

Víctor Alba de la Vega

Tecnología y escatología en *El nombre de la rosa* (Semiótica, verdad, placer)

El diablo no es el príncipe de la materia, el diablo es la arrogancia del espíritu, la fe sin sonrisa, la verdad jamás tocada por la duda.

Umberto Eco, *El Nombre de la Rosa*

Abstract: Based on the novel *The name of the rose*, this paper deals with three thematic areas: the semiotic and metaphysical problem of relating signs with things, the advent of the mechanical arts in the Middle Ages, and monastic millenarianism. The interpretation offered here tries to establish a relationship between these three domains. The main concern is the relationship between discourses and (the wish for) the end of the world, paying special attention to the role played by technical advances. A text by Jacques Derrida is used to explore this relationship. A "semiotics of pleasure" (creative) is proposed against a "semiotics of truth" (destructive).

Resumen: El artículo aborda tres áreas temáticas a partir de *El nombre de la rosa*: el problema metafísico y semiótico de la relación entre los signos y las cosas, el advenimiento de las artes mecánicas en la Edad Media, y el milenarismo monástico. La interpretación que se ofrece intenta relacionar esos tres ámbitos. El interés principal es la relación entre los discursos y el (deseo del) fin del mundo, poniendo especial atención al papel jugado por los desarrollos técnicos. Se utiliza un texto de Jacques Derrida para explorar esa relación. Contra una "semiótica de la verdad" (destructiva) se propone una "semiótica del placer" (creadora).

En la abadía de *El nombre de la rosa*, el edificio de la biblioteca es un laberinto. El ordenamiento de los libros forma otro laberinto, y cada libro, en sí mismo, es otro laberinto. Laberintos de laberintos, los libros son la pérdida de los hombres y a la vez su saber: signos y signos de signos. ¿Pero dónde quedan las cosas? Adso de Melk cree que las palabras refieren directamente a ellas: el orden de las palabras (y de los pensamientos) refleja el orden del mundo, siempre que se piense *correctamente*; es decir, *la verdad* puede hallarse: es la adecuación entre el pensamiento y el mundo. Pero su escéptico maestro, Guillermo de Baskerville, piensa que el orden de los signos no refiere al orden del mundo, a pesar de que siguiendo los signos podamos conseguir efectos prácticos *en* el mundo: reconocer un caballo por sus huellas o encontrar un asesino. En el último caso, Guillermo reconoce haber dado con él siguiendo órdenes mentales equivocados. Por lo tanto, lo valioso son las hipótesis: con los signos, imaginar *posibles* órdenes. Este procedimiento, aunque no tengan sentido absoluto las proposiciones que de él se concluyan (ni verdaderas ni falsas), al menos asegura cierta *efectividad práctica*.

En la novela Guillermo personifica tesis de Roger Bacon y de Guillermo de Occam (ambos franciscanos). En el siglo XIII, Bacon propició

un novedoso interés por las técnicas manuales, las “artes útiles”, los mecanismos y todo lo que pudiera actuar *prácticamente* sobre el mundo mejorando la vida. Occam, nominalista, puso más importancia en la efectividad de los signos que en el orden natural del universo, que podía ser variado, según él, por la voluntad de Dios. En las posiciones de Adso predominan más bien las referencias tomistas. Descubrimos así en el novicio una teoría semiótica, y otra en Guillermo. Adso cree en una interpretación *correcta* tanto de los libros como del mundo. Guillermo —portavoz de tesis del mismo Eco— propone una semiótica potencialmente ilimitada que, sin embargo, limita las interpretaciones según la coherencia y los contextos específicos.

De este modo relacionamos dos líneas temáticas en el texto: los signos y su relación con las cosas (la semiótica), y el ímpetu primigenio de las técnicas que se convertirían en ciencia y tecnología. Si los universales son meros nombres y no reflejan esencias metafísicas ni develan el orden del mundo, resta solamente buscar ser prácticos: hacer que las cosas funcionen sin preocuparnos de las verdades que las trasciendan. La desmitificación de los signos produce un afán pragmático: las palabras y las cosas se encaminan hacia la utilidad (las verdades últimas, al menos con Guillermo, se ponen entre paréntesis). Entretejido con esto tenemos el ideal monástico, una abadía, unos monjes dedicados al saber, un saber prohibido teñido por apocalipticismo e inquisición, unos crímenes, diversas herejías y debates teológicos. Ahora bien, ¿existe acaso alguna relación entre el apocalipticismo de algunos monjes de la novela, el interés en las nuevas técnicas, y las teorías semióticas expresadas? ¿Hay relación entre las técnicas, el fin del mundo, y los signos ya vaciados de un conocimiento directo de la realidad? ¿De qué manera la negación del saber (J. de Burgos), el nuevo saber pragmático (G. de Baskerville), y las ideas milenaristas se confunden en un sólo drama *criminal*? Como en la novela, aquí sólo interesa plantear hipótesis verosímiles: ninguna interpretación es final.

Las técnicas divinas (O la escatología tecnológica)

El encantamiento moderno con la tecnología tiene en su base contenidos y motivos religiosos y metafísicos inmemoriales¹. Dicho de otro modo: el ideal tecnocientífico de un saber pragmático no esencialista, exento de mitología y ajeno a la religión, lleva en su seno más íntimo —generalmente sin reconocerlo— sueños antiquísimos de naturaleza sobrenatural o metafísica². Quizá por eso no sea de extrañar que aún en el siglo XXI coincidan un entusiasmo exacerbado hacia el progreso tecnológico y un resurgimiento de fanatismos religiosos. Este fenómeno es continuación de una tradición occidental *milenaria*: el progreso de las “artes útiles” fue promovido en sus inicios por monjes medievales basándose en expectativas y motivos religiosos. El punto es que la evolución conjunta de la religión y la tecnología ha querido realizar objetivos que, en esencia, provienen del imaginario religioso, siendo el más obvio de ellos vivir en un paraíso, sea celestial (ideal religioso) o terrenal (ideal científico). La orden benedictina fue una de las protagonistas en los inicios de este proceso³.

