

## OTROS CUERPOS, OTRAS MENTES<sup>1</sup>

### *OTHER BODIES, OTHER MINDS*

#### **REYNNER FRANCO**

Doctor en Filosofía  
Profesor Permanente  
Departamento de Filosofía, Lógica y Estética  
Universidad de Salamanca  
Salamanca/España  
rfranco@usal.es  
Orcid: 0000-0002-7278-7741

Recibido: 20/10/2024  
Revisado: 19/01/2025  
Aceptado: 06/02/2025

*Resumen:* El carácter expresivo del conocimiento humano ofrece un punto de vista relevante para superar la comprensión analógica del problema de las otras mentes enclavado en simulaciones o intentos de articulación de inferencias sobre las mentes de otras personas a partir de sus cuerpos. Si el conocimiento se expone en el lenguaje y en las acciones de individuos vivos encarnados, tal exposición revela la insuficiencia de la distinción entre lo interno y lo externo como criterio de análisis orientado únicamente a la distinción entre lo mental y no mental. Teniendo en cuenta el punto de partida que ofrece la concepción de Hegel y, en parte, la recepción inferencialista de R. Brandom, este trabajo propone un modo de resolver dicha insuficiencia a partir de un requisito intersubjetivo de racionalidad, que sitúa en la práctica de “conocer y darse a conocer” y en la significatividad corporal la base del conocimiento expresivo.

*Palabras Clave:* Racionalidad, Expresivismo Epistémico, Significatividad Corporal, Otras Mentes, Intersubjetividad, Enactivismo.

*Abstract:* The expressive character of human knowledge offers a relevant point of view to overcome the analogical approach of the problem of other minds embedded in simulations or attempts to articulate inferences about other people's minds from their bodies. If knowledge is exposed in the language and actions of embodied living individuals, such exposure reveals the inadequacy of the distinction between internal and external as a criterion of analysis

---

<sup>1</sup> Este artículo forma parte de la línea de trabajo sobre epistemología del *Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL-USACH*, ha podido ser desarrollado con ayuda del Ministerio de Ciencia e Innovación, proyecto PID2020-113413RB-C32.

oriented only to the distinction between the mental and the non-mental. Taking into account the starting point offered by Hegel's conception and, in part, Brandom's inferentialist reception, this paper proposes a way to solve this insufficiency based on an intersubjective requirement of rationality, which places the practice of "knowing and making oneself known" and bodily significance as the basis for expressive knowledge.

*Keywords:* Rationality, Epistemic Expressivism, Bodily Significance, Other Minds, Intersubjectivity, Enactivism.

## 1. INTRODUCCIÓN

Una de las dificultades de largo recorrido en filosofía de la mente, al menos desde la formulación propuesta por Russell, es la de la validez y alcance del argumento de analogía –el observador solo puede acudir a la autoobservación para inferir que los cuerpos de otras personas están asociados a mentes<sup>2</sup>–, cuya contraparte podrían ser, hasta cierto punto, los enfoques orientados hacia el testimonio (el observado es quien ha de aclarar o exponer sus estados conscientes), bien sea a través del lenguaje o por procesos perceptuales corporales. Con diversos matices, autores como Austin (1961), Davidson (2001), Merleau-Ponty (1945) y McDowell (1994), entre otros, favorecerían este enfoque. Es probable que lo que incrementa la brecha entre ambas perspectivas sea el mismo asunto de base del que resulta subsidiario el problema de las otras mentes, a saber: el problema mente-cuerpo.

Si no disponemos de una concepción que articule la significatividad de lo mental y lo corporal, el problema del conocimiento de las otras mentes podría resultar equivalente al del conocimiento de otros cuerpos vivos en general. A partir de esta hipótesis, teniendo en cuenta que el objetivo principal de este estudio es examinar cómo se produce el conocimiento de otros sujetos epistémicos con cuerpo, este trabajo procurará contribuir a una concepción expresivista del conocimiento de otras mentes proponiendo un requisito intersubjetivo de racionalidad que tenga en cuenta el carácter significativo de la corporalidad. Para ello acudiremos a la concepción hegeliana de cuerpo como signo (*Zeichen*), vinculado a la razón observadora, y a la noción de "exposición" (*Darstellung*) como contenido real de lo externo.

En cierto modo, esta propuesta encuentra ocasión para esbozar una diferencia entre la justificación del expresivismo lógico de R. Brandom, que sugiere hacer explícita una práctica social solo de tipo discursivo-semántico, y la concepción progresiva y retrospectiva –que podemos situar en Hegel– de conformación de la propia subjetividad como una práctica expositiva (racional y perceptual a la vez) que se realiza de forma recíproca. Un enfoque que permite

---

2 Cf. Russell, B. 1923, p. 504.

plantear, como ejemplo, cierta compatibilidad del modelo metafísico de Hegel –en los términos que se esbozarán en el apartado final a modo de conclusión–, con la concepción de la relación mente-cuerpo de la epistemología enactiva.

## 2. OPACIDAD DE LA CERTEZA DE SÍ

Desde su aparición en un pasaje dramático de la *Fenomenología del espíritu* (FE) de Hegel (el tránsito de la conciencia a la autoconciencia), el alcance de la dimensión intersubjetiva de la conciencia humana ha generado diversos desarrollos –no siempre vinculados entre sí ni inspirados necesariamente en Hegel– con amplio recorrido en distintas tradiciones de pensamiento. Dramático porque el protagonista de la obra –“nosotros”: un “yo que es *nosotros* y [un] nosotros que es yo”<sup>3</sup>, en constante conformación retrospectiva– inicia el proceso de ser consciente de sí mismo sólo a través de un estado ansioso (*Begierde*), de una insatisfacción casi patológica y un ensimismamiento prolongado<sup>4</sup>, generado por el tratamiento de la exterioridad (el mundo ante la conciencia) como un campo amplio lleno de recursos y objetos para ser consumidos o conocidos, incluyendo a otros sujetos con cuerpo.

