

EL CUERPO DEL ESPÍRITU CONSIDERACIONES SOBRE LA CONCEPCIÓN DEL CUERPO EN HEGEL

THE BODY OF SPIRIT
CONSIDERATIONS ON THE CONCEPTION OF BODY IN HEGEL

CARLOS ENRIQUE RESTREPO
Universidad de Antioquia, Colombia. alteridad@quimbaya.udea.edu.co

RECIBIDO EL 2 DE SEPTIEMBRE DE 2008 Y APROBADO EL 17 DE OCTUBRE DE 2008

RESUMEN ABSTRACT

El texto reconstruye la concepción hegeliana del cuerpo, diseminada en muchas de sus obras, principalmente en la *Enciclopedia*, en las *Lecciones de estética*, y en la *Fenomenología del espíritu*. El cuerpo es abordado en su doble y fundamental acepción: según la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Su gradual exposición conduce al cuerpo humano como forma acabada de la subjetividad espiritual en la que ésta adquiere su plena realidad.

This paper reconstructs the hegelian thinking about the body, exposed in many of his works, mainly in *Encyclopedia*, *Lectures on aesthetics*, and *Phenomenology of spirit*. Here, body is considered in his double and fundamental meaning: according to philosophy of nature and philosophy of spirit. His gradual development conduce to the human body as a form of complete spiritual subjectivity where acquires its entire reality.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Cuerpo, espíritu, alma, naturaleza, animal, vida.

Body, spirit, soul, nature, animal, life.

La filosofía de Hegel es una filosofía de lo absoluto. Esto significa que tiene por objeto la totalidad tal y como es en sí misma, así como en su determinación. Por la naturaleza de su objeto, la exposición filosófica de Hegel está sujeta a la forma de *sistema*. Únicamente ella pone al pensamiento en condiciones de la totalidad. Con todo, Hegel no ofrece una única noción de lo absoluto. Antes bien, éste aparece de distintos modos conforme a las exigencias del sistema en el curso de su desarrollo. Según se trate de la *fenomenología*, de la *lógica*, de la *religión* o del sistema total, lo absoluto se comprende o bien como *espíritu*, o bien como *concepto*, o bien como *Dios*, o bien como *idea*. Esta última determinación tiene su exposición en la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*.

La comprensión de lo absoluto como idea en la *Enciclopedia* constituye la versión final del sistema. En ella sólo la idea es la verdad, por cuanto ésta reúne en sí la absoluta definición de lo absoluto: “*la definición de lo absoluto, según la cual lo absoluto es la idea, es ella misma absoluta. Todas las definiciones precedentes [vale decir, Dios, concepto y Espíritu] se refieren a ella*” (Hegel, 1990: § 213). En esta definición, empero, la idea, lo absoluto, aparece solamente en sentido formal. Hay que rebasar su comprensión abstracta y no poner nada por fuera del todo contenido en ella. En cuanto totalidad, la idea no es una mera forma de lo absoluto. Ella alberga en sí un contenido determinado y sólo en virtud del cual tiene realidad. “*Todo lo real, en cuanto verdadero, es la idea. Y lo real sólo tiene su verdad por medio y en virtud de la idea*” (Ibíd.: 213). En cuanto real, la idea está referida tanto a la universalidad del pensamiento como a la existencia de los entes en su singularidad; por ende:

Así como el concepto no es verdaderamente concepto sin su objetividad, así tampoco la idea es verdaderamente idea sin su realidad efectiva y fuera de ella. La idea debe por tanto acceder a la realidad efectiva, y sólo la alcanza conforme al concepto y su ideal ser para sí. Así, por ejemplo, el *género* sólo es efectivamente real en cuanto individuo libre concreto: la *vida* sólo existe como viviente singular (Hegel, 1989: p. 107).

En su generalidad simple, la idea es la vida, pero su realidad efectiva sólo tiene lugar como *algo vivo*. Como vida, la idea -o bien lo absoluto- es esencialmente *proceso*, actividad, movimiento, devenir. Es el todo como un todo viviente que comprende en sí los singulares como partes o momentos suyos llamados, sin embargo, a desaparecer. En consecuencia,

la idea es esencialmente concreta; como vida fluyente ella no es ajena y separada del cuerpo, sino que es cuerpo como siendo sí misma en su otro, esto es, como ser-allí singular.

La consideración del cuerpo en Hegel tiene que establecerse sobre la base de este movimiento del devenir singular de la idea en cuanto vida. Pero su tratamiento tiene que ordenarse, siguiendo el sistema de Hegel, según el doble modo de ser de la idea: la idea en cuanto naturaleza y la idea en cuanto espíritu.

EL CUERPO EN LA NATURALEZA

La naturaleza es el existir o el ser-allí inmediato de la idea, o bien, en la definición de Hegel, es “la idea en la forma del ser otro” (Op. Cit.: § 247). En sí misma, la idea es algo meramente general, la vida indeterminada. Pero en cuanto naturaleza, la idea es lo otro de sí misma, su desdoblarse, su extrañamiento y enajenación. Sólo en esta autonegación la idea pierde su forma abstracta y se torna algo *real*. La realidad de la idea es, pues, vida natural, vida singular efectiva. Su ser-allí inmediato es el *cuerpo vivo*.

