

## El *ápeiron* como principio trágico del devenir: Nietzsche y la crítica al racionalismo socrático-platónico

### [The *Apeiron* as a Tragic Principle of Becoming: Nietzsche and the Critique of Socratic-Platonic Rationalism]

ERICK PALMERO PALACIOS

#### Resumen:

Examino cómo Nietzsche reinterpreta el concepto presocrático de *ἄπειρον* para criticar el racionalismo socrático-platónico y la metafísica teleológica occidental. Lejos de concebirse sólo como una categoría cosmológica, el *ἄπειρον* se reformula como un principio ontológico del devenir definido por la indeterminación, el conflicto y la ausencia de finalidad. Desde una lectura filológica y filosófica de textos como *La filosofía en la época trágica de los griegos*, *Los filósofos preplatónicos* y *El nacimiento de la tragedia*, sostengo que el *ἄπειρον* expresa una comprensión trágica de la existencia. Abordo además estudios recientes sobre Nietzsche y planteo que éstos no han explorado completamente el potencial filosófico del *ἄπειρον* como fundamento de una ontología trágica. Así, propongo una lectura alternativa que resalta la función estructurante de ese concepto en la crítica nietzscheana al orden racional clásico y a sus supuestos teleológicos.

#### Abstract:

I examine how Nietzsche reinterprets the Presocratic concept of *ἄπειρον* to articulate a critique of Socratic-Platonic rationalism and Western teleological metaphysics. Rather than treating it as a merely cosmological notion, Nietzsche reformulates *ἄπειρον* as an ontological principle of becoming, defined by indeterminacy, conflict, and the absence of finality. Through a philological and philosophical reading of texts such as *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, *The Pre-Platonic Philosophers*, and *The Birth of Tragedy*, I argue that *ἄπειρον* expresses a tragic understanding of existence. I consider recent studies on Nietzsche and point out that they do not fully explore the conceptual depth of the *ἄπειρον* as the basis for a tragic ontology. An alternative reading is proposed that emphasizes the structural role of the concept in Nietzsche's critique of classical rational order and its teleological assumptions.

#### Datos del artículo:

Recibido: abril 11, 2025  
Aceptado: junio 16, 2025  
Publicado: abril 14, 2026

#### Palabras clave:

Anaximandro, presocráticos, ontología trágica, irracionalidad, vida

#### Keywords:

Anaximander, Presocratics, tragic ontology, irrationality, life

#### Datos del autor:

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México  
capripalacios@gmail.com  
orcid.org/0009-0003-1442-1316

## Introducción

En obras como *La filosofía en la época trágica de los griegos* y *Los filósofos preplatónicos*, Friedrich Nietzsche advierte en los primeros pensadores griegos una profundidad filosófica vital que no encuentra en la tradición socrático-platónica. Para Nietzsche, los presocráticos ponen de relieve los elementos que conforman la personalidad del filósofo, cuya naturaleza responde a la idiosincrásica polifonía griega: su reflexión no sólo detalla la importancia histórica de estos elementos, sino también su relevancia ontológica respecto de la esencia de lo filosófico como principio vital humano. Desde su perspectiva, los presocráticos son los verdaderos iniciadores del pensamiento occidental y los encargados de concebir una filosofía profundamente conectada con la vida, el devenir y la tragedia.

Nietzsche concibe una relación análoga entre *phýsis* y música, que cumplen la función de purificar sociedades enfermas, y “filosofía” como la causa de la degeneración crítica de las sociedades descompuestas. La filosofía es pues una actividad propia de la felicidad, del ocio y la madurez griegos. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche desarrolla una justificación ética de la vida anclada en la comprensión de ésta como proceso artístico. Asimismo, destaca la necesidad de enfatizar el papel que la irracionalidad y los placeres han tenido en ella, un proceder que contrasta con la típica identificación de la razón, propia de la lectura racionalista de su época, como la base de la vida misma.

Uno de los objetivos de este trabajo es explicar cómo Nietzsche reinterpreta los presocráticos para fundamentar su crítica al racionalismo socrático-platónico y recuperar la conexión perdida entre filosofía, tragedia y vida. Con ello evidencia una noción de filosofía arraigada en su concepción de lo trágico, lo dionisiaco y la afirmación de la vida. A partir de una comparación con testimonios aristotélicos, muestro cómo Nietzsche concibe el ἀπειρον de Anaximandro como un principio indeterminado que inaugura una ontología en la que la injusticia (ἀδικία) y la compensación (τίσις) rigen un proceso cósmico de creación y destrucción. En contraste con el intelectualismo socrático, la unión de estos planteamientos se convierte en la base de la “filosofía trágica” nietzscheana, una perspectiva que rompe con el optimismo racional para subrayar la importancia del devenir, el caos creativo y la integración de lo irracional como fuerzas constitutivas de la existencia. En este sentido, los presocráticos se presentan no sólo como las raíces históricas del pensamiento occidental, sino también como los portadores de una visión

filosófica que rescata la vitalidad y la estética trágica frente a los intentos de domesticar la realidad mediante la razón pura. De acuerdo con lo anterior, Nietzsche busca restablecer con su lectura de los presocráticos la conexión perdida entre la filosofía y la vida que, según su visión, se difuminó con Sócrates y Platón.

Otro de los objetivos de este ensayo parte de la premisa de que, al reinterpretar los presocráticos, y en particular el concepto de *ἄπειρον* en Anaximandro, Nietzsche no se limita a ofrecer una visión cosmológica, sino que articula una crítica radical contra la teleología hegeliana. Tal como expone Löwith 1964 (p. 177), mientras que Hegel concibe la historia del espíritu como una culminación ordenada y definitiva en la que la razón se consume, lo que se afirma es que Nietzsche subvierte esa perspectiva al conferir al *ἄπειρον* el carácter de principio indeterminado y caótico, motor esencial del devenir. De esta forma, el *ἄπειρον* se erige en símbolo de una existencia sin un fin predeterminado, donde el conflicto y la irrupción del caos se constituyen en elementos vitales para la renovación de la vida y la cultura. Este análisis propone, pues, situar a Nietzsche en un marco de ruptura con el pensamiento totalizante al resaltar la importancia de una relectura presocrática para comprender la filosofía trágica y vital que él defiende.

En términos metodológicos, este estudio combina la exégesis filológica de los textos nietzscheanos con un análisis historiográfico que se apoya en fuentes clásicas y en estudios recientes. Pretende demostrar así cómo la lectura de Nietzsche del *ἄπειρον* constituye una intervención filosófica original al yuxtaponer la sensibilidad trágica presocrática con la crítica a la metafísica racionalista y la teleología hegeliana. Este enfoque no sólo ilumina la vigencia del pensamiento nietzscheano en el debate filosófico contemporáneo; también revela la fuerza disruptiva que lo presocrático ejerce en la configuración de una ontología del devenir. En suma, mi contribución radica en situar la relectura nietzscheana de los presocráticos en diálogo con corrientes actuales que discuten la relación entre el caos, la razón y el sentido histórico, al tiempo que se ofrece una perspectiva renovada sobre el lugar que ocupa el *ἄπειρον* en la crítica a la tradición metafísica occidental.

### *1. La relectura del ἄπειρον y su papel en la transformación del pensamiento nietzscheano*

En contraste con la noción aristotélica de sustancia, el concepto de *ἄπειρον* en Anaximandro ha sido interpretado tradicionalmente como un

principio cosmológico que remite a lo indefinido e ilimitado. Sin embargo, la lectura de Nietzsche de este término en su obra temprana y la manera en que lo desarrolla después en su sistema filosófico lo convierten en una pieza clave para comprender la transformación de su pensamiento. La relevancia de esta interpretación radica en que, en lugar de quedar relegado como una mera referencia erudita al pensamiento presocrático, el ἄπειρον se convierte en un fundamento ontológico central que estructura la crítica nietzscheana a la metafísica y su afirmación del devenir.