Lo que le da forma a este modo de relación de las conciencias singulares con el entorno, consigo mismas, con otros sujetos o con la realidad en general, es la persistencia en la certeza opaca de una “subjetividad unilateral” frente a la “aparición de autosuficiencia del objeto”.<sup>5</sup> En términos de la forma de conciencia correspondiente a la certeza sensible en la *Fenomenología*, se trataría de un estancamiento en la concepción del sujeto como un puro “este” y del objeto como un puro “esto”, un momento en que “el individuo particular es el espíritu incompleto, una figura concreta, cuya existencia entera corresponde a una determinidad, y donde las otras están presentes en rasgos borrosos” (GW 9, 24). En esto consiste la opacidad de la certeza: el individuo está cierto de su existencia entera solo a partir de una determinidad o especificidad, permaneciendo fuera de foco (“en rasgos borrosos”) todas las demás determinidades que lo constituyen.

Como bien se conoce, algunas consecuencias inmediatas de la prolongación y superación de esta experiencia fueron descritas por Hegel como: desdoblamiento, exteriorización, alienación y reconciliación, entre otras. Momentos que podríamos entender como sucesos básicos de tipo intersubjetivo, pues se sustentan en tránsitos dialécticos de la experiencia compleja de ser sujetos singulares

---

3 “Ich, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist” (Hegel, GW 9, 108). En esta sentencia funda Valls Plana (1971) su interpretación de la FE en clave intersubjetiva. Sobre la gradación yo-nosotros-Yo, cf. Álvarez Gómez 1974, p. 27.

4 En otro lugar he examinado las causas de tal ensimismamiento, véase Franco 2007, 47ss.

5 Como podríamos resumir a partir del tránsito del objeto a la idea en la *Enciclopedia* (*Enc*, § 212).

(numéricamente uno) y plurales la vez, lo que se puede entender como la estructura de la noción de “espíritu” introducida por Hegel. El “concepto” (en la *Ciencia de la lógica*) o “espíritu” (en la *Fenomenología del espíritu*) recoge en su amplitud el resultado de una autoconciencia colectiva que se encuentra confirmada, o se concibe, en la vida y conciencia de los individuos singulares a través de las concreciones, confrontaciones, acciones recíprocas, obras, instituciones, etc., que logran desarrollar individuos conscientes a partir del pensamiento.<sup>6</sup> Se requieren, por tanto, tránsitos sinópticos hacia diversos niveles o momentos de la conciencia para que la racionalidad humana pueda desplegarse, esto es, para que se lleve a cabo su proceso propio de autoconstitución o realización progresiva. La justificación de dichos tránsitos se encuentra en la necesidad de superar la opacidad del individuo presuntamente cierto de sí mismo, es decir, un individuo que se autoafirma sin contar aún con el resultado de la experiencia de sí mismo.

### 3. SER OTRO: DISPOSICIÓN DE LA EXPERIENCIA Y RACIONALIDAD INTERSUBJETIVA

Teniendo en cuenta que el momento crítico, ansioso, antes mencionado de la conciencia solo puede plantearse en un contexto psicobiológico (sujetos epistémicos con cuerpo orgánico), con impacto ontológico en su entorno natural y cultural –la vida de la conciencia, como individuo viviente con cuerpo, forma parte de la justificación tanto de la *Fenomenología* como de la *Lógica* de Hegel, el tránsito por diferentes niveles no es solo subjetivo sino también real-efectivo–, puede decirse que la relación entre experiencia interna y externa, entre vida mental y vida encarnada consiste inicialmente en una tensión entre el individuo y lo más genérico hacia lo que proyecta su posible satisfacción, a saber, su condición de ser viviente. Lo vivo es lo que la conciencia capta como el género en el que puede darse la unidad ansiada de su desdoblamiento en ser interno y externo, como algo propio y extraño a la vez, una unidad que la conciencia no sabe en qué consiste ni cómo ha de ejecutarse. El individuo vivo independiente que se presenta ante la conciencia singular es una constatación de la separación de ella misma respecto a su género, una situación que requiere ser superada para lograr la satisfacción de la autoconciencia (la realización de la certeza de sí): “la autoconciencia con esto está cierta de sí misma solamente mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es un ansia” (GW 9, 107). Esta sentencia de Hegel es uno de sus legados con mayor influencia y alcance en la filosofía posterior hasta nuestros días.<sup>7</sup>

La satisfacción de la autoconciencia apunta por tanto hacia la exterioridad del sujeto ansioso, específicamente hacia la culminación de un proceso de reconocimiento de sí mismo como un ser particular que debe su individualidad a tres

---

6 Cf. Siep, L. 1998, p. 112.

7 Pippin 2011, p. 3 y 6ss.

condiciones: 1) al hecho de ser ya un cuerpo externo originario no producido por ella, 2) a un proceso de conformación intersubjetiva (sujeto-sujeto) y 3) a la determinación colectiva de su forma de vida (realizaciones del espíritu objetivo: lenguaje, actos y obras). Mientras el sujeto consciente de sí no inicie el recorrido racional por las implicaciones de estas condiciones, en esta experiencia dominará la perspectiva de un extrañamiento ante lo otro, un sentido desventurado de la conciencia que Hegel describe como un momento en el que la conciencia supone que “el ser de suyo [*Ansichsein*] es el más allá de sí misma” (GW 9, 132). Permanecer en esta perspectiva es lo que le da forma, según Hegel, al “mal idealismo” o idealismo vacío: “Solamente el mal idealismo unilateral hace que esta unidad reaparezca como conciencia en uno de los lados frente a ella un en *un sí*”.<sup>8</sup> No obstante, la negatividad expresada en este “estado de desventura” ilustra bien la aplicación de la mediación que Hegel ensaya en su *Fenomenología*. A través de la certeza sensible, la percepción y, especialmente, del entendimiento la conciencia halla y desarrolla un punto de vista escindido y pone el acento en uno de los lados de la separación. Si se entiende esto como el mayor logro del sujeto consciente de sí, el desenlace será siempre un resultado unilateral. El hecho de que las dimensiones objetiva, subjetiva e intersubjetiva de la realidad del sujeto singular hayan quedado evidenciadas en el trayecto histórico de la conciencia, descrito hasta este momento, sitúa al pensamiento consciente en una función unificadora. Su realidad consiste en un movimiento irreductible a uno de sus momentos o a una de sus dimensiones. Puede decirse que la vida mental es racional cuando ejecuta la mediación de las unilateralidades halladas o expuestas; cuando se desarrolla o concreta como modo de articular los fragmentos y dimensiones de su realidad. En suma, la conciencia como acto –individual e intersubjetivo– de pensar desarrolla la pulsión de vincular lo que ella misma ha separado.

