

# El concepto de ápeiron en Anaximandro: una estética del origen

Xavier Puig Peñalosa

Universidad del País Vasco

Reception date / Fecha de recepción: 29-03-2009

Acceptation date / Fecha de aceptación: 06-05-2009

---

**Abstract.** *The concept of ápeiron in Anaximander: an aesthetic of origin.*

---

Anaximander was the first pre-Socratic philosopher to establish the origin of whatever existed exclusively on the basis of a rational concept: the ápeiron. A concept which had to be named ex novo, since it did not exist in the Greek language of his time, thus establishing a new discursive/explicative phenomenon: philosophy. He was also to establish the idea of a cosmos as something geometric, ordered and hierarchical, equivalent to and a projection of the order which the polis itself supposes. Furthermore and to this end, he was to be a pioneer in the use of prose as the linguistic form for the articulation of his thought. This was a totally new – as it was indeed originary – way to give meaning to experience, completely alien to the ancient mythological explanations.

**Key words:** Origin, principle, indefinite, infinite, concept, language, space, time.

## Resumen

---

Anaximandro será el primer filósofo presocrático que establecerá el origen de lo existente a partir, única y exclusivamente, de un concepto racional: el ápeiron. Concepto que debe enunciar ex novo, ya que no existía en la lengua griega de su tiempo y, estableciendo en consecuencia, una nueva concepción discursivo/explicativa: la filosofía. También, establecerá la idea de un cosmos como algo geométrico, ordenado y jerarquizado, equivalente y proyección del orden que supone la propia polis. Además y para ello, será pionero en el uso de la prosa como forma lingüística en la articulación de su pensamiento. En definitiva, una nueva –por originaria– forma de dotar de sentido a la experiencia, ajena por completo a las antiguas explicaciones mitológicas.

**Palabras clave:** Origen, principio, indefinido, concepto, lenguaje, espacio, tiempo.

---

## I

Quién aborde por vez primera la lectura de los textos fragmentarios de los denominados filósofos presocráticos, no podrá evitar una cierta sensación de asombro, cuando no, de perplejidad. Efectivamente, ya el propio carácter de escritura aforística en que están redactados los fragmentos que se han conservado o, ese tono que a modo de sentencias parecen las respuestas de un oráculo, nos resultan -tras casi veintiseis siglos de cultura(s) occidental(es)- inquietantemente extraños, casi crípticos, a la par que ciertamente próximos. Y esa sensación que por contradictoria no deja de resultarnos atractiva, halla su respuesta, tanto en el carácter de la interrogación que la origina como en la *forma* de su resolución o, lo que es lo mismo, en el planteamiento estético que la genera (la pregunta por el sentido de la experiencia) como en la resolución que la vehicula (búsqueda de una terminología). Distancia y proximidad de una pregunta que nace desde el *asombro* ante la experiencia, articulada a su vez, *en* el nacimiento del propio lenguaje filosófico. Así, la pregunta por la *arkhé*, es decir, por el principio y/o fundamento de las cosas que existen, por el origen de lo que las hace *ser*, halla su expresión en el forcejeo con una lengua que, dado el contexto de cultura oral en la que se plantea, todavía no tiene términos lingüísticos para comunicar esa primordial vivencia interrogativa. De ahí y en algunos casos, la utilización de un lenguaje físico (aire, fuego, agua, etc.) o, la invención de términos específicos para expresar esas intuiciones metafísicas, esa búsqueda de orden y -por tanto- de *sentido* subyacentes *a lo que hay*. Orden -decíamos- que, además y etimológicamente, recibirá un nombre y significado propios: cosmos. Así, será en las colonias, lejanas de la metrópoli ateniense -Éfeso y Mileto, principalmente, en la costa oeste de la actual Turquía- donde, por primera vez, se establecerá un nuevo marco de pensamiento dotado de unas características únicas por novedosas, es decir, un saber abstracto y secularizado de cualquier connotación religiosa o mítica: la filosofía.

Ese momento inaugural e irrepetible del nacimiento del *logos*, que es tanto como decir del carácter simbólico del ser humano racional como hoy lo entendemos, no deja de estar exento de paradojas y tensiones en su propio carácter interrogativo pues, el largo tránsito del caos originario al cosmos de los presocráticos, es paralelo al de la misma sociedad griega: el de las comunidades aldeanas sumidas en la guerra (*polemós*) y la angustia (la *edad oscura* homérica) tras el derrumbe por la invasión doria de aquella sociedad fuertemente jerarquizada y simbólica, basada y centrada en la figura del *ánax*, al nuevo espacio -físico, social y mental- que la ordenación isonómica de la *polis* procura.