Pese a esta definición del cuerpo como lo viviente, su primera exposición en Hegel es meramente conceptual. En ella el cuerpo constituye la primera determinación de la *materia inerte*, y como tal, su consideración pertenece al ámbito de la Filosofía de la Naturaleza¹. Según esta consideración, la materia, que como ser en sí de la naturaleza es inanimada e indiferenciada, sólo alcanza el limitado ser para sí de las diferencias cuantitativas, y su particularización tiene lugar en diversas cantidades o masas, que al ser una unidad en sí mismas, constituyen un cuerpo. En esta definición, el cuerpo no es sino la materia subsistiendo en la forma de su diferencia. Tal subsistencia está condicionada, como toda vida natural, por el espacio y el tiempo. Así,

Según la determinación espacial, en la cual el tiempo es negado, el cuerpo dura; según la determinación temporal, en la cual es negada la subsistencia espacial indiferente, el cuerpo se desplaza” (*Ibíd.*: § 264).

¹ Cfr. Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. México: Porrúa. 1990, § 263 ss.

El cuerpo aparece de ese modo como la identidad abstracta e inmediata del espacio y el tiempo. La unidad de ambos en el cuerpo se prueba propiamente en el movimiento. Sin embargo, en cuanto particularización de la materia abstracta, el cuerpo es indiferente a esta relación. El movimiento le es extrínseco y accidental, no le pertenece en sí mismo. De ahí, que un cuerpo pueda estar o bien en reposo o bien en movimiento. Y es que al depender en su concepto de la abstracción universal de la materia, el cuerpo es inerte.

De acuerdo con el sistema de filosofía natural de Hegel, esta primera exposición del cuerpo se mantiene en el terreno de la *mecánica* y la *física*². Ella obedece, por una parte, a la determinación de las fuerzas de la naturaleza (inercia, presión, choque, atracción, aceleración, caída, etc.), y por otra parte, al establecimiento de los predicados o propiedades de la materia (masa, densidad, impenetrabilidad, elasticidad, porosidad, peso específico, etc.). En ambos casos, la concepción del cuerpo es sumamente limitada; en ella sólo cabe inscribir lo que Hegel llama *cuerpos particulares singularizados* y los *cuerpos particulares superiores y autónomos*.

Los cuerpos particulares singularizados (por ejemplo, los metales, las piedras) “*son en sí mismos existencias deficientemente abstractas*” (Op. Cit.: p. 89). En ellos la idea “*ha pasado enteramente a la materialidad sensible sin alma*” (Ibíd.: 89). La carencia de alma de estos cuerpos singulares se refiere, en principio, a su ausencia de animación y movimiento. Sin embargo, también los cuerpos particulares superiores y autónomos (por ejemplo, los cometas, los planetas, y en general, los cuerpos celestes), pese a estar dotados de movimiento son igualmente carentes de alma. “*Su movimiento no procede de ellos mismos [...] sino que está ligado a una ley fija y a la abstracta necesidad de ésta*” (Ibíd.: 93).

El estar desprovisto de alma es una condición del cuerpo comprendido como particularización de la materia inerte. Su consideración induce ya a un dualismo irresoluble entre alma y cuerpo, pues si el movimiento no es inherente a la materia en general, le tiene que ser comunicado por algo, otro que ella; tal sería la actividad del alma la cual, desde antiguo, ha sido considerada como el *arjé kinéseos* (principio del movimiento) de los cuerpos de la naturaleza.

² Cfr. *Ibíd.*, respectivamente § 253 ss., § 272 ss.

Generalizar esa primera noción de cuerpo en Hegel significaría reducirlo a un dualismo cuerpo-alma y ofrecer con ello una mirada platonizante de su filosofía. Para salvar este riesgo de dualismo, hay que observar que el *cuerpo* como lo inerte, es tan sólo una abstracción conceptual de la filosofía de la naturaleza y que, en cuanto tal, ella no corresponde a la genuina modalidad del cuerpo en la naturaleza misma, en la cual éste no se da al modo de lo muerto sino como materia viva, y por tanto, no como lo contrapuesto al alma, sino en una inmediata unidad con ella. Es por tanto necesario rebasar el orden de la mecánica y la física, y tratar el cuerpo en su segunda exposición bajo su modalidad *Orgánica*³.

Como existencia natural, el cuerpo no es nunca lo inerte, sino el *organismo vivo*. Sólo como organismo el cuerpo hace las veces de auténtico ser-allí de la idea: “la naturaleza inorgánica muerta no es conforme a la idea; sólo la orgánico-viva es una realidad efectiva de la misma” (*Ibíd.*: 91). Frente a la deficiente abstracción de lo inorgánico, el cuerpo como naturaleza orgánica constituye una modalidad superior. Esta superioridad consiste en no ser ya una corporeidad particular indiferente a los demás cuerpos y entregada al idéntico ser arrojado de su existir, sino en hacerse *parte* o *miembro*, y en cuanto tal, en estar referido a una unidad viviente concreta.

El ser de los órganos es esta referencia a la unidad de lo vivo. De hecho, en cuanto organismo, lo vivo sólo puede subsistir como esta unidad que constituye un cuerpo. El cuerpo como organismo no se sustenta sino al modo de una organización de miembros que, separados, carecerían de subsistencia. Sólo en su referencia recíproca los miembros del organismo son constantemente mantenidos en la unidad de su vivificación.

