

El tratamiento aristotélico de τὸ ἀπειρον: un aspecto de la consumación histórica de la Grecia clásica

Emilio Isidoro Giráldez

Universidad Complutense de Madrid. Ciudad Universitaria
Departamento de Filosofía I (Metafísica y Teoría del Conocimiento)

Reception date / Fecha de recepción: 18-03-2009
Acceptation date / Fecha de aceptación: 06-05-2009

Abstract. *The Aristotle's Treatment of τὸ ἀπειρον: an Aspect of the Historical Consummation of the Classical Greece.*

We intend here to analyze the Aristotle's treatment of τὸ ἀπειρον, mainly developed in *Ph.* III 4-8, with a view to highlighting the absence in the classical Greece of an experience of the infinite as "that of which there is always something out". Thus we'll show that this Aristotle's description of the infinite presupposes, on the one hand, the consideration that in fact there is nothing infinite, and, on the other hand, the phenomenon itself of the extinction of the classical Greece.

Keywords: *Apeiron*, appearance, being, boundary, *diairesis*, *dunamis*, *eidos*, Greece, *nous*.

Resumen

Nos proponemos aquí analizar el tratamiento aristotélico de τὸ ἀπειρον, principalmente desarrollado en *Ph.* III 4-8, con vistas a poner de relieve la ausencia en la Grecia clásica de una experiencia de lo infinito como "aquello de lo cual siempre hay algo fuera". Así, mostraremos que esta descripción aristotélica de lo infinito presupone, por un lado, la consideración de que de hecho no hay nada infinito, y, por otro lado, el fenómeno mismo de la extinción de la Grecia clásica.

Palabras clave: Aparentar, apariencia, *ἀπειρον*, *διαίρεσις*, *δύναμις*, *εἶδος*, Grecia, límite, *νοῦς*, ser.

1. Planteamiento de la cuestión. La descripción del ser en Grecia como delimitación interna a la apariencia

La pregunta de la que este artículo pretende ser un desarrollo puede ser formulada de este modo: ¿qué aspectos revelan, en el tratamiento aristotélico de τὸ ἀπειρον, por un lado, el modo de decir aún griego de Aristóteles, pero a la vez también, por otro lado, el carácter de ese decir de estar ya propiamente dando un giro hacia otra situación histórica? El sentido de

esta pregunta yace a expensas del supuesto según el cual Aristóteles es precisamente aquel filósofo griego en cuyo decir lo griego mismo se dice de forma consumada y en cuyo decir, por tanto, lo griego mismo queda finalmente consumido, supuesto en el cual subyacen, a su vez, ciertas presuposiciones en torno a qué significa ser en Grecia y en torno a qué es la filosofía y en qué consiste su historia. Dichos supuestos y presupuestos no son, obviamente, algo así como posturas dogmáticamente asumidas, sino que, bien al contrario, constituyen no otra cosa que el punto de partida crítico de nuestro estudio, es decir: aquello que, no pudiendo ser explicitado aquí de entrada, debe quedar sin embargo evidenciado de algún modo por el estudio mismo. Ha de ser en su propio desarrollo, pues, donde la pregunta adquiera su sentido o se muestre definitivamente carente de él.

