaba porque el ἄπειρον queda constantemente al timonel proporcionando la reserva de materia-vida necesaria (hay analogía con ciertas imágenes platónica del dios, por ejemplo, en el mito del *Político*).

El argumento anterior se encuentra a menudo formulado en conjunto con otro, que plantea la fundamental indeterminación del ἄπειρον (ver infra, A7a), cuyas implicaciones han dado lugar a varios debates académicos. Como veremos el aspecto inagotable del principio se fundamenta en su carácter esencialmente indeterminado. Lo que la indeterminación del ἄπειρον explica, más concretamente, es porque el mundo del devenir debería cesar de existir, a saber, por efecto de la acción recíproca y opuesta de los contrarios. Los dos temas – ἄπειρον como inagotable y como indeterminado– constituyen *de facto* un único argumento, aunque convendrá exponerlos separadamente.

A5

VI. El ἄπειρον como epifenómeno (lo ilimitadamente limitado)

[4] y todavía porque lo que es limitado siempre encuentra su límite en algo, así que es necesario que no exista algún límite, puesto que siempre es necesario que algo encuentre su límite en otro (...)

Podríamos reformular el argumento de la manera siguiente: puesto que todo ente tiene su límite en otro, es necesario que no exista límite (peras). Si hay lo ilimitado es porque todo es limitado. Simplicio considera el argumento difícil de entender (δυσαντίβλεπτον) y lo reinterpreta de la siguiente manera: toda cosa (finita) tiene su límite (peras) en otra cosa, y esta otra cosa puede ser ya sea algo ilimitado o también una serie ilimitada de cosas limitadas; así que en ambos casos resulta que hay el ἄπειρον.

Hay que enfatizar la diferencia con A1. Mientras en A1 lo limitado lleva a la realidad de lo ilimitado como algo necesario, en A5, al revés, lo produce como algo totalmente innecesario e incluso irreal. En el primer caso, lo ilimitado es la causa y lo limitado el efecto. En el segundo es exactamente al revés.

A1 nos dice que algo limitado no puede ser ἀρχή, sino puede únicamente tenerla (derivar de ella). Esto significa que lo limitado es puesto como limitado por una ἀρχή ilimitada, es decir, implica lo ilimitado como principio, como su origen y causa necesaria. Lo ilimitado resulta entonces como el *fundamento real* de lo que es limitado, algo necesario, no vano (μάτην). Lo ilimitado es lo real común –lo esencial y, eventualmente, lo idéntico– entre los distintos (determinados, limitados).

En A5 lo limitado lleva a lo ilimitado en un sentido muy diferente, a saber, como resultado de una serie infinita de otros objetos limitados. Lo limitado produce lo ilimitado como resultado de una serie infinita de objetos limitados, que equivale a decir que lo limitado implica lo ilimitado *qua* limitado, no *qua* principio (que haya o no ἀρχή ilimitada no es algo ni necesario ni relevante en este argumento). Sin embargo, si lo ilimitado resulta de una simple sucesión de objetos limitados, entonces no será que un *epifenómeno*, un accidente de las determinaciones.

Otra diferencia importante entre los dos argumentos es que mientras la determinación sobresale en A5 y ocupa (casi) todo el campo, los atributos negativos y la divinidad del principio caracterizan A1 (1b, en particular), connotándolo en el sentido de una inefable indeterminación (reforzada por A7, como veremos). A1 nos dice la necesidad de un principio ilimitado, pero no nos dice qué es este principio, no nos permite conocerlo de manera positiva y determinada, sino como concepto límite, o por medio de ciertos atributos que niegan aspectos esenciales del devenir, o por medio de tradicionales atributos divinos. A7 nos dice al revés que todo lo que podemos saber de lo ilimitado es algo innecesario: lo importante está en la cadena de las determinaciones, que es, cabe pensar, perfectamente conocible-efable.

A6

VII. El ἄπειρον como “*mental fact*”

[5] pero sobre todo la razón más importante, que constituye la aporía común a todas las demás: si el número parece ser ἄπειρον, así como las grandezas matemáticas y lo que está afuera del cielo, es debido a que [el ἄπειρον] no se puede suprimir en el pensamiento (...)

