

EL NOMBRE DE LA ROSA O LOS INFORTUNIOS DE LA RAZÓN

“Vivimos para los libros. Dulce misión en este mundo dominado por el desorden y la decadencia”.
U. Eco.*

Entre los numerosos y variados efectos de sentido que produce *El Nombre de la Rosa*, cabe destacar el hecho de que su lectura proporciona un conocimiento global –histórico, político, socio-económico, teológico y filosófico– de este siglo XIV que aparece, cada día con más fuerza, como una auténtica fuente del mundo moderno y de la mentalidad moderna. El principal objetivo de este artículo es ayudar al lector poco familiarizado con la Edad Media a entender mejor el complejo movimiento de las ideas filosóficas y teológicas que anima el libro. El segundo objetivo deriva de la decisión que tomara Eco de “contar en el Medioevo y por boca de un cronista de la época” (1). Resulta en efecto paradójico, cuando menos a primera vista, que para que la entendiéramos mejor, Eco haya querido contar *toda* una historia a través de las palabras de alguien que no entiende. Trataremos, entonces, de verificar la siguiente hipótesis: la ignorancia de Adso y el fracaso de Guillermo en su intento de investigar los indicios señalan los límites que el mundo moderno, al perder su inteligibilidad, impone al proceso de emancipación de la razón.

I. *El narrador y su texto*

En el ocaso de su vida, alrededor de 1390, Adso de Melk narra los acontecimientos en los que se viera implicado a la edad de 16 años. Más de medio siglo lo separa de aquella terrible semana del mes de noviembre de 1327

* *El Nombre de la Rosa*, Círculo de lectores, Bogotá, 1984, p. 117.

(1) U. Eco, *Apostilla a El Nombre de la Rosa*, Análisis, Barcelona, No. 9, 1984, p. 10.

cuento, en compañía de su maestro, Guillermo de Baskerville, llegó a esta abadía sin nombre del norte de Italia, entre Piamonte, Liguria y Francia, escenario de una inexplicable serie de asesinatos y del último esfuerzo por resolver las diferencias entre los franciscanos defensores de la pobreza de Cristo y los representantes del usurpador del trono de Pedro, aquél que los impios veneran en Avignon como Juan XXII. Aunque se pueda atribuir a su vejez, el hecho de que Adso no entienda tal vez se deba a un deseo inconsciente de borrar de su memoria la espantosa cadena de catástrofes que agobió su siglo. En efecto, si la cristiandad latina conoció su “edad de oro” durante el siglo XIII, el siglo XIV bien puede ser llamado, con M. de Gandillac, “el siglo de las rupturas”. Se abre con la reanudación de las luchas entre la Iglesia –Bonifacio VIII– y el rey francés Felipe el Hermoso, entre el Papado–Juan XXII –y el Imperio– Ludovico de Baviera, apoyado por Marsillo de Padua (su *Defensor pacis* es de 1324). Juan de Gianduno y Guillermo de Ockham. Vive las hambrunas de 1313 y 1375, el inicio, en 1337, de la guerra de los cien años entre Francia e Inglaterra, la peste negra que, desde 1347 asola Europa, matando casi a la mitad de su población. Asiste impotente al Gran Cisma de 1378 que divide, durante cuarenta años, a la Iglesia en dos obediencias: la del Papa de Avignon y la del Papa de Roma. No sin razón, Adso empieza y termina su relato haciendo hincapié en la decadencia del mundo: “Ya al final de mi vida de pecador, mientras, canoso y decrepito como el mundo...”; “Los hombres de antes eran grandes y hermosos (ahora son niños y enanos), pero ésta es sólo una de las muchas pruebas del estado lamentable en que se encuentra este mundo caduco... Todo está descarrilado”; “...este mundo ya viejo” (2).

Adso cuenta una historia. Pero el lector sabe que es imposible que exista *una* historia. Las primeras dificultades surgen con la unidad de un texto cuya fidelidad al manuscrito está mediatisada por varias traducciones encontradas, perdidas y reencontradas, por unas circunstancias que llevaron a Eco a “pensar que las memorias de Adso parecían participar de la misma naturaleza de los hechos que narra: envueltas en muchos y vagos misterios, empezzando por el autor...” (3). Henos aquí envueltos en una aventura semiológica. *El Nombre de la Rosa* es la historia del manuscrito de Adso de Melk, de Eco, de Abonne, Salvatore, Jorge de Burgos, Urbino da Casale, Ockham y otros, es una meditación sobre los libros, ya que “...los libros siempre hablan de otros libros y cada historia cuenta una historia que ya se había contado” (4), es historia de libros cuya lectura “puede incitarnos a repetir, con el gran imitador de Kempis: “Busqué en todas las cosas el descanso, y en ninguna lo encontré, excepto en un lugar solitario en compañía de un libro” (5).

(2) *El Nombre de la Rosa*, respectivamente pp. 13, 17 y 511.

(3) *Ibid.*, p. 7.

(4) *Apostilla*, p. 10.