Un argumento desde el que podríamos plantear, a partir de Hegel, que la objetividad asociada a la actividad racional humana consiste en la ejecución de experiencias mediadoras de tipo intersubjetivo, se encuentra al inicio de la sección A (La razón observadora) del capítulo V de la FE.

Esta conciencia, para la que el ser tiene el significado de lo suyo, la vemos ahora entrar nuevamente en la suposición y en la percepción, pero no como en la certeza de lo que es solamente *otro*, sino con la certeza de ser este otro mismo. Antes sólo le había *acaecido* percibir y *experimentar* algo en la cosa, pero, al llegar aquí, ella misma pone en marcha las observaciones y la experiencia. El suponer y el percibir, que antes se habían superado para nosotros, son ahora superados para la conciencia misma; la razón aspira a *saber* la verdad, a encontrar como concepto lo que para la suposición y la percepción es una cosa. (GW 9, 137)

---

<sup>8</sup> En alusión Kant y Fichte, Cf. notas de la edición de *Phänomenologie des Geistes*, Wessels, HF.; Clairmont, H. (Eds.), Hamburg: Felix Meiner Verlag (=PhB 414), p. 583.

El requisito intersubjetivo de racionalidad (RIR), que propongo enunciar a la luz de este tránsito de superación de la unilateralidad de la posición del sujeto consciente, sería:

(RIR): *Si las percepciones son experiencias de cosas epistémicamente diferenciadas por el perceptor, las cuales surgen como sucesos que le acaecen al sujeto consciente, entonces el perceptor se refiere a sí mismo como lo epistémicamente diferenciado de lo que le acaece en la experiencia producida por su propia actividad epistémica.*

Si esto es correcto, entonces en el tránsito de la pasividad a la actividad de la experiencia del sujeto consciente se presupone la certeza de que él mismo es lo otro, o lo propio de sí mismo en este caso es *ser otro*, especialmente cuando pone en marcha observaciones y experiencias que inevitablemente aluden a él mismo como algo distinto de sí mismo de modo real-efectivo, es decir como un sujeto a cuyos pensamientos o sentimientos no tiene acceso, ignora lo que desea y lo que su cuerpo expresa. Esta experiencia no solo se refiere, por tanto, al conocimiento de aspectos de las cosas y fenómenos externos, sino también a la diferenciación de sí mismo como sujeto actuante o informante, como un otro distinto no solo de los demás sino también de sí mismo. Este desdoblamiento, junto con la opacidad inicial de la certeza de sí, plantea una seria dificultad para mantener el punto de vista analógico, es decir, la autoobservación resulta insuficiente para inferir estados mentales de otros cuerpos, incluyendo el cuerpo propio. Se descubre, por así decirlo, el artificio del punto de vista unilateral. La autorreferencialidad simple, que excluye la exposición de otros sujetos, no resulta viable para conformar la vida mental o subjetividad propia, no hay una zona preferente para situar el soporte de la conciencia de sí mismo dentro o fuera de un individuo.

La razón observadora inaugura la perspectiva de que la conciencia singular es *un otro ante alguien, ante algo o ante sí misma*.<sup>9</sup> Esto genera un caudal de actividad racional, una producción de experiencias y actos desarrollados a partir de capacidades conceptuales ya en marcha. La racionalidad consiste por tanto en concebir esta situación, en exhibirla y desarrollar eslabones que vinculen las partes diferenciadas. A partir de aquí, todas las realizaciones de la conciencia han de ser entendidas como real-efectivas, internas y externas a la vez, conceptuales y encarnadas, perceptibles.

#### 4. CUERPOS SIGNIFICANTES

De lo descrito hasta ahora puede decirse que el contexto para producir nuevos contenidos y formas objetivas de la conciencia está dispuesto. El sujeto, en tanto

---

<sup>9</sup> Para un análisis de la razón observadora como presentación de la estructura general de la *Fenomenología del espíritu* a través de la observación de la naturaleza, véase Ferrer 2016, p. 45ss.

individuo, puede continuar su desarrollo de modo libre a partir de una forma “humana universal”: un entorno, “una parte del mundo, un pueblo [...] costumbres y formación universales” (GW 9, 172), junto con las formas particulares que el individuo alcanza ser, las que él mismo logra formar desde su individualidad como sujeto autoactivo. No obstante, cuando la autoconciencia observa su relación con su realidad inmediata, con su cuerpo originario, puede encontrar dentro de sí misma lo que consideraba externo o situado fuera de ella, es decir, puede captar en su cuerpo una exterioridad que no difiere de su interioridad. La individualidad que desea producir ya se encuentra inmediatamente expuesta. El cuerpo propio, o la individualidad como sujeto ya encarnado, no ha sido formado por la autoconciencia, ella no se proporciona su propia individualidad de modo inicial, no ha sido producto de su libre hacer:

Este ser, el cuerpo [Leib] de la individualidad determinada es la originalidad del mismo, su no haber sido hecho [por ella]. Pero en cuanto a la vez el individuo sólo es aquello que él ha hecho, resulta que su cuerpo es también o tiene que ser también la expresión de sí mismo que él mismo ha producido; tiene que ser a la vez un signo que no se queda en una cosa inmediata, sino en una cosa en la que el individuo da a conocer que es él (GW 9, 172).

