

*A la sombra del árbol nietzscheano**

JOSÉ BLANCO REGUEIRA**

Recepción: 01-07-2011

Aprobación: Debido a la trayectoria académica del autor este artículo
no ha precisado de dictaminación.

RESUMEN

Del análisis de la obra nietzscheana se desprende que los fantasmas de la filosofía occidental se alimentan de metáforas moralizantes. La pretensión de no contribuir con esa alimentación, orilla a Nietzsche a elaborar una filosofía de “trayectorias flotantes, caos de efectos sin causa”. Con él, la metáfora del árbol (el filósofo) es trasplantada en el aire, lo cual desemboca, entre otras cosas, en el descubrimiento de que el pensamiento no es una acción deliberada sino algo así como el inocente y fatal brote de un fruto sin dueño.

El texto que se presenta a continuación pasa revista al enjambre metafórico que acompaña al árbol nietzscheano y que se disuelve en un juego sin fin de superficies dispuestas a prodigar sombra, “esa oscuridad benéfica sin la cual... moriríamos de verdad”.

Palabras clave: árbol nietzscheano, metáfora, pensamiento, verdad, apariencia.

ABSTRACT

An analysis of Nietzsche's work throws up the idea that the phantasmagoria of Western philosophy feed on moralizing metaphors. His refusal to contribute to this trend leaves Nietzsche with no choice other than a philosophy of “floating trajectories, [a] chaos of effects without cause”. Nietzsche transposes the metaphor of the tree (the philosopher) into the air, which leads, among other things, to the discovery that thought is not a deliberate action but, instead, something like the innocent and fatal blossoming of a fruit without an owner.

This text overviews the metaphorical swarm that accompanies the Nietzschean tree and which dissolves into an endless play of surfaces capable of casting shadows, “that beneficial darkness without which...we really would die”.

Keywords: Nietzschean tree, metaphor, thought, truth, appearance.

* Artículo aparecido en la revista *Altiplano* hace más de dos décadas. Se reedita el texto en conmemoración del próximo aniversario luctuoso del autor. En la presente edición se utilizó la notación Harvard, actualizándose así la paginación de las obras nietzscheanas utilizadas por José Blanco Regueira (Alianza editorial), tomando en consideración que éstas se reeditaron en varias ocasiones. De la misma manera se limpiaron las erratas del texto con las que había aparecido previamente (Redacción Revista Pensamiento).

** José Blanco Regueira (1947-2004). Obtuvo el doctorado en Filosofía por la Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne) con la tesis titulada *La Version du Commencement (essai sur la position du commencement de la philosophie dans la version ontologique de l'apparaître)* bajo la dirección de Jean T. Desanti. Desde 1975 hasta el año de su deceso fue profesor de tiempo completo en la Academia de Filosofía de la Facultad de Humanidades (UAEMéx). Autor de diversos artículos filosóficos publicados en distintas revistas especializadas y de los libros: *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental* (1981); *Existencia y verdad (alrededor de Kierkegaard)* (1983); *Antología de ética* (1984); *Diferir y comenzar* (1987); *La odisea del libertino* (1997); *El estoicismo* (traducción, 1998); *La camisa de mister Garland* (novela, 1999) y *Estulticia y terror* (2002).

Para Ariel Ortega,
arborícola en Nietzsche

Los poderes metafóricos del árbol se ejercen en la cultura de Occidente dentro y fuera de la filosofía: árbol de la vida, árbol de la ciencia, árbol del bien y el mal —padre del fruto prohibido—, árbol genealógico donde los nombres exhiben la coherencia de su ramificación. Se censura el discurso que “anda por las ramas”, se exalta la virtud de la raíz. El pensamiento vale por su *profundidad*, por su radicalismo fecundo. Por otra parte, el fruto es apreciado como portador de semillas: las metáforas del árbol comunican con las de la siembra para designar el paradigma de la *reproducción sin desperdicio* del saber. Los gastos del pensar son sometidos a un control riguroso, conforme a tales paradigmas de fecundidad: evítese sembrar en lo baldío, que nada quede “en el aire”, veamos “los frutos”, veamos “para qué sirve”.

