

EL MITO DEL ESTADO Y EL CUERPO DEL REY

Armando Villegas Contreras
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Ernst Cassirer se preocupó, en la primera mitad del siglo XX, por la eminente derrota del pensamiento ilustrado, pues a la par que el desarrollo científico y técnico lograba avances importantes en materia de dominio de la naturaleza, el pensamiento social, ético y político se veía ante una derrota irrevocable y ante el nacimiento de un nuevo poder: “el poder del pensamiento mítico”. En *El Mito del Estado*¹ Cassirer encuentra esta derrota que, a decir de él mismo, ni sus consecuencias, ni sus orígenes habían sido analizados suficientemente. Por supuesto, la preocupación de Cassirer surge a raíz de los sucesos de la segunda guerra mundial y lo que provocó el avance del nazismo en Alemania ocasionando la constitución de lo que él llama “mitos políticos modernos”. Hay que recordar que el Estado nazi ocupó la racionalidad de la técnica para formar una sociedad totalitaria en donde la esfera que fundaba la vida de los individuos estaba supeditada a la cooptación de la autonomía y la libertad de los ciudadanos por medio de un férreo aparato ideológico que se fundaba en el relato de la raza y la nación. Ello representó el retroceso de la ilustración y la vuelta a cierta concepción del Estado que debía aglutinar y administrar, por ínfimos que fueran, cada uno de los aspectos de la vida de los individuos y en donde cada uno de éstos tenía la obligación de laborar en la realización del todo.

El texto de Cassirer es importante en la medida en que intenta dar respuesta, en un afán de comprensión histórica, a la génesis de este Estado absoluto. No creemos que el mismo Cassirer haya quedado satisfecho con su explicación que implicó una toma de posición respecto al pensamiento mítico que se anudaría en otros textos (anteriores y posteriores a

El Mito del Estado)² con una concepción del hombre que no era necesariamente la de la tradición aristotélica que considera al hombre como un animal racional. El hombre como animal racional derivó para el autor alemán en una ampliación de la razón considerándola también en un entramado simbólico, con el recurso y el análisis de la cultura y de una antropología filosófica que comprendiera al mito como el antecedente de la conciencia teórica. Ello daba cuenta de una propuesta teórica, pero no de las raíces por las que se había llegado a mitificar al Estado y a la nación considerándolo valorativamente por encima de cualquier propuesta que no coincidiera con sus presupuestos. Creo que una explicación a lo que Cassirer llamó el mito del Estado se encuentra en los análisis, documentados y concluyentes de Ernst Kantorowicz.³ Es por eso que la problemática abierta por Cassirer sólo nos sirve de punto de partida.

II

Kantorowicz, en el prólogo a su célebre estudio sobre teología política, intenta desentrañar el problema abierto por Cassirer al afirmar que muchos de los postulados políticos recogidos en la modernidad, tenían su origen en el Estado corporativo medieval y en la creencia, un poco más cercana a la era moderna, de que el cuerpo del rey es el Estado. Cassirer también intuye lo anterior, sólo que la mayoría de las veces Cassirer encuentra simplemente una mera secuencia cronológica de la conciencia mítica y su evolución hacia la teórica.⁴ Por ello es importante Kantorowicz, pues analiza cómo de la concepción sistemática del Estado medieval (aunque no lo dice explícitamente, deja abierta la posibilidad) proviene la estructura del Estado moderno. Las concepciones políticas modernas no serían sino versiones secularizadas de un pensamiento de carácter teológico que justificaba el régimen monárquico por el aglutinamiento de las partes en la totalidad.⁵

Niklas Luhmann, desde la perspectiva de la teoría de sistemas engloba esta tradición (que concebía a la totalidad subsumiendo al individuo) desde la antigüedad en donde: “Los hombres debían ser capaces de reconocer la

totalidad a la que pertenecían y estar dispuestos a orientar su vida según dicho conocimiento. Esto debió ser considerado como parte de su ser social, de su inclusión en la sociedad, de su participación y con ello, de su naturaleza”.⁶

Estas concepciones se agrupaban, como dijimos, en la metáfora, en la idea de que el cuerpo del rey es el Estado. La tesis central de Kantorowicz, en palabras de Florene Dupont, se resume como sigue:

El monarca, en el occidente cristiano, tiene dos cuerpos: uno humano y otro divino. A su muerte, mediante un doble funeral, se entierra el primero y se proclama la inmortalidad del segundo. Estos dos cuerpos dan cuenta de la naturaleza del poder real ejercido por un mortal. El rey es la conjunción de un cuerpo humano y privado con un cuerpo divino y político.⁷

