

LOS TRES ÓRDENES Y EL LÍMITE MENTAL

J.E. Ruiz-Doménec

En los primeros días del mes de mayo de 1982 se ha publicado en París —en la prestigiosa editorial Gallimard— un escrito de Georges Dumézil bajo el sugerente título *Apollon Sonore*, en cuyo interior, en las páginas 205-248, se insertan una serie de *esquisses*, renovadores y críticos *à propos des Trois Ordres*¹. Aquí expondré una serie de reflexiones, y, de modo peculiar, un ejemplo —a medias paradigma y a medias lección práctica— de lo que deberemos afrontar si consentimos en seguir buscando la ideología indoeuropea en el mundo medieval. Las reflexiones de Dumézil comienzan del modo siguiente:

Au cours des vingt dernières années, le Moyen Âge européen est paradoxalement devenu l'un des domaines les plus prometteurs des études indo-européennes. Un problème (Benveniste, Batany), puis une magnifique découverte (Grisward) se sont imposés aux médiévistes et aux comparatistes.

Le problème est celui d'un rapport, d'une continuité probable entre la conception indo-européenne des trois fonctions et la théorie médiévale des Trois Ordres; on ne croit plus guère à une refabrication ex nihilo, ni à une "reviscence" après oubli, et la recherche se porte plutôt sur la ou les voies possibles de la transmission: celtique, anglosaxonne, franque —ou latine, selon certains (p. 207).

¹ París, Gallimard, coll. nrf. 1982.

No estoy seguro de los compromisos intelectuales presentes en este testimonio, pensado y redactado con prudencia. Pero su austeridad brillantez me invita a llevar a cabo esta serie de reflexiones sobre el problema de los tres órdenes. Entiéndase bien: no quiero teorizar, sólo reflexionar; es decir, pensar «secularizadamente» sobre este importante tema, dejando en claro que, como dice el propio Georges Dumézil, «après comme avant ces contributions, le débat reste ouvert» (p. 208). En ese mismo sentido de la reflexión abierta, inconclusa, puedo ofrecer algunas notas, a modo de bocetos (redactados además en medio de un largo viaje) con el fin de situar el momento actual de este problema e imaginar, tal vez soñar, los modos intelectuales exigidos aún, para que la investigación acerca de la ideología de las tres funciones y la teoría medieval de los tres órdenes pueda llevarse a cabo en el área del saber histórico. Solamente así el pensamiento, sujeto a una mirada más nítida, podrá describir otras determinaciones, más allá del *limite mental*².

Antes de proseguir voy a recordar algunas cosas sobradamente conocidas. Los estudios de Dumézil sobre la ideología de las tres funciones —detectada con habilidad por este estudioso en una leyenda sánscrita o en una práctica judicial romana— llegan a la conclusión de que detrás de los detalles se oculta una estructura, es decir, muestra que en un mito, por ejemplo, la oposición entre dos personajes es de tipo estructural pues contiene elementos que son opuestos entre sí, de acuerdo con relaciones binarias y que esta estructura puede encontrarse en otro mito cumpliendo ciertas transformaciones coherentes³. Referido al campo inicial, el de los dioses que aparecen en la epopeya hindú, puede aceptarse que «supone una teología articulada de la que es difícil pensar que haya sido creada a base de piezas y trozos; el conjunto y la planificación condicionan los detalles. Cada tipo divino, en su orientación específica, exige la presencia de todos los demás y sólo queda bien

² Entenderé por límite mental un cierto ocultamiento que el pensamiento lleva consigo cuando se desvía de su objeto propio (el pensamiento mismo) y se dirige a un objetivo exterior. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Leipzig, ed. F. Meiner, 1948.

³ En su conjunto véase G. DUMÉZIL, *L'ideologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958. Sobre el método y la aplicación de los estudios de Dumézil, cfr. H. FUGIER, «Quarante ans de recherche sur l'ideologie indo-européenne: la methode de M. Georges Dumézil», en *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1965, pp. 358-374.

definido cuando se confronta con los otros»⁴. Existen pruebas de esta estructura en numerosos pueblos de tradición indoeuropea, pues subsisten elementos parciales de este lenguaje mítico que ponen de manifiesto la pervivencia del esquema ideológico de las tres funciones como una *forma* o *estructura*, es decir, como un *todo* que abarca más que la suma de las partes.

La estructura no es, desde luego, una *idea* y tampoco una representación reguladora de la razón (en el sentido kantiano), sino que debe verse como la fuente inalterable: el estudioso buscará las leyes de su paso de una cultura a otra, las transformaciones en el enunciado y los isomorfismos que se detectan tras una serie de disfraces culturales. De este modo, el propio Georges Dumézil trató de reconstruir la base de la religión romana antigua (antes de la helenización —de la que no sabemos prácticamente nada—). En su célebre obra *La Religion romaine archaïque*⁵ expone en realidad con un vocabulario estructuralista una historia de la religión construida desde un punto de vista evolucionista, en donde como máximo se han utilizado elementos estructurales para la reconstrucción de la religión arcaica de los pueblos itálicos⁶. Con otras palabras: el estudioso, al tratar de comprender la transmisión de la ideología de las tres funciones (y su secuencia implícita en algunos pueblos) ha sido incapaz de expresar plenamente el sentido de tal teología, diluyéndose sus planteamientos en la máxima generalidad o simplemente en una *construcción* (gradualmente debilitada) de carácter sistemático, y en exceso condicionada por la hipótesis inicial: esto es justamente lo que le ha ocurrido a Joël H. Grisward en su reciente análisis de la ideología de las tres funciones en el cantar de gesta *Les Narbonnais* de principios del siglo XIII⁷. Pero la presencia de la ideología tripartita no puede negarse, al menos en el mundo medieval. Existen pruebas testimoniales de ello con suficiente fuerza. Estos documentos despojan cualquier duda sobre el particular, aunque los trabajos aún no sean

⁴ G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, París, 1977 (trad. p. 17-18).