En la época en que está ambientada la novela, “*los medios terrenales de supervivencia se dirigieron en lo sucesivo hacia la meta trasmundana de la salvación, y... las actividades hasta entonces más materiales y humildes fueron crecientemente investidas con importancia espiritual y un sentido trascendente: la recuperación de la perdida divinidad de la humanidad.*” (Noble, 6) El prometeísmo cristiano está fundamentado en la semejanza humana con Dios. La encarnación de la divinidad representa la posibilidad de cercanía con lo divino. Gregorio de Nisa predicó que la misión del cristiano es vivir cada día de una manera más semejante a la vida de Jesús: imitándolo, el cristiano se perfecciona diariamente y reduce su distancia con Dios. Pero lo que se perseguía no era simplemente la perfección humana, sino el carácter mismo de divinidad. Sin embargo, en época del nisanos todavía las técnicas manuales eran signo de la caída o castigo impuesto por Dios. Esto comenzó a cambiar en la temprana Edad Media. En tiempos carolingios,

con la hegemonía de la orden benedictina, las técnicas empezaron a verse como un aspecto de la virtud cristiana. Luis el Piadoso, hijo de Carlomagno, defendió abiertamente las innovaciones técnicas. La devoción benedictina promovió, por ejemplo, el uso de molinos de viento y de agua. Las técnicas empezaban a verse como un medio más hacia la salvación. Alrededor del año 830, por ejemplo, en un salterio de la zona de Rheims, una ilustración del Salmo 63 adjudicaba las ventajas técnicas a los que estaban del lado de Dios. La ilustración, aparentemente, fue realizada por un monje benedictino, y el mensaje parecía ser que el progreso en las técnicas era parte de la voluntad de Dios. En el siglo VI San Benito había hecho de las artes prácticas y de las labores manuales elementos importantes de la devoción monástica, siempre que estuvieran al servicio de los más altos fines espirituales. En la novela, por referencias no tan marginales, sabemos del conocimiento técnico de al menos el herbolario y el herrero, que eran también monjes en la abadía. Como manifestación de esta corriente, la contemplación monástica se las arregló para hacer avanzar, aunque lentamente y quizá no con la profundidad de los árabes, algunas técnicas manuales. Las incipientes técnicas se dotaban de dignidad espiritual. Pero esta elevación implicaba otra: los seres humanos debían reinar sobre la naturaleza. Dicho de otro modo, el perfeccionamiento técnico favorecía el perfeccionamiento humano, todo con miras a facilitar la recuperación del estado perdido con la caída: la recuperación del parecido con la divinidad, el estado edénico.

Escoto Erígena acuñó en el siglo IX el término “artes mecánicas”, y algunas de sus tesis sirvieron para empezar a revertir la idea de que el parecido humano con la divinidad residía únicamente en el alma racional, y jamás en la materia o el cuerpo. Hugo de San Víctor utilizó esa terminología en su clasificación de todos los conocimientos, y en adelante fue tema común en muchos autores religiosos. Con todo, la noción de un parecido con la divinidad incluía por primera vez lo material como correlato de lo espiritual; los humanos, a través del trabajo y el progreso material, se veían por primera vez como imagen de Dios y creían colaborar con Él en el estableci-

miento de su Reino: con las técnicas adelantaban y ayudaban en la preparación del Milenio. Erígena pensaba que a través del estudio práctico los poderes originales del hombre edénico podrían al menos parcialmente recuperarse, y que al hacerlo colaborarían en el acrecentamiento de la perfección humana. Estas nociones inspiraron ilustraciones en las que se ve a Dios como un artesano sobrenatural y todopoderoso, provisto de balanzas, herramientas de carpintería y compases. El adelanto en las técnicas —, en el caso de las órdenes no franciscanas, la acumulación de riqueza material— suponía una mayor perfección y una mejor preparación para el fin de los tiempos y la instauración del Milenio o nuevo Reino de Dios. Poco a poco, esta visión espiritualizada de la técnica ganó terreno, especialmente entre los cistercienses y los benedictinos⁴. Gracias a estos impulsos proliferó el uso de nuevos aparatos: molinos, mecanismos que permitían forjar metales, el reloj mecánico, los anteojos, etc. Recuérdese lo novedoso que resultan en la novela los lentes de Guillermo y el interés que pone en ellos el herrero. En el texto, además, se hace alusión a otros aparatos: un sextante y una brújula, por lo menos. Además, es evidente el interés práctico de Guillermo, su énfasis en la utilidad y sus menciones a las máquinas imaginadas por uno de sus maestros: Roger Bacon⁵. Este interés por las artes mecánicas escapó del ámbito cerrado de las órdenes y los monasterios y se diseminó por Europa mientras proliferaban las universidades y empezaba la secularización del saber, proceso narrado en *El nombre de la rosa* y culminado, allí, con una imaginería infernal: el incendio apocalíptico de la abadía y su inmediato abandono; sus ruinas eran también las ruinas de una época, que cedía lugar a las ciudades y las universidades⁶.

Se establece así la relación entre avance técnico y pensamiento apocalíptico: ante la inminencia del fin del mundo (milenario), el perfeccionamiento humano se pensaba más necesario que nunca, y ese perfeccionamiento no suponía ya sólo las virtudes espirituales sino también el avance del saber, representado ahora, también, por las artes mecánicas. La temprana tecnología coincidía así con la escatología cristiana⁷. En

esto, según Noble, ningún franciscano fue tan influyente como el ya mencionado maestro de Guillermo, Roger Bacon: *"Habiendo recibido la nueva visión medieval de la tecnología como medio para recuperar la perfección original humana, Bacon la colocó ahora en el contexto de la profecía, la predicción y la promesa milenarista. Si Bacon, siguiendo a Erígena y a Hugo de San Víctor, percibió el avance de las artes como un medio de restaurar la divinidad perdida de la humanidad, ahora también la vio, siguiendo a Joaquín de Fiore, como un medio de anticipar y prepararse para el reino por venir, y como un seguro signo en sí mismo de que el reino estaba a la vuelta de la esquina."* (Noble, 26)

Como J. de Fiore, Bacon creyó que estaba cerca la venida tanto del Anticristo como del papa angélico, señales claras del fin. Otras señales —tematizadas a su vez en *El nombre de la rosa*— eran la corrupción de la Iglesia y las luchas entre las órdenes religiosas. En una discusión que mantienen Guillermo y Ubertino sobre el Anticristo y el Apocalipsis, Ubertino critica a Guillermo por no creer siquiera en la verdad de la profecía; pero Guillermo se defiende diciendo que Bacon, su maestro, *"habló con gran claridad y nitidez del Anticristo, mostrando sus signos en la corrupción del mundo y en el debilitamiento del saber. Pero enseñó que hay una sola manera de prepararse para su llegada: estudiar los secretos de la naturaleza, utilizar el saber para mejorar al género humano. Puedes prepararte para luchar contra el Antricristo estudiando las virtudes de las plantas, la naturaleza de las piedras e, incluso, proyectando esas máquinas voladoras que te hacen sonreír."* (Eco, 1992: 81)⁸

Quizá sin saberlo Bacon profetizaba el carácter ambiguo de la tecnología: advirtió que el Anticristo podía utilizar las artes mecánicas para incitar al mal y confundir a los hombres. Ante este uso diabólico de las técnicas, quiso promover el estudio y uso cristianos de las mismas, para estar mejor preparados ante el fin del mundo. A más largo plazo, los alcances de esta escatología tecnológica fueron muy diversos⁹. En este contexto no es difícil ponderar al menos como verosímil la historia de fanatismo, inquisición, herejía, criminalidad y posiciones contrapuestas na-

rradas por Eco. Es una época donde personas de distintos ámbitos esperaban el Apocalipsis y trataban de prepararse perfeccionando sus vidas. El saber y sus utilidades se veían como aspectos esenciales del proceso humano de recuperación tras la caída, y más aún, ponían la posibilidad de perfeccionamiento en un esfuerzo consciente y activo, no sólo de espera pasiva. Pero si esto muestra un lado de la historia, también es fácil comprender la posición antagónica de Jorge de Burgos; para él, el fin era inminente, y el saber, más bien, desviaba a los hombres de su meta mística, de las verdades ya reveladas y de su espera piadosa del Armagedón.