Las partes particulares, por ejemplo, de una casa, las piedras, las ventanas, etc., permanecen las mismas formen o no conjuntamente una casa; la asociación con otras les es indiferente, y el concepto les resulta una forma meramente exterior que no vive en las partes reales para elevarlas a la idealidad de una unidad subjetiva. En cambio, los miembros de un organismo ciertamente tienen igualmente realidad externa, pero hasta tal punto es el concepto su propia esencia inherente, que no les está impreso como forma sólo exteriormente unificante, sino que es lo que constituye su única subsistencia [...]. La mano amputada, por ejemplo,

³ Cfr. *Ibíd.*, § 337 ss.

pierde su subsistencia autónoma; no permanece como estaba en el organismo; su flexibilidad, movimiento, figura, color, etc., se alteran; así, entra en descomposición y toda su existencia se disuelve. Sólo tiene subsistencia como miembro del organismo, realidad sólo en cuanto constantemente devuelta a la unidad ideal. En esto consiste el modo superior de la realidad dentro del organismo vivo" (*Ibíd.*: 92).

En general, la naturaleza concebida como un todo, comprendiendo en ella incluso lo inorgánico, ofrece la imagen de un organismo en el sentido de ser una composición de partes y un cuerpo vivo. Sin embargo, en la consideración del cuerpo como organismo, Hegel no toma por modelo el gran cuerpo de la naturaleza, sino más bien la organicidad específica del animal. Todavía las plantas, pese a su constitución orgánica y a su anatomía peculiar, aparecen como un modo precario de la vida orgánica. En cambio el animal realiza en la naturaleza la idea orgánica del cuerpo en su mayor perfección.

El organismo consumado en la especificidad del cuerpo animal señala varios aspectos que constituyen el ser-ahí de su exterioridad. En primer lugar, a diferencia de los cuerpos inertes de la naturaleza atados a una espacialidad fija, el cuerpo animal posee *automovimiento*; de ese modo, "*el animal vivo niega por sí mismo el estar-ligado a un lugar determinado, y es la liberación continua del sensible ser-uno con tal determinabilidad*" (*Ibíd.*: 93). En segundo lugar, "*el libre resonar de la voz del animal, de la que carecen los cuerpos inorgánicos, es ya la expresión superior de una subjetividad animada*" (*Ibíd.*: 93-94). En tercer lugar, el animal hace suyos los demás cuerpos,

Hace *para sí* el mundo externo, ora 'teóricamente' mediante la vista, ora prácticamente en la medida en que somete las cosas externas, se aprovecha de ellas, las asimila en el proceso de nutrición (*Ibíd.*: 94).

Finalmente -y éste es el rasgo que prueba el grado de su mayor desarrollo-, como organismo, el animal es un cuerpo que "*se reproduce a sí mismo constantemente como individuo en su otro*" (*Ibíd.*: 94).

Estas facultades del animal se limitan, sin embargo, al modo de la exterioridad del cuerpo orgánico en la naturaleza. Más que detenernos en ellas, hay que reparar en lo que hace del organismo una unidad en sí misma. Pese a tratarse de una unidad corpórea, Hegel comprende

la unidad orgánica del viviente como una unidad *ideal*. Ella no se cifra en las mencionadas determinaciones exteriores del cuerpo ni se la comprende mediante la separación anatómica de los órganos, sino en una interioridad que escapa al ser material del organismo. Lo propio del organismo es ser en sí mismo una unidad; pues bien, esta unidad, en razón de su idealidad, escapa a lo meramente orgánico, o más bien, se refiere a lo orgánico sólo en cuanto procede de la viviente actividad del *alma*.

A diferencia de la naturaleza inorgánica en sí misma inerte, el cuerpo llega a ser organismo en cuanto se halla en inmediata unidad con el alma, y no separado de ella. Por alma no hay que entender aquí otra cosa que esa unidad ideal del organismo, lo que lo impregna y dota de vida. “*El alma es lo meramente viviente en lo orgánico; ella no es algo separado del cuerpo y material, sino la fuerza vital que lo impregna*” (Hegel, 1996: II, p. 527). Para comprender la consideración orgánica del cuerpo es preciso detenerse en la organicidad del alma. Hegel no comprende esta relación como la recíproca implicación de dos sustancialidades diferenciadas, sino como el doble modo de ser de una sola y la misma naturaleza.

Debemos por tanto concebir la identidad de alma y cuerpo, no como mera *conexión*, sino de modo más profundo. Es decir, tenemos que contemplar el cuerpo y su articulación como la existencia de la articulación sistemática del concepto mismo, el cual en los miembros del organismo vivo da a sus determinabilidades un ser-ahí natural exterior [...]. La unidad de alma y cuerpo debe tomarse en este sentido superior, a saber: no son diferencias concurrentes, sino una y la misma totalidad de las mismas determinaciones; y así como la idea en general sólo puede ser captada como el concepto que en su realidad es para sí como concepto, así también la vida ha de reconocerse sólo como la unidad del alma y su cuerpo (Op. Cit.: p. 91).