Hay infinito, porque el pensamiento no puede acabar con esta noción, porque no podemos ponerle fin en nuestro pensamiento. Según Aristóteles es la razón más importante (μάλιστα κυριώτατον) de las creencias en el infinito, porque todas las demás dependen de ella. Podríamos decir que Aristóteles reconduce la idea de infinito a un “mental fact”. También puede hablarse de una consideración de carácter trascendental, a saber, relacionada con la constitución de la subjetividad, con un límite constitutivo de la misma. Aristóteles en efecto se refiere a un problema de este tipo y Simplicio lo comenta exactamente como tal.

Simplicio (467, 5-25) comenta que la quinta fuente de la creencia en el infinito es relativa al poder de nuestro pensamiento o imaginación: “we always conceive of something beyond what is given, so that what is beyond seems to be unlimited” (Trad. de Urmson y Lautner). El problema, que según Simplicio se resuelve en un error de perspectiva, surge porque tendemos a relacionar nuestros conceptos con las cosas, así que en este caso atribuimos a la representación una realidad actual que no tiene. Podemos dividir magnitudes y aumentar series numéricas ilimitadamente, pero podemos hacerlo solo conceptualmente, sin por eso conocer algo real, puesto que el infinito no es algo que exista actualmente. Es la teoría aristotélica del infinito potencial.

A7

VIII. El ἄπειρον como lo indeterminado

Arist. Fis. 204b 22-29; R11 LM; Ar 3 W

Pero tampoco es posible que el cuerpo infinito (σῶμα ἄπειρον) sea uno y sencillo, ni, como algunos dicen, más allá de los elementos [y como realidad] desde la cual estos nacen, ni en sentido absoluto. En efecto, algunos así ponen el infinito, a saber, ni aire ni agua, y hacen esto para que los demás [elementos] no queden destruidos por el infinito entre ellos. De hecho, [los elementos] tienen una cierta oposición recíproca (πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν), por ejemplo, el aire frío, el agua húmeda, el fuego caliente; si uno entre ellos fuera infinito, los demás ya quedarían destruidos; pero [estos físicos] dicen que hay otro [elemento] del cual estos provienen.

El σῶμα ἄπειρον debe de estar más allá de los elementos (παρὰ τὰ στοιχεῖα), porque si fuera uno de los elementos (agua, aire, fuego) los demás quedarían

destruidos, puesto que los elementos están en relación recíproca de contrariedad (πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν). Esta explicación implica que entre los contrarios debe haber un balance, como se afirma poco antes del pasaje citado: “es necesario que estos [los elementos] sean más que uno y que los contrarios sean iguales (ἰσάζειν ἀεὶ ταναντία)” (Fis. III 204b, 13-14). De no ser así el contrario que corresponde al elemento infinito (por ejemplo, el frío del aire) acabaría por destruir el elemento que tiene la opuesta contrariedad (el fuego). Por otro lado, si A7 implica el equilibrio entre los elementos, se vuelve superflua la función del ἄπειρον como *reservoir*, planteada en A4, y la relación entre los dos argumentos deviene problemática²⁴.

Nietzsche (1994), que como la mayoría de los intérpretes antiguos y contemporáneos atribuye el argumento a Anaximandro, afirma que lo importante, aquí, no es tanto su caracterización como inagotable (A4, ἄπειρον = *reservoir*), sino como indeterminado: “Damit das Werden nicht aufhört, muß das Urwesen unbestimmt sein” (para que el devenir no cese, es necesario que el ser originario sea indeterminado, *unbestimmt*). El ἄπειρον es el “ser” indeterminado que se necesita presuponer para justificar la existencia de lo determinado (el “devenir”). Anaximandro proporcionaría entonces el primer testimonio del argumento de la inefabilidad del principio en la historia de la filosofía. Nietzsche incluso asocia el ἄπειρον al noumeno kantiano (la *Ding an sich*)²⁵.

A7 implica que el elemento infinito sea indeterminado, es decir, que no coincida con alguno de los elementos conocidos, sino que sea de alguna naturaleza otra (ἑτέραν τινὰ φύσιν), distinta y separada de ellos. Esta naturaleza otra, distinta y separada, queda calificada por Aristóteles y los comentaristas a veces como mezcla (μίγμα, μίξις), de la cual los contrarios nacen por extracción o separación (ἔκκρισις), a veces como intermedio (μεταξύ), del cual los contrarios

²⁴ Por límites de espacio no podemos profundizar en este punto, que sin embargo constituye una *vexata quaestio* en la literatura sobre Anaximandro.

