

# La sentencia de Anaximandro

Javier Alonso Aldama y Luis Garagalza

UPV-EHU

Reception date / Fecha de recepción: 23-03-2009  
Acceptation date / Fecha de aceptación: 06-05-2009

---

## **Abstract.** *The Anaximander's Saying*

This work will focus on the Castoriadis's coment on the maxim of Anaximander, a pre-Socratic Greek philosopher, about *Apeiron* (the indefinite) as the source of all things. The work is based, to a great extent, on Castoriadis's own criteria: the necessity of understanding of the social-historical context in which the maxim was produced and transmitted, his critic of the dominant ensemblistic-identitary logic-ontology, and his hypothesis of the Greek experience of the abyss. The article deals also with the Castoriadis's critique of Heidegger's interpretation of the pre-Socratic maxim and of the translation proposed by the German philosopher.

**Key words:** Castoriadis, Anaximander, Apeiron, Indefinite, Abyss.

---

## **Resumen**

Este trabajo se centrará en el comentario de Castoriadis en torno a la máxima del filósofo presocrático Anaximandro sobre Apeiron (indefinido) como fuente de todas las cosas. El trabajo se basa, en gran medida, en los propios criterios de Castoriadis: la necesidad de comprensión del contexto histórico-social en el que la máxima fue producida y transmitida, su crítica de la dominante lógica-ontología ensambladora e identitaria, y su hipótesis de la experiencia griega del abismo. El artículo se ocupa también de la crítica de Castoriadis de la interpretación de Heidegger de la máxima presocrática y de la traducción propuesta por este filósofo alemán.

**Palabras clave:** Castoriadis, Anaximandro, apeiron, indefinido, abismo.

---

Antes de decir nada sobre la interpretación que hace Castoriadis de la sentencia de Anaximandro, es preciso subrayar algo sobre lo que el propio Castoriadis llama la atención, a saber, “no tenemos ningún texto de estos autores a quienes sólo conocemos por fragmentos, citas o alusiones de comentaristas y de doxógrafos.” De hecho, el texto de la sentencia de Anaximandro objeto de la presente comunicación ha llegado a nosotros en un comentario

de Simplicio a la *Física* de Aristóteles.<sup>1</sup> Simplicio es un comentarista bizantino del siglo VI de n.e. Así pues, si consideramos que Anaximandro vivió en torno a principios del VII y finales del VI a.de n.e., vemos que entre el testimonio de Simplicio y la fecha de su producción median mil años. Es cierto, sin embargo, que tenemos noticias directas e indirectas de la existencia del fragmento de Anaximandro, o de su contenido, a través de otros autores como por ejemplo Teofrasto, Pseudo Plutarco o Diógenes Laercio. El estudio crítico, en el sentido filológico, de los escritos antiguos griegos revela que los textos han sufrido siempre una serie de intervenciones, de diferente índole, durante su proceso de transmisión, hecho que nos ha de hacer tomar precauciones y ser prudentes a la hora de atribuir a un autor una determinada estructura textual, como puede verse en la disposición textual de diferentes versiones de la sentencia que ofrecen Kirk, Raven y Schofield en su libro *Los filósofos presocráticos*.<sup>2</sup> También se ha de tener presente que los antiguos tenían una concepción no literal de los textos sino en cierta medida oral, más aún cuando nos referimos a autores de época arcaica, como es el caso de los filósofos milesios, para quienes la escritura sería simplemente un instrumento al servicio de la conservación del saber, pero no de su transmisión, que por su carácter oral está sometida, sobre todo en esa época, a múltiples variaciones.