Pues bien, emprendemos ese desarrollo partiendo de la consideración siguiente: pertenece al suelo de Grecia el que ser sea para las cosas aparecer de forma determinada, es decir, ostentar un *eídos*; en Grecia, en efecto, no es cuestión la posibilidad del reconocimiento de lo que son las cosas, sino que aquello de lo que en Grecia se hace cuestión y está por tanto siempre en trance de decidirse es el modo de ser que ha de convenir a las cosas para que con su aparición venga dada la posibilidad de la confusión de unas con otras. Eso de que “las apariencias engañan” es una evidencia sólo para el intérprete moderno, y es por tanto una evidencia que el hermeneuta ha de cuidarse mucho de proyectar sobre los textos griegos, puesto que en Grecia lo evidente es, no que las cosas puedan no ser lo que parecen, sino que en todo caso parecen y ponen de manifiesto lo que son. Esto significa que, a diferencia de lo que pueda ocurrir en otros mundos históricos, en Grecia el ser presupone la consistencia del aparecer: aquello a que aluden expresiones del tipo *tà dokoûnta*, *tà phainómena*, *aísthesis*, *dóxa*, *tà éndoxa*, digamos en general el nivel de la *empeíría*, es afrontado por el griego no sólo como un ámbito donde de entrada puede uno desenvolverse con fiabilidad y sin especiales reservas, sino, más aún, como el ámbito en el que de hecho vienen las cosas a ser lo que son y pueden por tanto ser reconocidas: si algo es algo (o alguna cosa) por aparecer con un aspecto definido, entonces es lo que es por parecer *algo* y no cualquier cosa; pero si es lo que es por parecer algo y no cualquier cosa, entonces es lo que es *pareciendo* de hecho otras cosas.

Tò gígnesthai (“el llegar a ser”, “el aparecer”, “el surgir”) consiste aquí entonces en la diferenciación del ente contra un horizonte de apariencia. Ahora bien, decir que las cosas no tienen otro modo de ser que destacándose contra un horizonte de apariencia es lo mismo que decir que ese horizonte de apariencia contribuye al ser de las cosas y forma parte de él: ningún ente *es simplemente* lo que es, sino que el ente *es* lo que es *componiéndose* con lo que parece, o sea, es lo que es en la medida en que se distingue de aquello a lo que no obstante no puede sino parecerse. Ahora bien, que la cosa no pueda llegar a ser lo que es sino distinguiéndose y por tanto separándose de aquello aparte de lo cual sin embargo no puede estar significa que el aparecer del ente coincide con su desaparecer; significa, por tanto, que ser no es sólo “aparecer”, “surgir”, “llegar a ser”, sino también “desaparecer”, “hundirse”,

“dejar de ser”; ser, para el ente, no es sólo *gignesthai*, sino *gignesthai kai phtheiresthai* (a aquello cuyo ser consiste en aparecer no puede sino corresponderle igualmente el desaparecer)¹.

Percíbese, no obstante, que esta descripción ya razonada de lo que en Grecia significa para el ente ser no es en verdad más que una explicitación de la descripción inicialmente apostada; que la descripción “ser es aparecer y desaparecer” no es en verdad más que una explicitación de la descripción “ser es aparecer de forma determinada”, es algo que a su vez puede evidenciarse razonando de este modo: si ser algo es “destacarse contra” y por tanto “separarse de” un horizonte de aparición, entonces ninguna cosa puede ser *alguna* cosa sin que su horizonte de aparición esté él mismo determinado. Ciertamente que, como decíamos, una cosa sólo puede ser lo que es pareciéndolo y pareciendo por tanto otras cosas, pero tampoco cabe que algo sea alguna cosa pareciendo *cualquier otra*, y ello porque, a una cosa que pareciera cualquier otra, lo que justamente le estaría negado por principio sería separarse de su propia apariencia, o sea, *llegar a ser* lo que es *dejando* a la vez *de ser* lo que parece: en aquella cosa que pareciera cualquier otra cosa y no algunas determinadas el aparecer no podría coincidir nunca con el desaparecer, porque ésta nunca podría dejar de parecer otra y otra y otra... Conque un ente que pareciera cualquier otro ente en verdad no sería ninguno de los entes que pareciera, sino que sencillamente *aparentaría ser* lo que no es. En otras palabras: una cosa que pareciera cualquier otra no sería la “composición” de ser y apariencia en la que se constituye la pluralidad de las cosas, no sería una *synthesis*, sino que sería un *migma*, es decir, una pura “mezcla” indefinida de apariencias².

