

«UN EJÉRCITO DE TROPOS

Angel Mollá
(Universidad de La Laguna)

En una serie de ensayos escritos por Nietzsche después de *El nacimiento de la tragedia* (1871) se plantea de manera expresa y radical un problema que ya nunca le abandonará: el de la relación entre *lenguaje* y *verdad*. El más conocido de dichos fragmentos o «estudios teóricos» lleva el curioso título de *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral* (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, 1873) y estaría destinado a formar parte de un volumen denominado «*El libro del filósofo*». Habría asimismo otros escritos inéditos inmediatamente anteriores y posteriores a éste (escritos entre 1872 y 1875), editados en castellano como *Retórica y lenguaje*.¹

A partir de estos ensayos la problemática conexión que se da entre las *palabras* y el *mundo* en virtud de nuestras *representaciones* pasa a convertirse en el problema de la filosofía, a saber: *el conocimiento de la realidad en tanto que ficción del lenguaje*. Toda representación mental es una «figura del lenguaje», un *tropo* y, como tal, objeto de la Retórica. La *representación*, además, pasa a ser eso mismo: es decir, *teatro, farsa, ficción*. Todo concepto del mundo es una convención arbitraria y esta precaria condición será silenciada en cuanto a tal (por la sociedad primero, por el Estado después). Tal era el sentido último de la sistemática lucha de Sócrates contra la Retórica.

Y por eso mismo es tan coherente la absurda tibieza de Sócrates ante un oponente tan débil como Crátilo, el cual sostiene que existe una *relación natural* entre los nombres y las cosas que designan. Pero Sócrates, antes que admitir el carácter relativo de la nominación, reconoce:

«Crátilo tiene razón cuando afirma que las cosas tienen el nombre por naturaleza y que el artesano de los nombres no es cualquiera, sino sólo aquel que se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma tanto a las letras como a las sílabas.»²

¹ NIETZSCHE, Friedrich (1872-1875): *El libro del filósofo, seguido de Retórica y lenguaje*. Ed. F. Savater, tr. A. Berasain, Madrid, Taurus, 1974

² PLATÓN: *Crátilo*, en *Diálogos*, II. Tr. J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 1983, 390d-e, p. 377.

Y si bien Sócrates acaba concediendo que *no todas* las palabras guardan un perfecto isomorfismo entre el nombre y lo nombrado, ello se debe a que *éasas*, a diferencia del resto de las palabras naturales, *no* han sido creadas por los dioses³. Como en el relato bíblico de la nominación adánica y en la atribución del principio creador al verbo-*logos*, Sócrates hace suya la idea de un momento primigenio y demiúrgico en que el nombre y su objeto fueran una y la misma cosa.

Nietzsche comienza *Sobre verdad y mentira...* con un relato que es una parodia de las tradicionales descripciones acerca de los orígenes (también a la manera de Rousseau, ese *gran resentido*, dirá). En este caso se nos da una instantánea de la humanidad en uno de sus «momentos estelares», aquel preciso pero efímero instante en que aparece el *conocimiento* mismo:

«En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer.»

Después de este rápido fin, Nietzsche añade su moraleja:

«Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimosos, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada ... [Sin embargo, el ser humano se] lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con una mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo *pathos*, y se siente el centro volante de este mundo.»⁴

Con el sarcasmo del narrador llega el fin de la fábula, a la que sustituye de inmediato el comentario del filósofo, el cual no oculta ya su autoría ni su presencia (al contrario que Rousseau, quien obraría —según señala Paul de Man— a la manera de un novelista omnisciente agazapado tras su relato⁵).

El tono denigratorio de Nietzsche, y el patetismo que ve en los afanes humanos, coinciden de manera sorprendente y casi literal con los de Pascal, aquel gran «negador del mundo», empeñado siempre en hundir al hombre para que Dios salga a flote.