Este ser original, el cuerpo con el que se ha nacido, pertenece al todo externo, al igual que la expresión que se logra del propio cuerpo, que es una actividad interior y exterior a la vez. Por una parte el cuerpo propio es una individualidad específica a la que se refiere de modo inmediato la existencia del sujeto como algo situado en el mundo, por otra parte es también un signo con el que los sujetos dan a conocer que son ellos.<sup>10</sup> El cuerpo conforma por tanto ambas: la individualidad orgánica (física, mecánica y química) inmediata de los sujetos, ajena a la factoría subjetiva, y la individualidad expresiva significativa.<sup>11</sup> Esta concepción del cuerpo propio como expresión que un individuo puede producir por sí mismo contribuye sin duda a una concepción performativa fuerte de la corporeidad

---

10 Para un análisis de la comprensión del cuerpo como signo en la antropología de Hegel, véase Paredes 2017, p. 103ss.

11 El sugerente análisis de Gustavo Sarmiento (2023) somete a crítica el punto de vista que entiende al yo (especialmente de impronta cartesiana) como un sujeto diferenciado más allá de la individualidad numérica, en tanto individuo. Su propuesta es que no hay más criterio que el numérico para indicar la diferencia entre individuos (2023, p. 82). Sarmiento está persuadido de que la filosofías moderna y contemporánea están construidas sobre un exceso de confianza en el modelo representacional inaugurado por Descartes (Sarmiento 2023, p. 80). Esta crítica parece coincidir con la caracterización hegeliana del individuo originario en el que consiste el cuerpo propio, pero esa consideración solo recoge un modo inicial, permanente e ineludible de diferenciación. En el caso de Hegel la autorreferencialidad del sujeto no es consecuencia de una representación al modo cartesiano, sino más bien de la captación lógica de sí mismo como una alteridad, como un individuo unilateral cuya racionalidad consiste justamente en exponerse o expresarse como “individuo entre otros individuos”, concepto que quizá podría resultar más fructífero que el deíctico “individuos en tanto individuos” esbozado en la ontología de Sarmiento, a quien le estoy agradecido por sus valiosas aclaraciones y discusión sobre este punto.

propia, en tanto es posible modificar o transformar de facto (con acciones) y con palabras (actos de habla) bien sea el aspecto del cuerpo original o la esfera conceptual desde la que se lo concibe –animal, humano, (a)sexuado, vulnerable, fuerte, ungido, transfigurado, etc.–, pero esto no lograría eludir que en todos los posibles cambios pueda rastrearse que se trata de expresiones del mismo cuerpo, razón por la que no resulta suficiente comprender o investigar aquí el cuerpo solo como una forma, sino más bien como signo.

La observación de Judith Butler de que el cuerpo está ausente en la FE no parece tener en cuenta el alcance de esta función del cuerpo (como signo) en el apartado de la razón observadora. Aunque ciertamente no se dedica un epígrafe al cuerpo en la FE, como observa Butler, no es del todo cierto que solo se conceptualice como una “forma determinada” o que puede haber algo de somatofobia en el texto de Hegel (Malabou & Butler 2011, pp. 631s). Para Hegel no parece tratarse de un supuesto implícito para comprender la conciencia como deseo, lucha, vida y miedo a la muerte, como sostiene Butler (id.), sino más bien de una individualidad originaria que tiene una compleja función significadora.<sup>12</sup>

A partir de la conjunción entre ser cuerpo –orgánico y significativo– y expresión puede situarse la relevancia de la justificación intersubjetiva básica. Lo interior de un sujeto epistémico no consiste en una actividad formal (abstracta) carente de contenido, es más bien “un carácter original en sí determinado, cuya forma es precisamente la actividad” (GW 9, 172). La actividad del cuerpo ejecuta la función de unificar lo interno y lo externo de un modo singular, con la salvedad de que cuando se trata del lenguaje y de las acciones estas pueden llegar a ser una realidad donde se pierde de vista su vinculación a la actividad de un único individuo:

Este exterior, primeramente solo en cuanto *órgano*, hace visible el interior o, en general, lo convierte en un ser-para-otro. Pues el interior, en cuanto está en el *órgano*, es la *actividad* misma. La boca que habla, la mano que trabaja y, si se quiere, también las piernas son los *órganos* ejecutores, que tienen o portan en ellos el actuar en tanto *actuar*, o tienen en ellos el interior como tal. Pero la exterioridad que ese interior llega a ser mediante ellos no es sino el acto como una realidad separada del individuo. El lenguaje y el trabajo son manifestaciones en las que el individuo ya no se retiene ni posee en él mismo, sino que hace salir su interior totalmente fuera y lo da o lo entrega a otro (GW 9, 173).

*Decir y hacer* son, por tanto, dos formas de expresión que surgen de un mismo tipo de unidad originaria, en ambas lo expresado excede el interior del individuo, pero también permanece en el individuo mismo, aunque de forma externa perceptible o articulable en una secuencia de hechos. Esta indiferencia

---

12 Un enfoque existencial podría resultar paradigmático respecto a la experiencia de esta función del cuerpo, en la que sabemos que somos nuestro cuerpo pero eso no conlleva que nos identifiquemos plenamente con él, al respecto véase Blesa Aledo 2010, p. 531.

de lo interno y lo externo es posible por un contexto de exigencia intersubjetiva, como hemos argumentado antes. De dicha exigencia se obtienen modos originarios de expresión relativos a quien procura dar a conocer los suyos.