Si a todo esto sumamos otros debates teológicos, como el de los universales, Occam contra el realismo tomista, la pobreza franciscana contra la riqueza de otras órdenes y de Aviñón —entre otros— no es difícil imaginar sólo la biblioteca de la Abadía como un laberinto, sino la época misma como un macro-laberinto donde fácilmente se perdían todos los hombres deseosos de saber. Las dudas de Adso, los deseos cognoscitivos de los monjes asesinados, la perspicacia de Guillermo y su escepticismo, sus opiniones sobre la falta de verdad y de orden en el mundo contrapuestas con su fe, no son sino otros aspectos más de esta época donde los textos y las técnicas empezaron a juntarse para iniciar el estallido de saberes y posibilidades que conduciría con los años pacientes hasta el optimismo ilustrado y la revolución industrial, y sus consecuentes productos tecnológicos, ambiguos, fascinantes y terribles. Es además el fin —o el deseo del fin— de la risa, del carnaval. Desaparece la abadía en un fuego infernal y, con ella, la única copia del texto aristotélico sobre la risa: un mar de sangre y fuego consume todo y se inicia en las ciudades y las universidades el mundo de las máquinas y la seriedad, y la posibilidad por primera vez real de un fin del mundo armado y preparado por la creencia fundamentalista en una única verdad.

Los signos del Apocalipsis o los signos de la creación

El otro gran maestro de Guillermo de Bas-kerville era Guillermo de Occam. El nominalismo

de Occam transforma la metafísica de los universales en una metafísica de lo singular, lo contingente y lo positivo. Los universales son tales sólo por su significación: son signos de muchos. Un ejemplo es la discusión que mantiene Guillermo con Adso acerca de la universalidad del concepto de caballo: las huellas —signos— que sigue Guillermo lo llevan desde todos los caballos posibles a uno único, particular. Como ya no interesa, aquí, dar con esencias universales, los nombres y sus usos van dirigidos, antes que a una metafísica esencialista, a una efectividad práctica: pensar sirve para actuar sobre el mundo. El interés técnico del franciscanismo —o de los mismos benedictinos— se ve así acompañado, en Guillermo (de Baskerville) y con Guillermo (de Occam), con algo que podríamos llamar una *pragmatización del saber teórico*: no buscamos las leyes últimas del mundo, sino que queremos tener efectos prácticos o útiles sobre él.

Es este un debate fundamentalmente semiótico. La tradición patristica y medieval veía el universo en su totalidad como simbología de Dios: esta “*metafísica pansemiótica*” quería descubrir en esa simbología universal el Código correcto que nos permitiera hablar apropiadamente de Dios interpretando *correctamente* las Escrituras. (Eco, 1990: 11) En la Edad Media era común reconocer en ellas un carácter de semiosis múltiple (posibilidad de realizar una infinidad de interpretaciones), pero este carácter simbólico de los textos bíblicos debía ser reducido a la interpretación correcta (verdadera). Para ello inventaron los padres de la Iglesia los sentidos de interpretación: literal, alegórico, moral y anagógico. Esto permitía descifrar *correctamente* la Biblia, según el sentido de su lectura. Algunos Padres reconocían en los textos sagrados un “*laberinto*”, un “*océano misterioso*”, pero sabían que una ortodoxia no podía fundarse sobre una multiplicidad de interpretaciones. Hacía falta otra noción de verdad para poder aceptar y llevar a cabo el modelo de lectura abierta.

Dada la necesidad teológica de esta “semiótica de la verdad”, de los textos sagrados puede obtenerse y defenderse *una sola interpretación*. En la novela, Eco pone en boca de Jorge de Burgos la defensa radical de esta tesis: para él, en efecto, la verdad ya está dicha, el saber no tiene progreso,

los Padres ya han dado la interpretación absoluta y verdadera de la revelación; cualquier otro saber que pretenda negar estas verdades es simplemente herético —no sería, en rigor, saber— y debe prohibirse y evitarse, incluso mediante el asesinato. En oposición, Guillermo parece sostener una semiótica de la no-verdad: un saber siempre hipotético donde los signos o los textos no estén nunca agotados, encerrados en verdades últimas y definitivas. De ahí que Jorge quiera prohibir el avance del saber, y Guillermo quiera propiciarlo¹⁰.

Si interpretar significa reaccionar frente al texto del mundo o frente al mundo del texto produciendo otros textos (la definición del mismo Eco), la Edad Media conservadora quería mantener como verdad los textos ya producidos sobre el texto sagrado y sobre el mundo: la tradición de los Padres de la Iglesia. Esta noción de interpretación supone una metafísica esencialista; en los textos, así como en el mundo, es posible encontrar *la Verdad*: sea la intención de un autor (o del Autor: Dios), o bien la naturaleza o esencia trascendente y definitiva de las cosas por interpretar: naturaleza o esencia independiente de nuestro quehacer interpretativo. El otro extremo es suponer que los textos pueden interpretarse de *cualquier* manera, *ad infinitum*. La posición de Eco está en medio de estos dos “*fanatismos epistemológicos*”: ni una interpretación única ni infinitas interpretaciones. Eco confiesa construir su posición a partir de Peirce, especialmente de su noción de semiosis *ilimitada* (diferente de *infinita*). Según esta noción la interpretación es sólo *potencialmente* infinita, pero resulta ser, en realidad, un proceso donde, según el contexto y el universo de discurso, el conocimiento sobre el texto de partida se va cerrando y acercando a una interpretación final lógica, a la que ciertamente no llega, pero a la cual siempre se aproxima. Esto impone ciertos límites a la interpretación. Por un lado, no todas las interpretaciones son válidas; por otro, es posible alcanzar un acuerdo *temporal* sobre la interpretación de un texto. En esto, Eco se muestra popperiano (él mismo cita a Popper): el acuerdo sobre una interpretación siempre es provisional y falsable: contrastando la interpretación con el texto matriz se puede demostrar alguna incoherencia y por lo tanto forzar la continuidad

del proceso interpretativo, con el planteamiento de nuevas hipótesis (conjeturas interpretativas). La falsabilidad (Popper) va de la mano con la abducción (Peirce). El método abductivo no es más que la construcción de hipótesis interpretativas con miras a explicar un efecto; éste puede ser un libro que hayamos leído. ¿No es acaso este el método de Guillermo de Baskerville? Efectivamente, Guillermo plantea hipótesis o conjeturas sin ocuparse de su posible carácter de verdad; es decir, Guillermo interpreta los hechos como Eco pretende que se interpreten los textos: a base de hipótesis falsables¹¹. Guillermo expone las tesis centrales de Eco sobre la semiótica.