También y remontándonos todavía más allá en el tiempo, esa proyección en una *arkhé* originaria, no es más que la expresión de una profunda *intuición* en la vivencia de una experiencia primordial y ya perdida: la de la fusión hombre-naturaleza en un ciclo perfecto por atarácico. Por ello, será la *caída en el tiempo* y cuyo límite viene inexorablemente marcado por la muerte -con todo lo que ello conlleva de contingencia-, la *fisura* que angustiará al

ser humano. De ahí la búsqueda -que es interrogación desde la *intuición* de un lenguaje que está construyéndose en el mismo acto de preguntarse- de un *principio* no sujeto a la contingencia, es decir, más allá de la experiencia del tiempo (y del espacio, entendido como acotación, límite), a la par que origen de éste.

La proximidad geográfica de aquellas colonias con la cultura indo-europea, la propia condición de secta religiosa desde la que estos primeros filósofos *hablan* y, fundamentalmente el carácter de la *pregunta* que enuncian, determinarán esa *forma* en la escritura de profundas resonancias hindúes; pues, ¿cómo expresar esa vivencia que es experiencia no-dual desde/en la frontera de la dualidad? o, dicho de otra manera, ¿cómo dar forma -lenguaje- a aquello que es in-forme?, ¿cómo comunicar lo que es pura *experiencia*?. Por ello y por citar sólo tres ejemplos muy distintos entre sí, desde el *apeirón* (lo indefinido, lo que *no es* pero origen de todo lo que *es*) de Anaximandro o, la tensión -que no síntesis- integradora de contrarios del *polemós* /fuego/agua de Heráclito, hasta incluso la afirmación parmenídea de lo que *es* (“*Verdad bien redonda*”) frente a lo que *no es* -hecha ya desde la asunción de la dualidad- (“*lo mismo es el pensar y el ser*”), la condición de esa interrogación en su articulación desde/en el lenguaje, determinará la paradoja en/de la propia existencia. Así, el carácter contradictorio del pensar en ese momento primigenio por fundante, supondrá en su posterior genealogía, el denodado y trágico esfuerzo por parte del ser humano, de la sofisticación en/del pensar, por suturar esa fisura/experiencia ya irremediabilmente abierta y, tal vez por ello mismo, irrecuperable. No obstante, la *necesidad* y el *asombro* siguen ahí, interrogándonos desde la búsqueda, desde el anhelo de sentido... Y esa es la insoslayable actualidad y valor de estos textos, escritos en el albur de la nueva experiencia -racional- de ese ser, llamado humano.

## II

De todos los pioneros milesios en la construcción de ese nuevo marco de pensamiento, será Anaximandro (Mileto, siglo VI y V a. de C. y discípulo de Tales), el que iniciará rupturistamente una nueva forma expresiva en consonancia con esa nueva forma de saber emergente: la prosa. Este hecho, implicará el prescindir del hasta ahora insustituible lenguaje poético de las teogonías imperantes; al tiempo, también será el primero en enunciar la idea de un Cosmos con un claro sentido geométrico<sup>1</sup>, es decir, ordenado -y subyacente a todo lo que hay-, denotando así, la descreencia en los antiguos mitos astrológicos babilónicos. Además, esta enunciación de un orden, irá intrínsecamente relacionada con su planteamiento sobre el “principio” de lo existente:

Este [Anaximandro] dijo que el principio material de las cosas existentes era alguna naturaleza del ápeiron, de la cual nacen los cielos y el mundo dentro de ellos. Esta

1. Vernant, J.-P. (1979), p.96 y ss. y, Jaeger, W. (1982, p.156 y ss.).

naturaleza es eterna y no envejece y rodea a todos los mundos”(Kirk y Raven 1981, p.155). Y más adelante, leemos: “Todos los físicos suponen para lo infinito una naturaleza distinta de los llamados elementos, como el agua, el aire o lo intermedio entre ambos”(Kirk y Raven 1981, p.157). También: “Lo infinito [ápeiron] no tiene principio..., sino que parece ser ello el principio de los demás seres y que todo lo abarca y todo lo gobierna (...) el infinito, además, es un ser divino, pues es inmortal e indestructible, como afirmaban Anaximandro y la mayoría de los físicos teóricos”(Kirk y Raven 1981, p.165/166)<sup>2</sup>.