En *La filosofía en la época trágica de los griegos* el interés por Anaximandro se articula en torno a una tensión fundamental entre el mundo ordenado de la razón y la irreductibilidad de lo trágico. En ese texto, Nietzsche aún describe la filosofía presocrática como una forma de captar la experiencia del devenir antes de que la metafísica socrático-platónica impusiera una estructura fija a la realidad. Este enfoque invita a cuestionar la tendencia de la metafísica tradicional a encerrar la realidad dentro de marcos fijos y preestablecidos. Al recuperar en Anaximandro la noción de un devenir sin finalidad ni clausura, Nietzsche no sólo reivindica la vitalidad de la experiencia trágica, sino que abre las puertas a una ontología en la que el caos y la indeterminación se configuran como elementos fundacionales de la existencia. Esta perspectiva se muestra especialmente relevante en el contexto contemporáneo en los debates recientes sobre la contingencia y la multiplicidad de la realidad que ponen en tensión las concepciones lineales y finalistas heredadas del pensamiento clásico. En definitiva, la lectura de Anaximandro en Nietzsche se erige como una herramienta conceptual que nos impulsa a repensar la esencia misma del cambio al ofrecernos una alternativa vigorosa frente a la rigidez racionalista: una existencia entendida no como un objeto estático, sino como un proceso dinámico y en constante transformación.

Así, este enfoque se profundiza en *Los filósofos preplatónicos*, donde Nietzsche abandona la visión de los presocráticos como simples antecedentes del pensamiento occidental y los reivindica como pensadores que anticipan su propia crítica a la metafísica. Es decir, no se los reduce a meros iniciadores históricos, sino que se los reconoce por su capacidad para plantear interrogantes esenciales sobre el ser. Es aquí donde el ἄπειρον cobra un papel más definido: además de ser el principio originario de Anaximandro, Nietzsche lo entiende como una noción que puede articularse contra la concepción hegemónica del ser en la tradición filosófica. En otras palabras, el ἄπειρον se presenta como una respuesta a la idea

del ser como algo estático y cerrado, lo que abre la posibilidad de interpretarlo como parte de un proceso dinámico. Esta lectura lo presenta como un principio de transformación incesante, en contraposición con la estabilidad de la idea platónica y el *logos* absoluto de la metafísica hegeliana. Así se resalta que, mientras que la tradición metafísica tiende a fijar el ser en una estructura definitiva, Nietzsche apuesta desde una época temprana por una ontología del cambio y la fluidez. En este sentido, el *ἄπειρον* no es simplemente una categoría cosmológica del pensamiento antiguo; es el germen de una ontología trágica que Nietzsche desarrollará en su obra posterior.

La historiografía de este concepto en la obra nietzscheana demuestra que su evolución filosófica no es lineal, sino que se fundamenta en una continuidad intelectual con la tradición presocrática. En *El nacimiento de la tragedia*, el *ἄπειρον* se presenta a través de una interpretación estética que articula la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco y anticipa la concepción del devenir como un proceso abierto y sin finalidad. Sin embargo, en textos posteriores como *La gaya ciencia* y *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche profundiza en esta problemática y trasciende lo meramente estético para construir una ontología del devenir que se caracteriza por la ausencia de límites y de estructuras teleológicas. Así, es posible afirmar que esta ontología, en la que el *ἄπειρον* refleja desde sus orígenes una noción de indeterminación fundamental, está ya presente de forma embrionaria en sus escritos tempranos y se desarrolla plenamente en sus escritos tardíos.

A diferencia de otras lecturas contemporáneas de Nietzsche, como las de Karl Löwith (1964), Walter Kaufmann (2013) o Gilles Deleuze (1983) que han abordado su crítica a la metafísica desde la oposición entre la teleología y el devenir, la recuperación del *ἄπειρον* permite establecer un marco conceptual más preciso para comprender cómo se constituye la ruptura con la metafísica tradicional. Aunque estos autores reconocen la influencia de los presocráticos en el pensamiento nietzscheano, no han enfatizado ni analizado en profundidad el papel del *ἄπειρον* como principio estructurante de su filosofía.

En este sentido, el estudio de Matthew Tones y John Mandalios, “Nietzsche’s Actuality: Boscovich and the Extremities of Becoming” (2015, pp. 308–327), ofrece una aproximación complementaria que profundiza en la manera en que Nietzsche cuestiona la dualidad entre lo sensible y lo indeterminado a través de la influencia conjunta de Heráclito y del físico Roger Boscovich. Estos autores enfatizan que, en

sus primeros textos, Nietzsche rastrea la problemática del ἄπειρον en Anaximandro para después abandonar el modelo del pensador jónico de “lo indefinido” y acentuar la visión heraclíteica de un cosmos en perpetuo devenir. Sin embargo, añaden a esta ecuación la propuesta boscovichiana de las interacciones de fuerza que le brinda a Nietzsche un marco naturalista para concebir el surgimiento y la persistencia sin recaer en la metafísica tradicional. De esta forma, la dimensión ontológica del ἄπειρον se ve fortalecida por el análisis de Boscovich al situar la transformación y el “flujo” en el campo de la física y las relaciones de fuerza.<sup>1</sup>

Si bien Tones y Mandalios construyen un argumento sólido en favor de la “actualidad” nietzscheana, esto es, de una ontología del devenir que se desmarca tanto del dualismo de Anaximandro como de la explicación puramente metafísica, su perspectiva tiende a subordinar la dimensión estética y trágica del ἄπειρον. Centrar la atención en la resolución científico-natural de las tensiones entre lo finito y lo indeterminado deja un margen para cuestionar la medida en que esta explicación se hace cargo de la vivencia trágica y cultural que impregna la filosofía nietzscheana. En otras palabras, aun si reconoce la importancia de la fuerza y las interacciones dinámicas para superar la concepción socrático-platónica de la realidad, el artículo de Tones y Mandalios parece relegar la noción de ἄπειρον como germen de una ontología trágica que engloba no sólo la estructura ontológica de lo real, sino también su impronta estética, ética y vital.

Con ello, resultan evidentes dos planos de crítica: por un lado, la insistencia en un modelo fisicalista del devenir puede desdibujar la complejidad cultural que Nietzsche atribuye al caos y a lo irracional; por el otro, la relevancia estética y existencial del ἄπειρον como principio creador que desborda la lógica queda en un segundo plano. Esta omisión abre la vía para reforzar la tesis de que la lectura nietzscheana de los presocráticos, y en particular de Anaximandro, trasciende lo meramente cosmológico y adquiere un relieve antropológico y trágico de gran calado. Por ello, aunque el artículo de Tones y Mandalios aporta un encuadre científico y minucioso a la ruptura nietzscheana con la metafísica teleológica, deja margen para una ampliación necesaria en

---

<sup>1</sup> Véase también Mann 2014 (pp. 54–67), que aporta una perspectiva relevante al subrayar el enfoque fisiológico y naturalista de Nietzsche frente a la moral metafísica tradicional.

la que la ontología del devenir se interprete no sólo como fuerza física, sino como una revalorización estética y existencial de la vida.