En el árbol se aprecia también la noble *rectitud*: que no crezca torcido, que no se nos desvíe. Para evitarlo, se forzará al pensamiento a adoptar cierta verticalidad, se le enseñará el buen camino recurriendo, si es preciso, al expediente de los tutores inflexibles. Para preservar la armonía de las partes y del todo, sienta bien de vez en cuando una poda regeneradora: que las partes conserven su medida, que se recorten las ramas del *exceso*. ¿No cabía ya en el prototipo arborescente el ideal apolíneo que sirvió de cuna a la filosofía griega? Después, la *suma* y el *sistema*, la escolástica y el hegelianismo, se esforzaron por totalizar el saber a partir de la misma metáfora de unidad orgánica. Árbol cartesiano donde se resume la unificación racionalista de las ciencias, árbol más reciente —pero también árbol— del “humanismo” que busca rebasar los sistemas postulando la idea del “hombre integral”: siempre el mismo fantasma totalizante, la misma metáfora transformada en ideal, en razón para sufrir, en motivo para “elevarse”.¹

¿Será necesario recalcar aún el carácter moralizante de las metáforas que alimentan los fantasmas de la filosofía occidental? En cierto modo, la obra de Nietzsche lo hace superfluo. Pero reexaminar esa

¹ Una brillante embestida, contra estos usos de las metáforas arborescentes, se encontrará en *Rhizome* de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1976).

misma obra no lo es tanto; incluso podría parecer necesario cuando se constata que gran parte de su peso ha caído en saco roto.

¿Cómo extrañarse de que para lo inaudito falte escucha, de que el discurso de la espalda a lo que viene a interrumpir de súbito la circulación de su “fundamento”? “Radical” como ningún otro pensador tal vez desde Lucrecio, Nietzsche se empeñó en detectar lo enfermo de nuestras raíces para mejor comprender la pomposa mediocridad de nuestros frutos. Para hacerlo, necesitó llevar a cabo una increíblemente minuciosa labor de diagnóstico. Se trataba para él de desplegar una “sintomatología” en el campo del pensamiento, proyecto éste que implicaba tratar toda obra de discurso como la manifestación ocultante de una relación de fuerzas más profunda, necesariamente olvidada por la conciencia del locutor. Esa labor genealógica afectaba en primer lugar a todo ideal moral, en la medida en que la moralidad es con mucho el terreno más elocuente de los síntomas. Pero el trabajo del filósofo-médico no podía terminar ahí: más allá del ideal enunciado como tal, era preciso no perder de vista su insidiosa propagación en el campo del saber. La genealogía del saber y –en particular– de una genealogía de la filosofía.

Esta última implica por de pronto la reducción de los *conceptos* a las *metáforas*. Desde *El libro del filósofo* (texto de juventud), Nietzsche da muestras de una preocupación inusual por ese problema. La relación tradicional de la metáfora y el concepto, tal como se define a partir de Aristóteles, se le presenta como una engañosa inversión: en lugar de explicar los conceptos a partir de las metáforas, la filosofía explica la metáfora como un tipo específico de relación entre conceptos.² Sin embargo, la génesis de cualquier concepto revela la existencia previa de un conglomerado de metáforas distorsionadas, fusionadas y olvidadas finalmente en la consumación de una pretendida unidad de sentido. Ese trabajo inconsciente, oculto tras la unidad aparentemente simple de los conceptos, la genealogía lo tiene que repetir al revés, memorizarlo en cierto modo a partir de su denegación, y al mismo tiempo descomponerlo, para colocarnos ante la insólita visión de los enjambres metafóricos escondidos. El rastreo genealógico prosigue luego hacia las fuentes inconscientes de las metáforas, para descubrir

² Sobre este punto, cf. Sarah Kofman (1972). Sobre la definición aristotélica de la metáfora, cf. *Poética* 1457 b.

tras ellas lo que sólo es decible mediante la metáfora de la “fuerza” y del “caos de fuerzas”. La metáfora no es nunca simple máscara, sino máscara de máscara. Su fondo sólo puede ser designado con ayuda de otras metáforas. De ahí que –a pesar de la interpretación de Heidegger– sea difícil hablar de una ontología nietzscheana de la apariencia.