(5) *El Nombre de la Rosa*, p. 9. La traducción del texto latino es de Andrés Lema Hincapié, *Traducciones al castellano de los apartes latinos de “El Nombre de la Rosa”*, Universidad del Valle, Cali, 1987, 41 páginas.

¿Será que Eco busca en esta historia de libros la misma paz que anhelara Adso en su vejez? Cualquiera que sea la respuesta, no debemos descartar el placer de la escritura, el solo placer de contar una historia, que vuelven algo baladí la búsqueda de una identidad entre el texto y el manuscrito, entre el presente y el pasado, entre lo narrado y lo que realmente sucedió. Pero, si se trata de la broma de un semiólogo a otros semiólogos, es una broma seria que expresa tanto la novedad de la literatura moderna, del *Nouveau roman*, como sus límites: “Transcribo, escribe Eco, sin preocuparme por los problemas de la actualidad. En los años en que descubrí el texto del abate Vallet existía el convencimiento de que sólo debía escribirse comprometiéndose con el presente, o para cambiar el mundo. Ahora, a más de diez años de distancia, el hombre de letras (restituido a su altísima dignidad) puede consolarse considerando que también es posible escribir por el puro deleite de escribir. Así, pues, me siento libre de contar, por el mero placer de fabular, la historia de Adso de Melk...” (6). No cabe duda de que Eco aprendió de la *Poética* aristotélica el arte de la diversión y que la risa es subversiva. ¿Cómo no sonreir al leer que en 1968 la literatura era comprometida, pero que dejó de serlo en 1984, si ello va en contra de las ideas recibidas? Y sin embargo, es preciso reconocer que si los años sesenta propusieron ese gran principio de que la literatura no tiene que ocuparse más que de ella misma, buscando deshacerse del conjunto de las sacralizaciones que la afectaban, el resultado fue un creciente proceso de teorización de la escritura del que no estaban ausentes las preocupaciones políticas. Se llegó en efecto, a decir que la escritura era en sí misma tan libre de toda determinación que el hecho de escribir era intrínsecamente revolucionario. La mera mención que Eco hace, en la *Apostilla al Nombre de la Rosa*, de Raymond Roussel parece entonces destinada a recordarnos que la literatura funciona sin referencia a un sujeto dotador de sentido, a un sujeto intérprete de la totalidad: “El narrador no debe facilitar interpretaciones de su obra, sino, ¿para qué habría escrito una novela, que es una máquina de generar interpretaciones?” (7). El problema del “¿Quién habla?” sólo puede desaparecer en esa concepción de la literatura como *texto*. El texto produce sus propios efectos de sentido y el sujeto es uno de ellos, que la escritura crea y abandona al lector. En realidad, el sujeto no desaparece; es su unidad demasiado determinada la que se cuestiona, ya que lo que suscita el interés es su desaparición, es decir, esa nueva manera de ser que es la desaparición, su dispersión que no lo anonada sino que nos lo ofrece en una pluralidad de posiciones y de funciones.

II. ¿Por qué Adso?

“Adso ha sido muy importante para mí, escribe Eco. Desde el principio quise contar toda la historia (con sus misterios, sus hechos políticos, su ambigüedad) con la voz de alguien que pasa a través de los sucesos, los registra todos con la fidelidad fotográfica de un adolescente, pero no los entiende (y no

(6) *Loc. cit.*

(7) *Apostilla*, p. 6.

los entenderá a fondo ni siquiera de viejo; tanto es así que luego elige una fuga hacia la nada divina, que no era lo que le había enseñado su maestro). Hacer entender todo a través de las palabras de alguien que no entiende nada” (8). Si puede resultar paradójico querer agotar el significado de una historia a través de las palabras de alguien que no entiende, la paradoja desaparece a partir del momento en que recordamos el espacio desde donde habla el narrador. Adolescente, Adso acaba de dejar el monasterio benedictino de Melk, donde sus hermanos escribas luchan con pluma y tinta contra los engaños del diablo. Ahora bien, ¿quién mejor que un copista, alguien que, sin entender, crea lenguas desconocidas en los dedos, para no tergiversar los acontecimientos y garantizarle la mayor fidelidad posible –la fotográfica– a su testimonio? Era preciso elegir a un joven benedictino para mantener provisionalmente la ilusión de que el texto copiado llega a ser uno con la realidad ordenada que las palabras traducen. Pero la realidad con la que se enfrenta Adso se burla del orden, de las semejanzas y de la identidad, para introducir con violencia las diferencias y la diversidad: pone en escena los poderes desdobladores de un siglo en el que las palabras se separan de las cosas. Antes el Verbo era Dios y el monje fiel copiaba esa verdad única que son las palabras del Señor; hoy, la verdad se muestra fragmentada, mezclada con la corrupción y la lujuria de monjes que cometan el mal en nombre del bien. El mundo de *El Nombre de la Rosa* ha dejado de ser inmediatamente inteligible para la inteligencia humana. Desaparece la complicidad entre un mundo cargado de significaciones y un sujeto que confía en poder recuperar, mediante los signos que éste le proporciona, el secreto de su propio destino. El mundo del siglo XIV aparece así como un mundo absurdo, rico en efectos, pero cuyo sentido está ausente, ya que la fuente de su inteligibilidad radica en un Dios tan libre que sus designios superan nuestro entendimiento. Ya anciano, acongojado por el desconsolador espectáculo de su Renania surcada por “barcas de locos que se dirigen hacia un lugar sombrío” (9), Adso condena la soberbia intelectual de su maestro fugándose hacia la nada divina. Aunque no desconozca que el misticismo que cunde en sus tierras no está libre del peligro de la locura, tal vez recuerde lo que san Pablo escribió a los corintios: “la locura de Dios es más sabia que los hombres” y “Dios ha hecho necia la sabiduría de los hombres” (10).