Por otro lado, la perspectiva de Michel Haar, expuesta en su estudio “Life and Natural Totality in Nietzsche” (1992) introduce un matiz distinto que puede complementar el enfoque científico-natural de Tones y Mandalios. Haar plantea la cuestión de la “totalidad natural” en Nietzsche como una tensión entre el deseo de un orden unitario y la afirmación de un caos irreductible; no se trata meramente de determinar cómo opera la fuerza o la estructura física del devenir, sino de comprender la implicación cultural y moral de esa supuesta “totalidad”. Al examinar la ambivalencia de Nietzsche hacia el estoicismo, donde se vincula la propuesta de un *amor fati* con el rechazo a la insensibilidad moral, Haar muestra que el filósofo alemán, además de discutir cómo se regulan las fuerzas naturales, también se enfrenta a la necesidad de repensar la relación entre la vida y la forma en la cultura.

El principal aporte de Haar radica entonces en subrayar que esta “totalidad” no se agota en un esquema de fuerzas impersonales, sino que alberga un trasfondo estético y existencial donde el caos, el sufrimiento y la exaltación trágica adoptan un papel decisivo. En su lectura, el “retorno a la naturaleza” no se reduce a un giro fiscalista; conlleva además la deconstrucción de los ideales morales heredados y la revaloración de instintos y pasiones que habían sido tradicionalmente reprimidos. De esta forma, la búsqueda nietzscheana de la “vida en grande” enlaza la dimensión fisiológica (que Tones y Mandalios enfatizan al exponer la influencia de Boscovich) con una dimensión antropológica y trágica que, según Haar, rescata la sabiduría “presocrática” sin ignorar el abismo que late en el devenir.

Así, si Tones y Mandalios dejan abierta la vía para ampliar el horizonte desde una óptica cultural y existencial, Haar interviene precisamente en ese espacio y muestra que la ontología del devenir tiene implicaciones morales y estéticas. Reubicar el caos nietzscheano como fuerza generadora de sentido implica aceptar que lo “inorgánico” y lo “orgánico” son categorías demasiado restrictivas si no se contemplan en conjunto con la experiencia artística y la tragedia. De ahí la importancia de no reducir la “rehabilitación de la naturaleza” a un mero juego de energías: para Haar, hay en Nietzsche una reivindicación más profunda de lo irracional y lo dionisiaco que, al mismo tiempo, rebasa la física y subvierte la metafísica. En definitiva, su lectura aporta un punto de apoyo adicional para defender la idea de que la descripción del caos

y de la fuerza no se entiende cabalmente sin la revalorización estética y existencial que confiere sentido al proyecto nietzscheano de afirmar la vida en su totalidad.

Este análisis historiográfico sitúa la interpretación nietzscheana del ἄπειρον en una línea de continuidad que recorre toda su obra. La recuperación de este concepto no sólo revaloriza la tradición presocrática en el pensamiento de Nietzsche. Ofrece también un marco conceptual que trasciende una mera crítica a la teleología, lo que permite comprender el devenir como un proceso de transformación constante. Por un lado, los estudios de Tones y Mandalios ofrecen un marco científico al destacar la transición de Nietzsche desde el modelo de Anaximandro hacia un devenir heraclíteo reforzado por la teoría de fuerzas de Bosovich; por otro lado, Haar subraya la importancia de una totalidad natural que articula la tensión entre el caos y la revalorización estética de la existencia.

Mi aporte innova porque integra las perspectivas de Tones y Mandalios y de Haar, y va más allá de la mera explicación de la ruptura con la metafísica tradicional desde un enfoque naturalista o científico. En lugar de centrarme únicamente en la resolución de dualidades ontológicas, profundizo en las dimensiones estéticas, éticas y existenciales del ἄπειρον, subrayando su papel como fundamento de una ontología trágica y vital que impregna la experiencia humana. Esta relectura del ἄπειρον aporta claves novedosas para repensar la cultura y la identidad ya que revela que, para Nietzsche, el ἄπειρον permite descifrar un mundo sin un orden último preestablecido y en el que la existencia se configura en una tensión dinámica, en constante apertura y reconfiguración. Así se marca, de forma decisiva, la ruptura con los modelos metafísicos tradicionales, proponiendo un devenir que es al mismo tiempo fuerza, caos y afirmación estética de la vida.

## 2. La filosofía presocrática como “época trágica”

El nacimiento del impulso filosófico helénico es, para Nietzsche, el resultado de la conjunción de dos estados vitales y humanos en equilibrio. Así, en su texto *La filosofía en la época trágica de los griegos*, afirma lo siguiente:

El hecho de que los griegos hayan filosofado en esta época, nos ilustra tanto sobre lo que es y debe ser la filosofía, como sobre los mismos griegos. Si los griegos de entonces hubiesen sido aquellos hombres sobrios y sabihondos, prácticos y serenos, como se los imagina el filisteo docto de nuestros días, o

si hubiesen vivido sólo de manera orgiástica, entre fluctuaciones y sonidos, entre anhelos y sentimientos violentos, como les gusta pensar en ellos a los soñadores ignorantes, entonces la fuente de la filosofía no habría brotado en Grecia. Como mucho habría dado lugar a un pequeño arroyo, que pronto es absorbido por la arena o se evapora en el aire, pero jamás a ese río caudaloso que discurre con un espléndido oleaje, y que nosotros conocemos con el nombre de filosofía griega. (Nietzsche 2011, p. 574)

Así, la filosofía griega está ligada a la duplicidad que después Nietzsche desarrollaría entre lo apolíneo y lo dionisiaco,<sup>2</sup> donde lo primero es una sobriedad práctica, serena y racional, y lo segundo la fluctuación musical del sonido respecto de las pasiones humanas; de modo que, si la filosofía brotó en la Grecia antigua, ha sido por los alcances que ambos fenómenos implican en conjunción. Para Nietzsche, la filosofía no es un producto oriental importado a Occidente, sino la consecuencia de un impulso vital propio de la mentalidad helénica, que transitaba armónicamente entre estas dos orientaciones, la racional y la pasional, a pesar de no ser una cultura del todo autóctona.

El saber y la vida establecen un vínculo particular, toda vez que el respeto a esta última desencadena la gobernabilidad del primero.<sup>3</sup> Esta idea, que impone el completo equilibrio entre el deseo de saber y el respeto por la vida, ilustra un argumento de particular importancia: para Nietzsche, el conocimiento desbordado meramente especulativo o teórico es una forma de barbarie en la medida en que se aleja de las exigencias de la vida cotidiana, es decir, del “respeto a la vida”, que se refiere primordialmente a la integración del saber en la experiencia práctica y cultural de un pueblo y su experiencia estética. La integración de la filosofía como paradigma cultural y su impacto en la concepción de lo que significa ser humano son los aportes primarios de los griegos en su labor de construcción de una “típica mente filosófica” desde Tales hasta Sócrates (Nietzsche 2011, p. 575).

Los griegos entrañan en sí una aceptación completa de los aspectos de la existencia al integrar su realidad en su pensamiento y sus expresiones artísticas, como la tragedia. Reflexionan así sobre la vida desde una perspectiva auténtica porque el pensamiento filosófico está íntima-

---

<sup>2</sup> Véase también Nietzsche 1973.