Cuerpo y alma son lo mismo. Su ser en cuanto diferentes estriba únicamente en el doble modo de ser de la unidad a la que están referidos como totalidad. “*Cuando alma y cuerpo son supuestos como absolutamente independientes entre sí, son entre sí impenetrables como toda materia respecto a otra*” (Enciclopedia, Op. Cit.: § 389). El cuerpo y el alma sólo difieren en cuanto al doble modo de ser de la idea en la naturaleza. El cuerpo es la vida en el modo de lo externo o de su manifestación, mientras que el alma es la vida en el modo de lo interno o de la actividad viviente.

“Ambos están puestos en la vitalidad como en una unidad” (Estética, Op. Cit.: p. 92). De este modo,

Lo externo que permanece sólo exterior no sería sino una abstracción unilateral. Pero en el organismo tenemos algo externo en que aparece lo interno, pues lo externo se muestra en sí mismo como esto interno que es su concepto (*Ibíd.*: 93).

Lo interno que se revela en el cuerpo orgánico es el alma como vida en unidad consigo misma. En consecuencia, no sólo del alma dependerá la subsistencia del cuerpo, sino que de la organización del cuerpo depende la unidad del alma. Tan perecedera y finita como el cuerpo lo es el alma. Pues si los miembros que componen el cuerpo se sustraen a su organicidad viviente, el alma pierde también su unidad.

Si ya no se diese ninguna concordancia entre ambos [entre cuerpo y alma], si al cuerpo le faltase de todo punto la auténtica articulación, así como la verdadera idealidad del alma, entonces la vida se transformaría al punto en la muerte, que hace que se descomponga autónomamente lo que la animación mantiene en una unidad indivisa (*Ibíd.*: 91).

Ahora bien, en parte podemos entender el alma, conforme a la tradición filosófica, como el *arjé kinéseos* de lo viviente. Sólo que, en la comprensión de Hegel, el alma no se limita a esta condición de principio dinámico de la naturaleza. En principio, hay que retener un concepto general del alma como *“la inmaterialidad universal de la naturaleza, su simple vida ideal”* (*Enciclopedia*, Op. Cit.: § 389). Pero, por otro lado, hay que distinguir tres modalidades del alma según su determinación corpórea⁴.

En primer lugar, Hegel comprende el alma como *alma natural*. Sólo ésta se limita a ser *arjé kinéseos* de la naturaleza, la cual es también organismo concebida como un todo. El alma natural es el alma del mundo; ella se manifiesta en la universal vida planetaria, en la diferencia de los climas, en el cambio de las estaciones, en el fluir de los ríos, en el oleaje infinito de las aguas del mar.

⁴ Cfr. *Ibíd.*, § 390 ss.

En segundo lugar, y atendiendo a la exposición del cuerpo en la especificidad del organismo animal, el alma es *alma sensitiva*. Ésta es algo más que el principio del movimiento de la materia inerte, a saber, es la primera manifestación de la subjetividad en la naturaleza, la unidad inmediata de la conciencia que permanece, sin embargo, inconsciente, que no llega a hacerse consciente de sí misma.

En tercer lugar, el alma se determina como *alma real*, que es -como se verá más adelante- el principio por el cual el *espíritu* se hace particular.

Así pues, en cuanto organismo, el cuerpo se hace uno con el alma entendida como alma sensitiva. Su unidad se revela, sobre todo, en la sensación.

La sensación del organismo vivo no pertenece sólo a una parte particular [del cuerpo], sino que es esta simple unidad ideal de todo el organismo. Ésta pasa por todos los miembros, está por doquier en cientos y cientos de puntos, y sin embargo, no hay varios miles de sintientes, sino sólo uno, un sujeto (*Estética*, Op. Cit.: p. 91).

En cuanto forma primaria de la subjetividad en la naturaleza, el cuerpo orgánico -sobre todo en la figura del animal- es superior al cuerpo tratado en orden a la naturaleza inorgánica. Su superioridad consiste en ser "*individualidad interna*" (*Enciclopedia*, Op. cit.: § 403). Sin embargo, también el animal revela una existencia limitada.

El círculo de su ser-ahí es estrecho y sus intereses están dominados por la necesidad natural de alimento, por la pulsión sexual, etc. Su vida anímica en cuanto lo interno que cobra expresión en la figura es pobre, abstracta y carente de contenido. Más aún, esto interno no aflora *como interno* en la apariencia, lo viviente-natural no revela su alma en sí mismo, pues lo natural es precisamente esto, que su alma permanezca sólo interior, es decir, que no se exteriorice a sí misma como ideal (Op. Cit.: pp. 99-100).

Que el ser del organismo viviente permanezca como interioridad retraída a sí misma, que el alma sólo se revele en él bajo el modo simple de la certeza sensible y no como autoconciencia, constituye su deficiencia fundamental. Su existencia espiritual está condicionada por la corporeidad sensitiva y es *hábito*.

Este retraimiento condicionado por el modo de su existencia exterior hace que el alma, como alma natural y sensitiva, se ordene a la finitud. *"El alma de las cosas meramente naturales es para sí misma finita, efímera, y más que un alma ha de llamársela una naturaleza específica"* (Ibíd.: 116).

Esta finitud se predica, sin embargo, tan sólo de la individualidad viviente, no del organismo que, en cuanto tal, encierra también una universalidad relativa, una infinitud. Ésta consiste en que es *género*. Como género, lo viviente es también algo sustancial, es expresión de la vida infinita, esto es, de la razón en la naturaleza, por cuanto cada parte o miembro existe en acuerdo a un fin. La corporeidad orgánica es una existencia teleológica. *"Lo orgánico es en sí mismo lo finalístico"* (Filosofía de la Religión, Op. Cit.: II, p. 526).

