



POLÍTICA Y NARRACIÓN *EN EL NOMBRE DE LA ROSA DE UMBERTO ECO*

Prof. Dr. Enrique C. Corti¹

Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Resumen: En el siglo XIV irrumpen, en el pensamiento político medieval y como consecuencia de las disputas entre el emperador y el papado, ciertos pensadores que abordan una filosofía política nueva y opuesta a la precedente: Marsilio de Padua y Guillermo de Ockam fueron precursores, y para el mundo “moderno” su influencia ha sido decisiva. En *El nombre de la rosa* (NR), es Guillermo de Baskerville quien presta voz a la incipiente doctrina política, y lo hace en consonancia con Marsilio y con Guillermo de Ockham. La ponencia presenta el tema de la filosofía política en NR, en un marco de análisis del discurso y las estrategias narrativas de Umberto Eco en relación a los sentidos de la escritura.

Descriptores: Filosofía política · Medioevo · Discurso narrativo

I. GUILLERMO...

I. 1. Los hechos en *El nombre de la rosa*

En el siglo XIV irrumpen, en el escenario del pensamiento político del medioevo y como consecuencia de las luchas entre los partidarios del emperador y el papado, ciertos pensadores que abordan una filosofía política extraña y opuesta a la precedente en vigencia. Marsilio de Padua y después Guillermo de Ockam, consejeros del emperador Luis de Baviera, fueron sus precursores. Para el mundo moderno constituyen pensadores cuya influencia ha sido decisiva.

En *El nombre de la rosa*, es Guillermo de Baskerville quien presta su voz a la incipiente doctrina política, y lo hace en consonancia con Marsilio, maestro en Padua, y con Guillermo de Ockham, de quien es homónimo: “Más tarde conocí a Marsilio, me atrajeron sus ideas sobre el imperio, sobre el pueblo, sobre una nueva ley para los reinos de la tierra, y así acabé formando parte del grupo de hermanos nuestros que están aconsejando al emperador”.²

Para Guillermo no cabe la posibilidad de aplicar las ideas de Marsilio en una época como la suya, es decir la época en que Eco sitúa ficcionalmente al personaje; esas ideas son utópicas para tal momento: “Marsilio sueña con

¹ Investigador Conicet. Titular de la Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval.  mail: cortienrique@gmail.com

² Eco (1985), p 78.



una transformación que en estos momentos no es posible”³. Pocas de esas ideas son expresadas en el discurso pronunciado por Guillermo ante los enviados de Avignon acerca de “una extraña concepción del gobierno temporal”. Los enviados sin excepción, pero también algunos de los allí presentes –el Abad Abbone, por ejemplo– no pudieron disimular el desagrado que les producían las palabras del orador: “No sólo los aviñoneses se agitaban ahora con la ira pintada en el rostro y haciendo comentarios por lo bajo, sino que también al propio abad aquellas palabras parecían haberle causado una impresión desfavorable, como si pensase que no era así como había imaginado las relaciones entre su orden y el imperio. En cuanto a los franciscanos, Michele da Cesena estaba perplejo; Girolamo, aterrado; Ubertino, pensativo”⁴. Extrañas resultaron para Adso de Melk las palabras del discurso de su maestro y mentor; airadas fueron las reacciones de malestar que produjo en un auditorio encuadrado en coordenadas filosóficas-políticas vigentes en los inicios del s. XIV. Bernardo Gui lo desafió a presentar el discurso reciente ante el pontífice de Aviñón; el cardenal Del Poggetto propuso lo mismo; Guillermo, después de pensarlo y manifestarse plenamente convencido por Bernardo, respondió: No iré.

Las ideas filosófico-políticas vigentes al comenzar el siglo XIV sostienen que el Papa –como sucesor del apóstol Pedro– tiene el poder y la obligación de dirigir el pueblo de los creyentes, es decir la comunidad que es iglesia. La función del Papa es equiparable a la de un monarca que gobierna su reino, y la irradiación de jerarquías eclesiásticas emanadas desde el ápice de la iglesia encarnado en el Papa garantiza orden y paz en toda la comunidad, orden que se sostiene a condición de que todos y cada uno de los miembros de dicha comunidad se mantienen dentro de los límites inherentes a la función que se les ha asignado en jerarquía. Las leyes promulgadas por el Papa de acuerdo con sus funciones jurisdiccionales supremas son los medios para el desempeño de su función. Estas leyes tienen legitimidad universal e incumbencia en todo tema relacionado con la estructura de la comunidad cristiana. Únicamente el Papa puede decidir qué afecta –bien o mal– a la comunidad: ni los asuntos ni los gobernantes meramente temporales poseen una posición independiente y autónoma.

La unidad de la comunidad cristiana exige unidad de gobierno cuya manifestación visible es la monarquía papal. El pontífice ejerce su autoridad sobre los príncipes de modo directo en los asuntos espirituales e indirectamente en los asuntos sociales y políticos, como derivación del poder espiritual. Sin

³ Eco (1985), p. 422.

⁴ Ibid., p. 435.



embargo, la jurisdicción papal sólo es apelada cuando los intereses básicos de su comunidad lo reclaman. Inocencio III (1198-1216) es quien formula este principio al definir que las cuestiones feudales como tales quedan al margen de la jurisdicción del Papa, quien sólo asume plena ingerencia cuando asoma cualquier indicio de pecado. Sostiene que *ratione et occasione peccati* el Papa puede intervenir en ciertas causas, llegando, si fuese necesario, a desposeer a un príncipe de su reino y coronar un nuevo rey; y quien juzga cuándo se está ante indicios de pecado es el Papa.

El control y la supervisión de los gobernantes seculares son propio de este sistema jerárquico, que debe ser absolutamente diverso tratándose del emperador o de reyes. Únicamente por un favor apostólico el rey germánico pudo acceder a la corona imperial. La doctrina papal del imperio fue expuesta por Inocencio III paradigmáticamente, puesto que nadie tiene derecho al favor apostólico, el rey germánico no podía reclamar el imperio; mientras el Papa no lo coronara, era un aspirante al imperio. La doctrina papal resaltaba especialmente la necesidad de evaluar la capacidad del rey para el cargo de emperador toda vez que éste constituiría el brazo armado del papado.

La ceremonia de coronación era significativa; en la entronización del emperador no había trono para él: no era más que un simple funcionario y por ello sin derecho alguno a ocupar un sitio semejante. Aunque se sostenía que el poder del emperador procede de Dios y esto ningún Papa lo puso en duda, ya que se trata de un principio paulino, la autoridad papal se constituía en intermediaria entre Dios y el rey para convertirlo en emperador. La tesis de Inocencio III se inspira en Bernardo de Clairvaux y su tesis de la doble espada. Según esta doctrina, el Papa poseía dos espadas, la espiritual y la temporal, que representaban respectivamente su poder en lo espiritual y lo temporal; el Papa cedía en la ceremonia este poder temporal al emperador, significando con ello que el poder que poseía el emperador derivaba de Dios a través de la mediación del Papa. Gregorio IX (1227-1241) declaró explícitamente que el Señor había dado al Papa ambas espadas: una que el Papa empuñaba y conservaba y otra que cedía. Su sucesor, Inocencio IV (1243-1254), declaró que el poder de la espada temporal pertenecía potencialmente y de pleno derecho al Papa y tan sólo de hecho al emperador. La teoría de las dos espadas concernía al emperador, no a los demás reyes europeos.