Accedemos así a la siguiente versión explícita de la descripción inicialmente apostada: “ser es para el ente parecer otras cosas además de la que mismamente es, pero no cualesquiera cosas”. Luego lo que en Grecia rige de antemano el ser del ente es un *límite* que ya en el seno mismo de la apariencia establece una delimitación entre lo que sea para la cosa ser y lo que sea para ella no ser, es decir, entre lo que sea para la cosa “aparecer de forma determinada” y lo que para ella sea “aparentar lo que no es”. Y ese límite es identificable con la negación interna que aparece en el sintagma “no cualquiera”, que a su vez aparece en la expresión “ser es para el ente parecer otras cosas además de la que mismamente es, pero no cualesquiera cosas”.

Ahora bien, el límite no sería límite, ni establecería por tanto delimitación ninguna, si no tuviera dos lados: si el límite limita la apariencia del ser delimitándola frente a la apariencia del no ser, entonces tiene que pertenecer a la esencia de la apariencia la posibilidad del

1. Así, decir de algo que es (*esti*) lo que es implica decir de ello que aparece y desaparece, surge y se hunde, llega a ser y deja de ser (*gignetai kai phtheiretai*).
2. La mención del *migma* queda ya desde *Ph. I 4* asociada a Anaxágoras (pero cf. igualmente *Ph. III 4*, 203a23-33), cuyo pensamiento supone en la interpretación de Aristóteles la posición del carácter precedente de lo infinito con respecto a lo finito, posición no erigible desde la propia Grecia por llevar en su mismo seno la semilla de la contradicción (de ahí que incluso ya superficialmente la de Anaxágoras hubiera de percibirse en la Grecia clásica como una postura absurda y cargada de cierto afán erístico).

“cualquiera”, es decir, la posibilidad de la mezcla indefinida de apariencias. Pero nótese bien que esa posibilidad no puede darse sino como una posibilidad delimitada ella misma por el límite, como una posibilidad, por tanto, que indirectamente recibe un resto de definición de la propia operación de separación llevada a cabo por el límite. Dicho de otro modo: lo ilimitado en último término también es *algo*, es decir, nunca es pura aparición de *cualquier cosa*, porque incluso lo ilimitado halla un fondo determinado de apariencia frente al cual destacarse, a saber, el de lo limitado. Lo ilimitado no deja de guardar un *parecido* con lo limitado, en la medida en que tanto lo limitado como lo ilimitado pueden describirse como los dos lados que surgen de la operación de separación practicada por un mismo límite. Constatamos, en consecuencia, que el otro lado del límite, el lado de la apariencia ilimitada, presupone él mismo una apariencia limitada; constatamos que lo ilimitado sólo puede darse como ilimitación de lo limitado; constatamos, en fin, que el otro lado del límite sólo es pensable como “allanamiento y traspaso del límite por lo limitado”. En consecuencia, no hay en Grecia ni puede haber más infinito que el producido por algo finito que se propasa, que allana y traspasa el límite que lo hace aparecer. Sobre el suelo de Grecia resulta ser impensable la posibilidad de un infinito que no fuera posterior a lo finito, porque el suelo de Grecia se constituye precisamente en la separación frente a la posibilidad de la presencia de algo que, siendo efectivamente algo, fuera por sí mismo infinito. Lo ilimitado sólo es pensable aquí como el sobrepasamiento que se instituye cuando un ente parece cualquier otro: el ente que parece cualquier otro en verdad no es ninguno de los entes que parece, sino que sencillamente aparenta ser lo que no es, es decir, constituye una apariencia *falsa* en tanto que apariencia, o sea, una apariencia que lo es de ninguna cosa. Así, pues, sólo lo que ya es algo puede dar lugar a “algo” que no sea nada, y sólo sobre la base de la distinción pueden darse la confusión y la ilusión: algo puede llegar a ser un árbol, o quedar abortado como árbol y venir a dar en cualquier otra cosa, porque de hecho ya es algo, a saber, una semilla; y tanto la posibilidad de reconocer a un potro corriendo a lo lejos como la de confundirlo con un perro se dan sobre una previa distinción, a saber, la de eso que corre a lo lejos como siendo un animal y no una nube, ni una flor, ni un sonido..., o sea, no cualquier cosa.