En primer lugar y tras estas definiciones del “principio” –*ápeiron*- de lo existente, constatamos dos características fundamentales inherentes a aquél, a saber, su infinitud (*eterno, sin principio, inmortal, indestructible*) y su “informidad” –indefinido- (no es un “ser” material). Así y respecto a la primera, entendemos un doble sentido en esa cualidad de la infinitud del *ápeiron*: la temporal y la espacial. Efectivamente, además de resolverse por su predicación en un *continuum* temporal como ya hemos señalado, también alude a la infinitud espacial que conlleva pues, ese *ápeiron* “rodea a todos los mundos (...) todo lo abarca”<sup>3</sup>. Y respecto a su “informidad”, queda establecido que no es una sustancia material origen de lo existente, si no un principio conceptual y genético –autopoiético, diríamos- que es condición y causa de “*los cielos y el mundo dentro de ellos*”. O, dicho de otra manera, el *ápeiron* es la condición de posibilidad de todo ente, sin ser el mismo un ente. Por ello, podemos afirmar que, Anaximandro es el primero que establece un concepto como *causa* última –o primera- de lo existente; concepto que, en su forma de enunciación lingüística, no existía en la lengua griega de su tiempo y que, por tanto, literalmente *inventa* para poder así establecer –tal y como anunciábamos en líneas anteriores- una explicación estrictamente conceptual y secularizada –sin mitologías- del principio de lo existente.

A raíz de lo expuesto, podemos establecer el carácter conceptual, además de primordial, formativo y genético del *ápeiron* que, precisamente por esa condición, no puede estar sujeto a *forma* alguna; es un principio explicativo, producto de la racionalización, del *logos* como capacidad enunciativa. Prueba de ello, es la subordinación de todo lo existente a ese concepto: “*porque sólo si es infinito aquello de donde se deriva todo lo que llega a ser, no desaparece la generación y la destrucción*”(Kirk y Raven 1981, p.163). Así y por vez primera en la historia de la cultura occidental, el “ser” de lo existente, queda supeditado

2. El término “divino” (*theos*) y en la lengua griega de esa época, se emplea como predicado y no como sustantivo; además, se refiere a todo aquello que sobrepasa al ser humano en un sentido general (Pániker, 1992, p.50). Véase también para esta cuestión, Jaeger, W. (1978, p.37 y ss.).
3. F. Martínez Marzoa (1995, p.22) comenta a propósito del término *ápeiron*: “...cabe traducirla por “la ausencia de límite” si y sólo si somos capaces de no olvidar ni por un momento que en griego “límite” es “ser” y “ausencia de límite” es “no ser”; límite es figura, configuración, por lo tanto ser algo. Que la *arkhé* es la ausencia de límite quiere decir que su condición de *arkhé* consiste en su escaparse, en su sustraerse; escapándose ello mismo, deja ser cada cosa, deja que cada cosa tenga lugar”. Véase también -además de otras cuestiones relativas a Anaximandro-, Castoriadis, C. (2006, p.248 y ss.).

jerárquicamente a una explicación estrictamente racional y que ya es, literalmente, un concepto. Es decir, el *ápeiron* reúne y *supera* la doble cualidad fundamental que condiciona y a partir de la cual, se constituye el sentido de la experiencia del ser humano: la infinitud de tiempo y de espacio frente a la limitación de éstos en la propia –y real– experiencia humana.

Efectivamente, nuestro concepto y percepción del tiempo y del espacio en la vida real, está constituido por la reducción de esas categorías a un sistema cuantitativo de medida; fuera de él, esas categorías resultan inabarcables para nuestra mente (salvo que las “trascendamos” en el sentido kantiano del término)<sup>4</sup>. Sistema cuantitativo –decíamos– que en el caso del tiempo viene ejemplificado por el reloj o el calendario; ambos, son formas de gestionar, mediante la parcelación cuantitativa de nuestra vida (horas, minutos, segundos; días, meses, años), esa inabarcabilidad conceptual del tiempo como *ser* infinito, como *continuum* incontrastable pero –y al mismo tiempo– *real*, por condicionante inexorable en nuestra existencia (vida) individual<sup>5</sup> y, en definitiva, en la configuración de nuestra propia subjetividad.