Cada metáfora operante en la filosofía de Nietzsche ejemplifica por sí misma esas posibilidades. Una obra como *Así habló Zaratustra* no admite ninguna interpretación basada en intentos de reducción conceptual; sólo puede ser leída como una pródiga sucesión y es, por sí sola, otro enjambre. Toda formalización de esas multiplicidades está condenada al fracaso: ni siquiera la metáfora del Sol, matriz aparente de muchas otras, serviría de partida para intentarla. Nietzsche se encargó, con un éxito poco frecuente, de hacer imposible la articulación sistemática de sus posibles lecturas. En su texto, el centelleo de los signos prohíbe los abusos de la visión “clara y distinta”. La integridad misma de lo pensado aparece diseminada por el artificio brillante de las metáforas: así por aquella –que parece dispersarlas a todas– de un “polvo de oro” del conocimiento. Riqueza inasible que se pulveriza ante nuestros ojos, se dispendia defraudando la avaricia declarada de las viejas “conquistas” metafísicas. Literalmente, no hay por dónde *agarrar* una filosofía tal: falta el soporte del principio, la “base” anhelada por el espíritu de pesadez. La búsqueda del fundamento se pierde necesariamente en esa maraña de trayectorias flotantes, caos de efectos sin causa, lúdica exaltación de la apariencia.

Entre esa fluctuación prolija de los signos, las viejas metáforas reaparecen parodiando los juegos de la antigua metafísica: así el árbol, desarraigado de su antigua tierra simbólica, aparecerá en cierto modo trasplantado en el aire, con sus antiguos referentes trastocados, deshechos.

En el Prefacio de *La genealogía de la moral*, el árbol sirve para presentar al filósofo mismo:

El *hecho* de que yo me aferre (a mis pensamientos de ayer) todavía hoy, el que ellos mismos se hayan entre tanto unido entre sí cada vez con más fuerza, e incluso se hayan entrelazado y fundido, refuerza dentro de mí la gozosa confianza de que, desde el principio, no surgieron en mí de manera aislada, ni fortuita, ni esporádica, sino de

una raíz común, de una *voluntad fundamental* de conocimiento, la cual dictaba sus órdenes en lo profundo, hablaba de un modo cada vez más resuelto y exigía cosas cada vez más precisas. Esto, es, en efecto, lo único que conviene a un filósofo. No tenemos nosotros derecho a estar *solos* en algún sitio: no nos es lícito ni equivocarnos solos, ni solos encontrar la verdad. Antes bien, con la necesidad con que un árbol da sus frutos, así brotan de nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y nuestros noes, nuestras preguntas y nuestras dudas –todos ellos emparentados y relacionados entre sí, testimonios de una *única* voluntad, de una *única* salud, de un *único* reino terrenal, de un *único* sol. – ¿Os gustarán a vosotros esos frutos nuestros? – Pero ¡qué les importa eso a los árboles! ¡Qué nos importa eso a nosotros los filósofos! (Nietzsche, 2000: 23).

Aquí la metáfora del árbol parece desviada de sus funciones clásicas en varios sentidos. Primero el filósofo parece asumirla haciendo de ella el emblema de sí mismo. Pero esta asunción se produce de tal forma que sirve precisamente para recusar la imagen tradicional del pensamiento en tres puntos clave: en cuanto a su *génesis*, en cuanto a su *unidad* y en cuanto a su *comunicación*. Pensar aparece como lo más alejado de una acción deliberada, consciente, fruto del juego de una voluntad libre y de un entendimiento creador. Pensar es más bien una fatalidad natural para el que piensa, como para el árbol el dar fruto. La idea de ese don involuntario va ligada al abandono de la creencia en un *sujeto* pensante, en una identidad productora del pensamiento o unidad trascendental de las ideas. Los pensamientos *brota*n de nosotros: ello no quiere decir que el “nosotros” designe una unidad constituyente, sino al contrario: “nuestra” génesis misma tiene la inocencia y la fatalidad de un brote. La unidad de los pensamientos *se hace* en nosotros, no por nosotros mismos, sino por una voluntad tan impersonal como eficiente, voluntad en cuyo concepto se disuelve la diferencia entre el hacer y los actores.

