

V Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata, 2004.

El cuerpo como corporación.

Garay, Diego.

Cita:

Garay, Diego (2004). *El cuerpo como corporación*. V Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-094/53>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ebYP/NSt>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

EL CUERPO COMO CORPORACIÓN

Diego Garay

UNLP

Matar al tirano no solo está permitido, sino que es justo y razonable

Juan de Salisbury

I

En un artículo de 1900, el jurista inglés Frederic Maitland retoma la partición de las personas propia del derecho inglés: “Las personas son o bien naturales o bien artificiales. Las únicas personas naturales son los hombres. Las únicas personas artificiales son las corporaciones. Las corporaciones son o bien agregadas o bien singulares.”¹ En este artículo el autor se interroga sobre la posibilidad de que exista algo así como una corporación singular, una corporación compuesta de un único individuo: Si una corporación es una persona y una persona es un agregado de un cuerpo y una cabeza ¿cómo es posible que exista una cabeza sin un cuerpo? ¿o un cuerpo sin cabeza? ¿o que cabeza y cuerpo sean indistinguibles?

Para Maitland, a fin de cuentas, tal cosa no es posible: una corporación singular es o bien un hombre natural o un aborto jurídico. Un atributo legal puede pertenecer a una persona natural – un hombre – o a una persona ficticia – una corporación – compuesta por un cuerpo y una cabeza – como ser, por ejemplo, una abadía y un abad – pero nunca puede reposar en una serie intermitente de personas – como en un rey y su sucesión: si no se distinguen cuerpo y cabeza de la persona, el cuerpo no puede subsistir en el interregno que se produce entre la muerte de una cabeza y la asunción de la siguiente.

Es precisamente esto último que aquí me interesa analizar: la posibilidad de entender al rey – o a cualquier persona – como una corporación singular ¿Qué es eso que llamamos “rey”, que es siempre un hombre y que, sin embargo, es perpetuo? “El rey nunca muere” y, sin embargo, el rey es siempre un hombre, destinado a perecer.

¹ Maitland, Frederic, “The corporation sole”, en *Law Quarterly Review* 16, 1900.

Para responder a este problema, el derecho Tudor creó una doctrina que es conocida como “Los dos cuerpos del rey” según la cual pueden distinguirse en la misma persona del rey un cuerpo natural y un cuerpo político. El primero – el cuerpo natural – consta de aquellos aspectos de la persona del rey que son los de una persona natural: puede morir, puede tener una sucesión. El segundo – el cuerpo político – está compuesto de los aspectos que son, justamente, los de una corporación: nunca es incapaz, no puede morir, permanece siempre el mismo.

Existe, por ejemplo, el caso de Jorge III (1738 – 1820), quien solicitó al Parlamento permiso para hacerse de tierras propias como hombre y no como rey, “siendo que los derechos que no se le niegan a ninguno de los súbditos de su majestad se le niegan a él”. Si, como rey, no podía hacerse privadamente de tierras, entonces podía hacerse de ellas como persona privada, como súbdito de sí mismo.

II

En su libro *Los dos cuerpos del rey*,² de 1957, Ernst H. Kantorowicz retoma este problema en dos nuevos registros: rastrea los orígenes medievales de esta doctrina y plantea, como propósito último de su libro, la pregunta por el “mito del estado” (Cassirer). Construye la genealogía de esta doctrina siguiendo el desarrollo de la teología cristiana medieval hasta el nacimiento de los estados-nación. En esta perspectiva entra en juego el subtítulo del trabajo: *Un estudio en teología política medieval*. La noción de “teología política” pertenece a Carl Schmitt y a su tesis de que, en última instancia, “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.”³

Como conclusión de su trabajo, Kantorowicz señala que, si bien es posible encontrar en el mundo pagano antecedentes de la doctrina de “los dos cuerpos del rey”, ésta es una creación puramente cristiana, que constituye un hito de lo que llama “teología política cristiana”, cuyos arcanos estarían en las cartas del apóstol Pablo:

² Kantorowicz, Ernst H, *The king's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton University Press, Princeton, 1997 (1957).

³ Schmitt, Carl, *Teología política*, en *Carl Schmitt: teólogo de la política*, selección de textos de Héctor Orestes Aguilar, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 43.