Pero, antes de callar y hablar con Dios, Adso experimentó los fantasmas, deseos, pasiones, frustraciones y temores propios de la juventud de ayer y de hoy. Por supuesto, las dudas que acechan a nuestro narrador después de que le fuera revelado el sexo, deberían hacerlo más moderno ante nuestros ojos que la seguridad que mostrara el Doctor Angelicus en una situación similar. Recordemos cómo, después de que sus hermanos lo hubieran secuestrado y encerrado en el castillo de la familia para impedir que se hiciera dominico, santo Tomás armado de un tizón persigue furibundo a la joven desnuda y dispuesta a todo que le habían enviado a su habitación.

(8) *Ibid.*, p. 16.

(9) *El Nombre de la Rosa*, p. 511.

(10) I. cor., 25, 20.

Por ello, puede preguntarse Eco si esto “no ha sido uno de los elementos que determinaron que la novela fuera legible por parte de los lectores no sofisticados. Se identificaron con la inocencia del narrador y se sintieron justificados aun cuando no entendían todo. Los restituí, añade, a sus temores frente al sexo, a las lenguas ignoradas, a las dificultades del pensamiento, a los misterios de la vida política...” (11). De hecho, la inocencia de Adso es nuestra inocencia, la que nos hace partícipes del mismo sentimiento de inseguridad que vive el hombre del Medioevo. Si una novela medieval puede funcionar como un diagnóstico de nuestro presente, una etnología de nuestra racionalidad, es porque cuando se resquebraja por doquier la autoridad central, el mundo contemporáneo se dirige hacia una *Nueva Edad Media* en la que solamente pequeñas comunidades autónomas sobrevivirán para preservar la herencia cultural de Occidente. Entonces, lejos de apartarnos de nuestra época, la historia del inocente Adso cuestiona nuestras certezas y, al recordarnos que no hay ni escritura, ni lectura inocentes, nos obliga a decir de qué somos culpables. La prueba está en la ignorancia que castiga la soberbia intelectual del mismo Guillermo de Baskerville: “Entonces (cuando Adso andaba con él) no sabía qué buscaba fray Guillermo y, a decir verdad, aún ahora lo ignoro y supongo que ni siquiera él lo sabía, movido como estaba sólo por el deseo de la verdad, y por la sospecha —que siempre percibí en él— de que la verdad no era lo que creía descubrir en el momento presente. Es probable, sugiere Adso, que en aquellos años las preocupaciones del siglo lo distrajeran de sus estudios predilectos” (12). Sabemos cuáles eran las preocupaciones del siglo que distraían al teólogo imperial. Pero, ¿cuáles eran sus estudios predilectos?

III. Filosofía y teología

Los estudios predilectos de Guillermo no eran otros que los de “la Escolástica”: ¿cómo acordar la razón con la revelación, la ciencia con la fe, la filosofía con la teología? El principio de la actividad intelectual de los escolásticos es la seguridad de que el dogma revelado y la razón natural no podrían contradecirse, visto que uno y otra proceden de Dios, que no engaña ni se engaña. Filósofos y teólogos bien podían discrepar en lo concerniente a qué es razonar o sobre la naturaleza de la relación entre la razón filosófica y la revelación cristiana, pero nadie dudaba de que tal relación existía ni de que su forma era la interdependencia, no la mutua exclusión. La razón de ello es que “la Escolástica” es a la vez filosofía y teología, es una relación muy peculiar que afecta el sentido de ambas: con ocasión de cuestiones teológicas se suscitan problemas filosóficos, que habrán de ser tratados por la filosofía, según sus propias exigencias, y que la llevarán por sus propios caminos hasta puntos de vista inicialmente imprevisibles. “La Escolástica” toca a su fin cuando este acuerdo deja de estar por encima de cualquier discusión, cuando surge la doctrina de “la doble verdad” según la cual lo que es verdad des-

(11) *Apostilla*, p. 16.