2. El tratamiento aristotélico de *tò ápeiron*

De lo antedicho se deduce que el tema de la filosofía griega no puede ser otro que el del límite. Aunque “límite” es la traducción convencional de la palabra griega *péras*, ocurre que el griego reserva preferentemente para la designación del límite palabras como, de forma destacada en Aristóteles, *arkhé*, y ello porque, de acuerdo con lo hasta aquí dicho, el griego no siente el límite como limitación propiamente, sino, muy al contrario, como “lo que da inicio y hace posible”, o sea, como el principio, la apertura por cuyo través algo puede despuntar, brotar, aparecer. Donde sí encontramos la palabra *péras* es en aquella otra palabra

con la que en griego se menciona la posibilidad inherente a lo limitado de ilimitarse, τὸ ἄπειρον, palabra en la que, nótese bien, el límite, τὸ πέρασ, que es, como venimos diciendo, la negación interna, queda él mismo negado con el prefijo privativo, que designa a su vez una negación interna, lo cual resulta ser una nueva expresión del hecho de que en Grecia lo infinito sólo se da como ruptura interna a lo finito (por más que constituya por otro lado una ruptura externa al ente). Pues bien, siendo Aristóteles el pensador en cuyo decir encontramos ya una exposición más o menos resuelta del suelo de Grecia, preguntémosnos entonces en qué términos tiene lugar en ese decir la tematización del límite.

El “límite” (πέρασ) es en el pensar de Aristóteles, en efecto, algo que puede decirse de tantas maneras como se dice la ἀρχή³. Pero si la ἀρχή, en tanto que la consistencia del ser del ente, ha de quedar adecuadamente descrita, entonces no sólo debe ponerse de manifiesto la articulación misma que es (que opera) la ἀρχή, sino que además deben contarse como ἀρχαί los elementos cuya articulación constituye la propia operación de delimitación de la ἀρχή. Ser, como quedó dicho al principio, es para el ente ostentar un εἶδος, así que el εἶδος no puede sino ser una ἀρχή; pero, como también quedó razonado al principio, nada puede ostentar un aspecto determinado si no es pareciendo, además de lo que mismamente se es en cada caso, otras cosas determinadas (no cualesquiera cosas). Pues bien, el horizonte de aparición determinado frente al cual despunta el εἶδος es lo que Aristóteles llama la στέσις, o sea, no una “privación” cualquiera, sino la privación determinada de aquel εἶδος mismo que es lo que el ente es (o, en otras palabras, el resto de εἶδε que forman el γένος al que pertenece dicho εἶδος)⁴. Hasta aquí han quedado expuestos en su articulación los elementos (las ἀρχαί) que constituyen el ser del ente, es decir, el aparecer y desaparecer (el aparecer de forma determinada) que es para el ente ser: el εἶδος es aquello que el ente es “por sí mismo” (καθ’ ἑαυτό), aunque no “de hecho” (no ενεργεῖται), mientras que la στέσις es aquello que el ente es “de hecho”, aunque no “por sí mismo”.

Pues bien, en tercer lugar, resulta ser la ἡύλη el factor articulador del εἶδος y la στέσις, es decir, la articulación misma que es la ἀρχή y que es aquello en lo que consiste para el ente ser: la ἡύλη determina al ente como siendo “por sí mismo” algo (el εἶδος) pero sólo δυνάμει (no “de hecho”, sino sólo en tanto que “puede y le toca” serlo), y también, por ello mismo, lo determina como siendo “de hecho” algo (la στέσις) pero sólo κατὰ sumbebekós (no “por sí mismo”, sino sólo en tanto que “le cabe y no puede por menos de” serlo); lo determina, en fin, a parecer algo, y, en consecuencia, a ser lo que es en la diferencia frente a aquello a lo que no obstante no puede sino parecerse, y, por consiguiente, a aparecer en su propio desaparecer. Todo lo cual no constituye un condicionamiento en el sentido de que la ἡύλη se entrometiera en el camino del ente hacia sí mismo “imponiéndole” un modo obligado