Recapitulando: las nociones medievales sobre la interpretación implican establecer una semiótica de la verdad. Jorge de Burgos sería el más acérrimo defensor de esta tesis. Por el contrario, Guillermo de Baskerville, con ayuda de Occam (y de Peirce y de Popper y de Eco), plantea una semiótica de múltiples interpretaciones: un juego conjetural donde no importa hallar la verdad sino explicar ciertos efectos (los crímenes) y producir otros (encontrar al asesino). Esta semiótica que aplica Guillermo a los hechos se extrapola por supuesto a los textos y al saber: al no haber verdad definitiva, el saber no puede ser jamás definitivo, y la lectura de todos los textos y las múltiples interpretaciones que de ellos se deriven no sólo es válida sino aconsejable (al contrario de la prohibición de J. de Burgos). Pero esto no es todo: Guillermo demuestra gran *placer* al idear hipótesis y plantear posibles explicaciones. Su juego no es un simple entretenimiento académico, sino una actividad realmente placentera, aspecto apoyado por sus discusiones sobre la risa. Así, en contraposición a la *semiótica de la verdad* representada por Jorge de Burgos, tenemos una *semiótica del placer* representada por Guillermo¹². Según esta última, a la ciencia le corresponde mejor el placer y la interpretación pragmática que la severidad y la certeza esencialista.

Ahora bien, ¿cómo podemos relacionar todo esto con las técnicas y el Apocalipsis? Quizá así: Guillermo no cree en la Verdad pero cree en el afán práctico, y cede ante el deseo de saber, y quiere que ese saber sea público y no prohibido, pues en todo se manifiesta Dios; este afán de sa-

ber incluye lo técnico (favorecido por la “inminencia” del fin) y va dirigido al perfeccionamiento humano, sin necesidad de estancarse en verdades absolutas: si los signos no refieren al orden verdadero del mundo, sino a otros signos, lo que podemos hacer es intentar vivir (práctica y técnicamente) mejor. En suma, el juego de los signos dirige la atención más hacia la vida práctica que hacia la contemplativa. Así podríamos concluir que el afán técnico y de perfección se apoya en una semiótica epistemológicamente permisiva opuesta a las semióticas medievales típicas —como la J. de Burgos o el mismo Adso—. Dicho de otro modo, ante la no verdad queda el juego de los signos, el placer de hacer hipótesis y hacer avanzar el conocimiento aunque sea mediante razonamientos erróneos. Hay placer en la errancia, y el valor del placer supera el valor de la verdad.

De acuerdo con esta interpretación, las técnicas se ven favorecidas, en sus orígenes, por eso que hemos llamado semiótica del placer: la *práctica* de la *no verdad (absoluta)* realizada mientras esperamos el fin (para perfeccionarnos lo más posible). La debilidad de esta tesis es que el Apocalipsis sería en ella, también, una verdad aceptada, sobre la cual no se dudaría. Pero ¿creía Guillermo al menos en *esa* verdad? Quizá no: Guillermo se mantiene en *lo posible*. Además, el Apocalipsis nunca llegó. Sin embargo, eso no impidió que J. de Burgos quisiera provocarlo él mismo. En consecuencia, ¿qué produce el apocalipsis, la prohibición o la extensión del saber: el oscurantismo o la ciencia, Burgos o Bacon? Lo terrible es intuir que quizá ambos sean medios para ello: tanto no saber nada como querer saberlo todo puede conducir al Apocalipsis. Y quizá por eso Guillermo intenta mediar entre esos extremos y no puede decidirse por *ninguna* verdad si eso implica que sea definitiva, fundamental o fundamentalista. En otras palabras, quizá lo que finalmente *produciría* el Apocalipsis sería la creencia fanática en una única y total Verdad. Si de moralejas se tratara, diríamos que *cualquier* verdad idolatrada tenderá a producir tarde o temprano un apocalipsis: tal es la amenaza de la verdad. En *El nombre de la rosa*, el apocalipsis producido por la verdad de J. de Burgos se redujo a unos cuantos asesinatos y al incendio arrasador

de la abadía; pero dejarlo allí sería una lectura muy débil: las connotaciones pueden alcanzarnos incluso a nosotros, a nuestro siglo, a nuestros miedos, nuestras verdades, nuestras armas y sus propias amenazas apocalípticas: Hiroshima o Auschwitz. En otros términos, podríamos concluir que creer que los libros o el mundo encubren una verdad definitiva es como desear que acabe el mundo, o facilitar o efectuar su fin. Sería una especie de *ley de la verdad*: una verdad total devendrá siempre en verdad totalitaria. O lo que es lo mismo: la fe ciega en cualquier verdad “absoluta” favorece la destrucción antes que la creación; y repararemos en que no sólo las religiosas, sino igualmente las verdades científicas, acostumbran ser idolatradas¹³.

En oposición, Eco propone un mundo y unas obras *abiertas*: la interpretación múltiple, indefinida, potencialmente interminable, la semiótica de la no verdad, una actitud que no nos fuerce a acelerar o desear el fin. Hay así, en la novela, un enfrentamiento entre la *verdad apocalíptica/ destructora* de J. de Burgos y la *no-verdad creadora* de Guillermo. En esto Guillermo estaría incluso en contra de Bacon y del joaquinismo: en lugar de un “inminente” Apocalipsis, *evitar* el Apocalipsis creando hipótesis, juegos, saberes, placeres, o simplemente favoreciendo la risa, pues con sonreír nos alejamos de la escatológica verdad, trampa de la autodestrucción. Por su parte, la opción por la no verdad es una opción por el placer, el placer en el mundo y en los textos: que los signos no sean tomados como signos de verdad, de revelación, de Apocalipsis, sino como signos de signos, como signos de creación y creación de signos¹⁴.