²⁵ Diese letzte Einheit in jenem »Unbestimmten«, der Mutterschoß aller Dinge, kann freilich von dem Menschen nur negativ bezeichnet werden, als etwas, dem aus der vorhandenen Welt des Werdens kein Prädikat gegeben werden kann, und dürfte deshalb dem kantischen »Ding an sich« als ebenbürtig gelten.

derivan por alteración (ἀλλοίωσις). La expresión παρὰ τὰ στοιχεῖα, que traduzco como “más allá de los elementos”, es empleada en ambos casos y no indica ningún lugar metafísico (inmaterial, inteligible, puramente espiritual, etc.), sino una trascendencia perfectamente inmanente al orden natural, a la φύσις. El elemento originario y primero queda siendo un cuerpo, aunque sea sin duda trascendente y connotado por atributos divinos.

Hay que subrayar que la tendencia a reconocer la indeterminación del principio originario, aunque se encuentre particularmente acentuada en Anaximandro, resulta dominante en la mayoría de los filósofos de la TAA arcaica, incluyendo a los que identifican principio en uno de los elementos conocidos. Dicha tendencia permanece independientemente de la teoría adoptada. Mencionaré cuatro:

- (1) Teoría del ἄπειρον como mezcla. Aristóteles, y con él Temistio, los *Stromateis* pseudo-plutarqueos y (a veces) Simplicio, recuerdan Anaximandro como teórico de la mezcla originaria y de la generación por separación, junto con Anaxágoras y Empédocles.
- (2) Teoría del ἄπειρον como intermedio. El mismo Simplicio y Filopono refieren también a menudo que Anaximandro puso el principio como intermedio (según la opinión de Alejandro de Afrodisia), y a veces son mencionados en este mismo sentido Diógenes de Apolonia (según Porfirio y Nicolás de Damasco) y Heráclito (según Temistio, 86, 19).
- (3) Teoría del ἄπειρον como elemento medio. Además, recuerda Aristóteles, la mayoría de los físicos pone el principio en elementos como el aire y el agua²⁶, que son los que menos se caracterizan por oposición recíproca y ocupan un espacio intermedio entre los más contradictorios, fuego y tierra (Fis. 189a, 5-7; Simplicio, 484, 11-14).
- (4) Teoría del ἄπειρον como elemento imperceptible. Anaxímenes, además, parece creer que el aire es el elemento originario cuando se presenta en un estado de invisibilidad (ἄδηλον) y la considera próxima a lo incorpóreo (ἐγγύς... τοῦ ἀσωμάτου)²⁷. La naturaleza definida del aire, entonces, no impide que

²⁶ Típicamente Tales y Anaxímenes, a menudo, sin embargo, son también presentados en parejas: Tales e Hipón (agua), Anaxímenes e Hipaso (aire). Ver, por ejemplo, Ar 191 W.

²⁷ Un análisis de estos puntos la ofrece Laurenti, 1971, pp. 175-179.

este elemento pueda tener un cierto grado de indeterminación, por lo menos en el sentido de la perceptibilidad.

En todos los cuatro casos, lo que se observa es la tendencia de la TAA arcaica a poner como necesario un cierto grado de indeterminación del principio-origen. La indeterminación del elemento originario, ya sea este uno entre los elementos conocidos, un intermedio u otro que tiene naturaleza separada, parece entonces ser una *conditio sine qua non* para pensar la generación y conservación del devenir por parte del principio originario. En este punto Aristóteles y todos los comentaristas concuerdan, prescindiendo de la teoría de la generación del devenir que atribuyen a los físicos. Pueden agruparse dichas teorías en dos grupos.

(α) La teoría 1 implica la generación por extracción-separación (ἐκκρισις), la más radical, que parece haber sido anaximandrea, por lo menos según Aristóteles (Salles, 2020). En este caso, la indeterminación del principio por un lado caracteriza la mezcla originaria, por otro impide la destrucción de los opuestos, puesto que el ἄπειρον produce los elementos permaneciendo indefinido (ἀόριστον) y separado de todo dato sensible (χωριστὸν... τῶν αἰσθητῶν, Fis. 204a, 8). Después de haber empezado su acción generadora (eventualmente tras haber alcanzado un estado de gravidez, como γόνιμον)²⁸, el principio no entra con ninguno de los elementos generados en una relación de oposición que resultaría letal para los demás.