Así como el árbol no es el sujeto de sus frutos (sólo una ilusión gramatical podría hacerlo creer), así tampoco es la identidad del pensador sujeto de sus pensamientos. Hay más: en virtud de cierta duplicación indefinida de la metáfora, el filósofo-árbol es a su vez fruto de una raíz más honda, más soterrada, más desconocida y por ello más imperati-

va. Lo que fructifica en el pensar es fruto de fruto: la identidad precaria del “nosotros” no es el origen de nuestros pensamientos. Metáfora genealógica por excelencia, el árbol revela así la paradoja del concepto de origen, ningún origen es tan originario como para no reenviar a otro origen más hondo. Toda raíz, toda profundidad es, en ese sentido, superficial. Al punto que en la filosofía de Nietzsche, la profundidad sólo se hace abismal en la medida en que se disuelve en un juego sin fin... de superficies.

Una de ellas –y no la más estéril– es aquella del suelo que recibe los frutos caídos. Superficie de la *comunicación* donde se inscribe la escucha o la lectura, donde el pensar recibe un *eco*, a veces indeseable. ¡Con qué altivez airada el filósofo proclama aquí la indiferencia del pensar hacia ese efecto de comunicación! (“¡Qué nos importa eso a *nosotros*, los filósofos!”) ¿Habrá que extrañarse si el emblema del árbol, antes invocado para borrar el predominio gramatical del “nosotros”, sirve ahora para subrayarlo? No parece. Ambos gestos se vuelven significativos a partir de una misma destrucción de la imagen intencional del pensamiento. Irresponsables de sus pensamientos y de la unidad de los mismos ¿cómo podrían los filósofos responsabilizarse de sus ecos? En cuanto *don*, el pensar repugna a toda *intención* finalizadora, y por tanto se desentiende de toda suputación de resultados. Para ser libre, la voz necesita no producirse a partir de la previsión del eco, la cual encierra siempre una servil espera de agradar. ¿No es acaso ese servilismo –estigma del espíritu moderno– la consecuencia más repulsiva de ceñir el pensar a una intención? Inocentada respecto a su obra, la filosofía lo es a la vez respecto a su acogida. Los frutos caen por el peso de su madurez o por efecto de un viento incontrolable:³ de cualquier forma, la dispersión acaece en *todas* direcciones o lo que es lo mismo, en *ninguna* dirección específica. Poco importan al que da frutos los azares de la recolección, menos aún le incumbe el juicio de los que sólo cosechan. Pensar se asemeja a hacer regalos para un destinatario

³ Sobre ambas alternativas cf. Nietzsche (2002: 118-121). Tanto los frutos de la vida como los del pensar parecen sujetos a las mismas posibilidades de caída prematura como resultado de una violencia exterior. En lo tocante a los pensamientos, el momento de su caída es el de su comunicación. Y a pesar de que de algún modo la comunicación de los pensamientos realmente nuevos es siempre prematura, el pensador más intempestivo debe conservar un sutil sentido de la *puntualidad* en esta materia (cf. en ese sentido las reservas prolongadas de Nietzsche respecto a la comunicación de su pensamiento del Eterno Retorno).

anónimo. En el sentido encarado por Nietzsche, ese don excluye la voluntad de complacencia: inoportuna, intempestiva exclusión de un “siglo de lectores”⁴ que constriñe todo lo que fructifica a las exigencias de un paladar debilitado.

Es evidente el nexo que la metáfora del árbol establece con todos los símiles de *nutrición* que pueblan la obra de Nietzsche, referidos casi siempre a la conciencia o a la lectura. Pensamiento indigesto para toda conciencia servil, nada hay de extraño si esta conciencia lo juzga ponzoñoso: los frutos más inocentes parecen venenosos al estómago enfermo, acostumbrado a la edificante insipidez de la metafísica tradicional. La tradición misma aparece como una horticultura singularmente desprovista de audacia, ferozmente enemiga de todo sabor nuevo. Siempre los mismos injertos inofensivos, los mismos prototipos de la mediocridad, los mismos ideales de la homogeneidad de los frutos. A fuerza de paladear tales productos, se ha desarrollado en nosotros una repugnancia instintiva hacia todo lo que madura en libertad. El pensamiento libre nos parece acerbo, insultante al paladear, al punto de fundados en ese desplacer, algo en nosotros se decide a talar al padre de semejantes frutos. Filosofía revulsiva y maldita, la obra de Nietzsche aparece así destinada a provocar lo que con más decisión ha combatido: el espíritu del resentimiento, hijo monstruoso de la debilidad.