<sup>3</sup> Ésta es una posición compartida por, entre otros, Müller 2008 (pp. 135–153), en donde se ofrece una lectura clave de la tragedia griega como núcleo estético y ontológico en Nietzsche que ilumina el vínculo entre lo dionisiaco, la afirmación vital y la ruptura con la metafísica.

mente conectado con la experiencia vital que el mundo les otorgaba. En lugar de afirmar la vida como tal, los modernos la interpretan, según Nietzsche, de acuerdo con una perspectiva abstracta que contrasta con la genialidad griega, que no separaba la experiencia vital del pensamiento filosófico:

El juicio de aquellos filósofos sobre la vida y la existencia en general tiene una importancia mucho mayor que un juicio moderno, porque ellos tenían ante sí la vida en su exuberante perfección y porque en ellos el sentimiento del pensador no se confundía como en nosotros con la discrepancia entre el deseo de la libertad, belleza y grandeza de la vida y el impulso hacia la verdad, que se limita a preguntar: ¿qué valor tiene la vida en general? (Nietzsche 2011, p. 576)

La justificación de la filosofía como fenómeno está ligada entonces de manera íntima con su papel como eje paradigmático de la cultura. *Sólo entre los griegos el filósofo no es algo casual*, pues es producto de las condiciones particulares del tiempo y espacios griegos del siglo VI a.e.c. sin rechazar su exuberancia, lo cual apunta al mismo objetivo para el que nació la tragedia: la sublimación de los horrores y espantos de la existencia y la representación de un mundo dotado de la realidad misma bajo una perspectiva unitaria que “retrotrae todas las cosas al corazón de la naturaleza” y se acompaña de un consuelo metafísico pues, a pesar de la naturaleza cambiante del mundo, la tragedia representa la esencia de una vida poderosa y placentera. Por lo tanto, el drama como tal es la manifestación apolínea sensible de conocimientos y efectos dionisiacos y la expresión suprema de la naturaleza (Nietzsche 1973, pp. 92–103).

En su obra *Crossings: Nietzsche and the Space of Tragedy* (1991), John Sallis explica el desarrollo nietzscheano del concepto de lo apolíneo mediante la noción de la distancia contemplativa alcanzada por la idea del *Schein* (pp. 28–38). El estado apolíneo se caracteriza entonces por una delimitación moderada (*maassvolle Begrenzung*) que permite al individuo distanciarse de las emociones salvajes con el fin de fomentarse el control y la calma propios de este estado. Si bien las imágenes creadas por esta tendencia estética no son meras sombras, pues nos involucran al grado de que experimentamos la vida por medio de ellas, se manifiestan por la sensación efímera que su “apariciencia” o “semblanza” produce en quien las contempla: las imágenes apolíneas destacan entonces por el brillo de la idealización que nos separa objetivamente de ellas, son superiores a sus correspondientes originales en las que una verdad más

alta se presenta brillante como una superación de lo cotidiano. Sallis destaca que, mientras que lo apolíneo moldea la experiencia humana, lo dionisiaco la desborda. Así, la tragedia se encarga del equilibrio de ambos principios que, a pesar de su oposición, se despliegan complementariamente. De acuerdo con Sallis, Nietzsche desarrolla lo que él denomina un “tercer orden” que articula el binomio apolíneo/dionisiaco en un plano metafísico, basado en la distinción schopenhaueriana entre el fenómeno y la cosa en sí (“das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle”). Por un lado, el Uno primordial brilla en la realidad empírica como fenómenos determinados por el espacio, el tiempo y la causalidad; por otro, estos últimos brillan en la realidad onírica: un doble resplandor que supone la redención (*Erlösung*) del Uno primordial. Gracias a este supuesto metafísico, Nietzsche identifica en el arte una vitalidad que transforma el sufrimiento de la experiencia humana en afirmación de la vida.

De manera análoga, lo dionisiaco se delinea como un “estado artístico” o impulso natural que contrasta con la sobriedad apolínea debido a su eminente toque de éxtasis y embriaguez (*Rausch*); no obstante, existe una dualidad dionisiaca por medio de la cual Nietzsche reconcilia el vínculo fracturado entre el hombre y la naturaleza. En este sentido, lo dionisiaco se presenta como una fuerza disruptiva que disuelve los límites individuales confrontando el principio de individuación, es decir, aquello que lo separa del todo. Conforme a lo dicho por Sallis, esta embriaguez o éxtasis es el elemento que anula la separación de los opuestos, lo que permite la suspensión de los límites individuales y su fusión en la totalidad. Esta disrupción implica *per se* una oposición directa al socratismo, cuyo objetivo era la imposición de un orden lógico y conceptual de la realidad en donde la identidad está fija bajo los parámetros de la medida y no suspensa bajo los de la fluidez y el dinamismo. Por su parte, lo dionisiaco actúa como una fuerza liberadora que contrasta con la rigidez del socratismo y engendra una concepción identitaria innovadora, cuya característica principal es “estar en constante devenir”. En esto consiste la crítica de Nietzsche a la tradición metafísica que lo precede, pues la tensión entre el impulso liberador dionisiaco y el orden racional del socratismo manifiesta que lo racional y lo lógico no han de elevarse como los únicos pilares del conocimiento y de la experiencia humana. La disolución del “yo” no es, en este caso, una mera destrucción de la identidad, sino la apertura que Nietzsche propone para concebir y experimentar la existencia, trascendiendo los límites que la tradición racionalista ha impuesto.

Sallis aborda la oposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco a través de la perspectiva del éxtasis. Lo apolíneo, es decir, la medida, el autocontrol y la mesura, delimitan una identidad definida que se autocontiene, mientras que lo dionisiaco, a saber, el exceso y el desbordamiento, rompen esos límites y disuelven la individualidad definida. Lejos de ser caótica, esta disolución es una “pérdida abismal del yo”, vinculada con el terror (*Schrecken*), el sufrimiento (*Leiden*) y el estremecimiento (*Entsetzlichkeit*), que no es negativa, pues lo dionisiaco es idiosincrásicamente una dualidad en la que tanto el sufrimiento como el júbilo y el placer están presentes. Lo dionisiaco no es mera destrucción, pues implica la reconfiguración y revitalización de la relación entre el sujeto y el mundo, a saber, una experiencia de reconciliación. Por ello, al ser la síntesis perfecta de ambos impulsos artísticos, la tragedia permite que el orden y la forma convivan con el exceso y el caos, por lo que el arte trágico reconcilia el sufrimiento inherente en la existencia con la afirmación estética de la vida. Para Nietzsche, la tragedia griega encarna un fenómeno estético particular: el hecho de manifestar que el dolor y la destrucción se transforman recíprocamente en placer y creación. Mientras que el socratismo busca la superación del caos mediante la razón y la dialéctica, Nietzsche afirma que la tragedia enfatiza el “caos” como un elemento fundamental para la vida (Sallis 1991, pp. 50–56).

Para Nietzsche, Eurípides fue el trágico encargado de replantear las bases de esta forma artística que representaba la perspectiva vital de los griegos como cultura. Así, la reconstrucción de estos cimientos sobre una base meramente moral transformó el binomio de lo apolíneo y lo dionisiaco en lo dionisiaco y lo socrático, lo que generó una nueva antítesis que hizo perecer a la tragedia (Nietzsche 1973, pp. 131–132). Esto abrió paso a una nueva tendencia intelectual que Nietzsche denominó *socratismo estético*, cuyo principio primordial, basado en el intelectualismo socrático, implica que “todo tiene que ser inteligible para ser bello” y que “sólo el sapiente es virtuoso” (p. 134): “De acuerdo con esto, nos es lícito considerar a Eurípides como el poeta del socratismo estético. Sócrates era, pues, aquel segundo espectador que no comprendía la tragedia antigua y que, por ello, no la estimaba; aliado con él, Eurípides se atrevió a ser el heraldo de una nueva forma de creación artística” (p. 137).