Lo anterior es importante para comprender más cabalmente el discurso filosófico-político de Guillermo de Baskerville. En efecto, recién hacia fin del siglo XIII y comienzo del XIV Bonifacio VIII, en la bula *Unam Sanctam* de 1302, avanzaba más. Esta bula constituía una ceñida síntesis de la doctrina política del

papado extraída de diversas fuentes: la Biblia, san Cipriano, pseudo-Dionisio, san Bernardo, Hugo de san Víctor y Tomás de Aquino, entre otros. Sucintamente: a) Una sola Iglesia santa, católica y apostólica existe en el mundo, fuera de la cual no hay salvación. Esta Iglesia representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y su vicario, el sucesor de Pedro. b) En esta Iglesia hay dos espadas: la espiritual y la temporal. La Iglesia maneja la espiritual; los príncipes, la temporal, pero siempre según la indicación o el permiso del Pontífice. c) Como Dios ha ordenado todas las cosas con subordinación de las inferiores a las superiores, la espada o potestad temporal debe subordinarse a la espiritual, que es más excelente. La potestad espiritual tiene que “instituir” la terrena, y juzgarla si no fuese buena o se desviase de la justicia. Por oposición, cualquier desviación de la potestad espiritual sólo puede ser juzgada por Dios. d) El hombre sólo puede salvarse si se somete al Pontífice romano.

Ante las acusaciones de los partidarios de Felipe IV contra lo que creían una aspiración de Bonifacio VIII a un gobierno sacralizado universal, éste expresó que no era pretensión suya privar a los reyes de su jurisdicción ni disminuir su soberanía, y que si la autoridad papal debía intervenir en lo civil y en lo político era *–ratione peccati–* por su relación con lo espiritual. *Spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet* es una expresión de Hugo de san Víctor; la utiliza Bonifacio, pero interpretando *instituere* de manera tal que no significa, entonces, conferir legitimidad natural a un monarca, sino conferirle legitimidad cristiana, es decir de orden sobrenatural. En la doctrina de Hugo los reyes adquirirían, además de la legitimidad natural y mediante ciertos ritos eclesíásticos (unción, consagración, bendición), una legitimidad sobrenatural que hacía de los poderes civiles genuinos organismos cristianos de la comunidad sin que tal cosa fuese prerrogativa exclusiva del emperador. En el agustinismo político sólo la legitimidad sobrenatural es perfecta; los príncipes paganos pueden decirse legítimos pero solamente de manera no perfecta; adquirirían legitimidad cristiana cuando, además de bautizarse recibían el refrendo del Papa.

El conflicto entre el papado y los reyes encontró su culminación en Marsilio de Padua y Guillermo de Ockam, pero se desarrolló en el medio propicio de los enfrentamientos entre Luis de Baviera y Juan XXII. Este conflicto es el último entre los emperadores germánicos y los Papas. Juan XXII se creyó poseedor de derecho a una hegemonía universal de manera semejante a Gregorio VII, Inocencio III y Bonifacio VIII. En pos de tal hegemonía se enfrentó con el emperador y su intento lo condujo a fracasar. Al morir el emperador Enrique VII en 1313 y requerirse designar sucesor, los electores se dividieron unos a favor de Federico de Austria y otros, de Luis de Baviera. La sede pontificia quedó vacante hasta 1316, cuando Juan



XXII accede a ella en una elección tensa y violenta que Eco describe en su novela sin alterar los acontecimientos históricos⁵.


⁵ Eco (1985), pp. 356-358. Los dos aspirantes al trono imperial acudieron al Papa en 1316 persuadidos de que la aprobación pontificia sería decisiva para resolver el conflicto. Juan XXII no quiso dar el título de «electo Örey de los romanos» a ninguno de los dos; dejó que el imperio siguiera vacante pensando que era lo más favorable para sus designios políticos. El consejero del Papa era Roberto de Anjou, rey de Nápoles ya desde el gobierno de Clemente V y conocido por su programa contra el emperador. Después de la batalla de Montecatini en 1315, Ludovico de Baviera envió a Italia, como vicario del imperio, a Juan de Beaumont, decisión que fue enérgicamente protestada por Juan XXII alegando que nadie podía desempeñar el oficio de vicario sino el designado por el Papa. Sin embargo, el gibelinismo triunfaba en Italia dirigido por el potente Mateo Visconti, señor de Milán, fracasando la legación enviada por Juan XXII y presidida por Bernardo Gui. El Papa, mezclando lo eclesiástico con lo político, excomulgó a Mateo Visconti y lanzó el entredicho contra Milán. En 1320, ante la audacia creciente de los gibelinos, el Papa envió a Italia a un hombre de su más absoluta confianza, Beltrán de Pouget (Cardenal del Poggetto), con un ejército al que se juntó Felipe de Valois, futuro rey de Francia. Sin embargo, la ofensiva desencadenada por el Papa no consiguió ninguno de sus objetivos. Poco después de morir Mateo Visconti en 1322, Ludovico de Baviera triunfó sobre su rival Federico en la batalla de Mühldorf, y lo hizo su prisionero. La Dieta de Nüremberg reconoció como verdadero y único monarca de Alemania a Ludovico de Baviera, que se apresuró a comunicar su triunfo al Papa con la esperanza de que le reconociese como el emperador de los romanos. El Papa se limitó a ofrecer su mediación entre los dos rivales, con lo que reconoció el conflicto como irresuelto. El nombramiento de Bertoldo de Neifen, en 1323, por parte de Luis de Baviera, como vicario general de Italia, afrentó al pontífice de Avignon. El nuevo vicario restituyó la autoridad imperial en toda Italia. El Papa ordenó que nadie reconociese a Luis de Baviera como rey legítimo, conminándolo bajo pena de excomunión a resignar el gobierno y comparecer en Avignon a dar cuentas de sus actos. Dos cardenales se le opusieron: Napolón Orsini y Pedro Colonna; el primero gran defensor de la figura de Ubertino da Casale. Luis el Bávaro, tras la vacilación de los primeros momentos, reaccionó violentamente contra la sentencia, negando a la Santa Sede el derecho a examen y aprobación del candidato al imperio. Cumplido el plazo dado por el Papa, y dado que el bávaro no compareció, fue excomulgado en marzo de 1324. El monarca alemán contestó con un largo y violento manifiesto que lleva el nombre de Sachsenhausen, lugar donde se publicó en ese mismo año. El manifiesto es una requisitoria contra Juan XXII a quien llama sembrador de cizaña, destructor del sagrado Evangelio (...), con la expresa declaración de que Juan XXII era hereje porque negaba la pobreza absoluta de Cristo. Juan XXII reaccionó violentamente ante este desafío al papado y en julio de 1324 hizo pública una nueva sentencia de excomunión más tremenda que despojaba a Luis de todos los derechos al imperio. Tras una nueva maniobra contra Luis emprendida por Habsburgo a fin de liberar a Federico de Austria que estaba preso desde la derrota de Mühldorf, aquél decide pactar con éste: Federico de Austria sería rey de Alemania, mientras que Luis llevaría el título de emperador y reinaría en Italia. Luis de Baviera, terminado el pleito con el otro contendiente al trono, pudo atender seriamente los negocios en Italia y atacar directamente al Papa. Justamente en 1326 cuando se presentan en München Juan de Jandún y Marsilio de Padua ofreciendo a Luis todo su arsenal de argumentos políticos. En un primer momento el 'Defensor Pacis' intimidó a Luis, pero pronto comprendió que debía usar todo tipo de armas, incluidas las que se le ofrecían. El monarca alemán decidió poner en práctica las doctrinas de Marsilio. La oportunidad de hacerlo vino dada por los gibelinos italianos invitándole a Italia: iría a Roma, recibiría la corona imperial sin intervención alguna del Papa ni de sus representantes. La recibiría directamente de las manos del pueblo romano; después, usando sus prerrogativas, dictaría sentencia contra Juan XXII. En marzo de 1327 emprende la travesía hacia Milán y en la iglesia de san Ambrosio fue coronado con la corona de hierro lombarda. También en Roma la situación había cambiado a favor del emperador: el pueblo romano, descontento de las palabras de Juan XXII, organizó un gobierno democrático después de desterrar a los partidarios de Roberto de Anjou. Con ello se abrían de par en par las puertas de la ciudad al emperador, que hizo su entrada triunfal en 1328, mes y medio después de los hechos narrados por la novela. En enero de ese año, Luis de Baviera era consagrado emperador, estando presente Marsilio de Padua, que veía en él al primer emperador no eclesiástico. En abril de 1328, poco antes de que llegasen a la corte de Luis de Baviera Miguel de Cesena y Guillermo Ockam, perseguidos por Juan XXII, tuvo lugar en Roma un proceso público contra el Papa de Avignon que terminó con la deposición de Juan XXII como Papa y con la elección, por voto popular, del franciscano Pedro de Corvara con el nombre de Nicolás V. Este nuevo Papa será destronado un año después por obra de Juan XXII, para terminar muriendo prisionero en Avignon en 1333. Tampoco a Ludovico las cosas le fueron bien en Roma, de donde tuvo que salir, pocos meses después de ser coronado emperador, camino de Pisa y después a Baviera. La política de Luis de Baviera, inspirada al pie de la letra en las teorías y consejos de Marsilio, no tuvo el éxito que él ambicionaba. Poco antes de la muerte de Juan XXII, en 1334, el rey bávaro de buena gana se hubiera reconciliado con el Papa, deseo frustrado por la postura inflexible de éste y por las intrigas de otros gobernantes.