Buscar las raíces de ese espíritu mismo fue tal vez la tarea más apremiante de la genealogía nietzscheana. Lo que en ella se compromete, más allá del árbol del *pensamiento*, resulta ser el árbol *de la vida*. A partir de esta imagen, nosotros mismos, como criaturas vivientes, somos los frutos, mejor o peor logrados, de una voluntad suprapersonal. Voluntad que no busca, como lo pensó Schopenhauer, la simple sobrevivencia de lo que vive, sino un ascenso constante, un poder siempre superior, a menudo sólo accesible al precio de nuestra muerte.

En el discurso de Zaratustra sobre la muerte libre, la metáfora del árbol sirve para ilustrar esa terrible economía de la vida y de la muerte, pensada a partir de la soberanía de la Voluntad de poder:

⁴ “Un siglo de lectores todavía –y hasta el espíritu olerá mal” (Nietzsche, 2002: 73).

Demasiados son los que viven, y durante demasiado tiempo penden de sus ramas. ¡Ojalá viniera una tempestad que hiciese caer del árbol a todos esos podridos y comidos de gusanos!
 ¡Ojalá viniesen predicadores de la muerte *rápida*!
 ¡Éstos serían para mí las oportunas tempestades que sacudirían los árboles de la vida! (Nietzsche, 2002: 119-120).

Comparar la vida del hombre a la del fruto es recurso manido del sentido común: incluso forma parte de los vicios sicológicos y sacerdotales la creencia en nuestra “inmadurez” o “madurez”. Nietzsche no es aquí el inventor de la metáfora, sino más bien el que subvierte su intención para recalcar cómo todo lo caduco tiende a perseverar en la existencia. El ciclo natural de la fructificación (incluyendo la fase de la *descomposición* y subrayando esa inclusión misma) sirve de imagen al ciclo de nuestra vida y nuestra muerte. *Puntualidad* en nuestra muerte: tal es la exigencia difícil de Zaratustra. Permanecer en vida (pender aún de la rama) *después de tiempo*, es aún más pernicioso para la vida misma (el árbol) que una muerte prematura. La relación del *tiempo del fruto* con la salud del árbol, remarca la idea de evaluar el tiempo de la existencia individual a partir de una economía supra-individual. Morir a tiempo es rendir servicio a la vida, es afirmar la vida con la muerte. En cambio, prolongar una existencia decadente, es negar la vida con la sobrevivencia propia. Hay así en este uso de la metáfora del árbol el sentido de una economía vital que reclama la eliminación de lo superfluo para hacer posible el mejoramiento de lo nuevo. La muerte es deseable en la medida en que posibilita la reinversión de un exceso: libera al árbol de la vida de todo peso estéril y transforma en fecundidad nueva dicho peso.

Aún así hay que notar que Nietzsche apunta –con el tono del deseo más demente– la necesaria intervención, en esa economía, de un factor exterior: la “oportuna tempestad” que sacude al árbol. De hecho, se puede observar que la mención del árbol va casi siempre ligada en la obra de Nietzsche a la del *viento tempestuoso* y el *rayo*.⁵ Es condición

⁵ “En lo que se refiere a la «humildad», el filósofo, al igual que soporta lo oscuro, así soporta también una cierta dependencia y eclipsamiento: más aún, teme la perturbación causada por el rayo, se aparta con terror de la indefensión propia de un árbol demasiado solitario y abandonado, sobre el que todo mal tiempo descarga su mal humor; y todo mal humor descarga su mal tiempo” (Nietzsche, 2000: 143).

del árbol estar *expuesto*, en cierto desabrigo muy adecuado para simbolizar la peligrosa existencia del hombre, y en particular del “hombre superior”. Sin duda el texto donde queda más patente esta resonancia es el capítulo de Zaratustra sobre *el árbol de la montaña*:

Si yo quisiera sacudir este árbol con mis manos, no podría. Pero el viento, que nosotros no vemos, lo maltrata y lo dobla donde quiere: Manos invisibles son las que peor nos doblan y maltratan (Nietzsche, 2002: 76 y ss.).