Con todo, pese a que el cuerpo orgánico constituya una expresión elevada de la vida y el único ser-ahí inmediato de la idea en la naturaleza, aún hace falta que ésta se dé un cuerpo superior. Este ya no puede estar condicionado por el modo simple de la existencia natural, sino que tiene que presentarse como realidad de la idea autoconsciente. Pero esta manifestación escapa a la corporeidad tal y como se da en la naturaleza y más bien se comprende como espíritu.

EL CUERPO DEL ESPÍRITU

Del mismo modo que la naturaleza constituye el desdoblamiento de la idea o el modo de su ser en sí, el espíritu es el retorno de la idea a sí misma o su ser para sí. El espíritu es la idea que se ha hecho consciente de sí misma. Su determinación es para Hegel *"la más alta definición de lo absoluto"* (Enciclopedia, Op. Cit.: § 384).

En cuanto idea autoconsciente, el espíritu se manifiesta como subjetividad humana e individualidad. Pero esté su ser-ahí como *sí mismo* o como *Yo* es sólo su determinación interna. La exterioridad del espíritu en la que éste se da el modo objetivo de su existir es también el cuerpo. Sólo que éste ya no se limita al modo de la existencia orgánica animal sino que, en cuanto corporeidad espiritual, tiene su existir en la corporeidad humana.

El cuerpo humano aparece como el modo más elevado del cuerpo en la naturaleza. Esta elevación reside, sin embargo, no en lo que este cuerpo

representa con respecto a la naturaleza, vale decir, una organización específica de partes y miembros, sino en lo que representa para el espíritu vivo. Como cuerpo humano, el espíritu es algo real traspasado a la existencia. El lado de su ser-ahí exterior no es ya una simple manifestación del alma, sino del espíritu en la modalidad objetiva. Para comprender esta peculiaridad de lo humano, hay que establecer la diferencia esencial entre *alma* y *espíritu*. En efecto,

La figura humana no es, como la animal, la corporeidad sólo del alma, sino del espíritu [...]. Pues el alma no es más que este simple ser-para-sí ideal de de lo corpóreo *en cuanto corpóreo*, mientras que el espíritu es el ser-para-sí de la vida consciente y autoconsciente con todos sus sentimientos, representaciones y fines (*Estética*, Op. Cit.: p. 522).

El alma es la idealidad de lo orgánico; el espíritu, en cambio, es la idealidad de la autoconciencia. Sin embargo, pese a esta diferencia, hay que observar que, en el cuerpo humano, alma y espíritu están en íntima relación. Si bien su ser-ahí exterior es la manifestación de la subjetividad que es para sí, también lo humano es una existencia orgánica, y en esa medida, un alma viva y una existencia natural. “*Por muy alto que se encuentre el espíritu por encima de lo meramente vivo, se procura sin embargo un cuerpo, el cual aparece articulado y animado por uno y el mismo concepto que el animal*” (Ibíd.: 522).

Esta articulación del cuerpo le viene del alma, la cual hay que entender ahora como “*la sustancia y el fundamento absoluto de toda particularización del espíritu*” (*Enciclopedia*, Op. Cit.: § 389). El espíritu mismo es alma y vida. Concretamente, es alma ya no meramente natural ni alma sensitiva, sino que es con más determinación *alma real*. En cuanto alma real, el espíritu no se limita a la función orgánica y a la vitalidad sensitiva; su existencia se cifra en llevar una vida plena que se ordena en conformidad a un fin ideal, a introducir un proyecto consciente como el modo de su autocomprensión en la existencia.

El alma real es la individualidad organizada consciente de sí misma. En su corporeidad, ella “*está como sujeto singular por sí, y la corporalidad es, de este modo, la exterioridad en cuanto predicado en el cual el sujeto se refiere sólo a sí*” (Ibíd.: § 411).

Que el alma es, pese a todo, lo simplemente viviente en lo orgánico es algo que hay que retener para comprender en su especificidad la corporeidad humana. También en este caso el cuerpo y el alma son lo mismo o se hallan en una inmediata unidad. De esto se desprenden dos consecuencias. Por una parte, al estar provista de alma, la existencia del espíritu en la corporeidad humana se comprende como la *identidad de lo exterior con lo interior*; en esa medida, el cuerpo de la humanidad singularizada “*hace manifiesta la vida del espíritu y es un signo de esta*” (Ibíd.: § 411). Por otra parte, la vida del espíritu en la orgánica corporeidad del alma real es una vida precaria y finita, y en cuanto tal, está sujeta a la mutación de la naturaleza y a su limitación. Hegel comprende ambos aspectos como sigue.