Apocalipsis y silencio: a partir de un texto de Jacques Derrida

Quizá la tarea del que ama a los hombres consista en lograr que éstos se rían de la verdad, lograr que la verdad ría, porque la única verdad consiste en aprender a liberarnos de la insana pasión por la verdad.

Umberto Eco, *El nombre de la rosa*.

Me referiré aquí al aspecto apocalíptico del discurso. Según Derrida —en su texto *Sobre un*

tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía— la estructura trascendental de todo discurso es apocalíptica. Esto quiere decir que no podemos evitar querer ver la *luz* de un *final* —o silencio— definitivo. Ese final siempre *está por venir*. *Desear* el final: eso sería toda metafísica¹⁵. Derrida parte de un texto en el que Kant anuncia que la filosofía se condena a muerte cuando adopta una pose visionaria, o el tono de una revelación sobrenatural: este tono o este *manierismo* aniquilaría a la filosofía pues no dejaría nada por investigar ni por dudar. Sin embargo, Kant no critica el tono mismo (“gran señor”, lo llama), sino, principalmente, la intención que lleva implícita, o bien, los *beneficios* que quienes lo adoptan pretenden obtener: fundamentalmente el fin de la filosofía, tras haber alcanzado ya la verdad. Lo característico de este manierismo sería su *mistagogia escatológica*. El mistagogo es el iniciador o el que revela algún misterio, o bien, *el* misterio, *la* verdad. Un escrito mistagógico es aquel que pretende *revelar* una doctrina oculta, y si además es escatológico, pues será una doctrina sobre el final. “Apocalipsis”, etimológicamente, significa justamente *revelación*, el desnudamiento de una verdad, quitarle el velo a algo que está encubierto y poder ver con claridad qué había debajo. Por consiguiente, una actitud, un tono o manierismo apocalíptico en el discurso sería ese *hacer ver*, esa iniciación, esa mistagogia escatológica que algunos pretenden realizar, realizando así no sólo la revelación de la verdad (por inspiración, por gracia de Dios, etc.) sino intentando con ello el fin de la filosofía. Esto supone —lo cual sería otro rasgo distintivo de la metafísica— creer que es posible *ver* con *total* transparencia, a *plena* luz.

Para Kant esto significaba que la filosofía había sido ultrajada, o bien que el término ‘filosofía’ había perdido su primera significación: “*sabiduría de una vida que se rige según un saber o según una ciencia*” (Derrida, 22). Los mistagogos usurpan el nombre ‘filosofía’ para su discurso apocalíptico, que ya no sería, pues, filosofía en el sentido de saber o ciencia que rige la vida. Así, si el tono filosófico se refiere a que el discurso filosófico es una cuerda tendida —*tonos*— entre la palabra ‘filosofía’ y ese “*savoir-vivre* racional”, los usurpadores tiran una cuerda (crean

otro tono) desde la palabra 'filosofía' hasta otra cosa: la revelación, la contemplación, la visión mística, exaltada, inspirada, *verdadera*. Los mistagogos, con su tono seductor y su manierismo apocalíptico, desvían el término de su significado, *desafinan* el discurso filosófico: *deliran*. El delirio es una cabeza desafinada, trastornada, es dejar que la *voz del oráculo* sustituya la *voz de la razón*, o que la voz del oráculo se convierta en parásita de la razón.

Este discurso mistagógico acostumbra ser escatológico: ese tono "gran señor" es también un tono apocalíptico: la revelación no sólo sería mirar el final, lo último, y decir eso último, sino, con ello, marcar el fin de toda filosofía, *desear ese fin*, pues la filosofía ya no sería necesaria: no haría falta una ciencia racional que dirija la vida cuando por revelación conocemos el misterio que estaba velado. Este tono apocalíptico es una voz oracular —como la revelación que defiende J. de Burgos— puesta por encima de la voz de la razón, cosa que generalmente se hace poética o metafóricamente (como en el mismo *libro* del Apocalipsis). El resultado de la elevación del tono es la castración de la razón, una cadaverización (*sic*) de la razón mediante artificios oscurantistas. Sin embargo, se puede extrapolar esto a la creatividad en sí: tal oscurantismo se opone a cualquier actividad creadora, pues la verdad última implica saberlo ya todo.

Lo que sugiere Derrida es —en contra de Kant— que es imposible *no caer* en este tono; o dicho de otro modo: que *el discurso no puede no ser apocalíptico*. Occidente, arguye Derrida, ha estado dominado por los discursos sobre el fin: el fin de la filosofía, el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, la muerte de dios, el fin del cristianismo, el fin de la moral y el fin del sujeto, el fin de la literatura, del arte, del psicoanálisis, de la universidad, del falocentrismo y de cualquier otra cosa, incluyendo, por supuesto, el fin de todo metalenguaje; y esto pareciera insinuar entonces que alcanzaríamos también el fin del discurso, un "suicidio" del lenguaje que vendría conjuntamente con el fin del hombre. Es decir, que quizá todo este tono apocalíptico no es sino el intento, el *deseo*, de un final no sólo de la filosofía, sino del mundo mismo: un deseo *realmente* apo-

calíptico. Y sin embargo un final que no sería *del todo* un final, pues todo discurso apocalíptico, según Derrida, afirma a la vez una luz, un estado iluminado que sería finalmente lo que *se quiere tener* y lo que se estaría expresando *a través* del tono apocalíptico: el deseo de un paraíso (si el sentido es religioso) o de una utopía (si el sentido es científico). El fin de la razón, el fin del mundo, el fin del lenguaje, no serían sino antecedentes de la recuperación del silencio edénico (justamente la recuperación de la perfección gracias al perfeccionamiento del saber, tanto del teórico como del técnico, como querían los monjes que primero empezaron a defender las nuevas artes mecánicas). En suma, querríamos que acabara el mundo, y con él, el discurso y el lenguaje, bajo la suposición de que posteriormente volveríamos al Edén: una vez que se cumpliera la Verdad ya no quedaría más nada por saber o por decir (el ideal de Jorge de Burgos). Este deseo inevitable de verdad, de "iluminación" final, es en nosotros (Occidente), según Derrida, un destino y una ley (p. 52). Y también es nuestra ruina, pues por ese afán de verdad que es afán de fin (de paraíso) *propiciamos* o *provocamos* nosotros mismos el fin.