Aliado con Sócrates, Eurípides modificó la tragedia con la eliminación de su carácter profundamente dionisiaco y simbólico para convertirla en un arte más racional, moralizante e incluso subordinado a lo lógico. De acuerdo con esta perspectiva, esa transformación marcaría la

decadencia del arte trágico al abandonar su vitalidad, reemplazándolo con creaciones artísticas pobres e incapaces de aprehender la totalidad de la experiencia humana, pues el cambio no sólo implicaba la transformación de los procedimientos artísticos, sino también una modificación de la ética que los sustentaba. En ese sentido, Sócrates se convirtió en un paradigma ideal para la juventud griega, e inspiró uno de los géneros literarios más influyentes hasta nuestros días, el diálogo filosófico. Platón, como el más importante exponente de ese género, fue autor de una expresión artística que era resultado de la mezcla de todos los estilos y formas literarias anteriores, oscilando entre la narración, la lírica y el drama, *i.e.*, entre la prosa y la poesía. El pensamiento filosófico se superpuso así al arte con una metodología dialéctica. Para Sócrates, el héroe virtuoso no puede ser alguien que enfrenta los misterios insondables del destino, como en la tragedia de Sófocles y Esquilo, sino un dialéctico que alcanza la virtud por medio de la razón y el conocimiento. Esto implica la sustitución de la “justicia trágica” divina por la “justicia poética”, donde la virtud no está sujeta a fuerzas incontrolables ni fatídicas: “Sin embargo, una profunda experiencia vital de Sócrates nos fuerza a preguntar si entre el socratismo y el arte existe necesariamente tan sólo una relación antipódica, y si el nacimiento de un ‘Sócrates artístico’ es en absoluto algo contradictorio en sí mismo” (Nietzsche 1973, p. 149).

De cualquier forma, este paradigma socrático implicó a su vez la superación de la vida por medio de la muerte, razón por la cual se estableció como causa vital hacer inteligible la existencia. Irónicamente, esto supone la funesta condena a muerte de la tragedia como resultado del conflicto irreconciliable entre la forma trágica en plenitud y la innovación del arte de Eurípides. Así, el “suicidio” de la tragedia se da por la disolución interna que introdujo la racionalización excesiva del socratismo. De esta manera, la tragedia y su degeneración son, para Nietzsche, reflejo del estado decadente de la cultura griega en su conjunto.

De manera paradójica, *Las bacantes* de Eurípides resulta ser un destello momentáneo de resurrección de lo trágico en su esencia, pues Nietzsche la considera la reconciliación de lo dionisiaco y lo trágico que, sin embargo, arribó tardíamente a la escena, pues de Dionisio únicamente permanecía inerte el cadáver de la gloria precedente. Con esto, lo que se desea enfatizar es precisamente que el proceso de conflicto que Nietzsche observó entre el intelectualismo socrático y el arte trágico con sus dos impulsos implica mucho más que una simple oposición de estilos dramáticos, pues constituyó una discordia particular entre dos

visiones del mundo distintas: la afirmación dionisiaca de la vida y su negación por parte de la racionalización del intelectualismo socrático. En este sentido, Sócrates representa un punto de quiebre para la incompreensión de la tragedia como fenómeno, pues su estructura simbólica y estética se ve desmantelada por el método filosófico de Sócrates, cuyo procedimiento deviene en la sustitución de la experiencia estética vital por la abstracción filosófica. Por lo tanto, Nietzsche identifica a Sócrates como la figura por medio de la cual el arte helénico apolíneo llega a su fin con el establecimiento de un nuevo paradigma basado en el *lóγος*. Al imponer este nuevo paradigma, Sócrates se convierte en el *πρῶτος εὐρετής* o primer inventor de una tradición filosófica que privilegia el conocimiento sobre la experiencia, la abstracción sobre la intuición y la lógica sobre la vida misma. Dicha tensión, vigente durante el tiempo de Nietzsche, determinaba la manera en que la filosofía se concebía a sí misma. Así, para Nietzsche la problemática queda abierta: es válido preguntarse si es posible recuperar esa visión “trágica” de la vida, y si el socratismo ha planteado definitivamente la clausura de una reconciliación entre la filosofía y la vida (Sallis 1991, pp. 122–125).

### 3. Anaximandro y la ambigüedad del devenir

Anaximandro, a quien la historia de la filosofía ubica como discípulo de Tales, desarrolló una visión del mundo que va más allá de las explicaciones exclusivamente físicas para abordar cuestiones profundamente ontológicas y éticas. Según la interpretación de Nietzsche, todo devenir es una emanación de un ser eterno e indeterminado al que denominó *τὸ ἄπειρον*. Este principio fundamental no puede describirse a partir de las características de las cosas que experimentamos en el mundo sensible, pues todo lo que deviene está sujeto al cambio, al conflicto y, en última instancia, a la muerte (Nietzsche 2011, pp. 345–350).

En *Los filósofos preplatónicos* (2013, p. 348), Nietzsche comienza su argumento analizando lo que sobre el “infinito es mencionado por Aristóteles en *Phys.* 203b10, a saber, *τὸ ἄπειρον περιέχει ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾷ· ἀθάνατον γὰρ ἔστι καὶ ἀνώλεθρον* (“lo indeterminado” abarca todas las cosas y a todas las gobierna, pues es inmortal e indestructible). A través de este testimonio introduce su interpretación del concepto griego de *τὸ ἄπειρον*, al que considera una categoría superior a aquello que se experimenta y transforma dentro del mundo sensible. Para Nietzsche, en primer lugar, *τὸ ἄπειρον* abarca (*περιέχει*) y gobierna (*κυβερνᾷ*) todas las cosas. La cita de Aristóteles resulta importante

porque nos permite vislumbrar la siguiente idea con claridad: Nietzsche atribuye a “lo indeterminado” un vocabulario que desconocemos si Anaximandro utilizó, pero que es particularmente de corte presocrático. El verbo περιέχειν es atribuido por Diels a Anaxímenes en su fragmento 2, mientras que el verbo κυβερνᾶν aparece ya en el fragmento 41 de Heráclito, así como en el 12 del poema de Parménides.<sup>4</sup> Por lo tanto, Nietzsche considera que la definición formulada por Aristóteles con base en las ἐνδοξα generales de aquellos denominados φυσιολόγοι son aplicables a la doctrina de Anaximandro, aunque no se tengan evidencias textuales literales, incluso si se aplica una terminología cualitativa desarrollada por autores posteriores, como lo es la idea de τὸ ἐν presente en Heráclito: τὸ ἄπειρον es, entonces, “la matriz de la continua germinación. Sólo este ‘Uno’ es eterno, inagotable, incorruptible” (Nietzsche 2011, p. 346).

El segundo testimonio en el que Nietzsche basa su interpretación se encuentra en el comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles. En su *In Phys.* 6a, Simplicio menciona:

De entre quienes afirman que [el principio] es uno, en movimiento e ilimitado, Anaximandro dice que el principio y elemento de las cosas que existen es el *ápeiron*. Él fue el primero que introdujo este nombre para el principio. Dice también que este principio no es ni el agua ni ninguna otra cosa de los así dichos “elementos”, sino que era de una cierta naturaleza distinta e ilimitada, a partir de la que se originaron todos los cielos y los mundos que están en ellos. Estas cosas desde las que se origina el nacimiento para los seres son las mismas hacia las que ocurre su *destrucción conforme a necesidad, pues pagan justicia y retribución de su injusticia unos a otros conforme al orden del tiempo*. Así dice expresándose muy poéticamente.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Anaxímenes habría dicho: “οἶον ἢ ψυχῆ, φησὶν, ἢ ἡμετέρα ἀἷρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὄλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀἷρ περιέχει” (“así como nuestra alma siendo aire está ligada íntimamente a nosotros, también el *pneûma* y el aire *abarcan* todo el mundo”); Heráclito: “ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων” (“Uno es lo sabio: conocer la inteligencia, la cual gobierna todas las cosas por medio de todas”); Parménides: “ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ” (“en medio de éstas una divinidad que *gobierna* todo”).

<sup>5</sup> DK, B2: “τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος [...] ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ’ αὐτὴν μῆτε ὕδωρ μῆτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ’ ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι

Con base en el testimonio de Simplicio recién citado completo, Nietzsche traza su propia división del fragmento de Anaximandro considerando el segmento “ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὕσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι, κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν” (“estas cosas desde las que se origina el nacimiento para los seres son las mismas hacia las que ocurre su destrucción conforme a necesidad, pues pagan retribución y compensación de su injusticia conforme al orden del tiempo”) como el fragmento transmitido, que funciona como la base para su interpretación del devenir.<sup>6</sup> Así, Nietzsche identifica una ruptura radical con la cosmología de Tales al introducir el concepto de τὸ ἄπειρον como principio fundamental del cosmos. Esta noción no es meramente física ni empírica, sino que responde a una exigencia ontológica: si todo lo que deviene está condenado a perecer, entonces el origen del cosmos no puede ser algo que participe del devenir. En este sentido, Anaximandro postularía que el principio debe ser indeterminado precisamente porque cualquier elemento definido llevaría en sí mismo su propia corrupción y, por lo tanto, no podría sostener la continuidad del mundo. Con esto, Nietzsche destaca la originalidad de su pensamiento pues, al formular un principio anclado en la idea negativa de la “indeterminación”, Anaximandro inauguraría la posibilidad de concebir una realidad trascendente al ámbito sensible, anticipando así la distinción entre el mundo fenoménico y el mundo inteligible que más tarde, a partir de Platón, adoptaría la metafísica occidental. De acuerdo con la interpretación de Nietzsche, para Anaximandro el hecho de perecer revela una “injusticia” inherente en el devenir, pues la desaparición de lo que ha surgido no es más que un castigo que reequilibra, a manera de pago, aquello que se le sustrajo. Anaximandro nos ofrece una visión magnánima del mundo en el que

---

*κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων*”. Es difícil precisar dónde inicia la cita de Anaximandro y dónde la interpretación de Simplicio, por lo que en cursivas se señala lo que comúnmente se acepta como *verbatim* de éste.

<sup>6</sup>Las variantes textuales respecto de las ediciones modernas del fragmento en DK y Laks y Most son la inversión de los sustantivos δίκη y τίσις, y la omisión del adjetivo ἀλλήλοις por parte de Nietzsche. En este último se lee: “διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν” (“pues pagan retribución y compensación de su injusticia conforme al orden del tiempo”); mientras que en las ediciones tradicionales: “διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν” (“pues pagan justicia y retribución de su injusticia unos a otros conforme al orden del tiempo”).

todo cuanto deviene está destinado a retornar a su origen conforme al orden del tiempo (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν). Esto genera un contraste con el mundo sensible, temporal y percedero, pues el ἄπειρον es eterno, inmutable y atemporal.

Desde esta perspectiva, Nietzsche distingue en Anaximandro no sólo un desarrollo cosmológico importante, sino la inauguración de un problema filosófico mucho más profundo, a saber, la relación entre el ἄπειρον y el devenir, el cual implica una importante dimensión ética porque el devenir y el perecer se interpretan como parte de un ciclo constante y recíproco entre la justicia y la injusticia (δίκη y ἀδικία): todo lo que surge de este principio lo hace a través de una transgresión que exige reparación. De acuerdo con Nietzsche, esta perspectiva del mundo introdujo nuevas problemáticas propias del pensamiento filosófico griego, a saber, la naturaleza del tiempo, el devenir y las potencias que impulsan el desarrollo del mundo individual a partir del principio primordial e indeterminado. De manera que, para él, Anaximandro es importante porque, por un lado, su pensamiento delimitó una estructura cósmica en la que la individualización se concibe como una falta que ha de redimirse con el retorno al principio originario, esto es, la concepción de una existencia a manera de una deuda que los seres finitos pagamos con nuestra desaparición, el caos dionisiaco que también forma parte de los impulsos naturales del binomio del cosmos, comprendido como el escenario de una exigencia implícita en la propia estructura del ser. Y, por otra parte, porque preparó el camino que seguirían filósofos posteriores como Heráclito, Parménides y Empédocles. En este sentido, la idea heraclítica del constante devenir, la radical separación del ser y el no ser de Parménides y la visión cíclica del cosmos de Empédocles tienen para Nietzsche como base los planteamientos de Anaximandro, hecho que manifiesta el comienzo de una reflexión filosófica que vinculó la cosmología con los problemas éticos más fundamentales del ser humano (Nietzsche 2011, p. 347). Precisamente por lo anterior, Nietzsche le otorga a Anaximandro un lugar angular en la historia de la filosofía, ya que figura como el primer filósofo en conformar una categoría independiente de pensamiento (p. 353):

Y es que, desde Tales a los sofistas y Sócrates, tenemos siete categorías independientes, es decir: siete veces encontramos la aparición de filósofos independientes originales: 1) Anaximandro, 2) Heráclito, 3) eleatas, 4) Pitágoras, 5) Anaxágoras, 6) Empédocles, 7) atomismo (Demócrito). Establecer un vínculo entre ellos por medio de διαδοχαί es arbitrario, cuando no

totalmente falso. En total, hay siete concepciones del mundo completamente diferentes: el punto en que se tocan, donde uno aprende de otro, suele ser precisamente su punto débil. Anaxímenes es un precursor de las tres últimas categorías: murió joven y no puede situarse, con los mismos derechos, junto a los otros siete. Se encuentra en una situación similar a la de Leucipo respecto a Demócrito, Jenófanes respecto a Parménides, o Tales respecto de Anaximandro.

De esta manera, establece una jerarquización de los filósofos presocráticos que conlleva un principio metodológico para el análisis de la originalidad de sus doctrinas. Si bien Anaxímenes se considera un precursor de las teorías de Anaxágoras, Empédocles y el atomismo, sobre todo en Demócrito, el filósofo cuyos postulados fungen como el punto de partida de una filosofía original es Anaximandro. En este sentido, Nietzsche demuestra una interpretación original sobre la importancia del pensamiento de Anaximandro que será continuada por ciertos estudiosos de la filosofía natural.<sup>7</sup> Anaximandro no sólo anticipa la idea de un principio trascendente que rige el devenir sin participar en él, sino que se revela a sí mismo como el padre de una ontología propia de los impulsos naturales del cosmos.