Pascal, en efecto, en el primer capítulo de sus *Pensamientos* (*Pensées*, 1655), se preguntaba y se respondía: «Porque, veamos, ¿qué es el hombre en medio de la naturaleza? Una nada respecto al infinito, un término medio entre la nada y el todo.»⁶ Nietzsche dice del ser humano: «hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada». Donde Pascal comenzaba describiendo al hombre «como perdido en ese rincón apartado de la naturaleza», Nietzsche lo muestra «en algún

³ *Ibid.*, 397b-c, p. 388.

⁴ NIETZSCHE, Friedrich (1873): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. VAIHINGER, Hans (1913): *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Intr. M. Garrido, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 17-18.

⁵ DE MAN, Paul (1979): *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Barcelona, Lumen, 1990, p. 184.

⁶ PASCAL, Blaise (1655): *Pensamientos*. Ed. C. Pujol, Barcelona, Planeta, 1985, § 84, pp. 19 ss.

apartado rincón del universo» y pondera «cuán estéril y arbitrario es el estado en que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza».

Desde el punto intelectual, decía Pascal, la situación del hombre es tan incierta como su situación física: «Este es nuestro verdadero estado; esto es lo que nos hace incapaces de saber con certeza y de ignorar por completo ... Nuestra razón queda siempre burlada por la inconstancia de las apariencias». El error en el hombre, para Pascal, es lo único *natural*:

«El hombre está hecho, pues, de un modo tal que no posee ningún principio justo de lo verdadero y sí en cambio varios excelentes de lo falso... la razón más poderosa de sus errores es la guerra que existe entre los sentidos y la razón.»⁷

El hombre, dice Pascal, debería asistir perplejo al espectáculo abrumador e incierto de la naturaleza, más presto a contemplarlo «en silencio» que a tratar de «investigarlo con presunción». Nietzsche dirá que de «ese orgullo, ligado al conocimiento y a la sensación», surge un doble engaño: sobre el conocimiento mismo, y sobre el valor de nuestra existencia, de las que nos da «la más aduladora valoración». Esto no es de extrañar, ya que el intelecto humano se sirve ante todo del *engaño* para sobrevivir.

Nietzsche sostiene que la naturaleza le oculta al hombre la mayor parte de las cosas, incluido su propio cuerpo (que sólo ve parcialmente) y cuya interioridad (física y también moral) se le niega. E invierte la epistemología y la ética ilustradas (utilizando la metáfora de la mente como *cámara oscura*), cuando dice que la naturaleza «ha tirado la llave» del habitáculo que contiene las más oscuras y verdaderas motivaciones del hombre:

«Y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar hacia fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad?»⁸

Verdad e hipocresía –se nos dirá– vienen juntas. La verdad no es otra cosa que un «tratado de paz» con el otro que atenúe los efectos de la implacable lucha por la vida. De este «contrato social» o tregua surge la convención lingüística que llegará más tarde a llamarse «verdad». Se sugiere aquí una inversión irónica del «encuentro con el otro» de Rousseau del cual surge el lenguaje:

«En ese mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad», es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira.»⁹

Así la mentira nombra una ausencia: la del contenido definido para cada palabra. El mentiroso, sin embargo, utilizará en su propio interés las designaciones válidas para decir «lo que no está» («lo que no es» de Jonathan Swift); si ello perjudica a otros, la sociedad le retirará su confianza por haber roto el pacto.

⁷ *Ibid.*, § 92, pp. 25-26.

⁸ *Op. cit.*, pp. 19-20.

⁹ *Ibid.*, p. 20.