Estas tesis implican que ningún lenguaje puede ser externo a este lenguaje apocalíptico, que ningún lenguaje tiene preeminencia sobre otros: para Derrida, los discursos que pretenden desmitificar los discursos con afán de verdad, son también discursos con afán de verdad. Bajo todo intento de desmitificar los discursos de revelación hay también un deseo de revelación. Si tomamos esto como un rasgo distintivo de nuestra tradición metafísica, diríamos en consecuencia que no hay un afuera de la metafísica, y que, justamente, creernos ingenuamente ya fuera de ella (como algunos posmodernismos) no es sino repetir el mismo gesto triunfante del fin: creer que ya hemos "salido" de la tradición hacia un estado ahora sí "iluminado". De ser así —volviendo a la novela— el discurso de Guillermo no sólo desmitificaría el discurso de Jorge de Burgos, sino que lo sustituiría con *otro* discurso de verdad, probablemente *a pesar suyo* (de Guillermo). Quizá una verdad del pragmatismo, o una verdad de la razón, o una verdad del placer, pero verdad *al*

fin: impositiva, de tono elevado. En otras palabras, la tesis derrideana implica que desmitificar el discurso apocalíptico no es más que otro intento igualmente apocalíptico: un apocalipsis que quiere acabar con todos los discursos apocalípticos: el deseo del fin de los finales, el Apocalipsis definitivo. Sin embargo, esto no pareciera posible, pues no es posible escapar del círculo que parece formar el lenguaje mismo, el discurso mismo: ¿cómo podría un discurso realizar el fin de los discursos?

Que no podamos escapar quiere decir que *la estructura fundamental y trascendental de todo discurso es apocalíptica*: no sería algo que pueda evitarse en el discurso. En otros términos: no podemos *no desear* el fin, porque el fin es el advenimiento de la verdad, y lo que deseamos es un final *completo* (¿una reconciliación con la naturaleza?). O dicho al revés: el descubrimiento de la verdad sería el advenimiento del fin, la vuelta al paraíso perdido: el silencio de la iluminación. El motivo originario y fundamental de Occidente sería eso, *nada más*: llegar al paraíso (una especie de nada iluminada tras el apocalipsis *necesario*). De esta forma, todos los discursos dirían algo en común: la verdad (el fin) está por venir. Pero no viene nunca y entonces el discurso del fin no puede llegar a un fin: no hay discurso final porque todo discurso es *sobre* el fin, sobre la verdad que *está por venir* cuando llegue el fin, el fin del discurso. ¿Un círculo vicioso? Así parece, y no hay salida. También el lenguaje es un eterno retorno de lo mismo: hablar, escribir, las palabras, los lenguajes, no son más que la expresión del deseo fundamental de silencio que se enraíza en los seres humanos como sus propios huesos. El discurso siempre quiere terminar consigo mismo, el lenguaje siempre tiende hacia su fin, su *otro*: el silencio de la reconciliación con el mundo, volver (o al menos *volverse*) a las cosas tal como son.

Una estructura apocalíptica que *no desee* ni *provoque* el Apocalipsis, quizá sea esto la escritura en clave derrideana; y sería éste el “apocalipsis” de Guillermo (el placer), y no el apocalipsis de J. de Burgos (la verdad). Es decir: no cerrar ni terminar nunca ese libro que son todos los libros, el texto que son todos los textos. O utilizando de nuevo *La historia interminable*: no culminar

nunca la creación, para que la nada —por más que nos sintamos atraídos por ella— no pueda devorarnos. Así, si el deseo *último* es que *finalmente* se satisfagan todos nuestros deseos (deseamos ya no tener que desear más), la escritura derrideana reconocería que no podemos escapar de ese deseo, pero que tampoco podemos realizarlo. Habiendo padecido siempre de ello, ahora la escritura reconocería y asumiría este rasgo (este riesgo). Por eso quizá lo más sensato sería seguir escribiendo aunque lo sepamos *finalmente* inútil: huir de la Verdad, para —como temía Nietzsche— no morir de la verdad¹⁶.

En la novela, J. de Burgos quiere el Apocalipsis. Cree acelerarlo negando la lectura, los libros y el saber, intentando producir, *por la fuerza*, el fin (imposible) del discurso. Adso, hacia el final, dice: “*Sólo me queda callar*”, y se hunde en una fusión mística con Dios. Como el primer Wittgenstein, Adso subió por una escalera lógico/pragmática para luego abandonarla y brincar a un abismo de silencio, lo inefable: eso que quisieran decir las palabras pero es lo único que no pueden decir: el silencio de un beso edénico, recuperado. Pero si podemos elegir —y creo que *debemos* elegir— mejor será elegir el apocalipsis siempre *diferido* de la escritura: ese que expresan —*deseándolo*— todos los discursos pero que ninguno puede *efectuar*. Con eso quizá podamos evitar el apocalipsis “real” (fin, al menos, de la humanidad) que podría provocar una semiótica fundamentalista de la verdad, regodeándonos en su lugar en esta semiótica del placer. Si la novela es una metáfora apocalíptica que habla del posible fin del mundo (no porque sea verdadera la revelación bíblica, sino, en nuestro caso, porque la técnica, hoy degenerada, quizá no nos prepara para el fin sino que lo *provoca*), también habla del posible fin de la literatura, del saber, de las palabras. Pero ante tantos fines, la novela no invita a caer en la tentación de la verdad ni en la tentación mística. Más bien la novela es una invitación a seguir creando, siempre, en un movimiento que aunque incitado por motivos apocalípticos —ahora reconocidos y asumidos— pueda invertir sus efectos y ya no produzca destrucción sino gozo, risa, la misma risa que quería esconder y prohibir Jorge de Burgos, quizá

por intuir que esa risa, este placer, son los enemigos incansables de esa Verdad destructora y tirana que él, así como el oficialismo eclesiástico y tantos otros oficialismos, han querido desde siempre imponernos si no por la persuasión por la fuerza, mediante el temor, la esclavitud o el hambre.

Finalmente, descubrimos que eliminando la verdad del discurso y del mundo ya no tendremos que destruirnos para que el apocalipsis sea real; en su lugar podemos divagar placenteramente en caminatas que aunque sólo desean llegar a su fin, es su fin lo único que parecen incapaces de conseguir... Y evidentemente no tiene importancia si todo esto ha sido o no una interpretación verdadera. Simplemente hay aquí un texto generado por otros textos, unas imágenes y unas posibilidades de lectura. Si la interpretación es verosímil, basta. Pero lo realmente importante es el placer de escribir y de leer, de interpretar imaginando hipótesis; e importa aún más que este texto fuera capaz de suscitar otros textos y otras imágenes o, en su defecto, algún placer a quien lo lea. Con esto sí bastaría: que lo demás *no* sea silencio.

Notas

1. Los detalles, contextos y ejemplos específicos que sustentan esta afirmación no pueden exponerse aquí. Sobre esto, una fuente excelente es el texto de David Noble.