El pensamiento fundamental de Anaximandro se centra en la relación entre el devenir y el ser. De acuerdo con la interpretación de Nietzsche, todo lo que tiene un origen tiene un final, por lo que ningún ente concreto y delimitado podría ser el principio primordial del cosmos, pues su naturaleza finita lo condenaría a perecer. En este sentido, Nietzsche sostiene que Anaximandro postula que el ser originario

---

<sup>7</sup>Véase Barnes 1982 (p. 20): “Thales, we imagine, first indicated that vast field of intellectual endeavour. Anaximander was the first to map it out; and his chart, with a few additions and modifications, determined the range and aspirations of almost all subsequent thought. Anaximenes, Xenophanes, and even Heraclitus; Empedocles and Anaxagoras and the Atomists: all worked and wrote in the grand tradition of Anaximander: other men are specialists, their specialism was omniscience” (“Imaginamos que Tales fue el primero en señalar ese vasto campo de labor intelectual. Anaximandro fue el primero en cartografiarlo; y su mapa, con algunas adiciones y modificaciones, determinó el alcance y las aspiraciones de casi todo el pensamiento posterior. Anaxímenes, Jenófanes e incluso Heráclito; Empédocles y Anaxágoras y los atomistas: todos trabajaron y escribieron en la gran tradición de Anaximandro: otros hombres son especialistas, su especialidad era la omnisciencia”). Véase también la postura general en Kahn 1960, donde se coloca a Anaximandro como la base del pensamiento cosmológico griego, el autor a partir del cual se delinearía todo un género de escritura interesado en la indagación de la naturaleza (περι φύσεως ιστορία) con sus características propias.

es τὸ ἄπειρον no porque sea infinito en extensión, sino porque carece de cualidades específicas que lo hagan preceder. Así, el devenir y su flujo están garantizados a nunca detenerse porque no son un principio definido (ὀριστόν) que supondría el fin del proceso de génesis y destrucción. Al no poseer características concretas, el ἄπειρον es inmortal y eterno precisamente porque trasciende el ciclo de nacimiento y muerte que permite que la generación continúe ininterrumpidamente. Esto, según Nietzsche, hace coherente la ontología de Anaximandro al vincular la indeterminación con los conceptos de ἀδικία y τίσις, que representan el equilibrio cósmico, pues todo lo que deviene está “en deuda” con el principio indeterminado cuya retribución está únicamente dada a través de su corrupción.

Nietzsche, como sostuve antes, dialoga con lo que afirma Aristóteles en *Phys.* 203b15, donde el Estagirita plantea que el ἄπειρον ha de entenderse como “infinito”. Aristóteles introduce cinco sentidos en los que dicha palabra puede entenderse: 1) infinito en el tiempo, lo que lo presenta como algo eterno y sin origen; 2) infinito respecto de la división de sus magnitudes; 3) infinito respecto del ciclo incesante de generación y destrucción, debido a la infinitud del sustrato originario; 4) infinito espacialmente, sin límites que lo contengan; y 5) infinito respecto de nuestro pensamiento. La cuarta definición, esto es, lo infinito entendido como el espacio en términos cuantitativos, es decir, sin límites definidos en cantidades infinitas para, como menciona Aecio en su *Placita* (DK A14), suministrar las provisiones necesarias para la continua generación de los cuerpos sensibles, tiende a ser una interpretación generalizada en relación con el ἄπειρον de Anaximandro.<sup>8</sup> Desde la perspectiva de Guthrie, parece dudoso que Anaximandro haya adoptado este último sentido de infinito para el ἄπειρον, pues parece más probable que el autor de la *Placita* formulara esta interpretación basándose en lo dicho por Aristóteles en *Phys.* 208a8, a saber, que no es necesario que un cuerpo sensible infinito exista tangiblemente para que el proceso de generación no falle, debido a que la destrucción de una cosa puede originar la generación de otra sin interrumpirse el ciclo, pues la destrucción no implica el devenir hacia la nada, sino la transformación de una cosa hacia otro tipo de materia. Para Guthrie, este proceso supone la verdadera interpretación de la alternancia entre injusticia y reparación aludida en el

---

<sup>8</sup> Burnet, Cornford, Cherniss y otros adoptan esta postura. Véanse Burnet 1930, p. 57; Cornford 1952, p. 173; Cherniss 1935, p. 379.

fragmento B2 DK. Por lo tanto, el ἄπειρον es, según dice Guthrie, una idea puramente conceptual y no tiene lugar en el mundo inmediato de las experiencias sensibles. No obstante, el autor sostiene enfáticamente que, en el momento en el que Anaximandro acuñaba al ἄπειρον como concepto filosófico, no se estaba en una etapa de pensamiento donde fueran evidentes las distinciones semánticas claras de una misma palabra y, por lo tanto, nos encontramos ante el problema de aceptar que, en cierta medida, todos estos sentidos conviven. Para Anaximandro, el sentido primario del ἄπειρον posiblemente habría sido el de *indeterminación interna*, antes que el de infinitud espacial, ya que esta sustancia primitiva *debía de permanecer neutral ante las hostilidades de los opuestos* que cometen injusticia contra sí y a su vez se restituyen los daños. Así, el nombre de ἄπειρον vendría precisamente de la falta de límites entre los opuestos (lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, etc.) y todo lo que devendría a modo de objetos sensibles estaría, si se me permite el anacronismo, en potencia y no en acto (Guthrie 1962, pp. 84–87).

Nietzsche advierte que la profundidad de este problema fue malinterpretada por los filósofos aristotélicos, quienes redujeron la cuestión a una disputa sobre la naturaleza material del ἄπειρον cuando se preguntaron si debía entenderse más bien como un elemento físico intermedio entre el aire y el agua o algún elemento similar, lectura que oscurece el alcance de la postura ontológica que ve en Anaximandro y transforma así una cuestión metafísica en un problema taxonómico. La crítica de Nietzsche y su postura interpretativa apuntan a una constante en la tradición filosófica, a saber, la tendencia a racionalizar y sistematizar los problemas fundamentales, obviando con ello su complejidad originaria. En este sentido, la interpretación de Anaximandro que propone Nietzsche no sólo intenta reubicar su pensamiento dentro de la tradición metafísica, sino que revela una de las tensiones fundamentales de la filosofía occidental: la oposición entre la afirmación trágica del devenir y la necesidad de postular una estructura ontológica que lo contenga y justifique.

De este modo, el ἄπειρον se configura como un principio que trasciende las oposiciones inherentes en el mundo sensible y permite que el devenir no se detenga. Para Anaximandro, la indeterminación interna del ἄπειρον es lo que garantiza la generación continua de los opuestos porque, al carecer de cualidades específicas, no se ve afectado por las tensiones que conducen al desgaste y al perecer. El ἄπειρον no sólo es el principio de los opuestos: es también un espacio simbólico en el que se lleva a cabo la reconciliación de las fuerzas en conflicto representadas

con los conceptos de injusticia (ἀδικία) y compensación (τίσις). Este ciclo cósmico de injusticia y restitución refleja, según Nietzsche, una visión trágica del mundo en la que la existencia está marcada por una deuda inevitable que los seres particulares pagan al regresar al ἄπειρον. A diferencia de Guthrie, quien interpreta estos conceptos desde una perspectiva conceptual más limitada, Nietzsche encuentra en ellos una afirmación del devenir como algo necesario y fundamental para la continuidad de la vida. Así, Nietzsche no sólo interpreta a Anaximandro desde una perspectiva cosmológica: también lo hace desde una perspectiva ontológica novedosa que reflexiona en torno al valor de la existencia y al equilibrio entre el ser y el devenir. Es así como el ἄπειρον no cumple únicamente la función de ser una fuente de generación ilimitada, sino también la encarnación de la relación inseparable entre la creación y la destrucción, entre la permanencia y el cambio.