[En el animal] lo interno se queda sólo en algo interno. Por el contrario, el cuerpo *humano* está a este respecto en una fase superior, pues en él se hace presente ininterrumpidamente que el hombre es un uno animado, sintiente. La piel no está recubierta por envolturas vegetales sin vida; en todas las superficies aparece la pulsación de la sangre, el corazón palpitante de la vitalidad es por así decir omnipresente y se revela también en la apariencia externa como viveza peculiar, como *turgor vitae*, como esta vida turgente. La piel se evidencia asimismo sensible en todos sus puntos y muestra su *morbidezza*, el color de la carne y de los nervios en la tez. Pero ahora bien, por mucho que el cuerpo humano, a diferencia del animal, deje que su vitalidad se manifieste hacia fuera, sin embargo, en esta superficie se expresa igualmente la precariedad de la naturaleza en el desollamiento de la piel, en los cortes, arrugas, poros, pelillos, vénulas, etc. La piel misma, que deja que a través suyo trasparenca la vida interna, es un recubrimiento para la autoconservación frente a lo exterior, sólo un medio conforme a fin al servicio de la precariedad natural (*Estética*, Op. Cit.: p. 109).

No hay por qué detenerse en el tratamiento del cuerpo humano según su limitación; ésta se resume en que, al desintegrarse su organicidad viviente, se desintegra la unidad subjetiva del espíritu que le es conferida a través del alma. Esta desintegración es la disolución o la muerte del individuo que tiene en el cadáver la expresión de su irrealidad. En cambio, que en el cuerpo humano lo exterior es el reflejo de lo interior es algo que todavía merece para Hegel alguna consideración.

Lo peculiar del cuerpo humano es que en él son uno lo exterior y lo interior. Lo que se exterioriza no es pues ya tan sólo el alma como lo orgánico sino el espíritu como realidad subjetiva o como el ser de la individualidad. En la medida en que el cuerpo humano no es ya una mera existencia natural, en su figura tiene que revelarse el ser-ahí inmediato del espíritu. Éste consiste en la vida interior que no permanece retraída a sí misma y muda, sino que se revela en cada hombre viviente.

La figura humana debe tener ya en sí misma su significado, y más precisamente, el significado del espíritu [...]. Únicamente ella es capaz de revelar de modo sensible lo espiritual. La expresión humana del rostro, de los ojos, de la postura, de los gestos, es ciertamente material y por tanto no lo que es el espíritu; pero dentro de esta corporeidad misma lo externo humano no sólo está vivo y es natural como el animal, sino que es la corporeidad que en sí refleja al espíritu. En los ojos se ve el alma de los hombres, así como toda su configuración expresa en general su carácter espiritual. Si por consiguiente la corporeidad pertenece al espíritu como su ser-ahí, también el espíritu es lo interno perteneciente al cuerpo y no una interioridad heterogénea a la figura externa (*Ibíd.*: 320).

El cuerpo humano se revela, pues, como “*la morada y ciertamente como el único posible ser-ahí del espíritu*” (*Ibíd.*: 320). En él se reflejan, por una parte, las libres particularidades de la vida asociadas, por ejemplo, a las ocupaciones, a un peculiar oficio o profesión, pero también, por otra parte, lo congénito que congrega las singularidades del temperamento y el carácter, así como toda suerte de atrofas y perturbaciones⁵. El cuerpo, como un espejo, revela íntegramente nuestro ser; él hace visible lo invisible, y esto es propiamente el mundo espiritual.

Pobreza, aflicción, ira, frialdad e indiferencia, el furor de las pasiones, la persistencia de fines unilaterales y la mutabilidad y la dispersión espiritual, la dependencia de la naturaleza externa, en suma, toda la finitud del ser-ahí humano, se especifican en la contingencia de fisonomías enteramente particulares y su expresión permanente. Hay así fisonomías apergaminadas en las que todas las pasiones han dejado la expresión de sus devastadoras tempestades; otras sólo producen la impresión de esterilidad y

⁵ Cfr. Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. Traducción de Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid: Akal, 1989.

superficialidad internas; otras a su vez son tan particulares que ha desaparecido casi por entero el tipo general de las formas. La contingencia de las figuras es infinita. Por eso en conjunto son los niños lo más bello, porque en ellos todas las particularidades todavía dormitan como en un germen latentemente cerrado, pues ninguna pasión limitada agita todavía su pecho, ni ninguno de los múltiples intereses humanos ha burilado de manera fija la expresión de su urgencia en los cambiantes rasgos (*Ibíd.*: 320).

El cuerpo es, en este sentido, algo dotado de significación. La empresa de captar la significación del cuerpo y de los órganos pertenece a la ciencia del espíritu y a su fenomenología. Su consideración comprende fundamentalmente dos aspectos de la corporeidad; uno, la quietud fija de su realidad representada por los órganos, los miembros y la estructura ósea; el otro, la mutabilidad del cuerpo que acontece sobre todo en las facciones y los rasgos en los que Hegel ve, no un ser-ahí inmediato del hombre, sino un ser mediado por las contingencias de la vida y el obrar. En el individuo brota, de este modo,

[...] el doble carácter de ser movimiento de la conciencia y el ser fijo de una realidad que se manifiesta, realidad que es en él de un modo inmediato la suya. Este *ser*, el *cuerpo* de la individualidad determinada, es la *originariedad* de ella, lo que ella no ha hecho. Pero en cuanto que el individuo sólo es, al mismo tiempo, lo que él ha hecho, su cuerpo es también la expresión de sí mismo *producida* por él; es, a la par, un *signo* que no ha permanecido una cosa inmediata y en el que el individuo sólo da a conocer lo que él es, en cuanto pone en obra su naturaleza originaria (Hegel, 1993: p. 185).