Tal es lo que el jurista llama el “aspecto humanamente trágico de la geminación real”. El cuerpo del rey es el soporte físico y tangible con el cual se asegura su dominio en este mundo, pero, a la vez tiene un soporte intangible que demuestra su inmortalidad y asegura la perpetuidad del Estado. Foucault ubicará este cuerpo del rey en oposición al cuerpo del condenado. Este último, sin cobijo divino es arrastrado por la multitud y desmembrado en suplicio público demostrando que es el Estado y sólo el Estado el que puede resistir al paso del tiempo.⁸ Por el contrario, Kantorowicz analiza cómo el carácter divino del Rey suscita controversias jurídicas, pero nunca, por recurso al cuerpo político, puede ser desmembrado y dejar al Estado en posición de indefensión ante el tiempo. La tesis parece simple, lo importante es que lo social aparece engarzado a la figura del Rey para su funcionamiento, ya sea de manera simbólica o concreta en la dominación política pues este concepto de los dos cuerpos del Rey fue utilizado para justificar un tipo de gobierno: la monarquía. La edad media fue singularmente defensora de este tipo de gobierno. El texto de Santo Tomás *La Monarquía* lo confirma.⁹

Kantorowicz parte de los debates entre juristas ingleses de la dinastía de los Tudor. Dichos debates están recogidos en los informes de Edmund Plowden y tienen como base la idea de que el Estado debe ser soberano y perpetuo.

La controversia se origina cuando el rey Eduardo IV cede en minoría de edad una parte de los territorios del Ducado Lancaster. Los juristas se reúnen para debatir la validez de dicha cesión y llegar a la sorprendente conclusión de que:

[...] ningún acto que el Rey realiza en su condición de Rey podrá ser anulado por razón de su minoría de edad. Pues el rey tiene en sí dos cuerpos, v. gr., un cuerpo natural, y un cuerpo político. Su cuerpo natural (considerado en sí mismo) es su cuerpo mortal y está sujeto a todas las Dolencias que provienen de la naturaleza y del azar, a las Debilidades propias de la Infancia o la Vejez, y todas aquellas flaquezas a las que están compuestas los Cuerpos naturales de los otros hombres. Pero SU Cuerpo político es un cuerpo visible e intangible, formado por la Política y el Gobierno, y constituido para dirigir al Pueblo y para la administración del bien común, y en este cuerpo no cabe ni la Infancia ni la Vejez, ni ningún otro defecto ni flaqueza a los que el Cuerpo natural está sujeto, y por esta Razón, lo que el Rey hace con su Cuerpo político, no puede ser invalidado ni frustrado por ninguna de las incapacidades de su Cuerpo natural.¹⁰

Sin embargo, estos dos cuerpos forman una unidad indivisible, conteniéndose cada uno en el otro y estableciendo una superioridad del cuerpo político sobre el natural. El primero, es más amplio y extenso, en “él residen fuerzas realmente misteriosas” que mitigan las imperfecciones de la frágil naturaleza humana. Esto es lo que nuestro autor llama “corporación unipersonal” en donde ronda el “espectro del absolutismo político” pues literalmente, el cuerpo del rey es el Estado.¹¹ Aunque absurdo, este concepto trasciende los rasgos fisiológicos permitiendo justificar la perpetuidad de la monarquía dando la vuelta a aquella famosa frase según la cual “El Rey ha muerto, viva el Rey”. Las cosas no suceden así, el Rey, el Estado, la monarquía nunca mueren. Es, a nuestro parecer, un afán de encontrar la función soberana en la perpetuidad y desviarla del curso del tiempo, la degradación y la muerte. Sólo Hobbes (aun cuando es deudor de esa tradición)¹² podrá desgarrar el corporativismo e introducir en el pensamiento político el individualismo, mostrando que las partes conforman el todo y no a la inversa.

Recordemos la imagen del Leviatán, un enorme cuerpo, conteniendo a un sin número de cuerpos. En una mano, empuña una espada y en la

otra un báculo pastoral. Ambos cubren de manera protectora la ciudad pacificada. Hobbes cree que el Estado es un cuerpo, pero un cuerpo mecánico, no natural, que tiene que mantener a raya esos otros cuerpos a quienes la volición arroja a sus pasiones. Esos cuerpos no son, como en la teología, miembros naturales del todo, sino sometidos irremediabilmente al todo. La analogía hobbesiana es todavía teológica pues no hay otra referencia para concebir al Estado que el cuerpo. Pero, al mismo tiempo, es sin duda secular pues los individuos que conforman el cuerpo estatal no dan cuenta de la naturalidad del Estado, sino que éste, producto de la ciencia y la técnica, es un artefacto creado para resolver la difícil situación de la humanidad, el horroroso estado de guerra. Ya no existe, por tanto, ni vínculo ontológico, ni vínculo político, pues en la naturaleza, piensa Hobbes, todos los hombres son libres e iguales; además, están aislados sin otro límite que no sea el que les exige el miedo a una muerte violenta, lo cual, a su vez, los conduce a pactar el Estado.