Unas líneas más abajo Hegel tiene en cuenta que las exteriorizaciones pueden terminar expresando demasiado o demasiado poco lo interior: “*Demasiado* porque lo interior mismo irrumpe en ellas, no permanece oposición alguna entre éste y aquellas; no solo *expresan* lo interior, sino que lo expresan de modo inmediato” (GW 9, 173). Cabe ilustrar esta explicación con los intentos de Brentano<sup>13</sup> –salvando las diferencias teóricas entre ambos autores– de suprimir la extensión como criterio diferenciador de fenómenos psíquicos y fenómenos físicos, por ejemplo: la expresión de un individuo iracundo es tan inmediata que no hay nada que buscar en el interior de lo expresado, la frontera entre lo interno y lo externo queda desdibujada. Por otro lado, las exteriorizaciones expresan “*demasiado poco* porque, en el lenguaje y la acción, lo interior se convierte en un otro y se entrega así a merced del elemento de la transformación que invierte la palabra hablada y el hecho consumado, haciendo de ellos algo distinto de lo que en sí y para sí son, como actos de este determinado individuo” (GW 9, 173). Esta ambigüedad de las exteriorizaciones que pueden producirse en el lenguaje, los actos y las obras plantea un auténtico desafío a la racionalidad expresiva. El único presupuesto que puede encontrarse en estos modos de expresión es la experiencia de un proceso de transformación de lo interior en otra cosa. La difícil asignación de estas expresiones a un individuo permanente respecto a otras individualidades requiere el esfuerzo epistémico de hacer explícitos los vínculos de la palabra hablada y los hechos consumados con la exterioridad del individuo, lo que solo puede realizarse en un contexto de prácticas intersubjetivas en las que los individuos conocen y dan a conocer expresiones.<sup>14</sup> Si este planteamiento es suficiente, el problema de las otras mentes sería equivalente al que pueda existir con la percepción de la actividad de otros cuerpos. Pienso que el requisito (RIR) antes mencionado se aplica igualmente al conocimiento del cuerpo propio y al de los demás. De modo que el conocimiento, entendido como experiencia consciente intersubjetiva (que requiere tratarse a sí mismo como un otro), consiste fundamentalmente en “dar a conocer” algo, tanto a sí mismo como a otros sujetos encarnados.

En todo caso, que el cuerpo propio pueda ser entendido como “signo” contribuye a aclarar, espero, la dificultad para comprender la expresión “tengo un cuerpo” cuando un sujeto se la dice a sí mismo, observada por Wittgenstein: “Si alguien dice «yo tengo un cuerpo», bien podría preguntársele ¿y quién habla con esa boca?” (ÜG § 244). El problema consiste en que tal afirmación –y todas las que emitimos sobre partes de nuestro cuerpo y los desplazamientos del mismo–, expresada en primera persona, no es contrastable. Se trataría de un tipo certeza anómala cuyo significado ignoramos, a menos que conduzcamos la experiencia

---

13 Cf. Brentano 2020, libro II, capítulo I.

14 Como ha desarrollado en parte la recepción de Brandom (cf. 2002, pp. 31 y 52).

de nuestro propio cuerpo a la observación externa de que no soy el único que cree que tiene un cuerpo con dos brazos, pies, etc., o mejor, de que no soy el único que se comporta como si tuviera un cuerpo: “¿A quién dice alguien que él sabe algo? A sí mismo o algún otro. ¿Si se lo dice a sí mismo cómo se distingue de la constatación de que él esté *cierto* de que se comporta de ese modo?” (ÜG § 245). La solución de Wittgenstein pasa por acudir a la convicción de que todo individuo sensato parece creer y actuar como si tuviera cuerpo: “todo ser humano ‘sensato’ se comporta así”, aún así en realidad “no sé cómo ha de usarse la frase «tengo un cuerpo»” (ÜG § 258). Esta experiencia plantea un callejón sin salida porque presupone que la actividad mental no puede inferirse del cuerpo, razón por lo que habría que recurrir a simulaciones. El problema reside, como hemos anticipado, en la presunta separación entre lo mental y lo no mental. En el mismo dilema Wittgenstein recurre a una solución no deductiva: el comportamiento de otros individuos a los que se les atribuye capacidades racionales y a cuya actuación nos asociamos por analogía. Buscar inferencias deductivas válidas para referirnos a otras mentes o al propio cuerpo no parece, por tanto, la mejor solución del problema. En un sentido epistemológico, la experiencia del propio cuerpo plantea paradojas similares a las de la experiencia de la mente propia, con la diferencia de que el cuerpo puede ser entendido como signo, si seguimos la propuesta de Hegel, cuyos significados pueden transformarse en los procesos de exteriorización del sujeto. Para avanzar al respecto parece necesario definir la función de la expresión en las acciones recíprocas que se encuentran en la base de lo cognoscible o susceptible de ser intuido.<sup>15</sup>

## 5. RECIPROCIDAD Y EXPOSICIÓN

Sin duda en la reciprocidad de la práctica social la conceptualidad (o articulación racional) de los sujetos gana objetividad, pero ello procede de una necesidad de exteriorización unificadora imposible de culminar en solitario. Robert Brandom es uno de los autores posanalíticos que más ha insistido en las implicaciones de algunas partes del sistema de Hegel en la racionalidad inferencial fundada en prácticas sociales, entiende que para Hegel esta relación se concreta en una práctica discursiva (la de dar y pedir razones). Aunque esta lectura resulta compatible con el planteamiento de Hegel, la práctica que conduce la expresión es más bien, como hemos visto, la de conocer y darse a conocer, pero no solo de modo discursivo. La expresividad, en el caso de Hegel, parte de una necesidad lógica (onto-histórica) ya presente en los procesos conscientes prerracionales (separadores de elementos y dimensiones de la realidad), necesidad que marca el

---

15 Parece acertada, salvando algunos matices, la interpretación de Ch. Halbig de que en el centro de la “filosofía de la mente” de Hegel se aloja una teoría anti-modular del espíritu y en el centro de su epistemología se encuentra un realismo directo antiescéptico y antirepresentacionista (cf. Halbig 2002).

surgimiento y desarrollo histórico de la racionalidad: la historia de sujetos conscientes que han de cumplir el requisito de concebirse a sí mismos como mediación (negación determinada). Esto se encuentra ya en el ámbito de lo objetivo, y es lo que hace posible las prácticas sociales que logran concretarse, sean estas discursivas o acciones y obras que entran en un escenario recíproco de atracción o repulsión entre individuos. La recepción de Brandom encuentra en el sistema de Hegel un refuerzo para su concepción de racionalidad como relaciones mediadas pragmáticamente, con un marcado sentido expresivista, especialmente en torno a operaciones que consisten en hacer o decir algo.<sup>16</sup> Sin duda esto forma parte de las implicaciones de la epistemología ontológica de Hegel, aunque la función principal que otorga objetividad a la racionalidad no se encuentra inicialmente en una práctica discursiva, sino en la negatividad del sujeto consciente, es decir, en la pulsión de superar su propia unilateralidad, que le mantiene aislado de todo lo demás y desde la que ineludiblemente busca darse a conocer.<sup>17</sup>