I. 2. *El nombre de la rosa* en los hechos

Guillermo de Ockam no abordó las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico hasta su época de München. Si sus obras filosóficas-teológicas se sitúan antes de abandonar Avignon en 1328, sus escritos sobre política son posteriores. “César, defiéndeme a mí con la espada y yo te defenderé con la pluma”, se le atribuye haber pronunciado en el séquito de Luis de Baviera.⁶ Hacia 1333-1334 con *Opus nonaginta dierum* inicia su polémica: ya se habían consumado los hechos decisivos de la coronación imperial de Luis de Baviera y el nombramiento de un antipapa. El pensamiento de Ockam se manifestó con gran claridad y moderación en sus dos obras más maduras: *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana* (1342) y en *De imperatorum et pontificum potestate* (1347), última exposición y síntesis sobre política eclesiástica.⁷

Contra el monismo de la potestad política, Ockham es partidario de la teoría de dos potestades ordenadas en recíproca dependencia. Invoca la autonomía de la potestad civil. En efecto, sostiene, hubo orden legítimo antes de Cristo y de la Iglesia; el imperio no fue legitimado por primera vez en el bautismo de Constantino; el imperio gentil romano ya poseía verdadera jurisdicción y fue reconocido por Cristo y los Apóstoles. De la ordenación divina deriva tanto la propiedad privada como el poder de instituir soberanos que tengan poder secular de gobernar. Tanto de parte de Dios como de la naturaleza todos los mortales nacidos libres tienen el derecho de elegirse libremente un gobernante. La potestad de legislar estuvo primero y originariamente en el pueblo, que la cedió al César, sin que esta cesión signifique renunciar a negarle obediencia en algún momento determinado. El poder de los príncipes no es ilimitado, encuentra límites en las libertades del hombre (que son anteriores al Estado) y en el bien común para el que fue instituido.

La Iglesia como comunidad de creyentes es gobernada, por voluntad de Cristo, monárquicamente: Cristo eligió a Pedro como su vicario. A diferencia de Marsilio, Ockam concede al Papa potestad real transferida por Cristo; de no ser así, Cristo no hubiera cuidado suficientemente de su Iglesia. Sin embargo, Cristo no le dio a Pedro la plenitud de la potestad en lo temporal ni en lo espiritual. De habérsela dado *in temporalibus*, nos hubiera hecho a todos esclavos; también la potestad espiritual tiene sus límites, a los que hay que reducir de nuevo a la Iglesia de Avignon. El Papa puede ordenar todo lo que no repugne al mandamiento divino y al derecho natural. Debe, por ejemplo, respetar los títulos legítimos de los reyes, fieles o infieles. El poder del Papa sólo se extiende a lo necesario para la salud de las almas. Todo lo demás, aun cuando fuere espiritual, no debe mandarlo, para que la

⁶ Jedin (1973), p. 491 

⁷ Cf. Offler (1974).



ley del evangelio no se convierta en ley de servidumbre. El poder del Papa no es de dominación, sino de servicio. Puede intervenir en el orden civil: en caso de necesidad, cuando faltan o fallan las autoridades competentes, puede y debe el Papa, por razón del bien común, intervenir en los asuntos temporales. Sin emplear la expresión, defiende Ockam la doctrina de la *potestas indirecta in temporalibus*. También, en caso de necesidad, el emperador puede intervenir en el orden eclesiástico: puede convocar un concilio y hasta deponer al Papa: no en razón de ser emperador, sino miembro creyente de la Iglesia.

Guillermo de Baskerville es la voz narrativa del *Venerabilis Inceptor*, una de cuyas refutaciones recae sobre la tesis: el romano pontífice tiene más poder sobre el imperio que sobre los demás reinos. Veía Ockham que en tal caso los Papas, que entendían ser intermediarios en la concesión del poder temporal a los emperadores, no los consideraban más que altos funcionarios de la estructura jerárquica papal de gobierno. Al respecto, Guillermo de Baskerville expresa “sería muy extraño que el Papa tuviese jurisdicción sobre las cosas del imperio” y “el Papa no tiene sobre el imperio más derechos que sobre los otros reinos que, como no están sujetos a la aprobación del Papa ni el rey de Francia ni el sultán, no se ve por qué sí debe estarlo el emperador de los alemanes y de los italianos”.⁸ Esta doctrina que Eco pone en boca de Guillermo corresponde a *Breviloquium de potestate papae*.⁹ En el libro IV de esta obra, las tesis de Ockham son:

a) El imperio romano fue un imperio legítimo con autoridad propia recibida de Dios a través del pueblo, sin que tuviera que ser legitimado por Pedro y sus sucesores:

Quod imperium romanum non est a papa (...) Oppinio quod romanum imperium est a populo (...), Oppinio quod romanum imperium est a solo Deo.¹⁰

Por lo tanto:


Romanum imperium tempore Christi et apostolorum fuit legitimum et verum imperium. Quod pluribus modis potuit fieri verum imperium.¹¹

Para Ockham no tenía sustento en la Escritura afirmar que el emperador romano hubiese recibido su legitimación del Papa, ni que la tuviese en mayor medida que otros reyes:

⁸ Eco (1985), p. 434.

⁹ Ockham (1937).