Esta naturaleza originaria del individuo se manifestará, en primer lugar, como su cuerpo congénito; en segundo lugar, en la expresión de su figura. En conjunto, ambos aspectos reflejan el ser espiritual de la individualidad. A ella pertenecerá, por tanto, “*no sólo el cuerpo originario, el cuerpo congénito, sino también la formación de este mismo que pertenece a la actividad interior*” (*Ibíd.*: 186). Ambos aspectos definen el cuerpo como un todo.

El cuerpo es la unidad del ser no formado y del ser formado y la realidad del individuo penetrada por el ser para sí. Este todo, que abarca en sí las determinadas partes fijas

originarias y los rasgos que sólo brotan a través de la acción, es, y este *ser* es expresión de lo interior, del individuo puesto como conciencia y como movimiento (*Ibíd.*: 186).

Hay que considerar, pues, estos dos aspectos de la individualidad; su ser en sí como la corporeidad inmediata de su realidad orgánica, y su ser para sí como forma o figura corporal mediada en el obrar. Esta consideración se estructura para Hegel fundamentalmente en el examen de dos ciencias de la época: la *frenología* asociada a la anatomía, y la *fisiognómica* o *fisiognomía* asociada a la *pneumatología* o psicología racional.

La frenología, desarrollada por el médico vienés Franz Joseph Gall (1758-1828), fue expuesta por éste en una extensa obra titulada *Anatomía y fisiología del sistema nervioso en general y del cerebro en particular, con observaciones sobre la posibilidad de reconocer varias disposiciones intelectuales y morales del hombre y los animales por la configuración de sus cabezas* (1810-1819, en 4 volúmenes). Esta ciencia es básicamente una teoría de la localización cerebral de las facultades y el carácter del hombre, que en algún respecto, se puede estimar como el más genuino antecedente de la neurología. Su presupuesto es que las zonas del cerebro en las que se localizan las facultades más predominantes de los individuos estarán por lo mismo más desarrolladas, y en consecuencia, se traducirán en ciertos abultamientos y protuberancias craneales. Así, la frenología establece su estudio del carácter sobre la base de la anatomía del cerebro y la morfología del cráneo. Es así como en la exposición hegeliana de la frenología, el cráneo es aprehendido “como la realidad externa del espíritu”. En el cráneo, dice Hegel, “el ser orgánico-espiritual tiene, al mismo tiempo, el lado necesario de un ser-allí subsistente y estático” (*Ibíd.*: 195). Si bien al caso de esta ciencia se podría señalar, que en lugar del cráneo, los nervios y la médula espinal y con ellos el cerebro y la columna vertebral serían los verdaderos órganos en los que se da la presencia inmediata de la autoconciencia, sólo el cráneo se hace propiamente exterior, mientras que, sustraídas al organismo, las demás partes son sólo algo muerto. En consecuencia, sólo el cráneo puede valer entre las partes fijas como la modalidad externa en la que el espíritu cobra significación.

La fisiognómica o fisiognomía natural, expuesta por Johann Kaspar Lavater (1741-1801) en *Sobre la fisiognómica* (1772) y también en *Fragmentos fisiognómicos para promover el conocimiento y el amor humanos* (1775-1778, en 4 volúmenes), retiene y hace valer en esencia el mismo principio que la

frenología; sólo que, a diferencia de ella, la fisiognómica considera que el carácter y el ser total de la individualidad no se expresan de modo tan manifiesto en la realidad inmediata de los órganos y menos aún en la especificidad del cráneo, como sí en la realidad mediada de la figura que abarca el ser de la individualidad en su lado formativo. Tal es el caso específico de los rasgos del rostro. En su observación, sin embargo, la fisiognómica se limita de nuevo a la inmediata realidad del ser-allí espiritual, vale decir, a lo corpóreo en cuanto corpóreo, frente a lo cual la individualidad aparece más bien como algo meramente supuesto.

La suposición inmediata acerca de la presencia supuesta del espíritu es la fisiognómica natural, el juicio precipitado sobre la naturaleza interior y el carácter de su figura, a primera vista. El objeto de esta suposición es de tal modo que lleva en su esencia el ser en verdad algo distinto de su ser sensible inmediato. Lo presente, la visibilidad como visibilidad de lo invisible, lo que es objeto de observación es, sin duda, cabalmente este ser reflejado en sí en lo sensible y partiendo de ello. Pero, precisamente esta presencia inmediata sensible es la *realidad* del espíritu, tal y como ésta es sólo para la suposición (*Ibíd.*: 191).

Los rasgos del rostro reflejan efectivamente las infinitas contingencias de la vida individual. Hegel mismo legitima este modo de la observación cuando ella cuenta con el lado del ser para sí. Pero cuando la fisiognómica se limita únicamente al ser en sí del rostro o de la figura, hace valer más bien el criterio de la arbitrariedad. Para Hegel, no se trata tanto de que, en el caso de la frenología, se reconozca al ladrón o al asesino, digamos por caso, en el tamaño de la protuberancia craneal localizada detrás de la oreja; igualmente, en el caso de la fisiognómica, "*no bastan las descripciones de la figura que van más allá de la frente achatada, la nariz larga, etc.*" (*Ibíd.*: 191). Confinada la individualidad a lo meramente supuesto y no a la realidad del obrar, ella se torna para Hegel algo inexpresable. La especulación de estas ciencias será, por tanto, "*algo interminable y sin base*", lo que delata su respectiva insuficiencia.