Esto conforma un modo de relación recíproca que resulta necesario. Se requiere la exposición para que los sujetos concreten su realidad integral. En otro contexto Hegel se refiere a la relación absoluta (realizada) como el dominio de la exposición necesaria, es decir, lo que hay detrás de la manifestación es una necesidad absoluta de autorealización o autodeterminación: “la *exponente (Auslegerin)* del absoluto es empero la *necesidad absoluta*, que es idéntica consigo misma como determinante de sí misma” (GW 11, 393). La partes de esta relación no pueden ser simples momentos o atributos de la relación, sino más bien *totalidades* (sujetos epistémicos vivos encarnados) que se determinan a sí mismos, que se realizan exponiéndose para que pueda haber una relación efectiva (recíproca) de tránsito entre la actividad y la pasividad. Aunque esta no es la última palabra en el sistema de Hegel, la reciprocidad conforma el punto de partida de la necesidad de exposición (*Darstellung*) en la que consiste la articulación objetiva de las determinaciones internas y externas.<sup>18</sup> *Exposición* es el término epistémico-ontológico que articula la realidad como subjetiva y objetiva a la vez, al menos tal como aparece en el tránsito del objeto a la idea en la

---

16 Cf. Brandom 2008, pp. xv, 200 y 217 nota.

17 Un resultado relativamente similar a esta lectura que propongo es descrito por W. Reich, aunque en un contexto aplicado desde un enfoque sociológico cognitivo, ajeno a la filosofía de Hegel. Tras un recorrido por las concepciones clásicas del problema de las otras mentes (desde Russell hasta el enfoque evolutivo de Michael Levin, pasando por Wittgenstein, Strawson, Davidson y Martin Hollis) Reich propone como solución la identificación de mecanismos de coordinación que obliguen a los participantes a “hacerse comprensibles” ante a sus socios de interacción. Frente a los modelos de simulación por analogía (Russell, Strawson, Gordon) defiende la tesis de que conocer otra mente no depende tanto de las capacidades del observador, como de las del observado, en la línea de Davidson, Hollis y, especialmente, de Levin. La exigencia es mantener las operaciones mentales de modo consistente, así la tarea del observador consistiría más bien en generar transparencia frente a la opacidad. (Cf. Reich 2010, pp. 40-63).

18 En otro lugar he propuesto que el modo de expresión de Hegel en algunos tránsitos, especialmente en la descripción de la relación absoluta en lógica de la esencia (de la *Ciencia de a lógica*), reflejan una forma interna/externa de intersubjetividad, cf. Franco 2007, pp 116ss.

*Enciclopedia*. La idea entra en escena como lo verdadero en tanto “unidad del concepto y la objetividad”, como tal, la idea posee dos contenidos, uno ideal y otro real: “Su *contenido ideal* no es otro que el concepto en sus determinaciones; su *contenido real* es solamente la exposición del concepto que este se da en forma de existencia exterior” (Hegel, Enc, § 213, cursiva mía).

Puede decirse que la operación epistémica de la que depende la objetividad de la relación de este doble contenido (interno y externo a la vez) es propia de la intuición. De un modo muy cercano a las formas kantianas de intuición (espacio y tiempo), Hegel describe el contenido real como exposición del concepto “en forma de existencia exterior”, el resultado epistemológico es que el despliegue conceptual no está vacío, se encuentra enclavado en el ser-ahí exterior (*äußerliches Dasein*). Aunque no podré continuar aquí el desarrollo de esta posible contraparte hegeliana de las formas de intuición de Kant, cabe aludir a una recepción, por parte de Hegel, del uso técnico propuesto por Kant del término *exhibitio* en la *Crítica del juicio*, vinculado a la función de “poner al lado del concepto una intuición correspondiente” (AA, V 192; B XLIX).<sup>19</sup> De todos modos, parece claro que la función del cuerpo propio en la noción kantiana de intuición difiere de la que Hegel le otorga en el concepto de ser-ahí exterior, el cual plantea la situación ideal y real (espacio-temporal) no separada de un individuo viviente con cuerpo: “únicamente en tanto muerto [el individuo viviente], los dos lados de la idea son *partes integrantes* distintas” (Hegel, Enc § 216). Para Kant el mundo externo es independiente de la realidad empírica del sujeto, pero no resulta independiente de la idealidad trascendental subjetiva, la cual, según algunos intérpretes, es de suyo intersubjetiva.<sup>20</sup> El problema de esta concepción es que la intersubjetividad correspondería solo al ámbito de la idealidad, manteniendo una separación infranqueable del mundo natural (en este caso del cuerpo) a pesar de justificar la objetividad en una función que también ejecuta la intuición. Por ejemplo, en la *Crítica de la razón pura* –en el momento de justificación de que los juicios de la matemáticas son sintéticos– el cuerpo aparece como argumento tácito (no tematizado antes en la obra) para la introducción de la intuición como modo de aclarar la síntesis: “Hay que ir más allá de esos conceptos y acudir a la intuición correspondiente a uno de los dos, los cinco dedos de nuestra mano, por ejemplo, [...] En efecto, tomo primero el número 7 y, acudiendo a la intuición de los dedos de la mano para el concepto de 5, añado al número 7, una a una (según la imagen de la mano), las unidades que previamente he reunido para formar el número 5, y de esta forma veo surgir el número 12” (CRP, B15-16). Aquí el cuerpo propio no es entendido como sujeto viviente que unifica realidad e idealidad, simplemente se emplea como

---

19 Al respecto véase el exhaustivo análisis de Miriam Wildenhauer, quien muestra que Hegel no eligió el término *Darstellung* casualmente, sino como reacción a la tesis kantiana de que los conceptos son vacíos sin intuición. Wildenhauer 2003, 92s.

20 Véase Rivera de Rosales 2011, 32, 155ss.

argumento presuponiendo la verdad inmediata de que tenemos cuerpo con manos, lo que cumple la nada insignificante función de darle soporte al contenido de la síntesis y permitir que avance el razonamiento.<sup>21</sup>

## 6. SUJETOS ENCARNADOS: RESULTADO ONTOEPISEMOLÓGICO

Concebimos como sujetos epistémicos singulares o individuos con capacidades cognitivas, discursivas o racionales, no resulta suficiente para desarrollar conocimiento real-efectivo (*wirklich*), a saber: vinculado no solo a lo que podemos conocer o inferir de modo categorial o proposicional, sino también –y sobre todo– al resultado ontológico de las determinaciones del pensamiento para nuestra realidad como individuos de una especie, o sujetos de una comunidad articulada. Lo que hoy entendemos por conocimiento ciertamente no parece requerir de una subjetividad trascendental (más allá de la que pueda ocupar las tendencias masivas de opinión de las redes sociales), ni tampoco de una depurada definición con cláusulas necesarias no suficientes (creencia, verdadera, justificada). Ciertamente podemos entender nuestra actividad epistémica efectiva como evitación de mitos (ni los sentidos, por un lado, ni capacidades racionales como moldes de la realidad, por otro),<sup>22</sup> pero eso solo nos sitúa en una concepción plausible sobre la “posibilidad” o lo que significa “estar en condiciones” de conocer. El hecho de poder generar materiales, instancias, órdenes, promesas, cultivos, afectos, teorías científicas, objetos, software, normas, armas, estilos de vida, instituciones etc., a partir de la experiencia del pensar en general, ofrece una presunción a favor de que el conocimiento tiene la forma de una relación del tipo mente-mentes, cuyos significados reales son expresiones de la relación cuerpo-cuerpos y, más ampliamente, asume la relación mente-mundo como vinculada a la autoorganización y desarrollo de organismos vivos, o individuos enactivos. Como recoge Richard Winfield “la solución del problema mente-cuerpo depende del reconocimiento de que la mente no actúa sobre el cuerpo como causa de efectos, sino que actúa sobre sí misma como una subjetividad viva encarnada” (Winfield 2011, p. 227-242).

Encuentro la definición inicial de la epistemología enactiva, esbozada por Varela, Thomson y Rosch (1991), compatible con la concepción aquí expuesta de Hegel. Cierto es que los autores motivan su enfoque en el punto de vista de Merleau-Ponty de que la cultura científica occidental requiere que consideremos nuestros cuerpos en un doble sentido de encarnación: “como estructuras físicas y, también como estructuras vividas y experienciales, en suma, como ‘externo’ [*outer*] e ‘interno’ [*inner*], biológico y fenomenológico” (Varela, Thomson y Rosch 1991, p. xv), no obstante los autores entienden que lo que le da forma a

---

21 Andrea Martínez llama la atención sobre el sentido de suposición del cuerpo en los juicios matemáticos de Kant y en el conocimiento por analogía de Andrés Bello, cf. Martínez Morales 2022, p. 28, nota 5.

22 McDowell 2009, pp. 256ss. Véase también Franco 2023.

esta visión es una circularidad profunda que remite constantemente a la concreción y particularidad de nuestra experiencia y que conforma una necesidad epistemológica que alude a Hegel como una de las principales fuentes de este modo de entender dicha circularidad (cf. Varela, Thomson y Rosch 1991, p. 14). En todo caso, creo que en la propia definición del término *enactivo* resuena una versión contemporánea, cuasi dialéctica, de la epistemología ontológica de Hegel descrita en este trabajo: “Proponemos como nombre el término *enactivo* para enfatizar la creciente convicción de que la cognición no es la representación de un mundo pre-dado por una mente pre-dada, sino más bien la promulgación de un mundo y una mente sobre la base de una historia de la variedad de acciones que un ser en el mundo realiza” (*Ibid.* p. 9).<sup>23</sup>

El modelo metafísico explicativo que sirve de presupuesto para tal promulgación del mundo y la mente a partir de la variedad de acciones que realizan los individuos encarnados –a través de procesos constitutivos de la realidad efectiva que no separa mente y mundo, en tanto fácticos y pensados a la vez– es el de la relación particular-universal, o particular-particulares, donde “universal” puede ser entendido bien sea como todo lo múltiple que excluye un individuo de modo positivo al ser numéricamente uno, o bien el marco constitutivo donde despliega sus acciones de atracción y repulsión. Entendido como sujeto epistémico, podríamos describir –a partir de Hegel– la autorreferencialidad positiva (inicial) como el punto de vista del “ser para sí” (o átomo) que no se sostiene por sí mismo: “la filosofía *atomística* es esta posición desde la cual lo absoluto se determina como ser-para-sí, como uno y como muchos unos. Como fuerza suya fundamental fue también aceptada la repulsión que se ha mostrado en el concepto de lo uno; pero no [ocurió] así con la atracción, sino que fue la *causalidad*, lo falta de pensamiento lo que había de juntarlos” (Enc § 98 nota). La crítica de Hegel a este modo de pensar –inspirado en el atomismo de Leucipo– defiende que como sujetos individuales el pensamiento puede realizar funciones de atracción y repulsión. La realidad como mecanismo sin duda puede unificarse de modo causal, pero cuando interviene el pensamiento la unificación es expresiva, generativa y transformadora. El punto de vista del “ser para sí” solo tiene sentido como exclusión de la totalidad de los otros individuos, o como repulsión físico-química. Esta densa definición hegeliana del sujeto autónomo pone el acento en el sentido de *resultado* de un proceso de autoconstitución que, paradójicamente, solo puede lograrse como superación del punto de vista de la subjetividad individual, de su carácter presuntamente atomístico.<sup>24</sup>

---

23 Para un estudio del denominador común de las formas actuales de enactivismo como comprensión de la cognición arraigada en nuestras vidas corporales comprometidas, véase Ward, D., et al. 2017, pp. 365–375.

24 Valls Plana fue uno de los primeros en situar en esta crítica hegeliana del atomismo de Leucipo el origen de la interpretación intersubjetiva de su sistema: “es en esta lógica donde Hegel funda su concepción del espíritu como intersubjetividad” (Hegel *Enc.*, p. 200, nota 179 del traductor). Véase también Franco 2007, 129ss.

Aunque es cierto que este desarrollo se lleva a cabo en nuestros cuerpos como organismos vivos, también lo es que el foco de Hegel está puesto en el despliegue de un sistema de niveles que excede, según hemos visto, la distinción entre lo interno y lo externo a partir de lo que he propuesto entender como un requisito intersubjetivo de racionalidad (RIR). Este presupuesto es sin duda de cuño hegeliano y está presente en buena medida en la epistemología contemporánea sobre las mentes y la significatividad de sus cuerpos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ, M. (1974), "Constitución de la autoconciencia y dialéctica del amo y del esclavo en Hegel". En: Horacio Santiago Otero (Dir.). *Miscelánea en honor de Juan Becerril y Anton-Miralles*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, vol 2, pp. 9-47.
- AUSTIN, J.L. (1961), "Other Minds", en *Philosophical papers*. Oxford: OUP, pp. 44-84.
- BLESA ALEDO, B. (2010), "La identidad personal y el cuerpo en Gabriel Marcel". *Anuario Filosófico*, XLIII/3, pp. 511-536.
- BRANDOM, R. (2002), *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- BRENTANO, F. (2020), *Psicología desde el punto de vista empírico*. Trad. S. Sánchez-Migallón. Salamanca; Sígueme.
- DAVIDSON, D. (2001), "Three Varieties of Knowledge", en *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: OUP, pp.205-220).
- FERRER, D. (2016), *A Génese do Significado: Introdução ao Pensamento de Hegel*. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida.
- FRANCO, R. (2023), "Ficciones epistémicas, intuición y conocimiento inocuo". *Lógoi: revista de filosofía*, 43, pp. 119-140.
- FRANCO, R. (2007), *Lógica subjetiva y sistema de relaciones. Posibilidad de la intersubjetividad a partir la Ciencia de la Lógica de Hegel*, Bern/New York: Peter Lang Verlag.
- HALBIG, CH. (2002), *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*. Stuttgart Bad-Cannstadt: Frommann-Holzboog, 2002.
- HEGEL, GWF (Enz), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Friedrich Nicolin; Otto Pöggeler (Eds.), *Meiner (=PhB 33)*, 1991. [traducción *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (Enc), Ramón Valls Plana (trad.), Madrid: Alianza, 1997].
- HEGEL, GWF (GW 11): *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die Objektive Logik (1812/1813)*, Friedrich Hogemann; Walter Jaeschke (Eds.), *Gesammelte Werke*, vol 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978.
- HEGEL, GWF (GW 12), *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die Subjektive Logik (1816)*, Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke (Eds.), *Gesammelte Werke*, vol 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981.
- HEGEL, GWF (GW 9): *Phänomenologie des Geistes*. Wolfgang Bonsiepen; Reinhard Heede (Eds.), *Gesammelte Werke*, vol 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980.

- HEGEL, GWF (PhänG): *Phänomenologie des Geistes, nueva reedición*, Hans Friedrich Wessels; Heinrich Clairmont (Eds.), Hamburg: Felix Meiner Verlag (=PhB 414), 1988.
- KANT, I., (KrV): *Kritik der reinen Vernunft*, W. Weischedel (Ed.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp (=STW 55), 1995. [Edición española: *Crítica de la razón pura*, (trad. de P. Ribas), Madrid: Alfaguara, 1997. Abreviatura: CRP].
- KANT, I., (KU): *Kritik der Urteilskraft*. En: *Kants gesammelte Schriften* (AA), Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V. Berlin Druck und Verlag von Georg Reimer, 1913.
- MALABOU, C.; BUTLER, J. (2011), 'You be my body for me: body, shape, and plasticity in Hegel's Phenomenology Of Spirit'. In: Houlgate, S., Baur, M.; (eds.) *A companion to Hegel*. Oxford, U.K. : Wiley-Blackwell. pp. 611-640.
- MARTÍNEZ MORALES, A. (2022) «Andrés Bello: El cuerpo como suposición». *Contrastes: revista internacional de filosofía*, vol. 27, n.º 3, pp. 23-39.
- MCDOWELL, J. (2009), *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Harvard: HUP.
- MCDOWELL, J. (1994), "Knowlegdge by hearsay ", en *Meaning, knowledge an reality*. Cambridge, MA: HUP, pp. 414-444.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- PAREDES MARTÍN, M.C. (2017), "El alma en la Primera Enciclopedia de Hegel". *Studia Hegeliana: revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*, 3, pp. 91-108.
- PIPPIN, R. (2011), *Hegel's idealism: the satisfactions of self-consciousness*. Princeton: PUP.
- REICH, W. (2010), "Three Problems of Intersubjectivity—And One Solution", *Sociological Theory* , March 2010, Vol. 28, No. 1, pp. 40-63.
- RIVERA DE ROSALES, J. (2011), *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. Madrid: Xorki.
- RUSSELL, B. (1923), *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London: George Allen and Unwin.
- SARMIENTO, G. (2023), "Acerca de los conceptos de individuos en tanto individuos y del concepto de yo como uno de ellos". *Lógoi. Revista De Filosofía*, (43), 77–118.
- SIEP, L. (1998): "Die Bewegung des Anerkennen in Hegels Phänomenologie des Geistes", en Dietmar Köhler, Otto Pöggeler (Ed.): *Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag (=Klassiker Auslegen 16), pp. 107-128.
- VALLS PLANA, R. (1971), *Del yo al nosotros. Lectura de la "Fenomenología del Espíritu de Hegel"*, Barcelona.
- VARELA, F.; THOMSON, E.; ROSCH, E. (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Massachuset: MIT.
- WARD, D., Silverman, D. & Villalobos, M. (2017), Introduction: The Varieties of Enactivism. *Topoi* 36, pp. 365–375.
- WILDENAUER, M. (2003), "The Epistemic Role of Intuitions and their Forms in Hegel's Philosophy". *Hegel-Studien* 38, pp. 83-104.
- WINFIELD, R. (2011), "Hegel's Solution to the Mind - Body Problem". En *A Companion to Hegel*, Hougate, S; Baur, M. (ed.), 227-242. Malden: Wiley-Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L., (ÜG), *Über Gewiβheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.