¹⁰ Ockham (1937), p. 101; 106 y 107.

¹¹ Ibid., p. 119 

Christus enim et Apostoli nequaquam docuerunt quod imperator romanorum tenebatur cognoscere imperium romanum esse a papa plus quam rex Franciae vel alius quicumque rex mortalis quia istud nec docuerunt explicite neque implicite.¹²

La Escritura da sustento para afirmar el reconocimiento del imperio romano por parte de Cristo y de los Apóstoles:

Per verba Christi et gesta ac doctrinam apostolicam et evangelicam probatur aperte, quia Christus et apostoli verbis et gestis expresse monstraverunt se illos imperatores infideles tanquam veros imperatores habuisse.¹³

b) En analogía con su convicción de la independencia del poder del emperador romano, traslada Ockham dicha convicción al siglo XIV y sostiene que el Papa no posee mayor poder sobre el imperio romano-germánico que sobre los otros reinos:

Quare relinquitur quod Apostoli a Christo non maiorem receperunt potestatem super romanos quam super alias nationes. Quare papa non plus iuris habet a Christo super imperatorem romanorum quam super reges quoscumque. Quod etiam patet ex hoc quod, saltem tempore Christi et apostolorum, omnia alia regna de iure et de facto romano imperio subjecta fuerunt et imperator romanorum erat dominus omnium aliorum. Sed Christus non dedit beato Petro vel alicui apostolo maiorem potestatem super dominium regum quam super reges sibi subjectos. Ergo non maiorem tribuit potestatem beato Petro vel successoribus eius super romanos quam super ceteras nationes nisi quoad hoc quod, quando romani pontifices romanis et non alius spiritualia seminarent, pro sustentatione sua et sui executione officii specialiter ipsorum metere valerent carnalia.¹⁴

En NR, durante la reunión de legaciones que recibe Abbone en su Abadía de Melk, Guillermo de Baskerville cierra su intervención con una mención directa de la pobreza de Cristo. Tan relacionados están, a su juicio, la pobreza de Cristo con la falta de jurisdicción en los asuntos temporales, que ambas mutuamente se condicionan.

Si Cristo vivió en la pobreza, no tuvo ningún poder en asuntos temporales; y si Cristo no tuvo poder alguno en asuntos temporales, entonces debió vivir en la pobreza. Los miembros de la legación papal de Avignon, como es sabido, no aceptan la pobreza real de Cristo, y Guillermo de Baskerville argumenta a partir de

¹² Ibid., p. 102

¹³ Ibid., p. 119

¹⁴ Ockham (1937), p. 127



una verdad que los delegados papales aceptan: la falta de poder por parte de Cristo en los asuntos temporales.¹⁵ La idea de que el Papa no goza de la plenitud de poder en los asuntos temporales ni en los espirituales es una tesis reiterada por Ockham:

Si papa per preceptum et ordinationem Christi talem haberet plenitudinem potestatis ut omnia tam in temporalibus quam in spiritualibus sine omni exceptione posset de jure que non obviant legi divine neque juri naturali, lex christiana esset horrendissime servitutis et incomparabiliter majoris quam fuerit lex vetus.¹⁶

II. ... DE BASKERVILLE

II.1. La trama del sabueso

La pelea entre el doctor Moriarty y Sherlock Holmes que termina con la caída de ambos contendientes en el despeñadero de la cascada produjo generalizada indignación entre sus seguidores del Strand Magazine. Aparentemente habían muerto. Tal fue el clamor de los lectores, que así como Lope de Vega sentenció,¹⁷ que hay razón para ofrecer al vulgo aquello por lo que paga, Conan Doyle comenzó a reconsiderar la continuidad de la saga que tanta fama consiguió para él. Sin embargo, Holmes había desaparecido, y él mismo detestaba el personaje de su invención, tanto cuanto estimaba al otro personaje suyo, el Brigadier Gerard, de cuya mano reconstruyó la Francia napoleónica en una suerte de crónica ficcional o novela histórica.

Es así que, en Norfolk y de un ocasional acompañante en esa oportunidad, Conan Doyle escucha una serie de leyendas supuestamente acontecidas en Dartmoor, en el Devonshire, donde se erige uno de los establecimientos penitenciarios más terribles de Inglaterra. La leyenda narra una historia concerniente a un sabueso infernal que casi inmediatamente se convirtió en protagonista involuntario: Una antigua familia del Devonshire, los Baskerville, sobre la cual pesaba una maldición espectral en forma de un sabueso endemoniado. Mr. Fletcher Robinson fue quien acompañaba al doctor Sir Arthur Conan Doyle en dicha oportunidad y a quien éste le concedió la coautoría del famoso relato donde, además, reaparecieron Holmes y, con él, su inseparable doctor Watson. Este relato es una curiosa mezcla de cierto ‘walterscottismo’ medieval y una dosis de realismo contemporáneo de esa época.

¹⁵ Eco (1985), pp. 422 y 435.

¹⁶ Ockham (1937), p. 20.

¹⁷ Lope de Vega (2003): “Y escribo por el arte que inventaron / los que el vulgar aplauso pretendieron, / porque, como las paga el vulgo, es justo / hablarle en necio para darle gusto.”

Cuando Sherlock Holmes, después de haber puesto en práctica todos sus métodos científicos aplicados a la investigación policial en El sabueso de los Baskerville,¹⁸ sin éxito a la vista y desolado por el aparente fracaso de su trabajo, recorre casi al descuido los retratos familiares que penden de la pared que respalda la escalera en la mansión Baskerville, y, por casualidad, reconoce lo parecido del rostro existente entre Mr. Stapleton, de la casa de Merripit en la paramera, y alguien retratado en la galería de la escalera, de linaje Baskerville. Esta casualidad ilumina a Holmes acerca de la cuestión. El tal Stapleton de la paramera es, en realidad, un descendiente bastardo de los Baskerville. Como tal, y aún enturbiado el hecho por la ilegítima condición de su nacimiento, es derechohabiente a la herencia de la familia que ha quedado en manos de Sir Henry of Baskerville, único descendiente socialmente legítimo. Lo demás pertenece a la historia de la narración: el éxito de la investigación corona tanto trabajo, resuelve el misterio y restaura la autoestima de Holmes.

Tanto el ‘walterscottismo’ medieval del relato de Conan Doyle cuanto la casualidad y el equívoco Stapleton/Baskerville que ayuda al detective a resolver el caso, son esenciales al personaje de NR. Lo primero condice con el clima espiritual y la época de la novela de Eco; lo último, con la impronta metodológica en la investigación del fraile franciscano, y del clima espiritual del maestro de Adso.

Guillermo– Huye, Adso, de los profetas y de los que están dispuestos a morir por la verdad (...). Jorge ha realizado una obra diabólica, porque era tal la lujuria con que amaba su verdad, que se atrevió a todo para destruir la mentira.

Adso– Pero maestro, ahora habláis así porque os sentís herido en lo más hondo. Sin embargo, existe una verdad, la que habéis descubierto esta noche, la que encontraste interpretando las huellas que habíais leído durante los días anteriores. Jorge ha vencido, pero vos habéis vencido a Jorge, porque habéis puesto en evidencia su trama.

Guillermo– No había tal trama, y la he descubierto por equivocación.¹⁹

II.2. La cruz *hic et nunc*

La posibilidad de la narración –escritura y lectura– y la posibilidad de una historia en *El nombre de la rosa*²⁰ dependen de la cabal comprensión del uso que U. Eco hace de las expresiones temporales *in principio* e *in fine* (cuando la verdad se manifieste a cara descubierta), únicos extremos entre los que cabe el trazo cruzado *hic et nunc*, i.e., el trazo de la cruz entre la narración y la historia.

¹⁸ Conan Doyle (1988).

¹⁹ Eco (1985), p. 595.

²⁰ *Ibid.*, pp. 581-582.



Así como Vico introduce el texto de su *Ciencia Nueva*²¹ (tanto en la edición de 1730 como en la de 1744) con una pintura alegórica que expone una imagen espacial de la historia, de semejante modo Eco prologa NR con una paráfrasis sobre el prólogo del evangelio de Juan para exponer una imagen espacial de la narración que acomete. En efecto, así como en la pintura alegórica viquiana el dios que rige la historia y cuyo ojo ve y hace ver –porque de él parte el rayo de luz que reflejado en la Metafísica desciende finalmente sobre Homero– es el dios providente y providente, el dios de Isaac, de Abraham y de Jacob, no menos que el dios de Platón, de la misma manera el dios de Eco, el del prólogo de Juan, el dios palabra que está junto a dios porque él mismo es dios, es la hipótesis, el presupuesto sobre el que la historia es historia, y sin el cual no puede aprehenderse su lógica. Sin el orden providencial no hay *historia rerum gestarum* porque sin él no hay *res gesta*, no hay eventos, nada acontece.

Para que pueda narrarse, hasta el más simple y elemental acaecimiento requiere que se presuponga ya un orden en el que este acaecer adviene a luz, cuando menos, el orden temporal del pasado, presente, futuro. Si el pasado es pasado hoy, pero puede ser futuro después, ninguna historia es posible, ninguna historia es pensable. Como enseña Kant en la *Crítica de la Razón Pura* al exponer el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, no es el tiempo el que transcurre, sino los fenómenos en él porque de lo contrario el tiempo mismo debería transcurrir en un otro tiempo, en un orden superior.

La narración –como para Vico la historia– presupone la posibilidad de un ‘hablar escribiendo’, la posibilidad de unos vocablos sonoros pertenecientes a una voz aún no articulada que es ella misma gesto. Como Platón en el *Cratilo*, *tà pràgmata* –es decir las cosas reales de la experiencia viva– y no *tà onta* –la abstracción objetiva del ente– son las que poseen *phonè kai schêma*, sonido y figura. Esta lengua gestual, corpórea, la de las cosas entendidas como *tà pràgmata* –constituida por *phonè kai schêma*– es la lengua de los dioses, aquella que Homero mismo reconoce como más antigua que la suya.

Sin embargo, la narración de la historia presupone el lenguaje de la ciencia fundado sobre la lógica, que nace de la separación del decir y su contenido, del gesto corpóreo y el decir, del decir y de la praxis. Esta separación, en el texto de NR, es operada por el cruzamiento entre el *hic* espacial de la abadía sin nombre y el *nunc* temporal de los acontecimientos que en ella se suceden. Sin tal cruzamiento la historia no sería historia sino que estaría tensa y fija, extendida entre el principio de los principios –Dios palabra que pronuncia– y el final de los finales –Dios palabra que convoca–, frente a lo que sólo cabe nostalgia y resignación, nostalgia de un principio lejano en un tiempo sin tiempo, y resignación hacia un final que aparece

²¹ Vico (1959), p. I.

como el abismo sin fondo de la divinidad desierta y silenciosa, esa divinidad en la que Adso de Melk desea perderse ya desde el comienzo de la narración²² y reaparece al término de la misma. Este dios no puede ser conmovido por ningún ‘aquí y ahora’: “*Gott ist ein lautes Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier*”.²³

El hecho, sin embargo, es que hay historia y narración, que hay palabra, que hay separación de *phonè kai schêma*, que hay *aquí y ahora*. A pesar de ello, Eco²⁴ constata –y lo hace explícitamente– que hasta el lector más ingenuo se ha topado con el hecho de la imposibilidad de ‘una’ historia. Respecto del lector no ingenuo, es decir, de aquél cuya lectura está mediatizada por los contenidos, esto va de suyo. Vinculo la aserción de Eco con lo sucedido con la geometría euclidiana y la reformulación del postulado V a manos de Lobachevsky y de Riemann, a mediados del siglo XIX, quienes sostuvieron que por un punto exterior a una línea recta es posible trazar más de una paralela o bien ninguna, respectivamente. Decir que no es posible salir de NR con una historia, cabe entenderlo en alguno de los sentidos siguientes: o bien no hay allí ninguna historia, o bien hay allí más de una.

II.3. ¿Imposibilidad de ‘una historia’ o de ‘una’ historia?

¿Hay historia en NR? Sí; en caso contrario, tampoco habría narración. Adso narra, ergo Antes que la pregunta por la posibilidad de una historia está esa narración que instaura historia, responde la pregunta y otorga sentido. ¿Cuáles serán esas historias? Aquellas que tengan que ver con los tres laberintos posibles: el de Teseo es el primero, que la lectura de NR desenreda cual hilo de Ariadna haciendo de él el hilo de Ariadna de sí mismo; basta leer hasta el final el texto para desenredar la trama policial. Después, el laberinto rizomático que enreda al lector, si éste no tiene en consideración el *hic et nunc* de la narración, haciéndolo pensar que la narración misma constituye un laberinto no espacial de carácter rizomático, cuando en realidad el *hic et nunc* indispensable para narrar torna imposible cualquier laberinto rizomático de índole exclusivamente temporal: el *hic* de la Abadía lo impide. Este laberinto está tendido entre el principio de los principios y el final de los finales, creando la sensación de que sólo cabe esperar el abismo sin fondo de la soledad de dios, y su mutismo. Finalmente el laberinto manierista, que es el de la biblioteca de la abadía, donde cabe el procedimiento de ensayo y error.

La trama del proceso se escande en tres (y son exactamente tres) incursiones que Adso y Guillermo, juntos, efectúan en su búsqueda. Una historia conjeturable en el marco de las tres ciencias teoréticas aristotélicas: la física –ciencia del

²² Eco (1985), p. 17.

²³ Ibid., p. 606.

²⁴ Cf. Eco (1987), p. 14.



ente móvil–; la matemática –ciencia de la identidad entre las cosas que nosotros conocemos y las que se conocen de modo absoluto–; la metafísica –ciencia que exige el traspasamiento de la puerta custodiada por nuestros ídolos o imágenes (o espectros) que el espejo obedientemente nos devuelve–.

Es obvio que la puerta del espejo –la que obtura o franquea el acceso al *finis Africae* desde la biblioteca– devuelve nuestros propios ídolos, del mismo modo como lo hace el lenguaje en su literalidad cuando la letra permanece al margen de los sentidos espirituales, y al igual que aquel espejo, lo hace espantándonos mediante nuestros propios espectros deformados. Y otro tanto sucede en dirección inversa, los sentidos espirituales al margen de la letra engendran espejismos vacíos de todo contenido excepto el del deseo. Únicamente descifrando el sentido literal se abre la puerta y nos franquea el paso hacia los sentidos restantes, el alegórico, el tropológico y el anagógico. *Littera gesta docet*: en el texto, la *prima significatio*; en el comentador del texto, la *prima expositio*, en el lector, el *primus intellectus*, pero en todos los casos sinónimo de ‘historia’. Para s. Isidoro de Sevilla *simplex locutio, quae ita ut dicitur intelligitur*.²⁵ Una asimilación de historia a letra, al aspecto exterior sensible de las cosas por oposición a otro aspecto más profundo e imperceptible para los sentidos corpóreos, y accesible únicamente para la inteligencia. Inteligencia que requiere la letra, no menos que la letra requiere ser inteligida. Una vez operada la letra –*age primum et septimum de quatuor*– se desobtura el pasaje a los otros sentidos, al más allá de la letra. Ahí, más allá, se reconcilian los cuatro sentidos de la escritura una vez que la letra es operada en su sentido literal; sólo después de operada se muestra el sentido completo y cuadriforme.