3. No se trata de que la cosa deba, además de ser lo que es (además de ostentar un εἶδος), parecer lo que no es, sino todo lo contrario: se trata de que la cosa sólo puede ser lo que es pareciéndolo (perteneciendo su ser a un γένος), de suerte que ésta no sólo es lo que es, sino que además es lo que parece.

4. Cf. *Ph.* III 6, 207a21 y ss. y III 7, 207b34-208a4.

de ser, por más que suene a eso; bien al contrario, la *húle* es precisamente el camino mismo que se le abre al ente y en el cual éste tiene lugar: el límite sigue siendo aquí, en efecto, no lo que acaba con la cosa, sino lo que la deja ser.

Y si, como decíamos antes, pertenece a la esencia del límite la posibilidad de ser allanado y traspasado, comprendemos ahora por qué esa posibilidad no puede sino remitirse a la *húle*⁵. Pero comprendemos también, desde la descripción de la *arkhé* llevada a cabo, por qué la posibilidad de lo infinito sólo es aquí pensable como un “allanamiento y traspaso” del límite por parte de lo finito: y es que, en efecto, en la medida en que la *húle* determina al ente como siendo “de hecho” *algo* (como pareciendo no cualquier cosa), lo que en ningún caso le puede pasar al ente, por más que éste sólo sea *dunámei* aquello que “por sí mismo” es, es que presente un aspecto cualquiera, es decir, que esté siendo “de hecho” *cualquier* cosa.

¿Cómo describe entonces Aristóteles el otro lado del límite, esto es, la posibilidad de *tò ápeiron*?⁶ Que Aristóteles piensa lo *ápeiron* en griego se hace evidente por dos razones: primero, por cuanto considera de entrada lo *ápeiron* sobre la base de cierta determinación, a saber, la de la cantidad: si no hubiera magnitudes (ni pluralidades) sencillamente no habría lo *ápeiron*⁷. Y segundo, por cuanto no concibe la posibilidad de que haya ente alguno que sea ya “de hecho” (*energeíai*) *ápeiron*; o mejor: por cuanto concibe dicha posibilidad sólo para dar cuenta de su misma inconsistencia⁸, lo cual significa, por un lado, que lo *ápeiron* sólo puede pensarse aquí como *dúnamis*, pero también significa, por otro lado, que esa *dúnamis* no puede pensarse como siendo la *dúnamis* de *alguna* cosa. Lo *ápeiron* es, por contra, la posibilidad inherente a lo que “puede y le toca” ser *alguna* cosa de pasar o hacerse pasar por *cualquier* cosa, es decir, de *no ser lo que parece*: algo es *dunámei ápeiron*, dice Aristóteles, *tôi aei állo kai állo gígnesthai* (“por volverse cada vez otro y otro”)⁹, o lo que es

5. Cf. para lo que sigue *Ph.* III 4-8 en general.

6. Cf. particularmente *Ph.* III 7.

7. El razonamiento llevado a cabo acerca del carácter de ser absurda de la consideración de un infinito que lo fuera *energeíai* nos alecciona sobre la esencia griega del pensar de Aristóteles. Pero el hecho mismo de que este razonamiento se produzca da cuenta a su vez de lo cerca que la Grecia sobre la que pisa Aristóteles está de hundirse.