Se huye no tanto del engaño como del perjuicio que ocasiona. Se ama no tanto la verdad como sus efectos agradables, la comodidad. Se ignora o se es hostil a las verdades que, siguiendo la misma lógica que las demás, sin embargo no nos favorecen:

«Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una «verdad» ... Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocará continuamente ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonido de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón.»¹⁰

La *arbitrariedad de la designación* se manifiesta por doquier: en la atribución de géneros a las cosas («pura metáfora», dice); o en la multiplicidad de las lenguas y su intraducibilidad última. La misma palabra «lengua» es una *metonimia* en la que el órgano sustituye a la función («lenguaje»)¹¹. El lenguaje es descrito por los «expertos de la lengua» (que serían, según se mire, *lingüistas* o *lenguaraces*) mediante una serie de «metáforas audaces»:

«¡En primer lugar un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total de una esfera a otra completamente distinta.»¹²

Creemos saber algo de las cosas cuando hablamos de árboles, de nieve o de colores, pero no poseemos sino metáforas de cosas desprovistas de correspondencia con ninguna «esencia primitiva» ni con cierta «experiencia singular»: *la presencia que invocan las palabras es un fantasma* (o, lo que es lo mismo, una imagen). En un famoso párrafo dice:

«¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.»¹³

El hombre aparece entonces –ironiza– como un «poderoso genio constructor que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja». Un edificio así –prosigue la analogía–, para sustentarse sobre tan poco, deberá estar hecho de algo tan ligero como las telarañas, pero tan resistente y elástico como para no ser arrastrado por las olas y el viento. El hombre es aquí admirable, aunque no a causa de su amor a la verdad.

El olvido de «las metáforas intuitivas originales» y su confusión con las cosas, el olvido del carácter lingüístico de la verdad, trae consigo el «endurecimiento y petrificación del fogoso torrente primordial», del inagotable imaginario que alberga la fantasía:

¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich (1872-73): «Curso de Retórica», en *El libro del filósofo*, pp. 140 s.

¹² *Op. cit.*, p. 22.

¹³ *Ibid.*, p. 25.

«gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como *sujeto artísticamente creador*, vive con calma, seguridad y consecuencia».¹⁴

Pero es justo en virtud de ese *olvido* que se adquiere «el sentimiento de la verdad» y la *inconsciencia* de que todo concepto no es más que el *residuo de una metáfora*¹⁵. Si el hombre saliera por un instante de sus limitaciones sensoriales –de nuevo Pascal– se daría cuenta que cada criatura percibe un mundo, acorde con sus órganos, y que ninguno de ellos posee la «percepción correcta» del mundo: esta es –dice– «una medida de la que no se dispone».

El concepto mismo de «ley de la naturaleza» es un antropomorfismo, «un extrapolar alusivo», un abuso del lenguaje¹⁶. De las relaciones con el mundo *lo único que sabemos es lo mismo que nosotros aportamos: el tiempo, el espacio, la sucesión* (es decir, la apariencia de causalidad):

«Sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos.»¹⁷

Ello parece dar la razón a Paul de Man cuando afirma que «las metáforas son mucho más tenaces que los hechos.»¹⁸ Pero ya lo había expresado con claridad Nietzsche en los aforismos del *Libro del filósofo* de 1872: «El tiempo, el espacio y la causalidad, no son más que *metáforas* del conocimiento con las que interpretamos las cosas». En realidad lo que llamamos tiempo no es sino el efecto aparente que se deriva de la sucesión espacial; análogamente –dice– «la yuxtaposición en el tiempo produce la sensación de espacio». Cualquiera de las dos puede derivarse metafóricamente de la otra; cualquiera de ambas sensaciones puede explicarse (o, lo que es lo mismo, describirse) teniendo a la otra como *causa*¹⁹. Así espacio, tiempo y causalidad se hallan en una relación circular y extremadamente ambigua.