Y lo mismo sucede con el espacio; también este es aprehendido bajo parámetros que permitan su gestión racional, es decir, cuantitativa. Así y en primer lugar, establecemos unos límites a partir de un *continuum* espacial; por ejemplo, una habitación *dentro* de un edificio, supone la constitución de paredes, techo y suelo propios que la individualizan de la totalidad espacial arquitectónica. A su vez, ésta habitación y merced a la inclusión en ella de personas y/o objetos, nos permite establecer unos parámetros cuantitativos –arriba, abajo, delante, detrás, más cerca, más lejos, etc.– que son los que nos permiten *hablar* de espacio.

Y por último y simplemente como una consideración más al respecto, las categorías de tiempo y espacio no son idénticas en el sentido de una homologación universal en su aprehensión, ya que la enunciación, percepción y vivencia de éstas, vienen muy determinadas en función de los distintos contextos culturales en los que tiene lugar la experiencia del ser humano. Es decir, será la diferente –por específica– *cualidad* de estos distintos contextos, la que supondrá una distinta experiencia de su enunciación, comprensión y vivencia.

---

4. Véase en Kant, I. el “Libro segundo: Analítica de lo sublime” en “Crítica del Juicio”, p.145-182.

5. Es decir, la conciencia de la vida humana como sentimiento de *lo trágico* (Gigon, O. 1980, p.90).

## III

Si al principio de estas líneas, afirmábamos la idea de un cosmos ordenado y geométrico en la enunciación presocrática, quizás también sea Anaximandro, el primero en fundamentar esta nueva concepción del universo. Leemos en el único fragmento conservado de su Libro sobre la Naturaleza:

...alguna otra naturaleza ápeiron de la cual nacen todos los cielos y los mundos que hay dentro de ellos. El nacimiento a los seres existentes les viene de aquello en lo que convierten al perecer, “según la necesidad, pues se pagan mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo” (Kirk y Raven 1981, p.169).

O, en otra traducción del mismo fragmento:

Allí donde está la génesis de las cosas que existen, allí mismo tienen éstas que destruirse por necesidad. Pues ellas tienen que cumplir mutuamente expiación y penitencia por su injusticia conforme al orden del tiempo” (Pániker 1992, p.53).

A nuestro juicio, la idea subyacente en este fragmento, es la de un ciclo –descendente y ascendente- que, al igual que las estaciones de la naturaleza, asegura y afirma la igualdad de todos los seres a ese principio, a esa ley. Es decir, la afirmación o positivación (singularidad) de cualquier ser a partir del desgajamiento y/o parcelación de esa *arkhé* indiferenciada en que se constituye el *ápeiron*, hallará “según la disposición del tiempo”, su vuelta al origen, a lo in-diferenciado. Así y al igual que en la *polis* se pondera la virtud de la *sophrosyne* –equilibrio, templanza, moderación- frente a la peligrosa y desestabilizadora *hybris* –desmesura, arrogancia- como principal fundamento moral y político de convivencia, también y trasladados a la esfera cosmológico-metafísica, la afirmación de ser, la arrogante *adikía* (injusticia) de diferenciarse de lo indefinido, será castigada con la propia finitud de los seres –el tiempo entendido como algo cuantitativo y en el que al final está la muerte-, regresando así a ese origen que los iguala, que los in-diferencia.

Frente al desequilibrio que las palabras, (supuestas) dadoras de sentido, suponen para cualquier existencia –incluso la de nuestra propia experiencia-, frente a la parcelación y fragmentación que el lenguaje instaura, frente a *lo otro* que instituye, frente –en suma- a la dualidad que inaugura, la propia condición trágica de su ser (su sujeción al tiempo, a la finitud, en definitiva) –que es la nuestra-, completará inexorablemente ese ciclo de regreso a su origen no-dual, in-diferenciado.

Así mismo, ese ciclo es infinito en su constancia direccional descendente/ascendente, asegurando así -diríamos- la permanencia/existencia de sus dos extremos antagónicos, es decir, fundamento y garantía del incesante devenir: “[Anaximandro] *Declaró que la destrucción y mucho antes el nacimiento acontecen desde tiempo infinito, puesto que todos ellos tienen lugar cíclicamente*” (Kirk y Raven 1981, p.156).