III

Lo que sostiene la unidad del Estado es una abstracción, el cuerpo ficto, que nunca perece, abstracción como la nación o la patria. Kantorowicz encuentra en el pensamiento filosófico medieval una posible explicación de la metáfora de los dos cuerpos del rey. La radicalización averroísta de la doctrina aristotélica de la “eternidad del mundo” solucionaba el problema ocasionado por la falta de continuidad de los dos cuerpos del rey, el natural y el político y, al mismo tiempo, dejaba el camino para interpretar la monarquía como un régimen perpetuo. No es que el pensamiento haya influido en la práctica, más bien, la práctica jurídica era recogida por el pensamiento. “Sería un error presumir que el nuevo principio filosófico producía, causaba, o creaba una nueva fe en la continuidad perpetua de los cuerpos políticos”.¹³ Sin embargo, alerta el autor, eso no significa que la práctica estuviera receptiva a una nueva teoría. En todo caso, la teoría filosófica y la práctica político jurídica modelaron de manera general el pensamiento político y social de Occidente. De ello dan muestras las

innumerables discusiones entre filósofos, teólogos y juristas que se movían en estas disciplinas, yendo de una a la otra para explicar los fenómenos concernientes al Tiempo. Es este concepto lo que permite esas discusiones. En la Alta Edad Media, se suscita lo que nuestro autor considera una “gran crisis en la actitud del hombre respecto al Tiempo”. Desde San Agustín, el Tiempo no había tenido buena reputación pues era el exponente de la transitoriedad, la fragilidad del mundo, y de todas las cosas. San Agustín separó el tiempo de la eternidad de Dios, concebida como un Ahora y Siempre; en cambio, el Tiempo, que había sido creado, llevaba la impronta del momento, de, cabe decir, la temporalidad. Los averroístas llevaron el aristotelismo al extremo afirmando que “no había ni Creación ni Fin del Mundo, que por la corrupción y generación sucesivas podía el mundo cambiar, pero que, según las leyes de la naturaleza, el mundo actual era en sí imperecedero y el Tiempo infinito”.¹⁴

La Iglesia, por supuesto rechazó esta doctrina, pero la controversia dejó una huella a decir de Kantorowicz, “fácil de rastrear en las generaciones venideras”, huella que se encuentra en el funcionamiento de las instituciones públicas.

La máxima de la inalienabilidad del dominio real, junto con la idea de un “fisco impersonal que nunca muere” marcan el hito de un nuevo concepto institucional inspirado principalmente, al parecer, en los dos Derechos, el romano y el canónico. El factor Tiempo, comenzó, sin embargo, a penetrar en otros aspectos de la técnica diaria, de la administración pública financiera y legal.¹⁵

Con ello se aseguraba la perpetuidad del Estado y, por supuesto, del Rey que aunque de naturaleza geminada lleva en sí un elemento temporal sujeto a la corrupción —que nace y muere—, pero al mismo tiempo uno que permanece y se perpetúa; soporte físico e intangible del reino. Y en torno a esta anatomía política se crean rituales, iconografía y mecanismos jurídicos que garantizan el funcionamiento de la monarquía.

¿Es el origen del corporativismo? No podríamos decirlo aquí. Lo cierto es que esta idea es muy parecida a la de las modernas corporaciones. El reino, no sólo es constituido por el territorio, sino también por las personas, cada una de las cuales no es sino una parte del cuerpo mayor.

La doctrina corporativa debió haber ejercido una poderosa influencia en los inicios de la Edad Media como para acallar la también poderosa teoría del derecho natural romano. O en todo caso, el sesgo y la utilización de ésta última quedó subordinada a la idea cristiana de igualdad de los hombres por ser hijos de Dios, pero sometidos a un poder intemporal e impersonal que asegurase su salvación por medio de una determinada moral y una política unificadora y homogeneizadora de las conciencias, a saber, la suma de todos los fieles en la encarnación, en el cuerpo de Cristo. Y los reyes, sucedáneos de éste, asegurarían el orden tanto en el cielo como en la tierra. El cuerpo político se convirtió en una expresión que recorre la preocupación de ver en la configuración social un ente orgánico que pueda estructurarse ordenadamente; además, perpetuarse.