Pero estas tres instancias o *formas* se corresponden en la tradición clásica con las tres «figuras del lenguaje» o *tropos* citados por Nietzsche en su «Curso de Retórica» (1872-73): 1) la *metáfora*, que es una sustitución por *semejanza* o el mero desplazamiento de significación entre dos imágenes coexistentes en el *tiempo*; 2) la *sinécdoque*, basada en la *contigüidad espacial* y el intercambio entre la parte y el todo; y 3) la *metonimia*, que consiste en la «conmutación de la *causa* y el efecto»²⁰. Nietzsche asegura –como Derrida– que «todas las palabras son tropos», es decir, «designaciones impropias», pero luego matiza:

«Los tropos no son ocasionales respecto a las palabras, sino que constituyen su propia naturaleza. No se puede hablar en términos absolutos de una «significación propia» ... En la medida en que no hay diferencia entre las palabras propiamente dichas y los tropos, tampoco la hay entre el *discurso normal* y lo que se

¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 25-27.

¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸ DE MAN, Paul (1979): *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Barcelona, Lumen, 1990, p. 17.

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich (1872-1875): *El libro del filósofo*. «Sobre el conflicto del arte y el conocimiento», I, § 142, pp. 66 s.

²⁰ *Ibid.*, «Curso de Retórica», pp. 140 ss.

llama *figuras retóricas*. Rigurosamente hablando, todo lo que se llama ordinariamente discurso es figuración.»²¹

Así pues, como dirá en *Sobre verdad y mentira...*, hablar es siempre metaforizar y a eso es a lo que Nietzsche llama «mentir, en sentido extramoral», en tanto que «adhesión intencional a la ilusión» y «desviación consciente de la realidad» que subyace a todo lenguaje, en la ciencia, el mito, el arte, etc. La construcción de metáforas concluye · es el instinto fundamental del hombre²².

En los «escritos póstumos»²³ conocidos como *La voluntad de poder* éste parece retomar sus invectivas juveniles acerca del carácter del lenguaje representativo como «ficción necesaria», ahora transmutada —como dice Vaihinger— en «voluntad de ilusión». Lo que esto parece apuntar es la necesidad de una esfera mediadora que supla la dudosa causalidad entre sujeto y objeto: un lenguaje fuerte capaz de operar con el mundo y, por ello, «libre para poetizar e inventar»²⁴. El *perspectivismo* que reclamara Nietzsche como inherente a toda representación²⁵ tiene también ahora un carácter «extramoral»²⁶.

Para Nietzsche, la idea de *perspectivismo* alcanza de lleno a los supuestos científicos de causalidad y teleología. Por lo pronto, «la idea mecánica del «movimiento» es una traducción del proceso originario al lenguaje de los «ojos» y el «tacto». De lo cual concluye: «no está en nuestro poder transformar nuestros medios de expresión; pero es posible entender hasta qué punto son una sencilla semiótica»²⁷. Lo que hay que dejar claro para siempre es «que las imágenes, los pensamientos y las palabras son signos del pensamiento» y que, en consecuencia, «toda acción tiene poca profundidad», puesto que «todo aquello que constituye nuestra vida inconsciente es invención e imaginación»²⁸. A la luz de esta suerte de «análisis retórico del lenguaje» la ciencia queda problematizada por su propia desnudez:

«La «regularidad» de la sucesión es sólo una expresión figurada, como si aquí se impusiese una regla; no se trata de un hecho. Así también la «conformidad a leyes» ... El hecho de que algo suceda de determinada forma se interpreta en este caso como si un ser, a consecuencia de una obediencia a una ley o a un legislador, obrase siempre de determinada manera ... Pero el error consiste en inventar e introducir un sujeto.»²⁹

²¹ *Ibid.*, p. 142.

²² *Op. cit.*, pp. 34 ss. y 50 s.

²³ «Escritos póstumos», es una expresión paradójica y como tal parodiada por Musil que añadirá: «escritos en vida» Cfr. MUSIL, Robert (1957): *Páginas póstumas escritas en vida*. Barcelona, Icaria, 1979, p. 6: «En todas partes el escritor vive hasta cierto punto profundamente aislado de la vida, sin embargo no tiene en común con los muertos su arte, gracias al cual no necesitan casa, ni comida, ni bebida. La vida del autor es beneficiosa para las obras póstumas».