2. Sobre la supervivencia de contenidos metafísicos en la ciencia moderna véase por ejemplo Schwartz. Para él, la ciencia llegó a ser una *religión secular* cuyo dogma fundamental es la eficiencia. Algunos supuestos básicos sobre los que se levanta esta ciencia/religión son de carácter claramente metafísico, a pesar de negarlo tajantemente; por ejemplo, postulados de fe de la ciencia: la razón como instrumento o método infalible y casi omnipotente del hombre, o la creencia en que el conocimiento científico liberará al ser humano de toda su ignorancia y de todas sus calamidades sociales. La ciencia moderna transforma el ideal religioso del paraíso en una utopía terrenal, pero el principio metafísico se mantiene: al conocer la verdad conocemos el orden natural, y esto implica dominarlo para reconstruir el edén perdido. Sobre la identificación de la ciencia y la metafísica modernas véanse también los textos citados de Heidegger.

3. Podríamos decirlo así: si "*alcanzar el paraíso*" es la causa final tanto de la religión como de la cien-

cia, en ésta el paraíso se alcanza *construyéndolo*. La tesis que Noble defiende en su texto es que "*la tecnología moderna y la fe moderna no son ni complementos ni opuestos, ni representan etapas sucesivas del desarrollo humano. Están mezcladas y siempre lo han estado, siendo la empresa tecnológica, al mismo tiempo, un esfuerzo esencialmente religioso.*" (Noble, 4) Éste es precisamente el campo temático de la novela que aquí nos interesa.

4. En el siglo XII, un benedictino alemán, Teófilo, que además se dedicó a la metalurgia y fue artesano, escribió un tratado donde describía los *detalles técnicos* obtenidos de su experiencia personal. Su tratado, *De Diversis Artibus*, fue una codificación religiosa motivada de todas las habilidades necesarias para embellecer las iglesias, incluyendo entre ellas el arte de diseñar mecanismos para propósitos específicos, la fundición de metales, el esmaltado, la producción de vidrio, estañar, etc..

5. En boca de Guillermo: "*Roger Bacon, a quien venero como maestro, nos ha enseñado que algún día el plan divino pasará por la ciencia de las máquinas, que es magia natural y santa. Y un día por la fuerza de la naturaleza se podrán fabricar instrumentos de navegación mediante los cuales los barcos navegarán unido hombre regente...; y habrá carros... E instrumentos pequeñísimos capaces de levantar pesos inmensos, y vehículos para viajar al fondo del mar. (...) y otras máquinas increíbles. No debes inquietarte porque aún no existan, pues eso no significa que no existirán. Y yo te digo que Dios quiere que existan...*" (Eco, 1992: 25). En el siglo XIII, otros monjes (entre ellos H. de San Víctor y Bonaventura) afirmaron que el propósito primario de las artes mecánicas, así como de las ciencias en general, era devolver al hombre a su estado anterior a la Caída.

6. Escribe Jacques Le Goff, "*Los intelectuales del siglo XII tienen la viva sensación de estar haciendo cosas nuevas, de ser hombres nuevos.*" (17) Este nuevo intelectual, más cercano a las incipientes ciudades que a las abadías, concibe el universo a imagen de un taller urbano, "*enorme fábrica en que el ruido de los oficios zumba constantemente. Se vuelve a la metáfora del mundo-fábrica de los estoicos, esta vez en un medio más dinámico, con mayor eficacia.*" (76) Es el descubrimiento del *homo faber*, que ahora decide cooperar con Dios en la creación. Como prueba de ese origen religioso de la empresa tecnológica que argumentaba Noble, Le Goff ratifica que, en la época, estos nuevos intelectuales, gracias a las artes útiles y las nuevas ciencias, creían poder acceder a la jerarquía de los ángeles. En nuestra época, también los primeros

astronautas norteamericanos creían ser una elite mesiánica de nuevos santos que con sus sacrificios y trabajos acercaban a la humanidad cada vez más a Dios (Noble, 115ss).

7. El Milenio es la profecía del reino de mil años que instaurará a su regreso el Mesías, junto con una elite de elegidos. En este reino se revertirá la condena sufrida en el Paraíso y la humanidad quedará redimida, pudiendo ya comer del árbol de la vida y adquiriendo la perfección y la inmortalidad. Así, el milenarismo es la creencia de que el fin del mundo está cerca y de que, por tanto, nos espera un nuevo paraíso en la Tierra para el cual debemos prepararnos si queremos estar entre los elegidos de Dios. Condenado como herejía durante muchos siglos, en el siglo XII Joaquín de Fiore (uno de los maestros de los “espirituales”) renovó el interés por el milenarismo mientras buscaba la forma más perfecta de monasticismo, tal como se narra en la novela. Joaquín de Fiore creyó ver en la historia el devenir profetizado en el Apocalipsis, y pensó que su tiempo era ya la antesala del Milenio; como preparación, los monjes debían convertirse, con su perfeccionamiento, en la elite que recibiría a Cristo en su regreso.

8. En otro lugar vuelve a decir Guillermo: “...*hay otra magia que es obra divina, ciencia de Dios que se manifiesta a través de la ciencia del hombre, y que sirve para transformar la naturaleza, y uno de cuyos fines es el de prolongar la misma vida del hombre. Esta última magia es santa, y los sabios deberán dedicarse cada vez más a ella, no sólo para descubrir cosas nuevas, sino también para redescubrir muchos secretos de la naturaleza...*” (Eco, 1992: 111) En el *Primer Día, Vísperas*, se entablan muchas conversaciones que relacionan el tema de las máquinas con el del Anticristo.

9. La exploración geográfica fue un subproducto: ante la inminencia del fin, el esfuerzo evangélico debía extenderse. Se favoreció el estudio y práctica de la geografía, astronomía, navegación, construcción de barcos, metalurgia, etc.. La preparación para el cumplimiento de la profecía estimuló los viajes de descubrimiento, desde las misiones franciscanas en Asia hasta los viajes de Colón: los exploradores, monjes o no, compartían en mucho el apocalípticismo de sus antecesores joaquinistas.

10. Por otra parte, T. de Aquino (como J. de Burgos) creía que sólo siendo parte de las Escrituras podían la retórica o la poesía esconder un sentido espiritual que podía ser descifrado. Guillermo defendía la tesis de que aún los textos profanos, aunque hablaran de la risa o subvirtieran los órdenes sociales, teológicos o morales, podían encubrir un sentido espiritual que hablara de las bondades de Dios.