El árbol, arrogante emblema de lo visible, expuesto a lo invisible. Por esta vía alegórica, Nietzsche se abre paso para decir algo acerca del hombre:

Al hombre le ocurre lo mismo que al árbol.
Cuanto más quiere elevarse hacia la altura y hacia la luz, tanto más fuertemente tienden sus raíces hacia la tierra, hacia abajo, hacia lo oscuro, lo profundo —hacia el mal (Nietzsche, 2002: 76).

El tránsito es aquí muy rápido, del desabrigo a la ley de la elevación. Los sentidos alegóricos del árbol en la montaña se suceden con tal rapidez que apenas queda tiempo de apreciar la inflexión de la metáfora. Es como si “la oportuna tempestad” viniera aquí en ayuda del filósofo para dispersar fugazmente los sentidos tras la continuidad aparente del discurso. ¿No es esa la condición desconcertante del logos nietzscheano, construirse sobre una dispersión constante del sentido?

Apenas el árbol y “nosotros” encontraron su equivalencia en el desabrigo, cuando la renuevan en un *sentido diferente*, por la relación

Misma imagen, pero referida esta vez al destino del hombre superior en *Así hablo Zaratustra* (p. 77). La recurrencia del simil se manifiesta en el capítulo *Del hombre superior*:

“... sólo así el hombre crece hasta aquella altura en que el rayo cae sobre él y lo hace pedazos; ¡suficientemente alto para el rayo!” (Nietzsche, 2002: 392).

En este último uso, el rayo sirve para designar al *superhombre*, tal como Zaratustra lo advierte desde el *Prólogo*:

“Mirad, yo soy el anunciador del rayo y una pesada gota que cae de la nube: más ese rayo se llama *superhombre*—” (Nietzsche, 2002: 40).

común, descubierta en ellos, de lo Alto y lo Bajo. Ello nos muestra que no sólo no hay univocidad en la metáfora, sino que una resonancia múltiple es aquí buscada en su uso. Hacer así resonar la metáfora no significa disociar sus sentidos, sino dispersarlos en una exposición simultánea semejante a un estallido. Explosión que invalida de antemano toda reconstrucción interpretativa y que nos fuerza a una lectura sesgada, casi infiel.

Disgregamos tentativamente los sentidos. Dos determinaciones parecen poder separarse en el hombre-árbol:

1. El estar expuesto a lo invisible.
2. La correspondencia en él de toda elevación con un crecer subterráneo hacia lo más oscuro.

Mas lo invisible se piensa como *fuerza*, a partir de sus efectos sobre lo visible (“Manos invisibles son las que peor nos doblan y maltratan”). La versión nietzscheana de lo invisible se apoya en la idea de fuerza y en el carácter operativo de la fuerza. Fuerzas invisibles (manos de nadie) en un juego libre “doblan y maltratan” lo visible. Pero el resultado de esa lucha de fuerzas no es sólo una serie de efectos ejercidos *sobre* lo visible. Lo visible es como tal la serie misma de los efectos, un mundo de resultados arreglado a partir de una pluralidad cambiante de perspectivas. En lo visible resulta lo invisible. El ojo sólo recoge y arma los resultados de múltiples combates que no puede ver.

El viento de lo invisible azota lo visible: este azote es a la vez destructor y creador. A partir de lo invisible se yergue y se desarraiga el árbol. ¿No es decir que cierto oscuro Afuera, cierto fondo peligroso se dibuja aquí en torno a la existencia de todo lo visible, para amenazar su esplendor? Todo cuanto se yergue y resplandece en la presencia proviene de ese fondo y en él encuentra la muerte.

Pero el fondo es doble. En su duplicidad *resuena* la metáfora. El fondo es para el árbol un afuera y un adentro, un posible rayo y una raíz segura, un exponerse y un enraizarse. Las dos dimensiones en que cobra eco el árbol son una misma: esta afirmación encierra una tesis sobre la condición de lo visible, y en particular sobre la condición humana.