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich (1873): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. p.30.

²⁵ *Ibid.*, VAHINGER, Hans (1913): *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, pp. 68 ss.

²⁶ Como en David Hume, para quien «el hombre es mucho menos egoísta que *parcial*» (aligerando así la culpa en aras de la subjetividad). Para Hume, por cierto, los afectos son «determinaciones naturales de la simpatía», ligados (como todo en el teatro de la mente) por las leyes asociativas de *semejanza, contigüidad y causalidad*. Cfr. DELEUZE, Gilles (1953): *Empirismo y subjetividad, La filosofía de David Hume*. Barcelona, Gedisa, 1986³, p. 32.

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich (1888-1889): *La voluntad de poderío*. Madrid, Edaf, 1980, § 617, p. 336; cfr. § 627, p. 340.

²⁸ *Ibid.*, § 669, p. 361.

²⁹ *Op. cit.*, § 624, p. 339.

Los dardos parecen dirigirse ahora a quienes, como Kant, creían que mediante el experimento científico se «doblega a la naturaleza», haciéndola cumplir la voluntad humana. Antes había ironizado Nietzsche «ilusiona pensar que se conoce alguna cosa cuando se tiene una formulación matemática de lo que acaece; [pero] sólo se ha «indicado, descrito», nada más»³⁰. En cuanto a las «leyes químicas», no oculta su irritación ante un tipo de explicación antropomórfica (vg. «lo más fuerte se apodera de lo más débil») en que, según él, «se trata más bien de una fijación absoluta de relaciones de poder». Aquí el peculiar y marcado «sabor a moral»³¹ se le vuelve insoportable.

Tal es la saña nietzscheana en su intento de «desenmascarar» a la *barbarie metafísica* moderna que fija como verdades valores contrarios a la vida. Un sujeto que primero se proyecta implacable sobre las cosas para luego retirarse hipócritamente y hacer ver, en su modestia, que todo viene hacia él. De esto no sólo infiere que todo le pertenece (Bacon) sino también que él es «la medida de todas las cosas», que unánimes lo aclaman, por lo que puede disponer de ellas a su antojo.

Lo que hay que superar entonces es, aquella *metafísica del sujeto*, en la que «individuo» y «especie» aparecen como el eslabón y la cadena (esa vieja metáfora aristotélica), como la «parte» y el «todo». De la oposición entre «individuo» y «especie» (una forma insidiosa de dualismo metafísico del tipo cuerpo-alma, apariencia-esencia, sensible-inteligible), siendo el todo superior a la parte, surge la necesidad de subordinar y, por lo tanto, de aplastar al sujeto-individuo en nombre del sujeto-especie: el sujeto metafísico sería entonces una mera *sinécdoque*. No sería casual entonces, argumenta el filósofo, que un dogma común a la Religión, la Ciencia y el Estado sea: «que el individuo se sacrifique por la especie»³². Nietzsche, en cambio, parece decir como Mairena: «Por muchas vueltas que le doy no hallo la manera de sumar individuos»³³.

Cuando hace hincapié en el carácter figurado o lingüístico de la existencia, Nietzsche no está tan interesado en descalificar el proceso en sí (pura interpretación, semiótica o hermenéutica³⁴) como en «desenmascarar» al sujeto oculto tras semejante operación «natural». Así la idea de *causalidad* esconde, en el orden de lo *natural*, la misma carga que el concepto moral de *culpabilidad*: en ambos casos se trata de «buscar un culpable», o lo que es igual, un sujeto *responsable*.³⁵ Nietzsche denuncia, bajo la inocente y necesaria distinción entre causa-efecto, la operación de suprema impostura metafísica, disfrazada ahora de ciencia, consistente en aislar un momento del flujo vital de sus condiciones de existencia, atribuyendo al «ente» aislado una esencia permanente que traiciona la naturaleza elusiva del «ser».