(β) Las teorías 2, 3 y 4 implican la generación por alteración (ἀλλοίωσις). También en este caso la indeterminación del principio favorece la transformación recíproca de los elementos opuestos (μεταβολή εἰς ἄλληλα), y puede hacerlo de dos maneras: (i) como elemento intermedio (entre fuego y aire, o entre aire y agua), conforme a la teoría 2; (ii) como elemento medio (aire o agua) entre los conocidos, según la teoría 3. Ambas opciones son racionales, puesto que se trata de las realidades físicas más ambiguas, cuyas diferencias son menos perceptibles (ἥκιστα... διαφορὰς αἰσθητάς, Fis. 189a, 7) y que menos se caracterizan por

²⁸ Sobre el γόνιμον (Eusebio, Ar 101 W), ver Kočandrlje y Couprie 2017: cap. 6. En general, concuerdo en amplia medida con la interpretación teo-biológica que estos autores dan del ἄπειρον anaximandreo.

su oposición recíprocas. Como puede verse, el aspecto de la teoría 4, la imperceptibilidad, es implícito.

No parece que los comentaristas adviertan necesariamente incompatibilidad entre los modelos explicativos 1 y 2, ni, más en general, entre (α) y (β)²⁹. Aristóteles quizás no confunda las dos teorías, pero sin duda las siente idénticas con respecto a la alteridad e indeterminación de la ἀρχή. El principio originario, en efecto, sigue siendo concebido por el Estagirita como aislado (μονοῦσθαι) y separado (χωριστόν) no solo cuando se enmarca en la teoría 1, sino también cuando es puesto como intermedio (e.g. De gen. 328b 33-329a 1; 332a 20-26).

La indeterminación del principio condiciona necesariamente su cognoscibilidad y, por ende, su mayor o menor grado de inefabilidad. Mientras en A1 lo inefable tenía una cierta connotación divina, en A7 la justificación de la inefabilidad es dada por razones que parecen estrictamente epistémico-funcionales (y no teológico-religiosas), a saber, orientadas a demostrar la necesidad de una ἀρχή física indeterminada como origen del todo. Este énfasis lógico-funcional sobre la indeterminación del principio originario es afirmado por los fisiólogos arcaicos contra toda evidencia de carácter empírico, evidencia que, de hecho, Aristóteles, Teofrasto y con ellos todos los doxógrafos posteriores no se cansan de reprocharles (una materia es indeterminada por no tener forma y, si algo no tiene forma, es lógicamente incognoscible y simplemente no puede existir). Al enfatizar el aspecto hipotético-funcional por encima de lo que, a juicio de Aristóteles, es empírico y de sentido común, sin embargo, los filósofos arcaicos llevan a cabo otra grandiosa explicación racionalista, análoga a muchas otras que propusieron, como la idea que la tierra esté suspendida en el centro del cosmos.

En los filósofos de la TAA arcaica, entonces, la indeterminación del ἄπειρον se explica no solo con referencia al trasfondo mítico-religioso heredado por cosmogonías anteriores (Hesíodo, orfismo, Ferécides, Avesta, etc.), sino también

²⁹ Temistio refiere ambas teorías a Anaximandro: la 1 (13, 9; 17, 27; 86, 10) y la 2 (86, 19). La ambigüedad de Simplicio es bien conocida: en su comentario a *Física* I atribuye a Anaximandro la teoría 1, mientras en el comentario a *Física* III y al *De caelo* le atribuye la teoría 2. Filopono confunde igualmente las dos atribuciones: teoría 1 y 2 en su comentario a *Física* I, teoría 2 en el comentario a *Física* III.

como hipótesis necesaria para distinguir el devenir de la realidad trascendente que lo genera, hipótesis que el Estagirita y los comentaristas quieren demostrar inconsistente³⁰. Esta trascendencia no tiene en los primeros filósofos un sentido dualístico-metafísico. Al revés, es concebido como un cuerpo divino, ilimitado, animado, gobernante y envolvente, que se relaciona con el devenir según varias modalidades teóricas: como mezcla originaria de la cual los contrarios (y el devenir en general) se deprenen por separación-procreación, como naturaleza intermedia o como elemento mediano imperceptible de donde los contrarios (y el devenir en general) derivan por cambio cualitativo, alteración química.

A7b

IX. El ἄπειρον como lo indeterminado (lugar)

Antes de concluir, cabe mencionar una interpretación del argumento dada por Simplicio (484, 5-18), que clasificaré como A7b y apunta siempre a subrayar la indeterminación del ἄπειρον como elemento intermedio. Simplicio dice que si los *lugares* (τόποι) son marcadamente determinados, entonces un elemento ἄπειρον no puede existir. El énfasis sobre el lugar natural del elemento es, por supuesto, de derivación aristotélica, pero no es una marca exclusiva de necesariamente Aristóteles. La destrucción recíproca de los elementos (ex A7), que confuta la existencia del ἄπειρον, no ocurre simplemente debido a la destructividad de un elemento indeterminado con respecto a los demás (como interpreta Temistio, 86, 10), sino concretamente por la marcada diferenciación entre los lugares de los elementos opuestos entre sí, siendo estos únicamente dos: fuego y tierra. La implicación del argumento es que, si hay un elemento infinito entre los cuatro, habría más bien que buscarlo en los elementos que ocupan lugares intermedios, como el aire, el agua o el intermedio (μεταξύ) entre estos, lo que justamente queda confirmado por la investigación de filósofos naturales como Tales, Anaxímenes y Anaximandro.

Recapitulando, dada la hipótesis (rechazada por Aristóteles) de un elemento ἄπειρον, Simplicio reduce la probabilidad que se verifique una consecuente

³⁰ “L’infinito è colto dal pensiero, non dai sensi: dev’esserci perché così esige la ragione, non perché i sensi l’attestano” (Laurenti, 1971, p. 177).

destrucción del conjunto, limitándola únicamente a la acción recíproca de los dos elementos –fuego y tierra– que ocupan lugares cosmológicos que se colocan a los antípodas. Y esto, según él, explicaría por qué ninguno entre los antiguos fisiólogos habría puesto como ἄπειρον estos dos elementos (evidentemente, en este pasaje, el fuego heracliteo, otras veces mencionado como ejemplo típico, no viene considerado digno de consideración). Estos elementos medios se caracterizan por una ambigüedad (=indeterminación) esencial con respecto al lugar cosmológico ocupado, una consideración que recuerda el pasaje aristotélico en Fis. 189a 5-7. Debido a su posibilidad de moverse abajo y arriba, aire, agua y eventuales intermedios no son (o no son tan) destructivos el uno con respecto al otro y al conjunto en general.

Puerto Vallarta, Guadalajara,
diciembre 2020-enero 2021.

Referencias

- Ainsworth, T. (2020). Form vs. Matter. En Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/form-matter/>
- Burkert, W. (1963). Iranisches bei Anaximandros. *Rheinisches Museum für Philologie*.
- Carabine, D. (1995). *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Wipf and Stock.
- Cherniss, H. (1935). *Aristotle Criticism of Presocratic Philosophy*. The Johns Hopkins University Press.
- Commentaria in Aristotelem Graeca*, Academia litterarum regia borussica:
— . V.2 (Themistius, *In Aristotelis physica paraphrasis*), ed. Schenkl, 1900;
— . IX y X (Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*), ed. Diels, 1882 y 1895;
— . XVI y XVII (Ioannis Philoponi, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*), ed. Vitelli, 1887 y 1888.
- Diels, H. y Kranz, W. (eds.) (1973). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. (6ª ed.). Weidmann.

- Eggers Lan, C. y Juliá, V. E., cur. (1981). *Los filósofos presocráticos*. Biblioteca Clásica Gredos, 12. Gredos.
- Franke, W. (2014). *On What Cannot Be Said. Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts* (vol. 1) (Classic Formulations). University of Notre Dame Press.
- Gigon, O. (1985). *Los orígenes de la filosofía griega*. Gredos (1ª ed., Schwabe, 1968).
- Gregory, A. (2016). *Anaximander: A Re-assessment*. Bloomsbury.
- Hegel, G. F. (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (vol. I, Werke 18). Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, M. (2010). *Der Spruch des Anaximander*. Gesamtausgabe, Band 78, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.
- James, W. (2004). *Varieties of Religious Experience*. Routledge.
- Kahn, C. (1960). *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Columbia University Press.
- Kočandrle, R. y Couprie, D. L. (2017). *Apeiron. Anaximander on Generation and Destruction*. Springer.
- Kukla, A. (2005). *Ineffability and Philosophy*. Routledge.
- Laks, A. y Glenn W. M. (eds.) (2016). *Early Greek Philosophy. Beginnings and Early Ionian Thinkers* (vol. II). Loeb Classical Library.
- Laurenti, R. (1971). Introducción a *Talete, Anassimandro, Anassimene*. Laterza.
- Maddalena, A. (1963). *Ionici: testimonianze e frammenti*. La Nuova Italia.
- Mansfeld, J. (2018). Bothering the Infinite. Anaximander in the Nineteenth Century and Beyond. En *Studies in Early Greek Philosophy* (pp. 52-135). Brill.
- Montanari, P. (2021). Epistemic and divine ineffability in Plato. *Diálogos*, LII(108), 7-35.
- Naddaf, G. (2005). *The Greek Concept of Nature*. SUNY Press.
- Nietzsche, F. (1994). *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Reclam Taschenbuch.
- Philoponus (1994). *On Aristotle Physics 3*. (Trad. de M. Edwards). Duckworth.
- . (2006). *On Aristotle Physics 1.1-3* (Trad. de C. Osborne). Duckworth.
- . (2009). *On Aristotle Physics 1.4-9* (Trad. de C. Osborne). Duckworth.
- Ross, David (1995 [1923]). *Aristotle*. Routledge.

- Rovelli, C. (2014). *Che cos'è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro*. Mondadori.
- Salles, R. (2020). Aristóteles y el *apeiron* de Anaximandro. *Praxis filosófica*, (51), 151-176.
- Schleiermacher, Friedrich (1998). Su Anaximandro. En *Scritti filosofici*, cur. Giovanni Moretto. UTET.
- Severino, E. (2004). *La filosofía antigua e medieval*. Rizzoli.
- Simplicius (2001). *On Aristotle Physics 3*. (Trad. de J. O. Urmson y P. Lautner). Duckworth.
- . (2011). *On Aristotle Physics 1.3-4*. (Trad. de P. Huby y C.C.W. Taylor). Duckworth.
- . (2012). *On Aristotle Physics 1.5-9*. (Trad. de H. Baltussen, M. Atkinson, M. Share y I. Mueller). Bloomsbury.
- Themistius (2012). *On Aristotle Physics 1-3*. (Trad. de R. B. Todd). Duckworth.
- Wöhrlé, G. (ed.) (2009). *Die Milesier: Thales* (vol. I). De Gruyter.
- . (ed.) (2012). *Die Milesier: Anaximander und Anaximenes* (vol. II). De Gruyter.
- Wolpert, L. (2000). *The Unnatural Nature of Science: Why Science Does Not Make (Common) Sense*. Harvard University Press.
- Zubiri, X. (2002). *Inteligencia y logos*. Alianza (ed. or. 1982).

¿Es ese un buen argumento?

se terminó de editar en diciembre de 2021
en los talleres de Kerigma Artes Gráficas
calle Pamplona 1136, Colonia Santa Elena Alcalde
Guadalajara, Jalisco, México.

La edición consta de 1 ejemplar.

Diagramación y corrección: Kerigma Artes Gráficas.

El libro que se presenta aquí es el décimo séptimo libro producido por la iniciativa de los miembros y colaboradores del Cuerpo Académico “Retórica, Lógica y Teoría de la Argumentación” del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Al final del libro encontrarán los lectores interesados en nuestras labores una bibliografía completa de la producción de este Cuerpo Académico.

Como podrá constatar el lector que se asome a ella, estamos hablando de más de un centenar de publicaciones en un espacio de doce años. En efecto, el Cuerpo Académico “Retórica, Lógica y Teoría de la Argumentación” fue fundado en 2009 por Carlos Fernando Ramírez González y Víctor Manuel Favila Vega, profesores del Departamento de Filosofía. Gracias a su buena voluntad, a su visión y a su perseverancia, la Universidad de Guadalajara cuenta, desde 2016, también con una revista digital, Quadripartita Ratio, que es la tercera revista especializada en temas de argumentación para el ámbito de habla hispana. (En todo el mundo hay hasta ahora apenas unas ocho en total.)