Del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, forman un cuerpo, así también Cristo. Porque todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, fuimos bautizados en un solo Espíritu, para formar un solo cuerpo. [1 Cor. 12, 12-14]

Sin embargo, la aplicación de tal noción en el orden institucional es muy tardía en la edad media y pertenece a la bula *Unam sanctam* de 1302, donde Bonifacio VIII escribiera que una sola es la Iglesia y que tal representa “un cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo es Dios.”⁴ Tal escrito representa el extremo de la pretensión del papado de hacer depender de su autoridad la autoridad del Imperio secular. Si esto es así, la distinción de un cuerpo natural – singular – y un cuerpo político – colectivo – en el rey sería la aplicación en el plano institucional de la noción de la concepción de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. Pero es posible que lo que acabamos de referir explique la representación del rey como cabeza de un cuerpo místico constituido por la totalidad del reino y, así, en última instancia, la representación del estado como una corporación, pero no explica el origen de la distinción de una doble realidad de la cabeza misma de este cuerpo, de una doble naturaleza del mismo soberano.

La respuesta a estas preguntas se encuentra, sin embargo, en el último elemento del fragmento de la bula *Unam sanctam* que citamos: la cabeza de Cristo es Dios. Esto nos remite a otro capítulo de la cristología: la distinción (y la unión hipostática) de las dos naturalezas (humana y divina) de Cristo. Si bien Jesús – hijo de María – pudo morir en la cruz, el hijo unigénito de Dios es, como tal, eterno y no pudo nunca morir. Dos naturalezas completamente presentes en Cristo constituyen una sola persona. Otra vez, el origen de esta doctrina se encuentra en las cartas de San Pablo:

Respecto al hijo, nacido de la estirpe de David según la carne, constituido como hijo de Dios (...) según el espíritu de santidad de la resurrección de los muertos, Jesús mesías nuestro señor [Rm. 1, 3-4].

⁴ Denzinger – Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*, Herder, Barcelona, 1965, p. 279.

Así, la duplicación de las naturalezas en el rey tendría su origen en la distinción de dos naturalezas en la única persona de Jesús. El rey tendría una naturaleza mortal, que puede enfermarse, cuyos bienes pueden enajenarse – su cuerpo natural – y una naturaleza que no muere, que no se enferma, una naturaleza cuyos bienes no pueden enajenarse y contra la que no corren los plazos – su cuerpo político. De este modo, la corporación singular que es el rey, por ser perpetua, puede ser la cabeza de esa corporación agregada que es el reino. Cristo puede ser la cabeza del cuerpo místico de la Iglesia porque su naturaleza es a la vez humana y perecedera – según la carne – y divina y eterna – según el espíritu.

III

En su libro *Homo Sacer: El poder soberano y la vida desnuda* de 1995, Giorgio Agamben retoma el trabajo de Kantorowicz, pero con un interés distinto. Si el problema de Kantorowicz era la producción del “cuerpo político” del rey, el problema del “mito del estado”, el problema de Agamben es la producción del “cuerpo natural”, de cómo pueda existir algo así como una “vida desnuda”.

Agamben construye una genealogía del concepto de vida en la que según la cual los griegos no tenían un concepto unificado como nosotros, sino que se servían de dos distintos: *zoé* y *bíos*. El primero, *zoé* hace referencia al mero hecho de vivir, común a animales, hombres y dioses y, notablemente, carece de plural. El otro, *bíos*, hace referencia a la manera de vivir propia de un individuo o un grupo, esto es, una vida cualificada.

Cuando en *Ética Nicomáquea* Aristóteles distingue la vida contemplativa del filósofo de la vida del placer y de la vida política, utiliza las tres veces el término *bíos* y no podría haber utilizado el término *zoé*, porque no se trataba para él del simple hecho de la vida natural sino de una vida cualificada, de un modo de vida particular. Incluso en *Política* 1252a, donde Aristóteles sostiene que aunque la comunidad haya nacido en vistas a vivir, existe esencialmente para el “vivir bien”, la *zoé* – el mero hecho de vivir – queda excluida de la *polis*, que si bien surge en vistas a ella, tiene la realidad del “vivir bien” – de la vida cualificada.

En *Lo abierto: El hombre y el animal*, Agamben identifica este tipo de divisiones (no definir qué sea la vida sino distinguir en ella una *zoé* y un *bíos*) con lo que llama “el dispositivo estratégico por excelencia del pensamiento de Aristóteles”, que consistiría en reformular toda pregunta por el “qué es” en una pregunta por el “qué es lo que separa esto de lo otro”.⁵ Si se acepta esto, no habría una unidad originaria de los conceptos filosóficos sino, al contrario, una originaria escisión de los mismos.

Del mismo modo, no habría una unidad originaria del concepto de “vida” sino, más bien, una originaria cesura entre vida animal o vida desnuda (*zoé*) y vida cualificada o modo de vida (*bíos*). Sólo a través de esta separación podría definirse aquello que interesa a Aristóteles definir, esto es, el ámbito de lo político. En esta lectura, Agamben, sigue a Hannah Arendt, que señala lo mismo en “La condición humana”:

*Sin dominar las necesidades de la vida doméstica, ni la vida ni la “buena vida” es posible, pero la política nunca existe por la vida. En lo que concierne a los miembros de la polis, la vida doméstica existe en vistas a la “buena vida” en la polis.*⁶

Así, la vida desnuda, la *zoé* es el producto de su escisión respecto de la vida cualificada: es la separación entre vida nutritiva y vida propiamente humana lo que, por su articulación, hace definible el ámbito de lo político como lo propiamente humano. La vida desnuda, la vida animal, es excluida para poder indicar una diferencia específica que defina a la vida del hombre, a la vida política y, en la célebre expresión *politikòn zôon*⁷, *politikòn* no es un atributo sino una diferencia específica de *zôon*: “El poder político que conocemos se funda siempre, en última instancia, sobre la separación de una esfera de la vida desnuda del contexto de las formas de vida.”⁸

No hay un dato previo a la escisión operada sobre la vida: no hay un cuerpo natural al que se agregue como una prótesis un cuerpo político, sino que “La prestación fundamental del poder soberano es la producción de la vida desnuda como elemento político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, *zoé* y *bíos*.”⁹

⁵ Agamben, Giorgio, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

⁶ Arendt, Hannah, *The human condition*, Chicago University Press, Chicago, 1998 (1958), p. 37.

⁷ Aristóteles, *Política*, Alianza, Madrid, 2003, 1253a.

⁸ Agamben, Giorgio, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.

⁹ Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Giulio Einaudi editore, 1995, p. 202.

IV

Si introduje la tesis de Agamben en este lugar es porque creo que nos proporcionan elementos para una cierta respuesta a nuestras preguntas ¿cómo es posible algo así como una corporación singular, una corporación en que cabeza y cuerpo son indistinguibles? ¿Cómo es posible entender al rey como una corporación de este tipo, compuesta de un cuerpo político y un cuerpo natural?

En última instancia – si seguimos las tesis de Agamben – la distinción y articulación de un cuerpo natural y un cuerpo político en el rey no haría sino reproducir la distinción de *zoé* y *bíos*, de vida desnuda y vida cualificada. La doctrina de “los dos cuerpos del rey” no sería sino la repetición de una distinción que está ya presente en el origen de la política de occidente: la separación de la vida nutritiva – el cuerpo natural – respecto del contexto de las formas de vida – el cuerpo político – en vistas a definir esto último como lo humano. Si esto es así, contra la tesis de Maitland (una corporación singular es un hombre o un aborto jurídico), debemos pensar que todo individuo es ya una corporación singular, donde se distinguen un cuerpo natural y un cuerpo político como se distinguen *zoé* y *bíos*.

Para terminar, podemos retomar la partición de las personas del derecho inglés que mencionamos al empezar, que distinguía entre personas naturales y artificiales donde éstas serían las corporaciones y aquéllas los hombres, y decir: no habría tal cosa como una “persona natural” sino que toda persona sería ya una “persona artificial”, una corporación, en que se articulan y escinden un cuerpo natural y un cuerpo político. Como dije antes, el cuerpo político no sería una prótesis agregada al cuerpo natural, sino que cada uno de los términos sería tan natural y tan artificial como el otro.