11. Otro aspecto en común entre Peirce y Guillermo es el aspecto pragmático: para Peirce el proceso interpretativo tiene el propósito de llegar a un acuerdo que tenga utilidad en la comunidad de individuos —es decir, un significado intersubjetivo. El efecto puede reducirse, en todo caso, a *construir* una realidad común para todos, que haga más fácil la convivencia. Esto no implica que debamos buscar el sentido intencionado originalmente por un autor, ni que tal acuerdo interpretativo sea definitivo. Por otra parte, si algunas veces no podemos decidir cuál interpretación es o debe ser la privilegiada, generalmente sí podemos decidir cuáles interpretaciones son contextualmente inválidas. (Eco, 1990: 45)

12. La posición de J. de Burgos es más radical, pero en general la abadía misma se rige por este tipo de máximas (así como la Iglesia oficial). Leamos por ejemplo algunas palabras del Abad sobre el deber de guardar la sabiduría y como justificación para prohibir el uso libre de la Biblioteca: “...*si alguna misión ha confiado Dios a nuestra orden, es la de oponerse a esa carrera hacia el abismo, conservando, repitiendo y defendiendo el tesoro de sabiduría que nuestros padres nos han confiado. La divina providencia ha dispuesto que el gobierno universal, que al comienzo del mundo estaba en oriente, se desplace, a medida que el tiempo se aproxima, hacia occidente, para avisarnos de que se acerca el fin del mundo, porque el curso de los acontecimientos ya ha llegado al límite del universo. Pero hasta que no advenga definitivamente el milenio, hasta que no triunfe, si bien por poco tiempo, la bestia inmunda, el Anticristo, nuestro deber es custodiar el tesoro del mundo cristiano, y la palabra misma de Dios, tal como la comunicó a los profetas y a los apóstoles, tal como la repitieron los padres sin cambiar ni un solo verbo...*” (Eco, 1992: 48-9) La prohibición de usar los libros es corolario de la semiótica de la verdad: no leer, para mantener la única verdad permitida.

13. Las verdades de la ciencia —o las verdades justificadas científicamente— nos han hecho creer en la inevitabilidad de un progreso que sólo puede terminar en la utopía: los medios (sobreproducción, bomba atómica, manipulación genética, cibernética e inteligencia artificial, etc.) no interesan tanto como los fines (un paraíso social). En este sentido, las creaciones de la ciencia y la tecnología pueden servir también para la destrucción. El siglo XX es prueba irrefutable de ello. No haría falta excederse en ejemplos de cómo esa fe ciega en el poderío tecnológico fácilmente puede propiciar un apocalipsis provocado no por Dios sino por los hombres; en cuyo caso, la “verdad” de la profecía del Apocalipsis no resultaría *ser* verdad, sino que la

haríamos verdadera, para “demostrar” su “verdad”, manufacturándola. Tal es el peligro de cualquier semiótica de la verdad: al no encontrar hecha la verdad, fabricarla; al ver que no se cumple el Apocalipsis, *provocarlo*.

14. En *La Historia Interminable*, de M. Ende, la nada puede devorarlo todo porque ha muerto la creación. Tal es el estancamiento de la verdad absoluta: teniendo ya la verdad no habría por qué caminar hacia ninguna parte, más que hacia su *realización*: la verdad es el fin. *Crear* en la verdad es *hacer* la verdad: querer el fin: renunciar al placer de dudar. (No se trata de seguir caminando *hasta* encontrar la verdad, se trata sólo de seguir caminando).

15. Heideggerianamente, diríamos que no sólo el discurso metafísico, sino *Occidente mismo* sería esa inclinación arrasadora hacia el final: la nada. (Occidente, en la visión de Heidegger, está determinado por su metafísica nihilista). Cf. las palabras citadas del Abad, nota 12.

16. Desde *este* punto de vista, la deconstrucción derrideana quisiera *igualar* los discursos: afirma que no hay discursos privilegiados, ni metalenguajes, y que la filosofía sigue teniendo el tono apocalíptico con el que quiere seguir haciendo el papel de mistagogía de los ignorantes. ¿Se refiere Derrida al estructuralismo, al postestructuralismo, a la filosofía analítica, a la hermenéutica, etc.? Posiblemente a todos ellos e *incluso a sí mismo*. Esto último es lo importante: que un discurso *se reconozca* impotente, que sepa que no puede escapar de las cárceles que tejen la razón y el lenguaje para sí mismos, que se sepa inútil para lo que siempre se ha considerado más significativo: la verdad, encontrar el sentido último. Ésta sería la única escritura ya no ingenua: la que *se sabe* absurda; y así como el héroe absurdo sigue viviendo aunque sepa absurda su vida, así el escritor del futuro debe seguir escribiendo sabiendo que jamás llegará al final, que jamás será dicho todo, que las palabras no nos emanciparán jamás, y que el lenguaje es un círculo insalvable asentado, además, en una determinación mutua con otros procesos *históricos*; y seguir escribiendo a pesar de la *inutilidad final* de escribir: una heroica escritura sin Verdad. La propuesta de Derrida es así un discurso interminable. Esto no es ni un irracionalismo ni un abandono de la ética y la política. Es un planteamiento distinto de la razón, la ética

y la política: no necesitamos creer en una verdad definitiva, que pueda ser finalmente revelada, ni en un paraíso o una utopía, para mejorar situacionalmente la vida. El otro polo sería, como en el primer Wittgenstein, proponer un silencio *místico*: alcanzar el silencio detrás de todas las palabras y detrás de toda la lógica. En todo caso, sea discurso interminable o misticismo, en el fondo hay un único círculo, el círculo carcelario del lenguaje, el deseo fundamental de conocer el silencio definitivamente final. Es sólo reconociendo y asumiendo esta *imposibilidad* que el lenguaje, la escritura, la filosofía, y quizá incluso la vida, pueden empezar a pensarse y realizarse de otra manera: el círculo también es laberinto.

Bibliografía

- Derrida, Jacques. (1994). *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México: Siglo XXI.
- Eco, Umberto. (1995). “El Antiporfirio”. En Vattimo, Gianni & P. A. Rovatti. *El Pensamiento Débil*. Madrid: Cátedra.
- . (1992). *El nombre de la rosa, y Las apostillas*. Barcelona: Lumen.
- . (1990). *The limits of interpretation*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ende, Michael. (1995). *La historia interminable*. México: Alfaguara.
- Heidegger, Martin. (1995). “La época de la imagen del mundo” y “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. En *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza.
- . (1994) *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Le Goff, Jacques. (1965). *Los intelectuales de la Edad Media*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Miralbell Guerin, Ignasi. (1998). “La revolución semántica de Guillermo de Occam.” En *Anuario Filosófico* (Universidad de Navarra). Volumen XXI, Nº 1, pp. 35-50.
- Noble, David F. (1997). *The religion of technology: The divinity of man and the spirit of invention*. New York: Knopf.
- Schwartz, Eugene. (1973). *Cambios sociales, recursos y tecnología*. México: Editorial Pax-México.