8. Cf. *Ph.* III 6, 206a14 y ss.

9. *Ph.* III 6, 206b33-207a2. Pareja con la denuncia de tal confusión de significados corre la de la asimilación, en el nivel léxico, de *tò ápeiron* (“lo infinito”) a *tò hólon* (“el todo”), designación esta última a la cual debería quedar restringida, según el parecer de Aristóteles, la primera de las dos descripciones registradas. Algo que éste no explicita queda no obstante presupuesto en su observación, a saber: que si esa confusión constatada se da efectivamente entre aquellos que, en una u otra situación, hablan de *tò ápeiron* y *tò hólon*, entonces ella misma está a expensas de la posibilidad del correcto empleo de las palabras y, por tanto, del reconocimiento distinto de una y otra descripción como conviniendo en cada caso a una designación y no a la otra. Ahora bien, como se ha sugerido, el texto en que estas consideraciones se insertan no propicia la adscripción de los errores de expresión señalados a un hablante de

lo mismo, por no presentar un aspecto definido; o lo que vuelve a ser lo mismo: por no ser ninguna de las cosas que se vuelve (o que viene a parecer).

Si, como se dijo antes, lo que justamente le está negado por principio a una cosa que parezca cualquier otra es *separarse* de su apariencia, y las palabras separación, diferenciación, división, etc., que a lo largo de estas páginas hemos ido empleando para designar la operación de delimitación practicada por el límite pueden ser consideradas como versiones en una lengua moderna de la palabra griega *diatresis*, obtenemos entonces la consecuencia de que aquello que Aristóteles considera *dunámei ápeiron* es propiamente aquella *diatresis* que en lugar de instaurar en la apariencia la delimitación en la que el ente es lo que es, instaura delimitaciones cualesquiera, es decir, aparentes delimitaciones, en virtud de las cuales lo que se produce no es ya el aparecer y desaparecer del ente, sino la ocultación del ente. Por eso Aristóteles empareja en este contexto la palabra *diatresis* con otra palabra, *kathatresis*, que en griego designa, unas veces, la destrucción y las ruinas de la destrucción, y otras veces, el eclipse del sol o la luna: el arruinamiento del ente, en efecto, consiste en el eclipse del ente tras una apariencia indefinida, bajo un horizonte de aparición que no corresponde a su ser. Ahora bien, una *diatresis* que no hace aparecer al ente sino que lo oculta no es “de hecho” una *diatresis*, sino justamente lo contrario, es decir, aquella privación determinada de *diatresis* que constituye la privación misma del límite como límite; es, por lo tanto, el otro lado del límite, aquel por el que éste confina con la ilimitación; es, en definitiva, el fondo de apariencia contra el que se diferencia el *eidos* mismo del límite. Percíbese, pues, el grado de resolución con el que Aristóteles está ya sosteniendo ante sus ojos aquello que en Grecia, por regir de antemano todo aparecer y desaparecer, no puede ello mismo hacer acto de aparición.

De ahí que, aun describiendo la noción griega de tò ápeiron, no pueda Aristóteles dejar de sentir que su descripción corrige en cierto sentido el resto de los usos destacados que en Grecia se han hecho de esa palabra. Especialmente significativa es, a este respecto, la radicalidad con la que apunta Aristóteles que “lo ápeiron es lo contrario de lo que dicen”, donde el *légousin* (“dicen”) no va acompañado de un sujeto particular como suele en el

renombre en particular o a un grupo de hablantes específico, sino que el *légousin* (“dicen”) en cuestión parece aludir, de un modo impersonal, a los griegos en general. Hasta cuándo, a los efectos, haya de extenderse hacia atrás en el tiempo esa categoría de “los griegos” es algo que puede determinarse al menos hasta el punto de hacer caer bajo ella a un griego del periodo arcaico como es Anaximandro, a quien Aristóteles aludiría como queriendo así aducir justamente un ejemplo modélico de la reducción de tò ápeiron a tò hólon que, diríamos, practica “la mayoría de los *phusiológoi*”, reducción que quedaría evidenciada ante todo por la atribución a tò ápeiron de un carácter esencialmente omniabarcante (*períékhein hápanta*; cf. *Ph.* III 4, 203b10-15). De este modo, encontramos que la identificación de tò ápeiron con tò hólon señalada obedece no tanto a una confusión generalizada en Grecia, como Aristóteles cree, como a la ausencia misma de una experiencia de lo infinito como “aquello de lo cual siempre hay algo fuera” en la Grecia antigua, ausencia que se le hurta como tal a Aristóteles en la medida en que es a él precisamente a quien puede ya hacérsele presente eso de tò ápeiron en sentido estricto.

corpus, en el cual los que “dicen” son unas veces los platónicos, otras los pitagóricos, otras los *phusikoi*, etc.; en este caso, por el contrario, el “dicen” presenta el carácter impersonal de una referencia a los griegos en general. ¿Cuál es el contenido de esa rectificación intempestiva?: “ocurre -señala Aristóteles- que lo *ápeiron* es lo contrario de lo que dicen; es *ápeiron*, en efecto, no aquello de lo cual no hay nada fuera, sino aquello de lo cual siempre hay algo fuera (*hoû aei ti éxo estí*)”¹⁰. Aristóteles cree poner así de manifiesto una confusión y asimilación de la operación delimitadora de la *arkhé* a la posibilidad inherente al límite de ser allanado y traspasado (de no cumplir la operación dicha), asimilación a la que se debería el hecho de que en el decir de los filósofos prearistotélicos lo *ápeiron* aparezca revestido de una solemnidad que no le corresponde, y con los atributos propios del límite¹¹. Lo que de este modo está reconociendo Aristóteles, por tanto, no es más que el carácter del decir precedente de ser incapaz aún de hacer aparecer a la *arkhé* con suficiente resolución.

3. La descripción de *tò ápeiron* como “pura posibilidad” condicionada por el *noûs*: un vislumbre de la Modernidad

¿Podemos, en definitiva, identificar lo *ápeiron* en algún elemento reconocible del pensamiento de Aristóteles? Una respuesta a esta pregunta nos la sugiere la lectura de *Ph.* III 4 (203b15 y ss.), donde Aristóteles observa que la convicción de que hay algo *ápeiron* recibe su firmeza sobre todo al derivarse de cinco consideraciones diversas, una de las cuales, sin embargo,

10. *Ph.* III 6, 206b33-207a2. Pareja con la denuncia de tal confusión de significados corre la de la asimilación, en el nivel léxico, de *tò ápeiron* (“lo infinito”) a *tò hólon* (“el todo”), designación esta última a la cual debería quedar restringida, según el parecer de Aristóteles, la primera de las dos descripciones registradas. Algo que éste no explicita queda no obstante presupuesto en su observación, a saber: que si esa confusión constatada se da efectivamente entre aquellos que, en una u otra situación, hablan de *tò ápeiron* y *tò hólon*, entonces ella misma está a expensas de la posibilidad del correcto empleo de las palabras y, por tanto, del reconocimiento distinto de una y otra descripción como conviniendo en cada caso a una designación y no a la otra. Ahora bien, como se ha sugerido, el texto en que estas consideraciones se insertan no propicia la adscripción de los errores de expresión señalados a un hablante de renombre en particular o a un grupo de hablantes específico, sino que el *légousin* (“dicen”) en cuestión parece aludir, de un modo impersonal, a los griegos en general. Hasta cuándo, a los efectos, haya de extenderse hacia atrás en el tiempo esa categoría de “los griegos” es algo que puede determinarse al menos hasta el punto de hacer caer bajo ella a un griego del periodo arcaico como es Anaximandro, a quien Aristóteles aludiría como queriendo así aducir justamente un ejemplo modélico de la reducción de *tò ápeiron* a *tò hólon* que, diríamos, practica “la mayoría de los *phusiólogoi*”, reducción que quedaría evidenciada ante todo por la atribución a *tò ápeiron* de un carácter esencialmente omniabarcante (*periékhein hápanta*; cf. *Ph.* III 4, 203b10-15). De este modo, encontramos que la identificación de *tò ápeiron* con *tò hólon* señalada obedece no tanto a una confusión generalizada en Grecia, como Aristóteles cree, como a la ausencia misma de una experiencia de lo infinito como “aquello de lo cual siempre hay algo fuera” en la Grecia antigua, ausencia que se le hurta como tal a Aristóteles en la medida en que es a él precisamente a quien puede ya hacerse presente eso de *tò ápeiron* en sentido estricto.

11. Cf. *Ph.* III 6, 207a15 y ss.

subyace en las otras cuatro: así, podemos llegar a convencernos de que hay algo *ápeiron* porque consideremos que es infinito el tiempo, o bien la división de las magnitudes, o bien el fondo del que surgen y en el que se hunden las cosas, o bien el límite por el que están limitadas las cosas; pero si estas cuatro consideraciones dan lugar a una convicción legítima en torno a que hay algo *ápeiron* es porque hay una quinta consideración que subyace en ellas, a saber, la de que nuestro pensamiento es infinito. Es decir, es porque no encontramos un límite para ello en el pensamiento (*dià tò en têi nóēsei mè hupoleípein*) por lo que nos parece que son infinitos el tiempo, la división de las magnitudes, el fondo del que surgen y en el que se hunden las cosas y el límite por el que están limitadas las cosas.

De esta *nóesis* (o del *noús* que la despliega, o de *tò noeîn*) dice a su vez Aristóteles en *de An.* III 4 (429a18-24) lo siguiente: “puesto que todo lo distingue, por fuerza tendrá que carecer de mezcla (*anánke amigê éinai*) (...), a fin de que rijga, esto es, a fin de que reconozca, pues si se exhibiera a sí mismo impediría que lo hiciera lo demás y lo ocultaría. De modo que no tiene *phúsis* ninguna, salvo porque puede tenerla. Luego el así llamado *noús* del alma (...) no es de hecho (*energeíai*) ninguna cosa antes de distinguirla”. En el siguiente capítulo, no obstante, establece Aristóteles una diferenciación dentro de este *noús* de la *psukhé*: “Puesto que en toda *phúsis* hay algo que es la *húle* de cada género (a saber, aquello que es *dunámei* todas las cosas que pertenecen a ese género) y algo distinto que es lo causante y hacedor (por cuanto hace aparecer a todas las cosas del género), necesariamente también al alma han de pertenecerle esas dos diferencias: uno es, en efecto, el *noús* que se vuelve todas las cosas, y otro el que a todas las hace aparecer”¹². “Volverse todas las cosas sin ser ninguna de ellas” y “hacer aparecer a todas las cosas” son las descripciones que, según veíamos hace un momento, cuadran a las operaciones practicadas respectivamente por el lado limitador y el lado ilimitador del límite.

Desde este discernimiento aristotélico del límite de la apariencia (de la consistencia del ser del ente) hasta el radical cuestionamiento moderno de tal límite hay una distancia irreductible en la que tienen lugar la filosofía helenística y la filosofía medieval. Ahora bien, el reconocimiento de la distancia no sólo pasa por la asunción del carácter insalvable de ésta, sino que pasa también por la constatación de su carácter recorrible. Queda aquí sugerido, en último término, que una forma no arbitraria de recorrer esa distancia bien podría ser la de reconocer en ese *noús* aristotélico capaz de aparentar ser cualquier cosa un vislumbre del pensar cartesiano que en las *Meditaciones metafísicas* encuentra firmes razones para creer que en *este mundo* no hay nada seguro.

12. Cf. *de An.* III 5, 430a10-15.

Bibliografía:

- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF.
- Martínez Marzoa, F. (1995). *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Akal.
- Ross, W.D. (1953). *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, vol. I. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W.D. (1955). *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W.D. (1961). *Aristotle. De Anima (edited with Introduction and Commentary)*. Oxford: Oxford University Press.
- Wieland, W. (1962). *Die aristotelische Physik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.