La elevación, al tiempo que acentúa el desabrigo, acarrea un crecimiento hacia abajo. Así como la altura del árbol aumenta en proporción a la profundidad de sus raíces, así el espíritu humano ve compensada la conquista de nuevas alturas por una profundización a menudo indeseable. Sintomática y extraña parece aquí la asociación directa de esa profundidad con “el mal”. Nietzsche podría parecer sujeto, a través de ella, a la metafísica platónica de lo Alto y lo Bajo. La simbolización subterránea del mal, infernal defecto de ser contrapuesto a la plenitud ontológica de las alturas, es, en efecto, de origen platónico-cristiano; pero no así su *funcionamiento* en el texto de Nietzsche. Una vez más, el filósofo parece haber seguido aquí la estrategia de la subversión del platonismo que consiste en recoger sus metáforas para hacerlas sufrir una *disfunción* significativa.

Ello se manifiesta, primero, por la curiosa confusión (sin duda deliberada) de lo que el uso tradicional de la metáfora había separado, a saber:

- a) el sentido de la *profundidad deseable* en el hombre (cuyas virtudes exalta el discurso moral por medio del emblema de la Raíz) y
- b) a *profundidad indeseable*, la oscuridad de la caverna, la confusión del *apeiron* tenebroso, el subsuelo infernal.

Nietzsche trasgrede un tabú de la metafísica tradicional al poner en comunicación directa esos dos sentidos nulificando su disgregación. Hay algo indeseable en toda raíz, en la medida tal vez en que la dirección de su crecimiento *es la misma del “espíritu de pesadez”*. El reto más severo para un espíritu humano consiste en conquistar su propia ligereza, la libertad casi impensable de volverse a la vez más elevado y menos grave, más alto y menos profundo (“¿Quién de vosotros puede a la vez reír y estar elevado?” [Nietzsche, 2002: 74]). Pero en ese rechazo del *mal*, no se abre una vía hacia el *bien*. La bondad conserva el ser, y en ese sentido es opuesta a la nobleza (Nietzsche, 2002: 76-79). El noble es voluntad de crear; pero se expone al mal, que busca la insolente destrucción y el capricho de la voluptuosidad. El desafío sobre-humano para el hombre, consiste aquí en emplazarse en cierto modo más allá del bien y del mal, *por encima de lo Alto y de lo Bajo*.

La paradoja misma de esta expresión hace eco al pensamiento de Nietzsche: la elevación deseable busca una altura diferente de la que se refiere a una profundidad. Una altura sin fondo, donde el pensar y la risa se confunden, un árbol desarraigado, plantado por encima de sí mismo, “demasiado cerca del asiento de las nubes” (Nietzsche, 2002: 77), árbol casi aéreo, a la espera tan sólo del rayo. ¿No es ese un pensamiento difícil de soportar?

El hombre solamente en la exposición. Pero en sus raíces se reserva cierto apego a la sobrevivencia. Arrancar de raíz ese apego, para transformarlo en una voluntad de afirmación superior, significó para Nietzsche ganar el derecho a otro peligro, exponiéndose al cual parece en cierto modo haber sucumbido. Su árbol difiere de cuantos antes cultivó la filosofía por esta circunstancia singular de estar plantado por encima de sí mismo, en una altura que se quiso sin raíz y de algún modo *sin abismo*. ¿No se abismó sin embargo a partir de ella Nietzsche mismo —y no sólo su pensamiento— en cierta hondura donde nadie pudo seguirlo sin detenerse por el vértigo?

Pero, a fin de cuentas, todo árbol, incluso los que se plantan en el aire, tiene entre otras la amable posibilidad de dar sombra. Y si el sol, como parece seguro, es el modelo más adecuado de la verdad, ¿por qué despreciar la ayuda de un árbol para protegernos de ella? Después de todo, tal vez no haya en la filosofía cosa más útil que la *sombra*, y el árbol, símbolo del desabrigo, puede serlo también de cierta protección. La posición más humana (quizá demasiado humana) ante él, consiste en abrigarse con el regalo de su follaje: oscuridad benéfica sin la cual, como Nietzsche lo supo mejor que otros, moriríamos de verdad.

BIBLIOGRAFÍA

01. Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1976), *Rhizome*, Paris, France, Minuit.
02. Kofman, Sarah (1972), *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot.
03. Nietzsche, Friedrich (2000), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
04. _____ (2002), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.