⁵ París, Payot, 1974, 2ª ed.

⁶ F. GRAUS, *Struktur und Geschichte. I. Zur Problematik der modernen Geschichtswissenschaft*, Sigmaringen, 1971, pp. 9-45 (especialmente pp. 22, n. 37); cfr. P. BOYANCE, «Les origines de la religion romaine. Théorie et recherches récentes», en *L'information littéraire*, VII, 1955, pp. 100-107.

⁷ J. H. GRISWARD, *Archéologie de l'Epopée Médiévale*, París, 1981; cfr. la revisión crítica de V. Cirlot aquí también en *Medievalia* 3, pp. 171-174.

suficientemente sólidos. Hay que seguir investigando. La exigencia de demostrar la ideología de las tres funciones en todos sus elementos, unificada con la identidad de una teoría, ha sido, y es, preocupación histórica de primer rango para el medievalista.

Al fin, situando el discurso en su auténtica dimensión, al margen de la retórica, es decir, de la alegoría, el problema ha entrado en el buen camino, se ha colocado en su sitio, ha vuelto a su lugar natural. Ha sido una tarea ingente. Los medievalistas siguen preocupados por algunos aspectos fundamentales. Especialmente por el «puente» de trasmisión de la ideología de las tres funciones de su hogar nativo al Occidente Medieval⁸. Contestan con dificultad. Las fuentes son escasas y la mayoría siguen sumidas en el silencio. En medio de esta problemática aparece el tema de la cultura celta, y más concretamente (tenía que ser así) el complejo y enigmático asunto de la cultura de Irlanda⁹. La forma transitoria y a la vez definitiva del retorno. Pues en estos trabajos la referencia a la existencia de un núcleo primitivo de poesía irlandesa (de esos *filid* que conservan la memoria de los tiempos de leyenda y del pasado indoeuropeo en la Isla del Oeste, cuya tonalidad es verde-malva) muestra con suficiente hondura como la ideología de las tres funciones tiene su patria original en Irlanda. Con arreglo a esta tesis (no verificada, y por tanto situada *más acá* del límite mental) la reconsideración del tema apela a los signos y a las secuencias deducidas de unos textos posteriores. Y explica —fenómeno que resulta capital— la manera de moverse esta ideología, en una línea este-oeste-este: del hogar nativo al reposo de la Isla y de ahí a la turbulencia del Continente. La estructura de las tres funciones es una ideología del poder que se desinteresa por el norte, por los valores simbólicos de la aurora boreal¹⁰.

* * *

Registro estas generalidades, muy conocidas, con el ánimo de evocar el complejo entramado de este problema y situar el espacio

⁸ Cfr. J. BATANY, «Des trois Fonctions aux Trois Etats?», en *Annales*. E.S.C. 1963, pp. 933-938; M. ROUCHE, «De l'Orient à l'Occident: les origenes de la tripartition fonctionnelle et les causes de son adoption par l'Europe chrétienne à la fin du Xe siècle», en *Occident et Orient au Xe siècle*, Dijon, 1979, pp. 3-49.

⁹ D. DUBUISSON, «L'Irlande et la théorie médiévale des 'trois ordres'», en *Revue de l'Histoire des Religions*, 1975, pp. 35-63.

¹⁰ Cfr. H. CORBIN, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971, pp. 16 ss.

específico de mi reflexión. De este modo, busco definir el problema al margen de la tradicional pregunta ¿qué es eso de...? —pregunta que conduce inevitablemente a la perplejidad o la suposición de principios, cuando no a la generalidad teórica— e implantar esta otra: ¿Dónde está la razón del conocimiento que permite principiar las teorías existentes? Una pregunta que nos conduce a la topología del saber¹¹.

Y ahora, el problema en su radical crudeza. La estructura de las tres funciones se mantiene aún más allá de toda reflexión; es decir, persiste a pesar de los cambios y las intenciones. Poco importa que Dumézil realice grandes esfuerzos por reubicar casi siempre la naturaleza del enunciado mítico en un contexto social, si la realidad es que el núcleo de la estructura no se transforma, permaneciendo fiel a sí mismo (aunque no en sentido de una verdad absoluta, aquí se rechaza los arquetipos de Jung y los valores del simbolismo tradicional). La ideología de las tres funciones es en definitiva el valor de extensión abstractiva de un modelo de comprensión del mundo. Se conjura así un peligro, la máxima amplitud del simbolismo o el trascendentalismo de la idea kantiana, pero a costa de penetrar en ese espacio, cuya lógica interior la conocemos gracias a los trabajos de Charles S. Peirce¹², donde se objetivan para siempre los momentos imaginarios de una cultura del pasado.

Semejante tesis indica que la estructura de las tres funciones brota dentro de una red de significaciones que están implícitas en la cultura de los pueblos indoeuropeos, al margen de todo tipo de pensar reflexivo. Los valores sígnicos fijan la estructura en el universo de los discursos, fundamentalmente poéticos (o de cierto contenido teológico). Por eso sus fases de penetración no son reflexivas, ni metodicas, ni siguen el proceso del pensar consigo mismo (punto de partida de toda operación humana). La ideología tripartita es una estructura que sustitutivamente se vuelve universal, a partir de un foco genealógico, no de un foco original. Las fases «restantes» son simples añadidos a la primera, pues la estructura exige un ámbito general donde se agrupan consecutivamente determinaciones segundas (constancia de la estructura inicial, no

¹¹ H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*. Freiburg-Munich, Alberg, 1980, pp. 46-48, para la definición de topología.

¹² Ch. S. PEIRCE, *Schriften*. Frankfurt, 1967 (trad. de *Collected Papers*), vol. I, pp. 250 ss. Una crítica en J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, 1968.

original, insisto). La aparición de estas «fases añadidas» no es el resultado de una instrumentalización del pensamiento, sino del triunfo de los elementos latentes.

De ahí que, en tanto el límite mental no se abandona, la estructura se establece de dos modos: En primer lugar, interpretando positivamente la creatividad del comienzo (fundamentalmente, la teología del *Rig Veda* o del *Mahābhārata*¹³). Esta supervaloración del hogar nativo da valor de intemporalidad a la ideología de las tres funciones (paso fatal, aunque inevitable, de todo análisis de este tipo). Pero como la interpretación encierra un elemento puramente «histórico» se paga al precio de una «deshistorización» de la creatividad posterior. En segundo lugar, eludiendo la realidad reflexiva, pero intentando instrumentar un procedimiento para establecer una cierta flexión en la teología inicial: es el valor de especie estructural de la ideología de las tres funciones. Así Dumézil ha dejado claro que tanto en la India védica como en la Roma primitiva se reconoce la misma estructura indoeuropea, pero los dos «campos ideológicos» no son homogéneos. Los romanos piensan histórica y nacionalmente, mientras que los indios piensan cósmica y fabulosamente. O, más literalmente, «al pensamiento empírico relativista, político, jurídico de los romanos, se opone el pensamiento filosófico, absoluto, dogmático, moral y místico de los indios»¹⁴. En cualquier caso, y a pesar de su extraordinario mérito que nadie pone en duda, la tesis de Dumézil encierra una indudable oscuridad. Si no se acepta el peligro exterior y la transformación de las sociedades, la estructura queda vacía de contenido; pero si se tiene en cuenta este fenómeno (que además fue inherente a la formación del mito en su nacimiento) la necesidad de atribuirle un valor a la reflexión crea la naturaleza de la circunstancia de la aparición «una vez más» de la ideología de las tres funciones. Tal inscripción lleva aparejada la inmediata aceptación de la reflexión, es decir, situarse más allá del límite mental. No es preciso que insista en ello. Pero si la ideología de las tres funciones tiene dimensiones imaginarias diferentes, entonces, como diría Heidegger «die Sache aber ist hier die Sache des Denkens»¹⁵. Es

¹³ Cfr. G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée. I. L'ideologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, 1968.

¹⁴ G. DUMÉZIL, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943, pp. 190-192.

¹⁵ Holzwege, 1980, p. 319. La traducción aproximada, «el asunto es en este caso asunto del pensar».

infrecuente que los historiadores recurran a los pensadores. Pero si no buscamos su ayuda, *suchen wir allerdings vergeblich*¹⁶.

No cabe duda que éste ha sido el esfuerzo planteado por Georges Duby en su obra *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*¹⁷, donde ha obtenido un contacto vivificante entre la ideología de las tres funciones y la dimensión del pensamiento medieval. Aquí se demuestra, entrecruzando la más sólida erudición con la más honda reflexión, que el abandono del límite mental para el conocimiento de la ideología de las tres funciones trae consigo inmediatamente el rechazo de que su transmisión es una simple articulación de un valor añadido de carácter involuntario y muestra que esta ideología es una dimensión más del pensamiento, que corre parejo a él y a sus agudos cambios. En este caso, Duby asocia dos conceptos que, a primera vista, parecen contradictorios, la *repetición* y el *comienzo*. La existencia de una estructura, latente, procedente del mundo indoeuropeo y la exigencia clara y consciente —por ser de la voluntad— de ofrecerle una dirección a esa ideología. De lo que se deduce abiertamente lo siguiente: no basta con reubicar la estructura en una práctica social, también hay que hacerlo en una práctica imaginaria.

Pero entonces, y como se pregunta C. Castoriadis «Pourquoi est-ce dans *l'imaginaire* qu'un société doit chercher le complément nécessaire à son ordre?»¹⁸. Es preciso, pues, volver sin cesar al objeto central de estos bocetos «de viaje» y recobrar el espacio del pensamiento. La eficacia de esta reorientación del tema se basará en la delimitación de la línea del siguiente interrogante: ¿qué relación existe entre la ideología de las tres funciones indoeuropeas y la teoría medieval de los tres órdenes?, explicando al mismo tiempo ese *paso* entre un modelo que simplemente está postulado (pues su existencia no ha sido jamás comprobada) y una teoría que alcanza la plena actividad en un momento determinado de la Edad Media.

Se comprenderá entonces que es necesario, tal como aconsejaba Hegel, concentrar la reflexión en la importancia que tiene el pensar en las transformaciones de las sociedades humanas. Este planteamiento, que busca emplazar *donde* —en qué esfera del pensamiento— tuvo lugar la nueva interpretación de la ideología

¹⁶ *Ibidem*, p. 319 «será en vano todo buscar».

¹⁷ Paris, Gallimard, nfr. 1978.

¹⁸ C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, 1975 p. 179.

de las tres funciones, es fecundo, pues analiza la serie de diferencias que finalmente encuentran el espacio supremo de la identidad, que por sí mismo definirá el mundo de la re-presentación¹⁹.

Pero esta problemática entre el valor de la ideología de las tres funciones y la teoría medieval de los tres órdenes adquirirá una evidencia más grande al tratarse desde un punto de vista histórico (*sin olvidar el pensar*) y al fijar la naturaleza —y, por cierto, la textura— de las fuentes que nos hablan de ello. Entonces, como admirablemente descubriera Duby, se comprenderá mejor la necesidad de poner en la cuenta del historiador social el valor esencial de la renovación del modo de comprender la topología del pensar humano.

Simplificando un tanto: entre 1024-1031, y de forma indicativa en dos textos de Gerard de Cambrai y de Adalberon de Laon, la identidad real de la sociedad se ve —o mejor aún, se quiere ver— tripartita. Dos frases condensan el argumento, sin suspensión ni dudas. Ha sido ingente el esfuerzo por abarcar el sentido de esta fórmula siguiendo todo tipo de implícitos²⁰. La pluralidad de los estudios se corresponde con fuertes distinciones trascendentales, situadas en la esfera misma de la teología de la fe.

La imagen social de los obispos es grandiosa: son hombres de tradición y cultura carolingia «que luchan contra las novedades y que se oponen a otros que se dejan transportar por los movimientos de la vida. Conservadores. En el caso de uno son evidentes la amargura y el escepticismo. Ambos se empeñan en conjurar lo que sienten como un hundimiento»²¹. La identidad consciente y programática que Duby ha logrado establecer entre la ideología de las tres funciones y la teoría de los tres órdenes se vislumbra pero no se comprende (de lo contrario no seguirían las discusiones²²). Toda conexión mental entre lo consciente y lo la-

¹⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Différence et répétition*. París, 1981, pp. 1-5. Sobre la idea de diferencia, incluso aquí; cfr. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1978, pp. 20 ss.

²⁰ J. LE GOFF, «Note sur la société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IX au XIII siècle», en *Pour un autre Moyen Age*, París, 1980; G. DUBY, «Aux origines d'un système de classification sociales», en *Mélanges F. Braudel*, II, 1973, pp. 183-188; Cl. CAROZZI, «Les fondements de la tripartition sociale chez Adalberon de Laon», en *Annales. E.S.C.*, 1978, pp. 683-702.

²¹ G. DUBY, *Les trois ordres*, cit. p. 81 (trad. p. 84).

²² Cfr. J. LE GOFF, «Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Euro-

tente es difícil (pues, ¿cómo una ideología pagana configura un discurso de contenido teológico?); la asimilación realizada por Gerard y Adalberon del esquema indoeuropeo es unilateral, empuja el contenido estructural del mito —sus valores adverbiales— y se entiende además como un misterio. Éste es el nudo del problema.

Para comprender esta conjunción inesperada y extraña de la ideología trifuncional y de la teoría de los tres órdenes deben considerarse los marcos y los receptáculos. La idea de que esta ideología de las tres funciones «corre» en un sentido natural, aunque oculto, implica que «corre» por y a través de algo, y si pensamos que ese «algo» deben ser las fuentes perdidas, no nos queda sino una apremiante necesidad de buscarlas. Esto nos conduce de nuevo al *esquisse* de Dumézil (y a la situación de este problema en Mayo de 1982). Lo citaré ahora a juicio para dirimir sobre este grave asunto. Y, más tarde, me dedicaré a pensar.

Esquisse 24, p. 242. Prodigiosos movimientos culturales hicieron posible un renacer de la cultura latina en el mundo carolingio. La lectura de los textos de Dionisio Areopagita (y también de su comentarista Máximo Confesor) fue decisiva a la hora de fijar la línea del pensamiento de los hombres de cultura del *entourage* de Carlos el Calvo y sus sucesores hacia 840. Muchos se preguntan aún qué dimensión alcanzaron estas ideas en los extraños escritos de Juan Escoto, el irlandés. Existe cierto desasosiego²³. Pero no hay duda de que influyeron profundamente a esos dos obispos, Gerard y Adalberon, que alzaron la imagen trifuncional como un alegato contra los feudales. En su lectura encontraron la maduración de la doctrina y de la teoría de los Tres Órdenes. Duby lo demuestra. Dumézil le sigue, aceptando su juicio. Hasta un punto, importante y fundamental; en ese punto Dumézil dice «mais voici où je me sépare de lui» (p. 243), y lo transcribe para que se lea con atención, hagámoslo nosotros también:

Cette figure (*orateurs, bellatores, les autres*) avait l'avantage d'être ternaire, de se prêter aux analogies, et surtout de rejoindre

pe féodale», en *Annales. E.S.C.*, 1979, pp. 1187-1215; P. BONNASSIE «Idéologie tripartite et révolution féodale», en *Le Moyen Age*, núm. 2, t. LXXXVI, 1980, pp. 231-273; J.—L. TRISTANI, «Trifonctionnalité et Trinité», en *Critique*, 1979, pp. 273-280.

²³ Cfr. J. PEPIN, «Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne. Antécédents et nouveautés», en *S.S.C.I.A.M.E.*, Spoleto, XXIII 1976, pp. 33-66. Véase también discusión, pp. 67-72.

une autre ternarité qui ne se trouvait pas dans l'oeuvre même de Denys, mais dans le *De divisione naturae* de son commentateur l'Érigène, l'Irlandais. Jean Scot mettait en relation analogique les structures de la Trinité et celles de la «nature», distinguant successivement dans celle-ci le corps, de qui relève l'*essentia*, c'est-à-dire la production des bien matériels; l'âme, «dont le lot est la vertu», c'est-à-dire ce dont se nourrit la vaillance militaire (on fait, aux XIe siècle l'éloge du bon guerrier en le disant *animosus*) l'*intellectus* enfin qui, usant de la *sapientia*, intervient par l'*operatio*, c'est-à-dire la maîtrise inspirée de toute action. *Operatio, oratio*: ces deux mots s'appellent l'un l'autre, entre eux toute différence s'estompait volontiers dans les rêves. Et l'on pouvait apercevoir ainsi, à peine voilées, parmi nous, au sein de créée, perceptibles, trois fonctions. En parfaite correspondance avec les trois divisions de la nature, avec les trois corps de bataille des armées angéliques: les trois catégories fonctionnelles de la société des hommes»²⁴.

Esta descripción se mueve ceñida al carácter particular del discurso de Duby, dentro de su círculo propio. Es el resultado alentador de experiencias fundamentales del modo de ejercer una ideología (un modelo imaginario, en el sentido de Cornelius Castoriadis). Pero, para Dumézil, son el resultado simple y llano de una mala lectura. Así lo dice:

La triade *essentia, virtus, operatio*, traduction de la triade dionysienne *ὄνοια, δύναμις, ἐπέργεια* domine en effet les deux premiers des cinq dialogues entre le Maître et le Disciple qui constituent le *De divisione naturae*. Elle y est considérée de multiples points de vue et rapprochée de beaucoup d'autres triades théologiques, métaphysiques, psychologiques. Mais nulle part le premier terme n'est mis en rapport avec «la production des biens matériels», nulle part le second —quand il est engagé dans ce gruppement— n'est orienté vers la vaillance militaire; et si le troisième débouche en effet sur l'action, il n'en est pas «la maîtrise inspirée». Voici quelques cas typiques de l'usage que Jean fait de la triade et des gloses qu'il lui applique (p. 244).

La experiencia fundamental me indica que tras esto se esconde algo más profundo. Ha brotado, inesperadamente en este Mayo del 82, la batalla entre la historia social (preocupada por la localización espacial y temporal de un problema) y el análisis estructu-

²⁴ DUBY, *Les trois ordres*, cit. pp. 148-49; DUMEZIL, *Apollon*, cit. p. 243.

ral (preocupado por la forma como se expone una ideología que viene de lejos). Un brusco y agudo viraje transforma la concordia de la década anterior. Empiezan las apuestas y los temores.

No debe provocar extrañeza. Algunos artículos han esbozado esta postura escéptica de Dumézil, aunque con cierta cautela²⁵. Progresivamente las habladurías están haciendo posible un estado de opinión. La naturaleza del discurso se dilata. Casi de inmediato Dumézil lo deja claro al final de su *Esquisse 24*: «le *De Divisione* reste dans son departement naturel, la metaphysique; il ne fournit rien à la doctrine des Trois Ordres, ni même des trois fonctions» (p. 246).

Esto me interesa mucho más. Reflexionemos durante un momento. ¿De dónde extraen las ideologías su legitimación, de una reflexión teológica, e incluso metafísica, o de una introspección inconsciente? Los estudios de Dumézil parecen indicar el segundo camino. Duby, por el contrario, se inclina por el primero. No es una simple discrepancia erudita. Hay algo más.

Se trata de saber el lugar ocupado por la reflexión en el conjunto del pensamiento humano, y, fundamentalmente, cuando esa reflexión se abre topológicamente a la Metafísica o a la Teología (o a ambas cosas a la vez, como en los grandes pensadores del siglo XIII). O, dicho de otro modo, imaginar qué tipo de relaciones de conciencia fenomenológica, en el decir de Hegel, se establecen entre una ideología y el objeto social inmediato. Duby habla de un sueño: «entre eux toute difference s'estompait aisement dans le rêve». Esta referencia no es una simple relación metafórica del pensar con su fondo misterioso (ni una necesidad de buscar el «fantasma» de un modo metafísico, cosa que no se alcanzará al menos hasta finales del siglo XII); tampoco tiene el sentido de una dilatación o de un aumento de notas que asimile de algún modo la reflexión a lo caótico del inconsciente. También ha de desecharse la subordinación de la actividad del pensamiento a una mera introspección en el fondo eidético. Muy al contrario, es preciso considerar el pensamiento ligado a sí mismo. La actividad reflexiva es primera y se mantiene como primera hasta el punto de que no cumple ninguna tarea respecto a su propio análisis y no

²⁵ Cfr. J. LE GOFF, *Les trois fonctions*, cit. pp. 1210, concluye su largo excurso crítico afirmando «les choses ont dû être un peu plus compliquées. Mais décidément le schema trifonctionnel est bon pour penser l'histoire de l'Europe féodale».

permite la separación de la estructura del modo del pensamiento: «De esta manera —traduzco a DUBY— se podían percibir, apenas ocultas, tres funciones, entre nosotros, en el seno de lo creado. Funciones que estaban en perfecta correspondencia con las tres divisiones de la naturaleza, con los tres cuerpos de batalla de los ejércitos angelicales: las tres categorías funcionales de la sociedad humana»²⁶. La reflexión en busca de una profundidad para la teología de la fe es la plena superación de la anterioridad del límite mental, en el sentido de que Juan Escoto no pone el tema al margen de su construcción del mundo, sino que lo incardina a su imagen total del universo. La superación de una doble actitud ante las cosas (la procedente de la reflexión teológica —sea o no sea metafísica—) y la que proviene de su fundamento cultural irlandés es solidaria con la idea de una perfección final de la existencia humana. La reflexión sobre la naturaleza no puede entenderse si no es ligándola con el ansia de un proyecto inmediato, vislumbreado en la costumbre de su experiencia vital.

Dicho de otro modo, y al contrario de lo sostenido por Dumézil, en mi opinión *De Divisione naturae* no sólo no queda en su esfera natural (teológica, más que metafísica) sino que se abre a lo «más perfecto», queriendo llevar la persistencia de la imagen cósmica a lo sublunar. No es una caída, simplemente es la cristalización en lo concreto, a nivel de la conciencia de los acontecimientos, de una institución imaginaria «investi de plus de réalité que le réel»²⁷. Si este modo de pensar alcanza plena vigencia, habría de admitirse una «instalación» de la ideología de las tres funciones en toda el área consciente, de tal manera que, en vez de estar delante de un simple resurgimiento de la estructura indoeuropea, nos hallamos ante un proceso de apertura reflexiva. Con ello, en lugar de la distinción dumeziliana entre el núcleo ideológico y el objeto teórico, estaríamos ante la identidad del tema de las tres funciones, pero no como un proceso infinito sino, por decirlo de algún modo, «ahondando», expansionando vitalmente en el *origen*, es decir, en el hogar nativo del pensar, no en el de la estructura. La reflexión es la única variedad diferencial que uniforma la memoria sobre distinciones eidéticas vagas e imprecisas. De este modo, «el irlandés» Juan Escoto logra una total compatibilidad entre su teofanía y la reabsorción a un primer plano de una visión ternaria

²⁶ DUBY, *Les trois ordres*, cit. p. 149 (p. 158 para la trad.).

²⁷ C. CASTORIADIS, *op. cit.* p. 179.

para la organización social, designando un orden eterno e inmutable. En este punto Escoto se separa del neoplatonismo (y de la inspiración de Máximo Confesor). La necesidad de mantener el principio órfico de la naturaleza de Dios le exige llevar su reflexión al campo predicamental de la realidad humana (en cuyo ritmo descendente ontologiza los valores, tratando de convertir su planteamiento en un modelo imaginario —sin conseguirlo—) para devolverlo incólume hacia lo Altísimo. Por eso encuentra en los seres una tríada básica: *esencia, virtud, acción*, que confirman ese especial simbolismo de progresión desde lo más alto a lo más bajo y viceversa.

Pero hay algo más. *Esquisse 25* (pp. 248-253). Georges Dumézil traza el auténtico valor subjetivo del pensamiento de Juan Escoto, desviado sensiblemente hacia la poesía (que le liga a su pasado personal y original, irlandés, y a los recuerdos «familiares»), pues en esta poesía se encuentra «tres rigoureusement construit, qui me paraît se terminer, en huit vers, par un recours naturel et opportun à la structure des trois fonctions et le leurs organes sociaux» (p. 249). Esta afirmación es simplemente la renuncia a considerar la reflexión —y el pensar que la hace posible— como el ejercicio de la conciencia dialéctica, por supeditación al límite mental. Dumézil quiere que la ideología de las tres funciones surja de estos instantes creadores, fecundos, situados en el plano interno del lenguaje, poéticos. Busca definir a las claras que la estructura tripartita «Sie ist aus der Erfahrung der Vergessenheit des Seins gedacht»²⁸.

Esta afirmación, desde luego, pone en duda la labor histórica (si es que ya puede hablarse de ella en esta época de penuria, de extravío —*der Irre*— y de jergas salvíficas); plantea además graves problemas derivativos a la formulación de Dumézil. Así, cuando dice: «La structure est claire: elle dégage le *rex* au-dessus de la société énonce ensuite de façon homogène les trois niveaux fonctionnels dans l'ordre ascendant de dignité et suggère en même temps la nature de leurs occupants. C'est là de la bonne tradition irlandaise. C'est aussi de l'«Alcuin rectifie», au même titre que la phrase de Haymon d'Auxerre, simplement avec des substituts approximatifs (*populo*), symboliques (*gladio*) ou personnalisés

²⁸ Me permito esta paráfrasis libre de Heidegger, *Holzwege*, cit. p. 333. Es decir —y traduciéndola libremente— la trifuncionalidad «está pensada a base del olvido del ser».

(nos), mais bien orientés par le contexte, de que Haymon, quelques annés plus tôt, a nommé en clair *agricultores, bellatores, sacerdotes*» (p. 253).

La zona de esta tesis es presuntamente más amplia de lo que parece a simple vista, porque se encuentra dominada por un estado en el seno estructural de la consolidación de la trasmisión de las ideas. Por eso, concluye Dumézil, «Si un enseignement de Jean l'Irlandais a contribué à précises la doctrine d'Adalberon et de Gerard, c'est à travers de tels poèmes, non par la lecture du *De Divisiones naturae*».

Si no me engaño, los acentos que escucho en esta interpretación de Georges Dumézil sobre la poesía de Juan Escoto abandonan el carácter precavido y cauteloso característico de este gran sabio, y dan asiento a mis siguientes observaciones sobre el valor metódico de exposición de tal tesis. El análisis estructural de la ideología de las tres funciones en la poesía de Escoto (y por ende en el mundo inquietante de Irlanda) no ha alcanzado a comprender la realidad histórica, es decir, no ha llegado a aquella dimensión del saber que resulte compatible con una aprehensión de las cosas más allá del límite mental. Pues la realidad es, ante todo —y según se desprende de lo que vengo diciendo en esta inflexión fenomenológica sobre el tema—, «una formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente»²⁹. Por otro lado, el conocimiento de la ideología de las tres funciones debe situarse por encima de las simples correspondencias, así como la aparición de la teoría de los Tres Órdenes debe comportar el reconocimiento explícito de una exigencia pragmática cuando configura un modelo imaginario a partir de una reflexión teológica (es decir, en virtud de una revelación de lo oscuro, y, por lo tanto, a partir de una decisión de fe). Tales formulaciones se concretan en las relaciones del pensar con un objeto, es decir, situadas más allá del límite mental, en la esfera de lo aprehendido como «de suyo»: en el carácter de la intencionalidad que aparece en su *Hervorbringen*³⁰. En pocas palabras, como dice Castoriadis, en «la capacité élémentaire et irréductible d'évoquer une image»³¹.

La luz pasa entonces al objeto central del pensar, ganándose un saber acerca del origen (y de los altísimos): un saber teológico.

²⁹ X. ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*, Madrid, 1980, p. 191.

³⁰ Cfr. E. FINK, *Studien zur Phanomenologie*. La Haye, 1966, p. 241.

³¹ C. CASTORIADIS, *op. cit.*, p. 178.

Pues el objetivo primordial de estos estudios, y el estímulo *par excellence*, es inexcusablemente la figura de Dios. Por ese motivo se busca instalar un esquema perfecto de inspiración divina, y de construcción cósmica, como modelo político en un momento de penuria. En esta decisión no existen puntos de llegada, sino una apertura absoluta al misterio del cosmos, a eso que podríamos denominar la *Weltbild*. Esta postura no es predicativa o esencial (no descansa simplemente en el recuerdo de una estructura anterior) sino existencial, pues acoge todos los elementos de una coyuntura social y política; y a ella se llega sin duda alguna por una introspección de contenido reflexivo: delineada entre 1024-1031 tras las exigencias teológicas de dos obispos de tradición y cultura carolingia, pero exigiendo un encuadramiento filosófico más profundo, de claro contenido metafísico. Pero ni Gerard de Cambrai ni Adalberon de Laon, ni desde luego sus mentores (sea Dionisio Areopagita o Juan Escoto), ni los «ingleses», tuvieron suficiente apertura dinámica para hacer posible el *espacio* del pensamiento donde se desarrolla la Metafísica. En estos años no se llega a vislumbrar siquiera la naturaleza exacta del ser. La ontologización de las funciones o la misma presencia predicamental del pensar (que culmina en San Anselmo y el argumento «a simultaneo» —cuyo valor metafísico es prácticamente inexistente—) son incapaces de profundizar en el espacio donde se sitúa la razón del conocimiento que la Metafísica hace posible, al principiarlo³². En suma, el argumento de Gerard y Adalberon a favor de una organización ternaria de la realidad social constituyó tan solo el desglose estructural de una impresión de la realidad (en este caso imaginaria, no sentiente). En estos años —insisto entre 1024-1031, no hay más que una realidad como fenómeno de alteridad (o, si lo prefieren, como fenómeno revolucionario): el feudalismo. La teoría de los Tres Órdenes y sus modelos concurrentes (la paz de Dios, el monástico, y la herejía) no son sino reagrupamientos ideológicos, fenómenos simples de una exigencia proveniente de la teología y de la devota actitud ante la imagen de Dios. Ninguno de estos movimientos tuvieron un contenido estrictamente ontológico, no fueron «reales de suyo» y se perdieron en una exigencia de convertir la realidad a su imagen mental. La reflexión en el seno de la Iglesia (polimórfica y plurivalente, como vemos) comprendió en un momento determinado que ir a la existencia a partir de la esencia (es-

³² H. BOEDER, *op. cit.*, p. 49.

to es, ir a los Tres Ordenes a partir de las Tres funciones) constituía un error: se entiende, un error de principio, una superficialidad; a no ser que —y aquí reside la grandeza de su visión del mundo— se delimite con mayor precisión la auténtica realidad predicamental de la existencia humana. Dicho de un modo más simple: no era necesario cambiar la teoría de los Tres Órdenes, sólo era preciso cambiar la sociedad: la realidad como lo-otro, la feudal.

Esta labor fue llevada a cabo por los intelectuales europeos (bajo la clara influencia de la Iglesia y de la cultura latina) hacia 1180 (con dificultad puede precisarse las fechas, que se extiende desde 1173 a 1190). La nueva síntesis constituye un progreso con respecto a la de los obispos. Entre ambas tiene lugar un largo período en el que no se formula, un eclipse en el decir de Duby. ¿Qué período es éste?

Hacia 1180, cuando Benoit de Sainte-Maure «introduce la figura trifuncional en el centro de una imagen de la sociedad perfecta»³³, la estructura —en cuanto determinante último de esta nueva presencia— alcanza el valor *re-presentativo* del pensamiento. La renovación gnoseológica que tiene lugar en el pensamiento de estos años (y la emergencia a primer plano de la Metafísica) hace posible este nuevo sentido a la estructura de las tres funciones. Pues, como ya sabemos, en estos años, y como resultado de una agudísima inflexión intelectual que afectó por igual a novelistas como Chrétien de Troyes, a escritores de tratados morales como Andrés el Capellán, o a filósofos teóricos como David de Dinant, la re-presentación se alzó a ser la plenitud del pensamiento del ser³⁴.

Sin duda, esta opinión es una opinión de filósofo y tendrá en su contra toda la experiencia de los historiadores. Pero no podemos abstraernos a la impresión que se atisba en la lectura hermenéutica de estas obras. El *hábito* metafísico forjado. Así, como superación del *percibir* aristotélico, la cuestión de la *repraesentatio* de la primera escolástica (la de los años 1180-1215, es decir, hasta las persecuciones instigadas por la ideología católica, el Concilio lateranense de 1215 y la victoria definitiva de los capetos en el Occidente³⁵) se planteó en orden al *fantasma*, aludiendo a la no-

³³ G. DUBY, *Les trois ordres*, cit., p. 327.

³⁴ J.E. RUIZ DOMÉNEC, *El juego del amor como re-presentación del mundo en Andrés el Capellán*. Bellaterra, 1979.

³⁵ Sobre el Concilio de Letrán de 1215, cfr. J.W. BALDWIN, *Masters, Princes*

ción de potencia y condujo, como se sabe, a una interpretación del objeto dentro de la ontología de las causas predicamentales que en línea recta conecta, dice G. Siewerth, con las categorías de Santo Tomás³⁶. Por eso hacia 1180 —o quizás unos años más tarde— ¿entre 1183-1186?— lo que no se entiende como re-presentación no tiene valor de actualidad. La estructura de las tres funciones comparece dentro de este modelo de re-presentación, alcanzando su significado particular, o, como dice Duby, «formando parte de un sistema ideológico coherente»³⁷.

No se trata de una simple fantasía, frente a los juicios que el kantismo extendiera en nuestra conciencia contemporánea. El lado apacible de estas críticas es un simple reconocimiento del destino jugado por esta gran metafísica en el futuro del Occidente. Es a la vez la posibilidad de que históricamente podamos llegar a comprender el problema en su versión auténtica (al margen de las jergas neoescolásticas y de los silencios rotos por exigencias de una expansión de las ideologías modernas³⁸). La cosa debe estar clara. *Hacia 1180 el hombre mismo (que ahora se reviste de un sentido cortesano y de una imagen del mundo ligada a la caballería) se pone como escena en que en lo sucesivo lo existente debe re-presentarse, es decir, debe ser imagen para poder estar en juego*³⁹. De este modo el hombre pasa a ser el re-presentante de lo existente, en el sentido de lo que está enfrente y rompe la unidad primaria de la realidad como *ser-lo-otro*. Pues re-presentarse es lo contrario de simbolizarse⁴⁰.

¿Significa esto que se le niegue un valor endógeno a la estructura de las tres funciones, es decir, que se identifique su actualización histórica con la re-presentación? ¿Acaso es por esto que este sistema ya no distingue sólo proyectos de vida, sino funciones y que, en los principados de la Francia del Norte se «designan las tres categorías funcionales como órdenes»⁴¹?

and Merchands. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle. Princeton, University Press, 1970, vol. 1, pp. 315-343.

³⁶ Cfr. G. SIEWERTH, «Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquino», en *Symposium*, 1, 1948.

³⁷ G. DUBY, *Les trois ordres*, cit., p. 327.

³⁸ P. VON MOOSS, «Le silence d'Héloïse et les idéologies modernes», en *Pierre Abélard. Pierre le Venerable*. Paris, 1975, pp. 425-468.

³⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, cit. pp. 278 ss., H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960.

⁴⁰ J.E. RUIZ DOMÉNEC, *El juego del amor*, cit., p. 109.

⁴¹ G. DUBY, *Les trois ordres*, cit., p. 333.

Una cosa es segura: la nueva comparecencia de la estructura de las tres funciones se apoya en el valor de la re-presentación. ¿Qué alcance tiene esto? En primer lugar el pensamiento sobre el poder (¿es acaso otra cosa esta obra de Benoit de Sainte-Maure?) al faltarle un término en que concentrarse dirige la atención a mitificarse con la presencia de lo inmediato, es decir, a su conversión en *intenciones*. La *intención*, propiamente, es un valor deductivo de la re-presentación y va guiada por el criterio de la búsqueda, quiere descubrir.

La intención de descubrir entre 1180-1190 es propiamente la indagación, una práctica judicial, de gobierno de las sociedades. Un modo peculiar de ejercer el poder monárquico⁴². Así vemos plenamente unificados los tres valores principales del discurso metafísico: la re-presentación, la intencionalidad y la indagación, cuya naturaleza sistemática se alcanzará sólo unos años más tarde en la soberbia construcción de Tomás de Aquino, completamente liberado de los «desvíos materialistas» del círculo de París y sus seguidores⁴³.

Las observaciones precedentes ponen de manifiesto la verdadera situación de la teoría medieval de los Tres Órdenes y su subordinación al límite mental (salvo en la obra de Duby). La adecuación o igualación en algunos casos con la ideología de las tres funciones no ha alcanzado hasta el momento presente más que valores supletorios y se inscribe de lleno en la *mismidad* como tal. Durante dos momentos, entre 1024-1031 y entre 1180-1190, la reflexión, teológica o metafísica, pensó la estructura trifuncional y la hizo conscientemente objeto de un planteamiento político y social. En el primer caso la falta de una comprensión del predicado de la realidad extramental dejó en suspenso la teoría y la situó utópicamente en un lugar inaccesible; en el segundo caso, al fijar la naturaleza de la realidad a la re-presentación hizo posible el desarrollo de la estructura como elemento organizador de una sociedad. Los tres órdenes medievales tienen su verdadero comienzo en los años que jalonan el 1200, ligándose al gótico y a la organización corporativa. Pensar la ideología de las tres funciones como un elemento más de un acontecer imaginario hizo posible su objetivización.

⁴² M. FOUCAULT, *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, 1978, pp. 72 ss.

⁴³ H. LEY, *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, Berlín, 1957.

Lo pensado es pensado al pensar. Pero pensar no es un mero hecho, susceptible de ser considerado en cualquier cultura: un hecho que se dé *en todo momento*. El hombre no es un ser pensante *siempre*, sólo en determinadas circunstancias. Aconteció que pensó metafísicamente la ideología de las tres funciones (que aparece ya en el *Rig Veda*) y la hizo de un determinado modo: al servicio de una imagen del mundo. Es decir, sustrajo la ideología de las tres funciones del límite mental. Por lo tanto, la superioridad del pensar la ideología trifuncional y su conversión en una verdadera teoría social hacia 1200 se expresa por el abandono del límite mental, que no puede entenderse en sentido físico, como frontera o borde (esto es lo que creyeron algunos parisinos materialistas, hombres desviados y cuya ocurrencia limitó una vez más el ejercicio del pensamiento y de la metafísica del Estagirita). Pero entonces emerge la gran pregunta: ¿por qué, cómo, cuándo y dónde se pensó reflexivamente de un modo que al traspasar el límite mental hizo posible la re-presentación? Esta es una pregunta decisiva. Es *la* pregunta clave que un historiador puede hacer sobre la Metafísica. Si la contestásemos ¿se aliviaría la melancolía actual, se volvería a ese lugar donde coexisten el lamento y la esperanza, el lugar del instante vivido? Es posible. Pero, no se engañe el lector, pues no crean que voy a contestarla en este lugar de extravío, la *provincia*, donde la atmósfera metafísica es inexistente y donde es prácticamente imposible el pensar. Pero un impulso nos reclama, es como si la imaginación tratase de articular los conceptos por encima de las circunstancias, es como...