En la sentencia de Anaximandro conservada en la obra de Simplicio vemos ya este tipo de dificultades, pues diferentes estudiosos a lo largo del tiempo han suprimido, cambiado o atetizado algunos sintagmas de la frase por considerarlos espurios o interpolaciones realizadas por autores o copistas muy posteriores a Anaximandro. En el caso de la sentencia que ahora nos ocupa, por ejemplo Burnet considera que la parte inicial de la frase, aunque parece transmitir un contenido de Anaximandro, no le pertenece a éste. No obstante, en lo que sí parece haber un acuerdo en la tradición manuscrita, directa o indirecta, es en que la idea de que “el *ápeiron* es el principio de las cosas existentes” fue concebida por

1. Sentencia de Anaximandro (Simplicio, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, 9.24.13-21): “Anaximandro (...) dijo que el principio y el elemento de las cosas existentes era el *ápeiron* (lo indefinido o lo infinito), siendo así el primero en utilizar este término a propósito del principio material. Él dice que este principio no es ni el agua ni ninguna otra de las otras cosas llamadas elementos, sino que es de otra naturaleza, *ápeiron*, en la cual encuentran su origen todos los cielos así como los mundos que ellos contienen. Y la fuente del devenir de las cosas existentes es aquella en quien ellas a su vez encuentran su aniquilación ‘según la necesidad; pues ellas se infligen mutuamente penalidad y castigo a causa de sus injusticias según un reparto determinado por el Tiempo’, como lo describe en términos muy poéticos”. Traducción recogida en la versión española del libro *Ce qui fait la Grèce 1. D’ Homère à Héraclite* de Cornelius Castoriadis (*Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*, Buenos Aires 2006, p. 185, n. 123).

2. G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, 1987, pp. 161-164.

Anaximandro. Es cierto que también hay acuerdo, en general, en atribuir la parte final de la sentencia a otra mano (“como lo describe en términos muy poéticos”).<sup>3</sup>

Esta introducción que podría considerarse aquí innecesaria, tiene a nuestro juicio su importancia porque los dos autores a los que nos vamos a referir brevemente toman como punto de partida versiones distintas de la sentencia. Castoriadis acepta como texto de Anaximandro la parte rechazada por Burnet a la que hemos aludido, mientras que Heidegger discute sobre ella pero viene a aceptar la tesis del filólogo británico. Sobre algunas cuestiones filológicas y lingüísticas, que afectan a la traducción e interpretación del texto, volveremos al final de este trabajo.

Tras esta presentación filológica de la sentencia de Anaximandro, vamos a atender ahora a la lectura que de ella hace Cornelius Castoriadis, así como a compararla brevemente con la que hace Heidegger. Castoriadis sabe -de acuerdo, al menos en esto, con la hermenéutica de Gadamer- que para comprender un texto es necesario interpretarlo, proporcionándole un contexto o un escenario dentro del cual resulte significativo y sea posible la exposición de su sentido, su puesta en escena. Pues bien, el marco teórico dentro del que nuestro autor sitúa su lectura de la sentencia lo podemos organizar en torno a dos ejes: el de su crítica al pensamiento conjuntista-identitario y el de su hipótesis relativa a la experiencia griega del abismo de la existencia.

Por un lado hay que tener en cuenta su crítica de lo que denomina “la ontología de la identidad”, según la cual sólo es real aquello que está perfectamente determinado, bien

---

3. Sea como sea, la presencia de términos y expresiones poéticos en un texto, es algo esperado en un texto antiguo. Ya Aristóteles en la *Poética* (1447b) nos venía a decir que los filósofos presocráticos empleaban la poesía (recuérdese el poema de Parménides): “En cambio, el arte que sólo emplea meras palabras y el que se vale de los versos, ya sea combinándolos entre sí, ya usando de un solo tipo de ellos, resulta que hasta este momento carecen de nombre específico, pues con ningún nombre podríamos denominar en común los mimos de Sofrón y Jenarco y a los diálogos socráticos o a una imitación a través de trímetros yámbicos, versos elegíacos u otros semejantes que alguien hiciera. Sólo que la gente, relacionando la creación poética con el metro, a unos los denomina poetas elegíacos y a otros poetas épicos, adjudicándoles el nombre de poetas no por la imitación sino indistintamente por el metro utilizado. Pues, efectivamente, cuando publican algún tema de medicina o de filosofía de la naturaleza en verso épico hexámtrico, así lo suelen llamar. Sin embargo, nada tienen en común Homero y Empédocles salvo el metro, por lo cual es justo llamar a aquél poeta y a éste bien filósofo de la naturaleza que poeta” (Aristóteles, *Poética*, Prólogo, traducción y notas de Antonio López Eire, Madrid 2002, pp. 33-35). Los fisiólogos como Anaximandro no tomaron de la poesía épica el metro, pero sí, en gran medida, la lengua y los modos de expresión. Toda la producción griega de época arcaica, por lo menos, tiene como modelo a la poesía hexamétrica, no sólo la filosofía; durante toda la historia antigua la cultura griega se considerara deudora de la poesía, aunque emplee la prosa, como ya señalaba Estrabón: “Por así decir, la prosa –la elaborada al menos– es imitación del lenguaje poético. En efecto, fue la elaboración poética la primera que hizo su aparición y obtuvo gran aprobación; a continuación, en su intento de imitarla, con abandono del metro, pero con mantenimiento de los demás rasgos poéticos, compusieron (en prosa)...” (*Geografía*, 1.2.6, traducción de J. L. García Ramón y J. García Blanco, Madrid 1991).

definido, o resulta cuando menos determinable. Castoriadis considera que, al exaltar de este modo la identidad y la determinación como único criterio de realidad, lo que se está haciendo con una ontología tal es restarle importancia a lo socio-histórico, que es algo determinado de forma imprecisa, en constante generación y transformación, ocultando al mismo tiempo los procesos creadores de la imaginación radical. Esta ontología de la identidad, que podríamos asimilar a la metafísica platónica, sustenta el tipo de pensamiento conjuntista-identitario, basado sobre los principios de no contradicción y de causalidad, que ha predominado en la cultura occidental a partir de Platón y sobre los que descansarían tanto la lógica formal y el conocimiento científico como el modo de organización capitalista vigente en la actualidad. Esta crítica de Castoriadis entroncaría, pues, con la crítica dirigida por Nietzsche y Heidegger contra la metafísica, que nos presenta el ser como una estructura o un orden dados de un modo objetivo y de una vez por todas; crítica que también le conduce a poner constantemente en cuestión los (presuntos) fundamentos de nuestra realidad, atendiendo a que ésta es siempre ya el resultado de un proceso de “institución imaginaria”.

Por otro lado, Castoriadis proyecta una hipótesis o un “esquema imaginario”, como él mismo lo denomina, con el que pretende captar la unidad de las múltiples manifestaciones de ese objeto histórico que es el mundo griego, volviendo a darles sentido en una operación que no es nunca una mera copia de lo dado, sino una recreación que permite comprender lo que esa masa de materiales significa o quiere decirnos. Esta hipótesis afirma que la originalidad de la cultura griega consiste en haber sido capaz de realizar y de soportar la experiencia del abismo, de asumir conscientemente “la pesadilla de la inconsistencia de lo que es”, aceptando que el universo, el mundo humano y la propia existencia de cada uno carecen de fundamento, provienen del caos y se sustentan sobre esa grieta o apertura originaria a la que alude la palabra griega *Khaos* (y a donde todo retorna).<sup>4</sup> La realización y asimilación de esta experiencia trágica, en la que “se comprende el mundo como incomprensible”, sería, según esta hipótesis, lo que hizo posible las dos grandes aportaciones de los griegos: la filosofía y la política<sup>5</sup>.

Lo que hace a Grecia –afirma Castoriadis– es precisamente la cuestión del *sinsentido*, o del *no-ser* (...). Los griegos afirman tan fuerte que el ser es, sólo porque están obsesionados por la certeza de que de la misma manera el ser no es, de que su ser está indisolublemente encadenado al no-ser”.<sup>6</sup> Esta cuestión o este problema, que se formula y articula ya en el interior de la mitología, de la literatura homérica y de la tragedia, es el que conduce a la interrogación filosófica, provocando el distanciamiento respecto a la propia tradición, a las costumbres y convenciones de la *polis* y el correlativo descubrimiento de que

4. Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*, Buenos Aires 2006, p. 241.

5. Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 66.

6. Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 327.

la sociedad se instituye a sí misma creando imaginariamente las instituciones que la sostienen. Cabría detectar ya esa problemática, por ejemplo, en la historia de Pandora, esa primera mujer creada por Hefesto a modo de regalo envenado para la humanidad, que al abrir el ánfora hizo que vinieran al mundo todos los males. Para cuando quiere cerrarla, tras darse cuenta de lo que estaba ocurriendo, ya había salido de su interior todo lo que contenía, menos la esperanza (*elpís*). Pese a la ambigüedad de este último detalle, Castoriadis entiende que el hecho de que la esperanza haya quedado dentro del ánfora alude precisamente a esa especie de desengaño trágico que afecta originariamente al alma griega, a esa resistencia a creer que pudiera haber una concordancia o armonía de fondo entre el cosmos y lo que nosotros somos o deseamos y, correlativamente, al escepticismo en relación a lo que cabe esperar tras la muerte. Tal sería la antigua sabiduría trágica que se condensa, como nos hizo saber Nietzsche, en la sentencia emitida por el viejo Sileno, ese dios de los bosques, feo y deforme que se encargó de criar a Dioniso, cuando al ser preguntado por el rey Midas sobre el bien supremo del hombre contestó lo siguiente: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto”.<sup>7</sup>

La liberación de esa esperanza-engaño marca la ruptura de la cultura griega con todas las anteriores, permitiendo atisbar el abismo, la apertura, la herida, la grieta, el vacío o el caos, que es, según afirma la *Teogonía* de Hesíodo, lo que primero advino.<sup>8</sup> “Los mitos griegos son verdaderos, afirma Castoriadis, porque develan una significación del mundo que no puede reducirse a ningún tipo de racionalidad, una significación que presenta constantemente el sentido sobre un fondo de sinsentido, o el sinsentido como penetrando el sentido por todas partes”.<sup>9</sup> Aquí radicaría “el suelo nutricio del imaginario social griego”, pues en la religión griega lo sagrado es, según afirma nuestro autor, aquello que alude o evoca el abismo, haciéndolo de algún modo presente en el interior del mundo.<sup>10</sup>

Pues bien, la sentencia de Anaximandro habría que ubicarla en el momento en el que el pensamiento mítico comienza a colapsarse, aunque aún se respira su aire trágico, y apunta ya el inicio del pensamiento metafísico, pero aún está muy lejos de consolidarse de un modo sistemático. La reflexión de Anaximandro se vuelve interrogante sobre un tema que ya había inquietado a la tradición mítica: el enigma de la *physis*, de la génesis y la transformación de los opuestos, de esa lucha inagotable que se representa en el movimiento

7. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Alianza, Madrid, 1976, p. 52.

8. Hesíodo, *Teogonía* 116: “En primer lugar, en verdad, advino Abismo”. Preferimos la palabra *abismo* para el griego *khaos*, como propone M. L. West (Hesiod, *Teogony*, Oxford 1966, p. 192-193), quien hace hincapié en el sentido griego de espacio abierto, vacío y relleno de oscuridad.

9. *Op.cit.* p. 200.

10. Cfr. *op. cit.* p. 218.

natural. Se trata de comprender qué es lo que hace que esa lucha no provoque el predominio absoluto de uno de los opuestos y la supresión del otro, es decir, no se resuelva en mero caos, sino que alcance un cierto equilibrio, una cierta regularidad, que es lo característico del “cosmos”. Mientras que el mito alude a un acontecimiento primero que ha lugar *in illo tempore*, en un tiempo exterior al tiempo normal o profano, y ejerce desde fuera una especie de coacción, la reflexión de Anaximandro intenta nombrar algo que es “físico”, que alude a un desarrollo interno. Busca lo primero, la *arkhé*, aquello de lo que provienen los opuestos, aquello que los opuestos tienen, por tanto, en común, y lo hace utilizando una palabra que no remite a nada concreto, ni siquiera representable: *to ápeiron*, que podríamos traducir como lo infinito, lo indeterminado, lo ilimitado y lo informe, teniendo en cuenta que tradicionalmente era un adjetivo que solía asociarse sobre todo con el mar. Al afirmar que el ser es *ápeiron* Anaximandro estaría creando una nueva interpretación de la experiencia básica del abismo, contra la cual se recorta el universo imaginario griego y su afán de medida, de armonía, de orden y de equilibrio, de justicia y de razón.

*To ápeiron* es, según la sentencia, aquello de lo que todo viene y a lo que todo vuelve, por lo que jugaría, en opinión de Castoriadis, el mismo papel que juega el *khaos* en la mitología hesiódica. De hecho nuestro autor considera que la sentencia expresa en un lenguaje poético-filosófico lo mismo que encontramos en Hesíodo y en Homero: “el ciclo eternamente recommenzado de la injusticia, de la desmesura y del ultraje que conduce a la catástrofe y a la destrucción”<sup>11</sup>. Cada cosa al generarse se desprende de ese fondo, de esa matriz oscura, y adquiere una determinación, una definición, estableciéndose dentro de unos límites.

Al acuñar *to ápeiron* como una noción filosófica, Anaximandro le está concediendo a lo indeterminado, infinito o ilimitado, pese a la ambigüedad que le rodea, una dignidad y un respeto que la posterior filosofía, ya consolidada con el platonismo, no va a ser capaz de mantener. Para comprobar de qué manera queda devaluado el *ápeiron* en el pensamiento clásico, y luego dominante en la cultura occidental, bastará con que recordemos que uno de los significados que tiene la palabra *eidos*, sobre la que pivota la filosofía platónica, es precisamente *determinación*. Plotino se reafirma en esta línea, pese a sus consideraciones sobre el ser como *epekeina tes ousias*, cuando afirma que el mal “es al bien como la falta de medida a la medida, como lo ilimitado al límite, como lo informe a la causa formal, como el ser eternamente deficiente al ser que se basta a sí mismo; es siempre indeterminado, inestable, completamente pasivo, jamás satisfecho, pobreza completa”.<sup>12</sup>

Volviendo a Anaximandro, éste afirma, además, que “los seres se infligen mutuamente penalidad y castigo a causa de sus injusticias”. Cada ser ha de pagar por la injusticia cometida. Pero, ¿a qué injusticia se refiere la sentencia? La respuesta de Castoriadis se basa

11. *Op. cit.* p. 329.

12. *Enn.I, VIII, 3*, citado por Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, p. 2080.

en la interpretación de que la *adikía* que aparece en el texto va asociada con la *hybris*, pues si bien la palabra *dike* se suele contraponer a veces a *adikía*, lo suele hacer con más frecuencia a *hybris*. A diferencia de la noción judeocristiana de pecado, que implica la trasgresión de un mandamiento divino, la *hybris* consiste simplemente en un querer o en un hacer más de lo que a uno le ha correspondido, en una desmesura, en un exceso que lleva al héroe a la catástrofe, a una catástrofe que no es propiamente una expiación. “Aquí, señala Castoriadis, Anaximandro va más lejos que Homero: la *adikía* es el mismo existir. Y este existir debe ser destruido según el mismo principio que lo produce. Prevalece finalmente una especie de justicia ontológica, que invalida la *hybris* implicada por la existencia particular”.<sup>13</sup>

Esta concepción del existir mismo como un exceso era uno de los rasgos más característicos del pensamiento arcaico griego o, al menos, así se refleja en los textos conservados. Castoriadis pone como ejemplo el caso de Polícrates<sup>14</sup>, el tirano de Samos que era aliado del faraón Amasis, quien preocupado por el excesivo éxito de Polícrates, le recomendó que se desprendiera de algo precioso para él. Polícrates decide arrojar al mar un anillo al que tenía mucho aprecio, pero se lo devuelven unos pescadores indirectamente en el vientre de un pez, cosa que hace que Amasis rompa sus relaciones con él, al darse cuenta de que Polícrates está condenado. La catástrofe llegará poco mas tarde *kata to khreon*. “Su *hybris*, simplemente, fue –apunta Castoriadis– haber llevado su ser a su pleno cumplimiento, su éxito es demasiado perfecto, sin mezcla de bien y de mal. Y esto es contra *to khreon*, contra lo que es debido. Hay que pagar esta injusticia (*adikía*).”

Pasemos por último a hacer un breve comentario sobre la disputa filológica de Castoriadis con Heidegger.<sup>15</sup> Castoriadis critica el comentario de Heidegger de la sentencia de Anaximandro tanto en términos generales como en pasajes concretos. Su crítica general de la postura filosófica misma de Heidegger va más allá de la interpretación de esta sentencia y parece más bien la expresión de un enfrentamiento entre dos formas de entender el discurso filosófico. Castoriadis ve en Heidegger un representante del mundo cristiano, que él contrapone drásticamente a la forma de vida griega originaria. Llega a referirse irónica,

13. *Op. cit.*, p. 227.

14. El relato sobre Polícrates lo transmite Heródoto en sus *Historias* (III, 39-47, y, 120-125). Heródoto nos transmite las palabras con las que Amasis parecía ya profetizar la caída de Polícrates: “Es agradable saber que un hombre amigo y huésped está prosperando; pero a mí tus grandes prosperidades no me agradan, sabiendo que la divinidad es malévola; y en cierto modo yo mismo quiero de quienes me interesan, que alguna de las cosas prospere y que otra sufra reveses; y actuando alternamente llevar así la vida, mejor que prosperar en todo; pues, habiendo escuchado, nunca he conocido en una narración a ninguno que, siendo próspero en todas las cosas, al final no haya terminado desgraciadamente arrancando de raíz” (*Historias* III, 40; traducción de Arturo Ramírez Bermejo, México D.F. 1976).

15. Compárese la traducción de Heidegger con la recogida en la primera nota del presente trabajo: “[...] a lo largo del uso; en efecto, dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo” (*Sendas perdidas*, Madrid 1995, p. 335). Obsérvese también cómo es la sentencia de Anaximandro según el filósofo alemán.

y hasta sarcásticamente, a su lectura como a una “pastoral”, con la que en lugar de aclarar la sentencia lo que hace es recrearse a sí mismo, instrumentalizando el texto como pretexto e introduciéndolo en un lecho de Procusto. Donde sí creemos que tiene razón Castoriadis es en su crítica a determinadas interpretaciones lingüísticas de Heidegger con respecto a esta sentencia. Castoriadis es un autor que, en general, cuando estudia los textos griegos, da una gran importancia a la lengua, que conoce muy bien. Una lectura por encima de su Seminario X deja ver inmediatamente su interés por la materia lingüística; así, por ejemplo, subraya la relevancia de una partícula, de un sintagma preposicional o de la crítica textual. No obstante, también Castoriadis parece “dormitar” –si no es un lapsus de los editores de sus seminarios-, pues cuando cita el texto de Anaximandro transmitido por Simplicio deja fuera el “*stoicheion*”, “*elemento*”, que sin embargo aparece en la traducción de la sentencia ofrecida a pie de página; “*elemento*” también al que se hace alusión posteriormente en el comentario.

Hay especialmente dos pasajes o estructuras lingüísticas que merecen aquí especial atención porque el modo en que se traduce afecta profundamente a la interpretación de la sentencia. La más importante, a nuestro juicio, es la relativa a la frase *didónai dike kai tisin allelois tes adikias*. Nosotros creemos que Castoriadis tiene razón al censurar la traducción heideggeriana de esta frase, y muy especialmente su interpretación de la palabra *tisis* como aprecio o estima en lugar de pena o venganza. La *tisis*, como bien señala Castoriadis, no está emparentada etimológicamente con la palabra *timé* con la que Heidegger parece asociarla, suavizando así la dureza de la sentencia. *Tisis* significa claramente castigo, venganza, pero lo que es aún más, este sustantivo se usa en griego unido al verbo dar (*didónai*) para decir “ser objeto de castigo”, cosa que queda muy lejos del aprecio o la estima. Por otra parte, *tisis* además de estar unido al verbo *didónai* lo está también al sustantivo *dike*, sustantivo que en griego suele estar unido al mismo verbo con el sentido de pagar o cumplir pena por algo. No obstante, queriendo mostrarnos menos estrictos que Castoriadis, pensamos que quizás Heidegger tiene en mente la concepción nietzscheana de la estima en tanto que valoración, que puede ser tanto positiva como negativa, aunque la traducción de Heidegger deja poco margen para una interpretación negativa (“dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua en reparación del desacuerdo” en lugar de “se infligen mutuamente penalidad y castigo a causa de sus injusticias”). Otra dificultad lingüística que subraya Castoriadis es la traducción e interpretación que hace Heidegger del sintagma preposicional *kata to khreon*. Heidegger toma como punto de partida *khreon* para establecer una serie de relaciones con términos emparentados con esta palabra en otras lenguas indoeuropeas, sin que se pueda ver un nexo claro entre su exposición y la interpretación que del sintagma preposicional y, en especial, del sustantivo (“a lo largo del uso/mantenimiento” en vez de “según la necesidad”). Por último, cabe señalar el énfasis que pone Castoriadis en la partícula griega *gar*, mediante la cual se establece una relación muy estrecha entre las dos partes de la sentencia, hecho que en la interpretación de Heidegger queda absolutamente obviado.

Para cerrar esta comunicación en un congreso dedicado al infinito queremos dedicarle unas líneas al *ápeiron* en su sentido común, si puede decirse así. Esta palabra es un compuesto de una alfa privativa y el sustantivo *peirar* que significa, término, límite, extremidad, así pues, el *ápeiron* sería lo que no tiene fin, término o extremo. En este sentido es muy interesante para la interpretación del concepto de Anaximandro dentro de la cultura griega arcaica, la observación que hace Guthrie al recordar que en algunos textos *ápeiron* como adjetivo se aplica a un anillo –*kai gar tous daktylious apeirous légousin* (Aristóteles, *Física*, 207a2)-. Esta interpretación es muy atractiva porque relaciona lo ilimitado o infinito con lo circular, idea que está muy presente en el mundo antiguo y en cierta manera en el pensamiento de Anaximandro, tal y como se recoge en Pseudo Plutarco: “(Anaximandro) Declaró que la destrucción y mucho antes el nacimiento acontecen desde tiempo infinito, puesto que todos ellos tienen lugar cíclicamente”. Esta idea quizá también subyace en el sintagma preposicional que la cierra: “según un reparto determinado por el tiempo”.

Por último, es cierto lo que dice Simplicio –si son suyas las palabras– al subrayar que Anaximandro se expresa en términos muy poéticos. Ahora bien, esto no es algo exclusivo de Anaximandro, porque, como ya se ha señalado, el pensamiento de la Grecia arcaica se expresa todo él, en general, en términos poéticos.