En el ámbito del lenguaje, en cambio, los *tropos* permitirían operar con toda relación o analogía posible. Las figuras retóricas expresarían las tendencias o movimientos (=tropos) de la imaginación: lo real y lo nombrable se identificarían en la representación.

Al final de su ensayo *Sobre verdad y mentira...* Nietzsche habla de cómo el hombre no puede prescindir del instinto metafórico y lo realiza en el mito, en el arte o en el

³⁰ *Ibid.*, § 620, p. 337.

³¹ *Ibid.*, § 622, p. 338.

³² *Ibid.*, § 675, p. 364.

³³ MACHADO, Antonio (1936): *Juan de Mairena*. Madrid, Espasa-Calpe, 1982³, p. 10.

³⁴ Cfr. VATTIMO, Gianni (1985): *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península, 1987, pp. 13 ss. y 116 ss.

³⁵ NIETZSCHE, Friedrich (1888-89): Los cuatro grandes errores, en *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Ed. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, pp. 61-70.

sueño. Para explicarlo recurre explícitamente a Pascal (a quien, sin embargo, tachará de «antiartista» y de «famélico de vida» en *El crepúsculo de los ídolos*³⁶) y lo cita dos veces seguidas. La primera, muy Schopenhaueriana: «Si un artesano estuviese seguro de que sueña cada noche, durante doce horas completas que es un rey, creo —dice Pascal— que ahora sería tan dichoso como un rey que soñase todas las noches durante doce horas que es un artesano»³⁷.

En la segunda —y con ella concluiremos— habla de cuando «el intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre y relevado de su esclavitud habitual: sintiéndose a sus anchas es poseído del placer creador, es audaz y exuberante, «arroja las metáforas sin orden alguno y remueve los mojones de las abstracciones» de tal manera que, por ejemplo, dice (con Pascal): «Los ríos son caminos que andan y que llevan adonde queremos ir»³⁸.

Por la misma época que Pascal, Hobbes dice en su *Leviatán*:

Aunque es legítimo decir (por ejemplo) en lenguaje común que *el camino va o lleva a tal o cual parte*, que *el proverbio dice esto o aquello* (cuando los caminos no pueden ir, ni los proverbios hablar), a la hora de calcular y de buscar la verdad tales modos de hablar *no* deben admitirse.³⁹

El viejo Hobbes expresaba así la creciente desconfianza burguesa hacia el lenguaje. Su coetáneo, el «antiartista» Pascal, en cambio —y esta es mi sugerencia final—, manifestaba la misma apuesta *en favor del lenguaje* que el «artista» Nietzsche.

El uso de *las mismas metáforas* delata la ambigua deuda de Nietzsche con Pascal (por no hablar de La Rochefoucauld, Stendhal o Baudelaire, todos admiradores del jansenista)⁴⁰. Deuda de Nietzsche con todos ellos tan inmensa como *inconfesable*: algo así le pasaba a Stendhal con el «reaccionario» Chateaubriand. Claro que lo mismo pero al revés le sucedía a Pascal con el «epicúreo» Montaigne: de él aprenderá —como La Rochefoucauld⁴¹ y el mismo Nietzsche— *la retórica del escepticismo*.

³⁶ Op. cit., p. 91.

³⁷ (1873) p. 34; (1655) § 380, p. 93.

³⁸ PASCAL, Blaise (1655): *Pensamientos*. Ed. C. Pujol, Barcelona, Planeta, 1985, § 45, p. 12.

³⁹ HOBBS, Thomas (1651): *Leviatán*. Ed. C. Moya y A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1980, I, v, pp. 152-153.

⁴⁰ BÉGUIN, Albert (1952): *Pascal*. México, FCE, 1989, pp. 257-258.

⁴¹ F. DIEZ DEL CORRAL, «El rostro de la máscara», en LA ROCHEFOUCAULD, François de (1664-1678): *Máximas*. Madrid, Akal, 1984, pp. 18 ss.