Ciclo infinito que, además, adquiere el valor simbólico y geométrico del círculo. Así y en cuanto al primero, deviene en un círculo perfecto, ya que restituye la igualdad de todos los seres en esa in-diferencia, en esa no-forma que los anula como forma singular, individual, como *diferencia*. Y, respecto al segundo, círculo perfecto a semejanza del que implica el *ágora* de la *polis* donde, puesta *es to mesón* (en el centro), la palabra política (cualquiera que sea su contenido programático, político y/o ideológico), equivale lo mismo en relación a sus extremos, ya que la distancia es exactamente la misma<sup>6</sup>. Así, el *kratós* (poder) se hace “visible” frente a la antigua concepción teogónica y, por tanto, igual para todos, *de* todos y, *mutas mutandi*, igual sucede con la *arkhé* política. Ésta, deja de ser algo exclusivo de unos *genes* (clanes) seculares para convertirse en patrimonio de todos y *circular* entre todos, sólo deteniéndose temporalmente –una legislatura- en el partido y/o programa político más votados, ya que, pasada aquella y según el resultado de las elecciones, se *deposita* en otra facción política; es, en definitiva, circulación, alternancia.

Ese es el cosmos en el que se basa el fundamento de la *polis*, esa es la geometría en la que se sustenta y que le otorga el sentido de su existencia y, por tanto, posibilita y permite la convivencia de sus habitantes. Y todo ello, articulado en el respeto a ese *nomos*, a esa ley, a esa *forma* política que es, la que procura la *isonomía* de sus ciudadanos, es decir, la igualdad de todos ante aquella como norma suprema de con-vivencia (vivir con el otro, con los otros).

Dos cosmos, por tanto, el del universo y dentro de él, el de la *polis*, sometidos ambos a sendos órdenes geométricos que, en su profunda e interrelacionada semejanza simbólica, se articulan a partir de una misma ley: la radical igualdad de todos sus existentes. O, lo que es lo mismo, esa igualdad es la (única) condición de posibilidad de una geometría, de un orden y, por tanto, de un sentido, tanto de lo subyacente a todo lo existente como –y con él- al de la propia experiencia del ser humano. Enunciación de un “ser” –*ápeiron*- como proyección de un “estar” –*polis*-, como genuina voluntad de *representación*<sup>7</sup>.

Por ello, los fragmentos de Anaximandro constituyen la primera y puntual expresión de aquella *intuición* originaria a la que aludíamos al inicio de esta líneas. Y expresión que, a partir de la pregunta por el sentido de lo existente, se resuelve en la paradoja de un *logos* que pretende reunificar en una unidad originaria indefinida, infinita y no-dual denominada *ápeiron*, lo que él mismo a separado, parcelado y fragmentado. Y por ello

6. Véase sobre la cuestión del “centro”, J.-P.Vernant (1983), p. 197 y ss.

7. Empleamos aquí el término *representación* en su pleno sentido etimológico, es decir y teniendo en cuenta la raíz latina de la palabra, este vocablo está compuesto de *re* -de la declinación “res-rei” que significa “cosa”- (cualquier cosa) y del verbo *praesentare* -que significa “poner a la vista algo”-; de ahí, tendríamos que “lo que pone a la vista” Anaximandro a través del concepto -literal- de *ápeiron* es, una explicación racional sobre el origen de lo existente. A su vez, esta explicación y por ser precisamente un concepto, necesariamente debe situarse *más allá* de lo existente, es decir, incluídas las propiedades de cualquier ser material, a saber, las sometidas a la limitación y/o perennidad que implican el espacio y el tiempo *físicos*.

también, todavía late en aquél y bajo una forma aforística, aquella experiencia (de sentido) que, en su profunda dimensión antropológica, no dudamos en calificar de estética, es decir, una estética del origen.

## Bibliografía

- Castoriadis, C. (2006). *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. México, F.C.E.
- Gigon, O. (1980). *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid, Gredos.
- Jaeger, W. (1978). *La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid, F.C.E.
- Jaeger, W. (1982). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid, F.C.E., 7ª reimpresión.
- Kant, I. (1989). *Crítica del Juicio*. Madrid, Espasa-Calpe, 4ª edición.
- Kirk, G.S. y Raven, J.E. (1981). *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 3ª reimpresión.
- Martínez Marzoa, F. (1995). *Historia de la Filosofía Antigua*. Madrid, Akal.
- Pániker, S. (1992). *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Barcelona, Anagrama.
- Vernant, J.-P. (1979). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires, Eudeba, 5ª edición.
- Vernant, J.-P. (1983). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona, Ariel.