Cuando ya se ha recorrido el laberinto espacial de Teseo –la historia policial– leyendo NR hasta el final, y el laberinto manierista de la biblioteca de la Abadía de Melk, que es otro laberinto espacial y entrama otra historia, queda, por fin, el laberinto rizomático: sin entrada ni salida, laberinto temporal en sentido estricto que se inaugura con la epirosis iniciada en el *finis Africae* y que finalmente consume la biblioteca toda y toda la Abadía, seguida por la separación irreversible de Guillermo y Adso portando muñones de la biblioteca original. No hay que confundir esos tres laberintos con el que construye el lector para sí mismo cuando, rechazado por sus propios ídolos, y a causa de ignorar el *hic et nunc* de la narración, es decir, la cruz que hace posibles todas las historias –que por cierto son más que una–, piensa que no hay allí historia alguna. Sumergido en esta confusión, es probable que desee, como Adso, confundido y agobiado, perderse en la divinidad desierta y silenciosa. Que es desierta y es silenciosa en el supuesto de una separación no reconciliable entre los sentidos literal y anagógico de los signos.

²⁵ Isidoro de Sevilla (1940), X, 4.

El laberinto rizomático conduce hacia la perplejidad producida por la separación entre sonido y gesto o entre *phonè /kai/ schêma* mientras el lector no dé con la cópula (*kai*). Es preciso encontrar *et* entre *hic et nunc*, para que acontezca lo propio de la proposición, i.e. la atribución del nombre, y así asumir la función específica de ser sede de la atribución del nombre. El laberinto rizomático se transita una vez advertido el cruzamiento de *hic et nunc*. De este modo se comprende que *hic* es la abadía sin nombre, al igual que sin nombre son la rosa en cuestión y la muchacha. Es obvio que han sido privados de nombre a causa de no haber superado la separación entre gesto y sonido –al decir de Vico– o la separación entre *phonè* y *schêma* –al decir de Platón–.

El laberinto de Teseo conduce hasta Jorge de Burgos y el abad Abbone, su cómplice encubridor. Ya dijimos que el entramado policial se resuelve leyendo hasta el final.

El laberinto manierista de la biblioteca hollado por las incursiones de Adso y Guillermo conduce al *finis Africae*: la primera incursión acaece en la noche del segundo día; después de completas del cuarto día, la segunda; la tercera, después de completas del sexto día.

Puede denominarse ‘física’ a la primera incursión porque en ella el *finis Africae* queda abroquelado, detrás de la ‘puerta del deseo, por las imágenes ‘móviles’ que provenientes del espejo devuelven a Adso su figura agrandada y deformada, esto es, alterada, y por las alucinaciones que inducen en Adso la hierbas alucinógenas, capaces de engendrar visiones, que a tal fin arden cada noche en el turíbulo por orden de Jorge. Todas estas imágenes, instituidas *ad significationem motus* (para producir temor y, consecuentemente, huida), son interpretadas correctamente por Guillermo, que habiendo perdido sus *oculi ad videndum* solamente podía ver imágenes, no letras. La primera incursión es física porque, del lado de los incursores, está dominada por su deseo de ingresar en el *finis Africae* pero no acierta con el descifrado literal que abriría la puerta que lo custodia, y del lado de los expulsores está dominada por el deseo de abroquelar el libro prohibido abroquelando el status inteligible de la risa, utilizando la letra para obturar el pasaje. Es decir, la letra obtura cuando no es descifrada (Adso y Guillermo en la primera incursión), y de hecho es utilizada para clausurar, cifrándola u obturándola como mera letra (Jorge, celoso bibliotecario del libro prohibido y de la risa). Este carácter definitorio de la letra que, debiendo ser descifrado, es pasado por alto en el ejercicio unilateral de un deseo aquejado de excesiva pansemiosis que marcha en pos de sentidos espirituales, se convierte en un obstáculo insalvable cerrando el paso al deseo. Y ambos lados, cada uno a su vez, están dominados por una escena de acechamiento y expulsión comandada por imágenes móviles instituidas *ad significationem motus*.



Si en la primera incursión Guillermo únicamente podía ver imágenes, en la segunda, munido de los nuevos *oculi ad legendum* que le ha fabricado Nicola de Marimondo podrá, además de las imágenes que aún sin ellos veía, ver cifras, i.e., caracteres instituidos expresamente *ad significationem ordinis*.

Cabe denominar ‘matemática’ a la segunda incursión porque en ésta, presuponiendo Guillermo que las leyes de fuera son iguales que las de dentro, decide valerse de las ciencias matemáticas:

(...) Pues bien, Adso, usaremos las ciencias matemáticas. Sólo en las ciencias matemáticas, como dice Averroes, existe identidad entre las cosas que nosotros conocemos y las cosas que se conocen en modo absoluto.²⁶

La tercera, susceptible de ser denominada ‘metafísica’ porque logra traspasar la puerta del espejo y acceder al recinto donde es dable la reconciliación de los cuatro sentidos de la escritura, ocurre después del fracaso de las dos anteriores. Éstas no han sido capaces de vencer la muralla impuesta por la literalidad de los signos (*primum et septimum de quatuor*); el espejo-puerta repele las acechanzas de Adso y Guillermo devolviéndoles sus propios ídolos; el orden externo igual al interno, propio del pensamiento matemático, ha hecho un guiño deíctico pero vacío: falta aún el contenido, no se han enfrentado con la *res*. El contenido no es unilateralmente físico ni formal, sino real.

Sólo esta última incursión es exitosa, pero paradójicamente. Una vez traspuesto el espejo, los nombres pierden contacto con la letra —ésta queda en el dintel del muro del espejo— que es la única que está ordenada a *res gesta*, a los hechos, a la historia. Adquieren otras aptitudes, de los otros sentidos, los tres sentidos espirituales, pero esta nueva aptitud ya no guarda relación alguna con *res gesta*, ni con la historia, ni con los hechos, Sólo la letra es capaz de significar *res gesta*. De allí en más, o mejor de allí en adelante, sólo se apela al deseo como intérprete privilegiado. Irónicamente, Eco titula:

Séptimo día - Noche: Donde, si tuviera que resumir las prodigiosas revelaciones que aquí se hacen, el título (‘el nombre’, podría leerse) debería ser tan largo como el capítulo, lo cual va en contra de la costumbre.²⁷

²⁶ Eco (1985), p. 263.

²⁷ Eco (1974), p. 561. En *Funes el memorioso* (Ficciones, 1944), J.L.Borges narra el personaje de Ireneo Funes, que a causa de su memoria prodigiosa e intentando reconstruir su pasado, nunca tuvo dificultad alguna en llevarlo a cabo aunque cada reconstrucción de una jornada le insumía nada menos que veinticuatro horas de su vida. Se percibe que estaba aquejado de los mismos síntomas que Eco en el momento de titular los acontecimientos de la noche del séptimo día, que corresponden a la incursión metafísica en el *finis Africae*.