Para Nietzsche, esta problemática no es meramente especulativa, pues tiene implicaciones directas para la crítica al racionalismo socrático. Mientras que Anaximandro concibe la existencia como una transgresión que debe ser compensada, Sócrates introduce la idea de que el conocimiento y la razón pueden domesticar el caos del mundo. En este contraste, Nietzsche encuentra el punto de inflexión en el que la filosofía deja de estar enraizada en la experiencia trágica del devenir y se convierte en un proyecto de dominio racional sobre la realidad. En este sentido, el ἄπειρον de Anaximandro es un antecedente del problema que Nietzsche identifica en la metafísica occidental: la dificultad de aceptar el devenir sin necesidad de justificarlo mediante una estructura trascendente. De esta manera, el análisis nietzscheano de Anaximandro es más una relectura histórica: es una intervención filosófica que cuestiona el modo en que la tradición ha tratado de domesticar el caos de la existencia. Frente a la lectura aristotélica que diluye el problema en una cuestión física, Nietzsche reivindica la radicalidad de la propuesta de Anaximandro mostrando cómo en su concepción del ἄπειρον podría haberse encontrado ya en germen la afirmación de su propia tesis: la tensión entre la idea del devenir y la necesidad de un principio ordenante, una tensión que será central en su filosofía, donde el reto ya no es buscar una justificación para el devenir, sino encontrar una manera de afirmarlo sin recurrir a la compensación moral que Anaximandro aún consideraba necesaria. Al aceptar la indeterminación y el conflicto como parte integral de la existencia, Anaximandro anticipa una visión más trágica y afirmativa donde el caos está, de cierta forma, presente, por lo que Nietzsche considera que

la filosofía de Anaximandro es esencial para la reconciliación moderna entre la filosofía y la naturaleza caótica y transitoria del mundo.

#### 4. Conclusión

La propuesta interpretativa de Nietzsche para los presocráticos, y principalmente de Anaximandro por el alcance de su influencia en filósofos posteriores como Heráclito o Parménides, representa un eje central para la comprensión de su crítica al racionalismo socrático-platónico y de su propuesta de una filosofía que afirme la vida en su carácter trágico-transitorio. El *ἄπειρον* es para Nietzsche un concepto que trasciende las categorías finitas e inamovibles del mundo racional en la medida en que implica el devenir perpetuo por medio del equilibrio cósmico producido bajo el efecto de *ἀδικία* y *τίσις*, entendidos como conceptos angulares de una reflexión cosmológico-ontológica con alcances éticos. En contraste con una postura racionalista que pretende negar las fuerzas irracionales y caóticas de la vida, Nietzsche enfatiza la importancia de éstas como principios esenciales de la existencia. Debe resaltarse que las concepciones tanto de lo apolíneo como de lo dionisiaco determinan lo que Nietzsche consideraría, quizá, una “filosofía trágica”, en cuanto que ésta no se desvincula de la experiencia estética ni de la vitalidad cultural, sino que, al contrario, dicha unión transforma la filosofía en un fenómeno propiamente griego bajo un margen de equilibrio entre la sobriedad racional y la pasión ingente del caos y el desorden. La postura ontológica de Nietzsche respecto del *ἄπειρον* inaugura una interpretación metafísica que enlaza el nacimiento y la muerte de los seres con una justicia universal propia de las fuerzas creativas de la naturaleza. Este argumento ilumina así el cisma producido por el racionalismo socrático que pretende la exaltación del equilibrio de la razón por encima del éxtasis y el caos. Al imponer el ideal de la claridad lógica, Sócrates desarticula el equilibrio trágico en el que se basaba el arte y, en consecuencia, la filosofía deja de nutrirse de la experiencia vital, volviéndose de cierta manera más abstracta y moralizante, apartándose de este principio de exaltación vital que es clave para Nietzsche.

Así pues, para Nietzsche los presocráticos no son sólo figuras históricas. Son también paradigmas filosóficos que conectaron profundamente el pensamiento con la experiencia vital y estética del mundo. Asimismo, son una herramienta conceptual que le permiten restablecer la integración perdida entre la filosofía y la vida que, desde su perspectiva,

se desmoronó paulatinamente desde Sócrates y Platón, pues la filosofía presocrática, con su aceptación del devenir y su reconocimiento del carácter conflictivo del mundo, representa una alternativa interpretativa de la filosofía ante el racionalismo socrático, estableciendo las bases de una comprensión más auténtica de la existencia, más dinámica y menos inmóvil. Para Nietzsche, la aceptación de la multiplicidad y el cambio son elementos centrales del análisis de la realidad, por lo que el *ἄπειρον* funge precisamente como una categoría conceptual que le permite hilar la relación entre lo trágico y lo filosófico, proponiendo un modelo reflexivo que acepta el conflicto inherente en el mundo, que se encuentra en perpetuo cambio.

La profundidad ontológica y ética que Nietzsche encuentra en Anaximandro es novedosa precisamente por los vínculos establecidos entre los conceptos de injusticia y compensación con la visión trágica y afirmativa de la vida, que presenta en su filosofía en general. Esto no sólo enfatiza la importancia de los presocráticos como fuente de reflexión filosófica, sino que realza el valor de Nietzsche como un filósofo que superó las interpretaciones tradicionales al proyectar en ellos una crítica a las problemáticas de la modernidad. Nietzsche valora la aceptación del caos, la irracionalidad y la tragedia como pilares de una comprensión más profunda de la existencia. De esta manera, no se limita a ofrecer sólo una interpretación filológica del pensamiento presocrático: formula también una crítica intempestiva de la metafísica occidental, intentando reencontrarse con aquella sabiduría trágica todavía latente en la cultura. En otras palabras, la filosofía trágica que Nietzsche defiende se consolida en la noción de que el devenir, por más inquietante que resulte, es la fuente de toda creación y el nexo que une la experiencia humana con la totalidad del ser.

#### Referencias bibliográficas:

- Barnes, Jonathan, 1982, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, Nueva York.  
Burnet, John, 1930, *Early Greek Philosophy*, Adam & Charles Black, Londres.  
Cherniss, Harold, 1935, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, The Johns Hopkins Press, Baltimore.  
Cornford, Francis Macdonald, 1952, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, W.K.C. Guthrie (ed.), Cambridge University Press, Cambridge.  
Deleuze, Gilles, 1983, *Nietzsche and Philosophy*, trad. H. Tomlinson, Continuum, Nueva York.

- Guthrie, William Keith Chambers, 1962, *A History of Greek Philosophy, vol. 1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Haar, Michel, 1992, “Life and Natural Totality in Nietzsche”, *The Journal of Nietzsche Studies*, no. 3, pp. 67–97.
- Kahn, Charles H., 1960, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, Nueva York.
- Kaufmann, Walter, 2013, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton.
- Löwith, Karl, 1964, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, trad. D.E. Green, pref. Hans-Georg Gadamer, Columbia University Press, Nueva York.
- Mann, Joel E., 2014, “Prescribing Positivism: The Dawn of Nietzsche’s Hippocratism”, *The Journal of Nietzsche Studies*, vol. 45, no. 1, pp. 54–67. <<https://doi.org/10.5325/jnietstud.45.1.0054>>
- Müller, Enrico, 2008, “‘Aesthetische Lust’ und ‘Dionysische Weisheit’”, *Nietzsche-Studien*, vol. 31, no. 1, pp. 135–153. <<https://doi.org/10.1515/9783110170740.134>>
- Nietzsche, Friedrich, 2013, *Los filósofos preplatónicos*, en *Obras completas: vol. 2, Escritos filológicos*, trad. M. Barrios Casares et al., Tecnos, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich, 2011, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Obras completas: vol. 1, Escritos de juventud*, trad. J.B. Linares et al., Tecnos, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich, 1973, *El nacimiento de la tragedia*, introd., trad. y notas A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.
- Sallis, John, 1991, *Crossings: Nietzsche and the Space of Tragedy*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Tones, Matthew y John Mandalios, 2015, “Nietzsche’s Actuality: Boscovich and the Extremities of Becoming”, *The Journal of Nietzsche Studies*, vol. 46, no. 3, pp. 308–327. <<https://doi.org/10.5325/jnietstud.46.3.0308>>