(12) *El Nombre de la Rosa*, p. 16.

de el punto de vista de la teología puede no serlo desde el punto de vista de la filosofía y viceversa. Sucede, entonces, que la razón termina por percibir una antinomia entre sus propias leyes y el objeto, venido de fuera, al que se aplica de modo que, de cierta manera, la emancipación de la razón y el comienzo de la filosofía moderna son el fruto de “la Escolástica”.

Lo que, con muchas precauciones, permite hablar de *escolástica* es la vigencia del cristianismo a lo largo de varios siglos, basada en una comunidad de creencias individuales y sociales. Ahora, lo que obliga a hablar de *escolásticas* es el hecho de que existe una discontinuidad en el proceso de recuperación y asimilación de la tradición greco-árabe, que conforma el núcleo de los supuestos comunes al cristianismo, principalmente en torno a Aristóteles y su interpretación por los árabes y los judíos. Siguiendo a F. van Steenberghe, podemos decir que hasta la mitad del siglo XIII no hay oposición radical entre el dogma revelado y la razón natural. La obra de santo Tomás, con su intento de cristianizar a Aristóteles y de armonizar filosofía y teología es en ese sentido, la feliz realización de una relación que se inició con la Patrística. Prolonga la posición adoptada por los Padres de la Iglesia quienes, cuando tuvieron que enfrentarse por primera vez con las tensiones entre las enseñanzas bíblicas a las que adherían en la fe y las doctrinas filosóficas que configuraban el sentido común culto de su época, afirmaban que existe una sola fuente de verdad, el Logos, y que toda la sabiduría humana, especialmente la filosofía griega, manaba de esta fuente única. Si como lo pensaban Clemente de Alejandría, san Basilio, Origenes o el mismo san Agustín, ciencia y fe tienen una fuente común, no iba a ser difícil armonizarlas. Sin embargo, la obra de santo Tomás también señala la inminente ruptura entre razón y revelación con la famosa condenación, el 7 de marzo de 1277, de 219 proposiciones que reflejan la enseñanza de algunos maestros de la Facultad de artes de la Universidad de París. Cincuenta años después, Jorge de Burgos recuerda cómo el Obispo de París Esteban Tempier, apoyado por los teólogos opuestos al desarrollo del renacimiento, preguntaba si Dios podría crear otros mundos totalmente diferentes para afirmar la absoluta libertad de Dios que nada ata, ni siquiera la lógica del estagirita: “Cada libro escrito por ese hombre (Aristóteles) ha destruido una parte del saber que la cristiandad había acumulado a lo largo de los siglos... El libro del Génesis dice lo que hay que saber sobre la composición del cosmos, y bastó con que se redescubriesen los libros físicos del Filósofo para que el universo se interprete en términos de materia sorda y viscosa, y para que el árabe Averroes estuviese a punto de convencer a todos de la eternidad del mundo” (13).

La condenación de 1227 no es la causa sino el efecto de una crisis cuyos síntomas más inmediatos aparecen a principios del siglo XII, con la prohibición de 1210, reafirmada en 1215, 1231 y 1245, de “leer”, es decir de enseñar en clase, los *Libros Naturales* de Aristóteles. Pese a que el nuevo estatuto de la Facultad de artes de la Universidad de París, promulgado el 19 de marzo de 1255, volviera obligatoria la “lectura” de todos los escritos conocidos de Aristóteles, la condenación de 1277 muestra que todavía no había sido supe-

(13) *Ibid.*, pp. 484-485.

rada la crisis de la inteligencia cristiana provocada por la irrupción masiva de la literatura greco-árabe a principios del siglo XII. En realidad, las raíces de este acontecimiento tan decisivo para la historia del pensamiento occidental son aún más viejas. Desde el momento en que la cristiandad latina toma conciencia de su fuerza y de su casi universalidad, de la superioridad de su cultura, resulta tentador fundar la fe en una base racional más amplia que la de la revelación, demasiado ligada a la elección de un pueblo. Es así como, a partir de fines del siglo XI, principalmente con Pedro Abelardo (1079-1142), la creciente influencia de la “Dialéctica”, o lógica de lo probable, en las Facultades de artes y de teología, traduce el deseo de fundar el dogma en la razón. Sin duda, este método escolástico, que consistía en comparar las opiniones de diferentes autoridades para llegar a dilucidar los misterios de la Revelación según procedimientos lógicos, dista mucho de ser un racionalismo moderno. Sin embargo, refuerza el aparato lógico de la construcción filosófico-teológica que, con el progresivo descubrimiento del verdadero Aristóteles, lleva a una teología especulativa, cada vez más alejada de la Sagrada Escritura. Entre las múltiples consecuencias de este fenómeno, cabe destacar las tres siguientes: en primer lugar, a fuerza de virtuosismo en la abstracción, vacía el cuerpo de la doctrina cristiana de su verdadera sustentación religiosa, para reducirlo a una inerte construcción metafísica apoyada en una dialéctica que ha perdido el contacto con la realidad. En segundo lugar, el conocimiento se estructura de manera cada vez más cerrada en torno a una élite universitaria. Finalmente, el divorcio entre la masa cristiana y una Iglesia cortada de cualquier preocupación pastoral echa las semillas que, como el debate acerca de la pobreza de Cristo, conducirán a la Reforma.

Al lado de las grandes síntesis del siglo XIII en las que los conocimientos racionales y los datos de la fe aparecen como otros tantos elementos de un mismo sistema intelectual, se destaca el esfuerzo de Averroes para determinar con precisión las relaciones entre filosofía y religión. Según “El Comentador” (1126-1198), la enseñanza coránica es una aproximación tosca a la verdad, adecuada para la formación moral de los hombres que se dejan guiar por la imaginación y las pasiones. La filosofía, en cambio, es la verdad absoluta, aunque solamente accesible a los hombres de demostración. De ahí derivan dos consecuencias. La primera es el libre examen: cada uno interpreta al Corán de acuerdo a su capacidad. La segunda es el racionalismo: la razón juzga en última instancia a la religión. Por supuesto, la enorme influencia que ejerció el averroísmo en las Facultades de artes y de teología de la Universidad de París a partir de 1260 provocó la airada reacción de los teólogos más ortodoxos. Ahora bien, en el momento en que se condena la insolencia de una filosofía que pretende apoyar el dogma en la razón, se produce un hecho capital: se anuncian los primeros descubrimientos de la ciencia moderna, descubrimientos que encuentran sus primeras fórmulas en los mismos medios donde se realiza la disociación entre la razón y la fe. Quisiéramos ahora mostrar cómo este fenómeno ayuda a comprender mejor la sorpresa de Adso ante las actitudes y creencias de su maestro.

IV. Un Investigador inglés

Al igual que en el caso del narrador, y una vez decidiera matar a un monje, son las exigencias internas del *texto* las que llevan a Eco a su caracterización de Guillermo de Baskerville: “Tenía necesidad de un investigador, posiblemente inglés, que poseyese un gran sentido de la observación y una particular sensibilidad para la interpretación de los indicios. Estas cualidades no se encontraban más que en el ámbito franciscano y con posterioridad a Roger Bacon; por lo demás, una teoría desarrollada de los signos la encontramos solamente en los occamistas; existía anteriormente, pero la interpretación de los signos o era de tipo simbólico, o tendía a leer en los signos las ideas y lo universal. Sólo después de Bacon y Occam se usan los signos para dirigirse al conocimiento de los individuos... (y)... un franciscano del siglo XIV, aunque fuera inglés, no podía ignorar la disputa sobre la pobreza, especialmente si era amigo, o secuaz, o conocido de Occam” (14).

La muy instructiva conversación que Guillermo sostiene el primer día, en la hora de tercia, con el abad Abonne ilustra el grado de secularización alcanzado por las antiguas órdenes monacales durante la Alta Edad Media. Aunque su misión fuera, en efecto, la de conservar y custodiar el tesoro de la cristiandad, las palabras del abad benedictino evidencian la confusión que reinaba en el seno de su orden entre riqueza terrenal y riqueza espiritual. Expresión de la Iglesia más representativa del mundo feudal, la orden fundada por san Benito no supo reconocer el verdadero significado del “hedor de las ciudades” que llegaba hasta nuestra abadía. “Mundus senescit”: sí, pero Abonne no entiende que es su mundo el que envejece ante los anhelos de poder y saber de las nuevas clases sociales urbanas y los estertores de un mundo feudal condenado a desaparecer por los descubrimientos técnicos y el despertar económico de Occidente. Si la conversación entre Guillermo y Abonne resulta ser tan instructiva, es porque escenifica a través de las palabras de un benedictino y el sentido cortés, pero irónico, de un franciscano, la muerte de un mundo caduco y el nacimiento de otro.

Es el mismo sentimiento de que el mundo envejecía el que, un siglo antes, llevó al *Poverello* de Asís a criticar el Estado y las formas de vida de la Iglesia y a desposarse con la “dama pobreza”. La palabra de la Escritura que caracteriza a san Francisco y los comienzos de su hermandad es la de “nuevo”. Hay que renovar el seguimiento de Cristo o sea, la vida de la Iglesia primitiva, su fe y su pureza. Hijo de un acaudalado comerciante de tejidos, típico representante de la burguesía que surgía en las ciudades italianas, Francisco condena la riqueza. Fiel al mandato de Jesús a sus discípulos en el evangelio, de no poseer nada, crea una orden no monástica en la que une el estado de vida regular con el ministerio pastoral de la cura de las almas, la predicación y la enseñanza. Si exalta la naturaleza, no quiere ser el señor de todas las cosas, sino el servidor de todos los hombres, animales, plantas, rocas, agua, luna y sol, lo que lo convierte en un loco ante los ojos del mundo. Pero él sabía que no puede haber cristianismo que no sea un *scandalon*, aún si el es-

(14) *Apostilla*, p. 13.

cándalo puede ser usado en contra de sus hermanos, como sucede con Guillermo de Baskerville: "Tú eres peor que el diablo, franciscano –dijo entonces Jorge–. Eres un juglar, como el santo que os ha parido. Eres como tu Francisco, que 'hizo de todo el cuerpo un medio de expresión', que pronunciaba sermones dando espectáculos como los saltimbanquis, ..., que se disfrazaba de vagabundo para confundir a los frailes glotones, que se echaba desnudo sobre la nieve, que hablaba con los animales y las plantas...." (15). La evolución de la orden tras la muerte de san Francisco está dominada por la dificultad de acomodar el ideal heróico a las posibilidades de la época y de su extensión por todo el mundo. De aquí surgió la disputa sobre el concepto más riguroso o más laxo de la pobreza. Pero el verdadero peligro apareció en las últimas décadas del siglo XIII, cuando el radicalismo se transformó en extrañas formas sectarias o espiritualistas que estaban muy cerca de los movimientos heréticos de la época, y de las que nos habla Ubertino da Casale el primer día en la hora de sexta. Lo que, en cambio, no planteaba ninguna dificultad ni presentaba peligro alguno para los seguidores del *Poverello* de Asís, era el nuevo sentido de la naturaleza como objeto de experimentación y no de contemplación, que los representantes de la ciencia como Guillermo impulsaban en la orden francicana. Por ello, al enterarse que desde su último encuentro Guillermo regresó a Inglaterra, retomó los estudios en Oxford y estudió la naturaleza, Ubertino, el jefe de los espiritualistas, comenta: "La naturaleza es buena porque es hija de Dios" (16).

Pero Adso es benedictino; le sorprende la sabiduría que contrasta con los magros conocimientos de los franciscanos que había encontrado en Italia y en su tierra, hombres simples y a menudo iletrados. No entiende a este investigador venido de la fría Britania: "parecía que sólo podía pensar con las manos", recuerda. ¿Cómo iba a saber que Eco se refiere aquí, sin nombrarlo, al verdadero maestro de R. Bacon, Pedro de Marincourt, autor de un tratado sobre el imán (*Epistola de magnete*) donde proclama la necesidad de completar el método matemático con el método experimental? Adso va de sorpresa en sorpresa: "...este hombre singular llevaba en su saco de viaje unos instrumentos que hasta entonces yo nunca había visto y que él definía como sus máquinas maravillosas. Las máquinas, decía Guillermo, son productos del arte, que imita a la naturaleza, capaces de reproducir, no ya las meras formas de esta última, sino su modo mismo de actuar" (17). Reloj, astrolabio, imán, le parecen brujerías. Y además, ¿quién es este Bacon a quien Guillermo venera como su maestro? Octogenario, puestos los anteojos que le regalara su maestro hace sesenta años, Adso sigue sin entender la respuesta que Guillermo le diera cuando le preguntaba si sus máquinas no eran, después de todo, unas ficciones, unas quimeras, unos objetos que no

(15) *El Nombre de la Rosa*, p. 489. La traducción del texto latino es de A. Lema, op. cit.

(16) *Ibid.*, p. 64.

(16) *Ibid.*, p. 64.

(17) *Ibid.*, p. 19.

existían: “No debes inquietarte porque aún no existan, pues esto no significa que no existirán. Y yo te digo que Dios quiere que existan, y existen sin duda en su mente, aunque mi amigo de Occam niegue que las ideas existan de ese modo, y no porque podamos decidir acerca de la naturaleza divina, sino, precisamente, porque no podemos fijarle límite alguno” (18). Ahora bien, si un benedictino no puede explicar la relación que existe entre la ciencia y Dios, entre lo posible y lo real, tal vez lo puedan hacer aquellos que usan los signos para dirigirse al conocimiento de los individuos.

V. Nominalismo y realismo

Se trata de un viejo problema ya planteado por el filósofo neoplatónico Porfirio quien, en su *Isagoge*, o introducción a las *Categorías* de Aristóteles, preguntaba si las ideas generales de género, diferencia, especie, propio y accidente corresponden a realidades, *realia*, fuera de nuestra mente, o son solamente abstracciones sin verdadera existencia, construcciones de nuestra razón y en últimas, simples términos de lenguaje, *nómina*. Así, por ejemplo, aparte de los perros que vemos, ¿la “perridad” tiene una existencia real, o es una manera de hablar para designar la cualidad general de los perros, su género? A Ockham se le atribuye el renacimiento oficial del nominalismo. Pese a que el nominalismo de Roscelino –“No hay más verdadera existencia que la de lo particular”– fuera condenado por el concilio de Soissons en 1092, logró perdurar bajo la forma de equilibrio que es el *conceptualismo* de Pedro Abelardo. De hecho, se trata más bien de una suerte de realismo moderado puesto que, pese a afirmar que el universal es una palabra cargada de sentido, el sustituto de un concepto que existe en el pensamiento, Abelardo admite la existencia de realidades reales que corresponden al contenido mental de las ideas: los universales poseen alguna realidad en la medida en que representan un concepto, una idea de nuestra mente. Aunque gozara de gran éxito y fuera acogido por muchos maestros del siglo XIII, este conceptualismo no satisfacía las exigencias de Ockham por dos razones íntimamente ligadas. Por un lado, cualquier sistemática que pretenda atar al universo en una estructura necesaria, y, por ende, previsible, está desprovista de sentido para el atribulado hombre del siglo XIV. Por otro lado, los contemporáneos de Guillermo de Baskerville consideran que las construcciones conceptuales propias del pensamiento abstracto han sido transpuestas de manera indebida en las estructuras del orden real, dando lugar a una multitud de entidades metafísicas. Es en la perspectiva de una reacción contra las metafísicas conceptuales y la teología especulativa, y de una revalorización del individuo por encima del abuso de lo general, como debemos entender el resurgimiento del viejo empirismo inglés. Dos principios –el de economía, mejor conocido como la “navaja de Ockham”: no hay que multiplicar los entes sin necesidad, y el de distinción: toda distinción real implica la separabilidad–, llevan a concluir que sólo existe lo individual, que no se puede establecer ninguna distinción en él y que la experiencia directa es la única garantía de la existencia de una cosa.

(18) *Ibid.*, p. 20.

Puesto que todo lo real es individual y que cada individuo es uno separado de cualquier otro individuo, no hay naturaleza común, es decir, los géneros y las especies lógicas no son nada fuera del pensamiento: "cualquier cosa fuera del alma, de por sí es singular". Pero afirmar que el universal no tiene ninguna realidad fuera del alma también significa que el universal tiene alguna realidad dentro del alma, cuando menos de cara al conocimiento abstracto. ¿Cuál es, entonces, la naturaleza de ese objeto de conocimiento abstraído de varios individuos, o universal? Universal quiere decir algo predictable de muchos. Y esta expresión que define al universal sugiere el uso de proposiciones, ya que en ellas unimos o separamos conceptos. Ahora, este conocimiento abstracto no nos hace conocer al individuo, sino un objeto de pensamiento, una ficción o creación de la mente que corresponde a una categoría de realidades semejantes. En tanto que realidad común a varios seres y dada en la inteligencia que representa, como imagen mental, el ser de los objetos extramentales, el concepto, nada nos revela acerca de la naturaleza íntima del individuo, que solamente puede conocer el pensamiento intuitivo. El universal sólo está en el concepto y no es más que el "signo" del que nos servimos para nombrar una categoría de realidades semejantes. Así, nuestro conocimiento está hecho de *proposiciones*, las cuales se componen de términos que significan. Los términos, que traducen al concepto en el lenguaje, son *signos* o sustitutos (reemplazan los grupos de objetos de los que son signos) que en el lenguaje hacen las veces de los objetos correspondientes. Esta función del término se llama "suposito". La única realidad que corresponde a los universales es pues, la de los individuos que, como tales, son impene-trables. La única explicación del individuo es que es; ahí está ante nuestra experiencia directa, la sensación, que es un forma intuitiva de conocimiento, o nuestro pensamiento intuitivo, que capta la existencia o no existencia de realidades individuales.

Tal empirismo implica un *agnosticismo* completo para todo aquello que supera la experiencia. Vemos que el agnosticismo en metafísica y teología natural deja el campo libre a una ciencia matemática y experimental que se está buscando a fines del siglo XIV, y a una teología reducida al único contenido objetivo de la Revelación. En efecto, no podemos alcanzar ninguna certidumbre en el dominio de la metafísica y de la teología; nos es imposible demostrar la existencia de Dios, o su unidad; de las verdades esenciales como la acción de la Providencia, la caída, la redención, no podemos *saber* nada; sólo podemos *creer* lo que la fe nos enseña. ¿Qué significa esto, sino que la ciencia y la fe se sitúan en dos planos diferentes que no deben confundirse? Es menester estudiar directamente la naturaleza por sí misma, y para comprenderla a sí misma; y en cuanto a lo sobrenatural, contentarse con creer, si se puede. La oposición de Ockham al necesitarismo greco-árabe encuentra así su expresión perfecta en un contingentismo radical, que consiste en examinar todos los problemas desde el punto de vista de la *potencia absoluta* de Dios. Un universo en el que ninguna necesidad inteligible se interpone, ni siquiera en Dios, entre su esencia y sus obras, es radicalmente contingente no sólo en su existencia, sino también en su inteligibilidad.

VI. Hacia la modernidad

La irrupción de la fe cristiana en el universo pagano no transformó inmediatamente la epistemología intelectualista antigua, de la que “la Escolástica” vivió hasta el siglo XIII. Simplemente desplazó su punto de aplicación hacia el caso de la teología creyente. Por supuesto, la doctrina de la creación problematiza el gran supuesto griego de la eternidad del mundo: Dios, y no el mundo, es la fuente de la realidad. Empero, conserva la idea de que en la medida en que el universo es un Todo ordenado, puede ser contemplado por una inteligencia ordenada. Las grandes síntesis del siglo XIII son la prueba de que existe un cierto acuerdo entre filosofía y teología. El descubrimiento del verdadero Aristóteles, de su racionalismo y ciencia de la naturaleza, y la consiguiente reacción de los teólogos contra las pretensiones de fundar el dogma en la razón indican, sin embargo, los límites de la transposición de la epistemología intelectualista antigua al caso de la teología creyente. Si, como lo afirma santo Tomás, la teología es la puesta en orden y el esclarecimiento intelectual del dogma de la fe, la subordinación explícita o implícitamente reconocida por los escolásticos del saber filosófico con respecto al saber teológico implica que es solamente en la fe y por ella como el entendimiento humano puede entrar en una relación de saber objetivamente verdadero con la realidad misma de Dios, con su inteligibilidad esencial. Aunque su aceptación de saber subalterno le permite a la filosofía ejercer libremente su actividad, el hecho de que la inteligencia de la fe (*intellectus fidei*) dependa de la creencia previa en la palabra de Dios instala al pensar humano en el ámbito epistémico de la relatividad del saber. Frente a la fe cristiana teológicamente consciente de su propio régimen intelectualista, o sea de su capacidad de conocer al Ser mismo, aparece la imposibilidad de la filosofía de constituirse en un saber de lo absoluto.

El nominalismo del siglo XIV, representado en *El Nombre de la Rosa* por Guillermo de Baskerville, radicaliza aún más el conflicto entre filosofía y teología, entre razón y revelación, entre ciencia y fe. Si la revelación no admite fundamentación filosófica alguna es porque *no depende de ningún orden objetivamente válido*, sino de un acto del libre arbitrio de Dios. Si hay leyes de la naturaleza no es porque exista un orden anterior o interior al querer divino, sino porque la inmutabilidad de este querer asegura la estabilidad del orden creado. En el principio de la creación hay una elección, es decir, un campo de posibilidades. Ahora, si por una parte, las cosas han de ser consideradas en la perspectiva de la omnipotencia divina y si por otra parte, el único modo de ser de la creatura es la existencia real –no hay ni ideas, ni inteligibles–, entendemos que lo posible no tiene sentido sino a partir de la libertad divina y de la contingencia de lo real. Recordando la respuesta que le diera Guillermo cuando le preguntaba dónde existían las máquinas de Bacon, el comentario de Adso pone de manifiesto la paradoja sobre la cual se edifica la modernidad: confiar en Ockham (teología) y jurar al mismo tiempo por las palabras de Bacon (ciencia) no podría ser más que una contradicción que el narrador explica por la oscuridad de aquellos tiempos. En realidad, solamente hay contradicción si creemos que la crítica teológica de la filosofía significa una separación radical en la que la razón se vuelve autónoma.

ma al punto de prescindir de Dios. Pero denunciar la imposibilidad de fundar el dogma en la razón significa, cuando menos hasta Kant, fundamentar el *ejercicio* de la razón en un Dios que, por ser tan libre y omnipotente y por ende, incomprensible e inaccesible, se va transformando paulatinamente en el *Dios filosófico* de la modernidad, es decir en el fundamento ir-racional, de una racionalidad diferente, de nuestra racionalidad. Con el Dios de Guillermo de Baskerville tenemos potencialmente anunciada una primera voluntad irracional e incluso la posible suplantación de la objetividad real.

Aunque Ockham le niegue al hombre la capacidad de comprender el contenido de la revelación, su pensar es una extraordinaria exageración de la fuerza del pensamiento humano a la que lo conduce su valorización de lo individual y de lo subjetivo. Esto no se le escapa a Jorge de Burgos: “No te entiendo –dijo Jorge–. Estás orgulloso de poder mostrarme cómo siguiendo tu razón has podido llegar hasta mí, y sin embargo, me demuestras que has llegado siguiendo una razón equivocada. ¿Quéquieres decirme?” Momentos después, Guillermo le confiesa a Adso lo que no le podía confesar a Jorge: “¿Dónde está mi ciencia? He sido un testarudo, he perseguido un simulacro de orden, cuando debía saber muy bien que no existe orden en el universo... Es difícil aceptar la idea de que no existe un orden en el universo, porque ofendería la libre voluntad de Dios y su omnipotencia. Así, la libertad de Dios es nuestra condena, o al menos la condena de nuestra soberbia” (19).

Hemos aquí confrontados con los límites del incipiente racionalismo clásico: el poder del entendimiento está supeditado a la omnipotencia divina que crea la verdad. Por ello, si Eco quiso contar todo a través de las palabras de alguien que no entiende nada es porque, al desarrollarse la historia de Adso de Melk en el siglo XIV, el narrador estaba condenado a *entender todo lo que se puede entender*, haciendo eco a la suerte de la filosofía moderna: “...la única verdad consiste en aprender a liberarse de la insana pasión por la verdad” (20).

Departamento de filosofía
Universidad del Valle

(19) *Ibid.*, respectivamente pp. 482, 503 y 504.

(20) *Ibid.*, p. 503.