Esta tradición que logró dominar el panorama político de la Edad Media, hunde sus raíces en San Pablo¹⁶ y, con variantes, la metáfora llegó hasta Hobbes. Éste separó al Estado desnaturalizando el vínculo ontológico y político entre individuo y comunidad fundando la interacción social en una pasión: el temor. Los individuos de Hobbes ya no se unen por tener un destino trascendente y único, sino por la aversión a sufrir un daño o la muerte violenta. Hobbes se inspiró para su reflexión en las guerras civiles inglesas, como demuestra su profunda reflexión del periodo histórico inglés que va de 1640 a 1660. En *Behemoth*,¹⁷ intenta no sólo describir ese período sino saber las causas que orillaron a Inglaterra a sumirse en baños de sangre que según él estaban fundadas en la hipocresía y la vanidad, madres éstas de la locura más elevada jamás vista sobre la tierra. Por ello era imprescindible para él que la filosofía pudiera dar argumentos más contundentes sobre los fines, las causas y los mecanismos de operación del Estado. Un Estado unificado por la teológica noción de la soberanía pero puesto en marcha gracias a la ciencia y a la técnica. Escuchemos a Hobbes al iniciar el *Behemoth*:

Si en el tiempo hubiera, como en el espacio, grados de altura, creo realmente que el más alto de todos los tiempos sería el que transcurrió entre 1640 y 1660. Pues quien desde allí, como desde la montaña del Diablo hubiera contemplado el mundo y observado las acciones de los hombres, especialmente en Inglaterra, podría haber tenido una visión de todos los tipos de injusticia y de todos los

tipos de locura que puede ofrecer el mundo, y de cómo fueron engendrados por sus madres, la hipocresía y la vanidad, de las cuales la una es doble iniquidad y la otra doble locura.¹⁸

Locura e injusticia eran el resultado de la pluralidad de opiniones con las que los actores de la guerra civil habían desmembrando al Estado seduciendo al pueblo en contra del Rey. Ministros de cristo, papistas, defensores de la libertad de religión, anabaptistas, quintamonárquicos, cuáqueros y adamitas, entre otros, son para Hobbes los causantes de una pluralidad de voces que reclamaban el derecho de ser los que debían, por propia interpretación privada de la Escritura, imponer su visión sobre el Estado.

Hobbes quiere recuperar el orden medieval, pero le parece imposible hacerlo con el recurso de la Escritura pues las interpretaciones diversas amenazaban convertir la política en un teatro con innumerables disputas. Por ello encamina sus esfuerzos hacia la ciencia. *Bebemoth* sería, así, el complemento del *Leviatán* que configuró nuestra modernidad. Uno representante de la sedición, la revolución y la ruina del Estado; y el otro un monstruo conservador del estado de cosas recurriendo a un aparato que administre la vida de los individuos y los mantenga a raya para que no impongan sus intereses propios. La querrela, la lucha, que se anuncia en el texto de *Leviatán* para responder tanto a aquellos que luchan por un exceso de libertad, como contra aquellos que luchan por un exceso de poder. ¿No es ésta, preguntemos, la disyuntiva que hemos enfrentado desde la época de Hobbes y que llega hasta nuestros días con todas sus devastadoras consecuencias?

Notas

1. Ernst Cassirer, *El Mito del Estado*, 2ª ed. 1ª reimpresión, México, F.C.E., 1996. La primera edición es de 1946.

2. *Cfr.* Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica*, México, F.C.E., 1993. Este Texto data de 1944. *Cfr.* También Ernst Cassirer, *Filosofía de las Formas Simbólicas, Tomo II*, México, F.C.E., 1998. La primera edición apareció en 1964. En este segundo texto Cassirer sostiene que hay vínculos (y diferencias) entre la conciencia teórica y la conciencia mítica.

Las diferencias son únicamente de grado pues mientras el mito es una representación unitaria del mundo, la conciencia teórica intenta estructurar, diferenciar, analizar y criticar los datos de la experiencia. Sin embargo, Cassirer rechaza que a la conciencia mítica se le pueda imputar ser solamente un caos amorfo pues el conocimiento teórico fue desprendido de esa conciencia. La diferencia fundamental estriba en que el mito se encuentra en un estado indiferenciado, pero es el antecedente inmediato del conocimiento científico y no su oposición radical: “Los productos del arte y del conocimiento, los contenidos de la moral, del derecho, del lenguaje y de la técnica: todos ellos apuntan a la misma conexión básica”, Ed. Cit., p. 11. Esa conexión básica es el mito del cual fueron desprendiéndose los demás “conceptos teóricos fundamentales”.

3. Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

4. Cassirer, dada su posición kantiana considera la conciencia mítica como un antecedente inmediato de la conciencia racional, en el sentido que la primera representa una concepción unitaria de lo múltiple, pero sin llegar a realizar la síntesis que le permita explicarlo.

5. La misma tesis se desprende de Carl Schmitt para quien “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”, Carl Schmitt, “Teología Política I. Cuatro capítulos sobre el concepto de la soberanía”, en Hector Orestes Aguilar (comp.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México, F.C.E., 2001, p. 43.

6. Niklas Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, Universidad Iberoamericana, Centro Editorial Javeriano, 1998, p. 30.

7. Florence Dupont, “El otro cuerpo del emperador-dios”, en Michel Feher, *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1992, p. 397.

8. Cfr. M. Foucault, *Vigilar y Castigar*, 26ª edición, México, Siglo XXI, 1997.

9. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, Madrid, Tecnos, 1989. No sólo Santo Tomás, Dante también defendió este régimen. Según Wallter Ullmann, ello se debió a que, desde Constantino, el Occidente fue testigo de la más notable influencia entre las ideas monoteístas cristianas y las ideas monárquicas del imperio romano. Lo anterior permite dos regímenes basados en la unidad y en la conjura de lo múltiple. Véase, Walter Ullmann, *Escritos sobre Teoría Política Medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, pp. 15 y ss.

10. Edmund Plowden, cit. por Ernst Kantorowicz, *op. cit.*, p. 20. Esta es una de tantas variantes que Kantorowicz analiza en la formulación del concepto de los dos cuerpos del rey.

11. La frase de Luis XV “*L'etat c'est moi*” puede ser entendida en este sentido.

12. Hobbes separa el cuerpo del Estado, pero arrastra esa idea (el estado-cuerpo) como un espectro que garantiza la cohesión y la coerción de lo social. En la modernidad esa idea seguirá coexistiendo en las teorías políticas desprovista de positividad, pero

ejerciendo influencia concreta en diversas instituciones. Recordemos que al inicio de *Leviatán* Hobbes compara el Estado con el cuerpo humano. Utilizo la siguiente edición. Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2ª ed., 11ª reimpresión, México, F.C.E., 2001.

13. Ernst Kantorowicz, *op. cit.*, p. 260.

14. *Ibid.*, p. 263. Más adelante, Kantorowicz aclara este punto: “Evidentemente, la vida individual no era inmortal; pero sí era inmortal la vida de los géneros y las especies que el individuo mortal representaba. Ahora el Tiempo se convirtió en el símbolo de la continuidad eterna y de la inmortalidad del gran colectivo llamado raza humana, de las especies del hombre, de los poderes seminales, de las fuerzas de germinación”, *Ibid.*, p. 264.

15. *Ibid.*, p. 270. El autor ilustra esta tesis con ejemplos concretos. Remitimos a las páginas 271 y ss.

16. “Porque así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, mas no todos los miembros tienen un mismo oficio: Así nosotros aunque seamos muchos formamos en Cristo un solo cuerpo, siendo todos recíprocamente miembros los unos de los otros” (San Pablo, Epístola a los romanos XII, 4-5).

17. Thomas Hobbes, *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992.

18. *Ibid.*, pp. 5-6.

Bibliografía

- AQUINO, Santo Tomás de, *La monarquía*, Madrid, Tecnos, 1989.
- CASSIRER, Ernst, *El Mito del Estado*, 2ª ed. 1ª reimpresión, México, F.C.E., 1996.
- *Antropología Filosófica*, México, F.C.E., 1993. Este Texto data de 1944.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las Formas Simbólicas, Tomo II*, México, F.C.E., 1998.
- FEHER, Michel, *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1992.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y Castigar*, 26ª edición, México, Siglo XXI, 1997.
- HOBBS, Thomas, *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992.
- *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2ª ed., 11ª reimpresión, México, F.C.E., 2001.
- KANTOROWICZ, Ernst, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.
- LUHMANN, Niklas, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, Universidad Iberoamericana, Centro Editorial Javeriano, 1998.
- ORESTES AGUILAR, Hector (comp.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México, F.C.E., 2001.
- ULLMANN, Walter, *Escritos sobre Teoría Política Medieval*, Buenos Aires, EUDEBA, 2003.