Como es obvio, las otras dos incursiones son tituladas como se acostumbra.

Guillermo— Los libros no se han hecho para que creamos lo que dicen, sino para que los analicemos. Cuando cogemos un libro, no debemos preguntarnos qué dice, sino qué quiere decir, como vieron muy bien los viejos comentadores de las escrituras. Tal como lo describen estos libros, el unicornio contiene una verdad moral, alegórica o anagógica, que sigue siendo verdadera, como lo sigue siendo qua la castidad es una noble virtud. Pero en cuanto a la verdad literal, en la que se apoyan las otras tres, queda por ver de qué dato de experiencia originaria deriva aquella letra. La letra debe discutirse aunque el sentido adicional siga siendo verdadero.²⁸

Entre lo que dice el *sensus litteralis* y lo que quieren decir los sentidos espirituales con el deseo como su intérprete privilegiado, media la puerta del espejo que clausura la letra tornándola sobre sí misma al devolver contra nosotros nuestros ídolos, pero que a la vez libera la interpretación de su sujeción literal para ir más allá del espejo en un cierto depasamiento metafísico. Esta liberación, sin embargo, deja sin anclaje histórico a los sentidos espirituales, de tal modo que el deseo como intérprete, y la letra, quedan a uno y otro lado del espejo, no frente a frente, sino separados por él. Guillermo y Adso, en ese preciso orden, los representan. *Per speculum* (la letra) *et in aenigmate* (los sentidos espirituales) es lo que se halla *hic et nunc*, en el cruzamiento que hace lugar a la historia. Hay, entonces, dos consideraciones indispensables: la especular, de la letra que sólo dice cerrándose sobre sí misma, y la enigmática, de la letra que franquea lo que se quiere decir con ella al precio de perder su anclaje histórico y quedar presa del deseo como intérprete.

Es posible denominarla ‘puerta del deseo’ porque más allá de ella, dentro del recinto que celosamente custodiaba, los cuatro protagonistas que el séptimo día por la noche se debaten en el *finis Africae*, buscaron qué quería decir la letra. Para el Abad Abbone quería decir “salvar el honor de la abadía presenciando en aquel lugar el suicidio de Jorge de Burgos, con el cual se sellaría la escandalosa sequidilla de crímenes”.²⁹ Para Jorge de Burgos quería decir “ejecutar lo que había interpretado como la voluntad de Dios: impedir que la autoridad de Aristóteles confiriese sentido inteligible a la risa”.³⁰ Para Guillermo quería decir encontrar el segundo libro de la *Poética* de Aristóteles y confirmar prácticamente todas sus hipótesis sobre lo que había ocurrido en la abadía alrededor de ese libro.

²⁸ Eco (1985), p. 386.

²⁹ Eco (1985), p. 562.

³⁰ *Ibid.*, pp. 579-580.



Para Adso, quería decir “hallar palabras para el amor, que no discernía muy claramente de la pasión”.³¹

III. EL NOMBRE DE LA ROSA

III.1. *Contrafacta non sunt argumenta...*

Si no hubiese existido Jorge, habría hallado Adso un nombre para su amor –muchacha o vida monacal–, Guillermo habría encontrado el libro y lo habría leído, el Abad Abbone habría conservado incólume el honor de su abadía y los homicidios no se hubieran cometido: en pocas palabras, sin estos acaecimientos NR, tal como fue, tampoco. Sin embargo, *contrafacta non sunt argumenta*. Lo único que hay es lo que literalmente consta en el texto de Eco y los actos, competentes o no, de lectura sobre aquél.

Obviamente es lícita la metátesis de Jorge de Burgos y Jorge Luis Borges, pero no tanto por la compartida condición de bibliotecarios ciegos o por la manifiesta homofonía de sus nombres cuanto por la famosa confesión borgesiana: “He cometido el peor de los pecados (...) No he sido feliz”.³² La ‘puerta del deseo’ esconde detrás de sí el más intenso, y el de ser feliz, que constituye la anagogía, es el más intenso porque es difuso: es deseo de desear.

¿Y si se imaginara que *quatuor* es un deíctico de los cuatro protagonistas que se debaten en la escena última del finis Africae? ¿Y si *quatuor* es un deíctico, además, de los cuatro sentidos de la escritura? En tales supuestos, cabría un paralelismo entre los protagonistas y los sentidos: Guillermo//literal (por su competencia semiótica), Abbone//alegórico (por la elocuencia metafórica de su ‘lenguaje de las gemas’, Jorge//tropológico (por su disciplinamiento

³¹ En el primer ingreso en la biblioteca junto con Guillermo, Adso sufre alucinaciones motivadas por el humo que despiden las hierbas colocadas por orden de Jorge para ahuyentar a los indeseables visitantes furtivos y es rescatado por aquél, que lo encuentra delirando frente a un ejemplar del Apocalipsis abierto en la página de la *mulier amicta sole* (cf. p. 213). La segunda vez se aventura sin su maestro en la biblioteca y sin saber lo que busca (cf. p. 283) pero ocurre después de haberse entrevistado con Ubertino da Casale en la capilla y de haber oído de él la admonición “Pero debes aprender a distinguir entre el fuego del amor sobrenatural y el deliquio de los sentidos. Hasta a los santos les cuesta distinguirlo” (NR, p. 282). Siente un desasosiego indescriptible que lo mueve a desobedecer y entra en ella. Ya en la biblioteca –donde presente y dice para sí *de te fabula narratur* (cf. p. 294)– y frente a la imagen femenina de la *mulier amicta sole* del Apocalipsis de Juan, Adso se siente conturbado. Inmediatamente, al salir de la biblioteca y al igual que el lector ingenuo, se topa de hecho con la imposibilidad de una historia: se topa en la cocina con la muchacha y mantiene un encuentro amoroso con ella, el único amor terrenal de su vida de la que nunca supo el nombre. En la tercera oportunidad que visita la biblioteca lo hace nuevamente acompañado de su maestro, y continúa buscando pistas conceptuales, palabras para el amor, que a esta altura de los acontecimientos ya era su amor por la mujer. Allí, nuevamente al igual que la vez anterior, *de te fabula narratur* (cf. p. 394).

³² Borges (1994), p. 143.

moralizante), Adso//anagógico (por buscar denodadamente palabras que nombren su amor).³³

De las presunciones derivan algunas conclusiones: el narrador cuenta que desaparece al Abad, con la complacencia de Jorge, asfixiado y sin poder abrir la puerta para salir del incendio. Con él perece el sentido alegórico. También muere Jorge, por su propia determinación de devorar el libro prohibido y envenenado. Con él perece el sentido tropológico. Mantiene a salvo a Guillermo y a Adso. Con ellos perduran los sentidos literal y anagógico, que son el primero y el último de los cuatro sentidos. La expresión *age primum et septimum (ultimum) de quatuor*, clave en la apertura y traspasamiento del espejo, indicaría así que en el orden semiótico que se avecina (*via nova*) solamente estos dos sentidos permanecen: ‘lo que la letra dice’ – ‘lo que la letra quiere decir’ para la interpretación del deseo.

La letra *gesta docet*. Desde la letra no se accede al sentido anagógico sin las mediaciones alegórica y tropológica. El deseo queda confundido: “hay demasiada confusión aquí –dijo Guillermo–: *Non in commotione, non in commotione Dominus*”.³⁴ Son las líneas finales que cierran la noche del séptimo y las últimas palabras de Guillermo en la narración.

Puede imaginarse una relación entre ‘la puerta del deseo’ y la ‘puerta del espejo’ entre la biblioteca exotérica y la esotérica: la primera, la del *finis Africae*, que abre el paso a lo que se quiere decir y exige deponer toda esperanza de intelección cuando se traspone su umbral; la segunda, la del espejo, que literalmente se abre con la adecuada intelección del sentido literal, donde *age primum et septimum* está referido *materialiter* a *quatuor*: del otro lado, aguardan *formaliter* los cuatro sentidos de la escritura: en *El nombre de la rosa* aguardan en vano.

No sería demasiado arriesgar que esta interpretación es lo último que Guillermo entiende. De allí en más (más allá) no podrá encontrar nada definitivo en este terreno: no hay una historia, solamente deseos enfrentados pugnando por legitimarse, cada uno de los cuales se aferra a lo que se quiere decir cuando es el deseo el que interpreta: Adso, a la literalidad de su amor para el cual no halla palabra alguna (de un lado la muchacha sin nombre, del otro el nombre sin muchacha alguna); el Abad a la literalidad de las gemas (de un lado la literalidad de las gemas que se atesoran sin sentido en la cripta de la abadía, del otro el tesoro sublime y espiritual de lo que se quiere significar); Jorge a la literalidad del libro prohibido y literalmente letal para sus lectores (de un lado el ‘libro II’ de la *Poética* aristotélica, del otro la


³³ En su recensión a la primera novela de Eco, Nunzia Rossi –en Giovannoli (1987)– asocia NR a los cuatro sentidos de la escritura, tal como lo hace Dante en su famosa carta XIII al Can Grande della Scala. Excluye, sin embargo, la posibilidad de un nivel anagógico. Sobre la Carta XIII, el ya clásico texto de E.R. Curtius (1955).

³⁴ Eco (1985), p. 597.



risa que Jorge tanto teme); Guillermo, a la literalidad de sus signos, todos los que atesora la Abadía de Melk y él mismo en su inmensa erudición literaria (de un lado la literalidad de los cadáveres que se suceden en la Abadía, del otro, la trama de una historia capaz de dar cuenta de los acaecimientos). Todos ellos aferrados al más acá de unos signos que permanecen de un lado de la puerta del espejo, cuyo más allá sólo es habitado por el deseo.

El resto de la sentencia de Venancio referidas a la apertura de la puerta del espejo –*manus supra idolum*– concuerda con la descripción que Adso hace de su maestro Guillermo:

Parecía que sólo podía pensar con las manos, cosa que entonces me parecía más propia de un mecánico (pues me había enseñado que el mecánico es *moechus*, y comete adulterio en detrimento de la vida intelectual con la que debiera estar unido en castísimas nupcias.³⁵ 

Efectivamente, Guillermo pensaba con las manos: su última intelección consistió en operar el mecanismo en el dintel sobre el espejo del *finis Africae*.

Las desapariciones del bibliotecario Jorge de Burgos y del abad Abbone son síntomas: si al sentido alegórico corresponde la edificación de la fe y al tropológico la edificación de las costumbres, está claro que los libros que custodiaba Jorge no edificaron las costumbres ni las gemas atesoradas por el abad edificaron la fe. Todo lo contrario: los libros, prohibidos por la desmesura literal de Jorge, corrompieron las costumbres al despertar y alimentar la concupiscencia en quienes querían satisfacer su apetito creyendo que era apetito de significados; las gemas en la cripta de la abadía socavaron la fe anteponiéndole la literalidad del poder, dieron a la fe que el sentido alegórico está destinado a edificar, el sentido que deseaban que tuviese y lograron deconstruirla trocándola en idólatra del poder.

Sobrevivieron Adso y Guillermo: el deseo y la letra, aunque en los márgenes. La consumación de los tiempos que narra el libro de las revelaciones, ese acontecimiento que se hallaba literalmente presente en la biblioteca de la abadía bajo la forma de los innumerables ejemplares del Apocalipsis de Juan y cuyas letras abroquelaban el *finis Africae* en el secreto del primero y el séptimo de *quatuor*, mostrará, por fin, su sentido anagógico. La anagogía edifica siempre la esperanza cuando no margina la letra; en caso contrario, abisma lo divino desierto y silencioso.

³⁵ Eco (1985), p. 24.

BIBLIOGRAFÍA

- Borges, J.L. 1994. "El remordimiento", en: *La moneda de hierro* (1976). *Obras Completas III* (1975-1985). Buenos Aires: Emece.
- Borges, J.L. 1944. "Funes el memorioso", en: *Ficciones* (1944). *Obras Completas I* (1923-1972), Buenos Aires: Emece.
- Bertelloni, F. 1997. (ed.). *Para leer El nombre de la rosa de Umberto Eco*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires Publ.
- Bouchard, N. & Pravadelli, V. 1998. (Eds.), *Umberto Eco's Alternative: The Politics of Culture and the Ambiguities of Interpretation*. Oxford: Peter Lang.
- Caesar, M. 1999. *Umberto Eco: Philosophy, Semiotics, and the Work of Fiction*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Coletti, Th. 1998. *Naming the Rose: Eco, Medieval Signs and Modern Theory*. Ithaca: Cornell University Pres.
- Conan Doyle, A. 1988. *El sabueso de los Baskerville*. Barcelona: Aguilar.
- Corti, E. 1998. "Estructuras y efectos de sentido en 'El nombre de la rosa'", *Stromata*, 54, 3-4, pp. 239-265.
- Curtius, E.R. 1955. *Literatura europea y Edad Media latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eco, U. 1985. *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen.
- Eco, U. 1987. *Apostillas a 'El nombre de la rosa'*. Barcelona, Buenos Aires: Lumen.
- Giovannoli, R. 1987. *Ensayos sobre El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen.
- Haft, A. J. (et al.). 1999. *The Key to the Name of the Rose*. Michigan: University of Michigan Press.
- Vega, A.C. & Anspach A.E. (eds.). 1940. *S. Isidori Hispalensis Episcopi Liber de Vaariis Quaestionibus*. El Escorial: Typis Augustinianis Monasterii Escuralensis.
- Jaskolski, H. 1997. *The Labyrinth: Symbol of Fear, Rebirth, and Liberation*, Boston, Massachusetts: Shambhala Publ.
- Jedin, Hubert. 1973. (ed.). *Manual de Historia de la Iglesia*, t. IV: La Iglesia de la Edad Media después de la reforma gregoriana. Barcelona: Herder.
- Lope de Vega. 2003. "El arte nuevo de hacer comedias en este tiempo" (1609). J.M. Rozas (ed.). Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcms3r3>
- Ockham, G. 1937. *Breviloquium de potestate papae*. L. Baudry (ed.). Paris: Vrin.
- Offler, H.S. 1974. (ed.) *Guillelmi de Ockham, Opera Politica*: Manchester University Press.
- Tani, Stefano. 1984. *The Doomed Detective: The Contribution of the Detective Novel to Postmodern American and Italian Fiction*, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Vico, G. 1959. *La Scienza Nuova*. Paolo Rossi (ed.). Milano: Einaudi.