Al examen de la significación de los órganos en la fisiognómica y la frenología, se suman para Hegel otras pseudociencias como la *patonomía*, la *astrología*, la *quiromancia* y la *grafología*.

La patonomía:

Se ocupa del modo y manera en que determinados sentimientos y pasiones se hacen corpóreos en ciertos órganos. Así, por ejemplo, se dice que la cólera reside en la bilis, el valor en la sangre, etc. (*Estética*, Op. Cit.: p. 523).

Esta ciencia ha sido desarrollada desde antiguo por los filósofos presocráticos también llamados naturalistas, y seguramente se integra a las doctrinas médicas de la Escuela de Cos. La patonomía establece las tipologías según la doctrina de los temperamentos; así, unos individuos se llamarán coléricos, otros flemáticos, los demás sanguíneos y melancólicos. Hegel es igualmente crítico con esta ciencia.

En la vida corriente, la cólera, por ejemplo, como una de esas acciones interiores, se localiza en el hígado; Platón le atribuye, incluso, una función más alta, que es, según algunos, la más alta de todas, a saber, la profecía o el don de expresar de un modo irracional lo sagrado y lo eterno. Pero el movimiento que el individuo tiene en el hígado, en el corazón, etc., no puede considerarse como su movimiento totalmente reflejado en sí, sino que se halla en dichos órganos de tal modo que se ha plasmado ya en el cuerpo, como un ser-allí animal que tiende a salir hacia el exterior (*Fenomenología*, Op. Cit.: pp. 194-195).

En cuanto a la astrología, Hegel admite que *“la historia del género humano no es independiente de las revoluciones del sistema solar, ni las vicisitudes de los individuos de las posiciones de los planetas”* (*Enciclopedia*, Op. Cit.: § 392). A este respecto es lícito considerar *“una vida sideral y telúrica del hombre”* (*Ibíd.*: 392).

Sin embargo, la ciencia del espíritu no puede cifrarse en las contingencias astrológicas, por ejemplo, la fecha del nacimiento, contingencias relativas *“a las mezquinas disposiciones que se fundan en la convivencia del hombre con la naturaleza”* (*Ibíd.*: 392). Más elevadas son a este respecto la quiromancia y la grafología puesto que, al ser la mano *“el instrumento absoluto”* (*Ibíd.*: § 411), ella es para el hombre el artífice animado de su desgracia o de su dicha.

Es cierto que la mano no parece ser algo hasta tal punto exterior para el destino, sino comportarse con respecto a

éste más bien como algo interior [...]. De ella puede decirse que es lo que el hombre hace, pues en la mano como en el órgano activo de la realización de sí mismo se halla presente el hombre como animador, y en cuanto que el hombre es originariamente su propio destino, la mano expresará este destino en sí [...]. Los rasgos simples de la mano, así como el tono y el volumen de la voz en cuanto determinabilidad individual del lenguaje -y también por cuanto éste adquiere por medio de la mano una existencia más fija que por medio de la voz, el lenguaje escrito-, todo esto es expresión de lo interior (*Fenomenología*, Op. Cit.: pp. 188-189).

En resumen, Hegel reconoce en el cuerpo la expresión inmediata del espíritu en cuanto a su individualidad. Sin embargo, frente a esta inmediatez hay que privilegiar el ser para sí del obrar y no hundir en la corporeidad el ser de la individualidad como algo supuesto. El cuerpo es el *signo* que señala nuestro ser sólo en la medida del obrar que, desde la óptica del espíritu, es su única realidad efectiva.

Así, en la fealdad de Sócrates reconocemos, como hace Nietzsche, la madriguera de todos los malos deseos. El rostro de Hegel refleja la locura del hombre que ha devenido el posesionario del saber absoluto. Kierkegaard tenía la joroba que distingue a quienes llevan a cuestras el fardo de su conciencia religiosa. En Spinoza se adivina la tipología del idealista, de la que Nietzsche, haciendo de fisionomista, ofrece un retrato conmovedor.

Reconocemos las ideas por su aspecto frío y anémico. Ellas han vivido siempre de la sangre de los filósofos, han roído sus sentidos, y hasta su corazón. Los filósofos antiguos no tenían corazón. Filosofar es una especie de vampirismo. ¿No habéis experimentado ante rostros como el de Spinoza la impresión de algo profundamente enigmático y pavoroso? ¿No habéis visto allí el espectáculo de la palidez que crece sin cesar, del empobrecimiento de los sentidos al modo idealista? ¿No habéis adivinado detrás una sanguijuela que estuvo mucho tiempo escondida, que empezó por atacar a los sentidos y acabó por no dejar más que huesos y el ruido que al chocar producen, es decir, categorías, fórmulas, palabras? Pues, perdónese que lo diga, de Spinoza *amor intellectuallis dei* no ha quedado más que ruido de huesos. ¿Qué amor ni que *deus* puede haber cuando no queda una gota de sangre? En resumen, todo linaje de idealismo filosófico ha sido hasta ahora casi una enfermedad (Nietzsche. *Gaya Ciencia*. § 372).

REFERENCIAS

HEGEL, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la estética*. Traducción de Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid: Akal.

_____. (1990). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. México: Porrúa.

_____. (1993). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. México: F. C. E.

_____. (1996). *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Tomo II. Traducción de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial.