

## Domesticar a Schelling

EDGAR MARAGUAT  
Universidad de Valencia

### McDowell y el idealismo postkantiano consistente

1. Hace algo más de diez años escribió John McDowell en *Mind and World* que los sucesores de Kant «instaron a que descartáramos lo suprasensible con vistas a lograr un idealismo consistente». Y añadió: «De hecho este movimiento libera la intuición kantiana de forma que puede proteger el respeto de sentido común por la independencia del mundo ordinario» (*MW*, 44)<sup>1</sup>. La demanda de un idealismo consistente se remonta, en efecto, a un escrito polémico de F. H. Jacobi de 1787: el epílogo a su *David Hume*. Jacobi juzgó incompatible la doctrina sobre el uso trascendental de los conceptos puros (conceptos como el de ‘causa’), en general lo que podría llamarse la restricción trascendental de la validez de nuestros conceptos, con la doctrina sobre el origen de nuestras representaciones por medio de la afección de un «objeto trascendental». Análogamente, McDowell juzga como mínimo problemática la conjunción entre el entendimiento de la causación como algo que opera en el mundo empírico y la afirmación de una pasividad trascendental (*MW*, 42).

2. Es claro que al hablar de los sucesores de Kant McDowell piensa especialmente en Hegel. De hecho, en su opinión las diferencias entre el Idealismo Absoluto y la posición que se quiere favorecer en *Mind and World* son de mera retórica, y por ende salvables: la libertad del pensamiento de la que habla Hegel «expresa exactamente la imagen que he estado usando, en que lo conceptual se halla ilimitado; no hay nada fuera de ello. El punto es el mismo que el de la observación de Wittgenstein [...]: «Nosotros –y nuestro significado– no nos detenemos más acá de los hechos»» (*MW*, 44)<sup>2</sup>.

3. McDowell dejó abierto qué otros sucesores merecen ese privilegio. En otros momentos de las conferencias habla de un «idealismo trascendental perfecto [*full-blown*]» que aseguraría la veracidad de aquello que pensamos sobre el mundo arguyendo que no podríamos estar fundamentalmente equivocados al respecto porque «lo constituimos nosotros» (*MW*, 159). Tal idealismo pondría por principio en entredicho la independencia de la realidad. Una caracterización más precisa parece

---

1 Para las fuentes utilizo las siguientes abreviaturas. *MW*: J. McDowell, *Mind and World: with a new introduction*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard University Press, 21996; *HKA*: F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, edición de H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings y H. Zeltner por encargo de la *Schelling-Kommission* de la *Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976 ss. (seguido de número de sección, volumen y página).

2 La versión española del pasaje de Wittgenstein reza: «[...] no nos mantenemos con lo que significamos en algún sitio ante el hecho» (*Investigaciones filosóficas*, UNAM/Crítica, Barcelona, 1988, § 95).

ofrecerla mucho antes, cuando afirma: «Verdaderamente menospreciaría la independencia de la realidad que equiparáramos en general los hechos con ejercicios de capacidades conceptuales –actos de pensamiento– o nos representásemos los hechos como reflejos de tales cosas» (*MW*, 28).

Puesto que no está pensando ahí en el idealismo de un Berkeley, ya que se lo califica de trascendental, uno se pregunta si se refiere a sucesores de Kant como F. W. J. Schelling. Éste escribió desde luego que los objetos de conocimiento no son más que productos de nuestro modo libre de actuar en la intuición (*HKA*, I/4, 90)<sup>3</sup>. La cuestión es si con esto Schelling incurría en la confusión de nuestras operaciones con conceptos con un juego autocontenido o un girar en el vacío, y desde luego con un no referir al mundo, como McDowell denuncia de las epistemologías coherentistas. ¿Basta también con «domesticar la retórica» schellingiana para evidenciar una coincidencia con McDowell? ¿O, por el contrario, es el idealismo trascendental del joven Schelling –un indiscutible sucesor de Kant, al fin y al cabo– tanto el «idealismo trascendental perfecto» de McDowell como el «idealismo más enérgico de todos» temido por Jacobi<sup>4</sup>?

4. Mi propósito aquí es buscar semejanzas entre McDowell y (por de pronto) el primer Schelling al margen de sus respectivas retóricas. Mi impresión es que no sólo comparten deseos filosóficos, sino también la estrategia para satisfacerlos.

En primer lugar me quiero fijar en el concepto schellingiano del conocimiento, que me parece bien inspirado en el de Kant y asimilable en lo esencial al de Sellars y sus seguidores (entre los que McDowell se cuenta). Creo concretamente que Schelling simpatiza con un concepto del conocimiento que evita las aporías del fundacionalismo empirista sin incurrir en los desafueros (presuntos) del coherentismo. En segundo lugar quiero mostrar que el programa también es el mismo respecto al realismo. Schelling pretende evitar la necesidad moderna de una garantía epistémica (que conduce a los postulados, por ejemplo, de un Dios veraz o una comunidad ideal y unánime de comunicación o investigación). Arguye que nuestro contacto con el mundo es inmediato, como McDowell, que sólo así es plausible el realismo y que su idealismo trascendental es precisamente el verdadero (y único) realismo. Y ciertamente pretende esto en virtud de una visión asimilable a la de McDowell del concurso de los conceptos en las intuiciones. Tal visión, por supuesto, poco tiene que ver con la defensa de un realismo ingenuo: el mundo que conocemos no es el mundo considerado «en sí mismo». Es, claro está, la de un realismo falibilista. Tener eso presente, de rechazo, lleva a no confundir el empirismo mínimo de McDowell con ese realismo cándido.

### Schelling sobre el significado del conocimiento

5. Schelling es tan taxativo como McDowell rechazando una explicación crudamente causal de nuestras representaciones. Su tesis (en esto, como en tantas otras cosas, con Fichte) es que una explicación de esa índole no sólo es ilegítima, como denunciara Jacobi, sino encima vana. En su opinión los efectos de cadenas causales no pueden ser en ningún caso representaciones que tenemos (o sea, representaciones *para nosotros*). Por eso rechaza las tradicionales imágenes empiristas de la tablilla de cera o el espejo y demanda más bien símiles de la mente que subrayen su carácter activo,

3 Fichte merece en ese contexto una amable referencia, bien que por interpretar. De hecho cuesta no ver en el rechazo de un «full-blown transcendental idealism» una alusión a Fichte, si tenemos en cuenta la formulación de su actitud antiescéptica en la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*.

4 Cf. F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau, G. Loewe, 1787, p. 229.

espontáneo. Mi objetivo en esta sección es mostrar que esta perspectiva es en el fondo la que hace valer Wilfrid Sellars cuando minusvalora la descripción empírica de un episodio epistémico: «Pues decir que cierta experiencia es un *ver que* algo es el caso es hacer algo más que describir la experiencia. Es caracterizarla como, digamos, haciendo una afirmación [*claim*], y –lo que yo quiero acentuar– respaldando esa afirmación»<sup>5</sup>. Creo que McDowell apunta en esa misma dirección cuando en la primera página de la introducción a *Mind and World* advierte: «Para dar sentido a la idea de que un estado o episodio mental está dirigido al mundo, del modo en que, digamos, una creencia o juicio lo están, necesitamos poner el estado o episodio en un contexto normativo. Una creencia o juicio de que las cosas son así y asá –una creencia o juicio cuyo contenido (como decimos) es que las cosas son así y asá– debe ser una postura o actitud que es *correcta o incorrectamente* adoptada según si son o no las cosas efectivamente así y asá» (*MW*, xi-xii). Uno y otro, Sellars y McDowell, subrayan el carácter de compromiso de las creencias, que presupone la espontaneidad (o libertad) que Schelling destaca al discutir el origen de nuestras representaciones. Anticipo que su manera, a domesticar, de enfatizar ese carácter es insistir en la doctrina kantiana de que el yo (como *Ich denke*) debe poder acompañar a todas las representaciones –si han de ser representaciones.

6. Si hemos de comprender la teoría del conocimiento del primer Schelling hemos de empezar por entender la sustancia del argumento vertebral de su primer escrito con aspiraciones sistemáticas: *Sobre el yo como principio de la filosofía*, de 1795. Arranca así: «Si hay algún saber en absoluto, debe haber un saber al que no llego a su vez por medio de otro saber y sólo por el cual todo otro saber es saber» (*HKA*, I/2, 85). Ese saber inmediato, incondicionado, se revela pronto como el saber del yo, el saber *sobre* el yo, bien que no sobre el yo «empírico», sino sobre el yo, como entonces se dice, «absoluto». Es decir, no sobre el yo particular que yo soy, con todas sus –mis– determinaciones naturales y culturales, sino sobre el yo como principio último de unidad de las representaciones o, familiarmente, como yo trascendental kantiano (véase la alusión a la deducción kantiana de las categorías en *HKA*, I/2, 163).

El desarrollo entero de esa primera obra sistemática es, de hecho, un análisis de las determinaciones de ese yo (cf. *HKA*, I/2, 101). Entre ellas me interesa destacar sobre todo que sólo por su medio sea concebible la unidad de la apercepción, vale decir, que mis representaciones, por diferentes que sean, sean en todo caso *mis* representaciones. A pesar de cierta vacilación que ensombrece la obra (manifiesta sobre todo en la segunda observación al § xv), por la que se urde una distinción algo drástica entre el sujeto lógico y el yo absoluto –una distinción que desaparecerá meses después en las *Cartas filosóficas*–, Schelling enfatiza vehementemente que el «sujeto lógico mismo sólo es posible *por medio de la unidad del yo absoluto*» (*HKA*, I/2, 134 s.). Éste es el punto mencionado antes de la referencia a la deducción kantiana de las categorías. Y encuentro bastante explícitas declaraciones como ésta: «Pues no hay nada en absoluto pensable para mí sin yo, al menos sin yo lógico, y el yo lógico es imposible que sea producido por el no-yo, luego sólo puede serlo por el yo absoluto» (*HKA*, I/2, 135).

7. Las consecuencias epistemológicas de esta visión, concretamente contra la explicación causal de las representaciones, se dejan ya entrever en las críticas de *Sobre el yo* al realismo dogmático de «kantianos» como K. L. Reinhold. Apenas unos meses después, en las *Cartas*, se resume esa crítica de este modo: «Para siquiera poder creer también en un objeto absoluto [como en una causalidad absoluta fuera de mí], debería cancelarme antes a mí mismo como sujeto que cree» (*HKA*, I/3,

5 Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard University Press, 1997 (orig. 1956), p. 39, p. 76.

53). Los textos más elocuentes aparecen, no obstante, más tarde, habiendo madurado la lectura de Fichte y considerando aún necesario, diez años después, volver sobre las observaciones a propósito de Kant que hiciera Jacobi; concretamente en el *Panorama general de la más reciente literatura filosófica* y en las *Ideas para una filosofía de la naturaleza*.

La explicación causal es impracticable, se sentencia en 1797, porque para poder hablar de representaciones que tenemos hemos de elevar las impresiones sobre nuestros sentidos a la conciencia: «sobre mí no debe actuarse como sobre la materia muerta, sino que este efecto debe llegar a la conciencia. Si esto es así, entonces la impresión no sólo debe ocurrir sobre una actividad originaria, sino que esta actividad debe también *tras* la impresión permanecer aún *libre*, para poder *elevarla* a la conciencia» (*HKA*, I/5, 211). El paso deja claro que la actividad espontánea antes y, por así decir, durante la sensación es imprescindible para que ésta tenga algún efecto epistémico. También deja dicho que no se va a pasar por alto la existencia de procesos causales a la base de los rendimientos epistémicos. En última instancia el rendimiento relevante es la fijación de una creencia (sobre el mundo) en forma de juicio. Esto se asume en otro lugar, que interroga: «¿qué es lo que dentro de mí juzga que ha ocurrido en mí una impresión? Nuevamente soy yo mismo, quien sin embargo, en la medida en que juzga, no es pasivo, sino activo, es decir, algo dentro de mí que se siente libre de la impresión y que sin embargo sabe de la impresión, la apresa, la eleva a la conciencia» (*HKA*, I/5, 78). La conclusión de Schelling es que al preguntar cómo ocurre que *yo* tengo representaciones estoy renunciando *eo ipso* a la explicación causal, a concebir la mente como pieza de un mecanismo.

Hay que admitir que Schelling aclara insuficientemente la inmediatez de la conclusión (incluso que podría extraviar al lector hacia especulaciones dualistas). Pero en mi opinión la interpretación más plausible es la intuición de Sellars que explota McDowell. El yo que cree o se representa el mundo de una manera no puede ser pieza de un mecanismo porque creer algo o representarse el mundo de una manera determinada es un acto de libertad: un compromiso que obliga (a otras creencias o «representaciones»). Esta interpretación viene favorecida por los argumentos en el mismo sentido, pero más explícitos, de la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia* de Fichte (redactados, por cierto, teniendo a la vista la por él celebrada introducción de Schelling a *Ideas*). Pienso en particular en el lugar en que Fichte explica que al expresar la creencia en el mecanicismo se incurre en una contradicción performativa<sup>6</sup>.

8. Schelling abraza de esta manera el deseo expresado por McDowell de que la espontaneidad esté implicada en todos los estados epistémicos. Pero no por ello desprecia la necesidad (el otro deseo que McDowell enfatiza) de que la experiencia ejerza constrictivamente sobre esa espontaneidad. Ninguna representación es posible sin actividad, pero tampoco sin padecer (cf. *HKA*, I/4, 88). Actividad y padecer se concitan para Schelling, como para McDowell, en la intuición. El punto principal de las primeras conferencias de McDowell es de hecho que si la experiencia ha de servir de tribunal de nuestras creencias no puede ser comprendida como el mero efecto de una cadena causal concebida naturalistamente. De ser así, entiende, las intuiciones ofrecerían quizá eximentes (*exculpations*), pero no justificación, para las creencias observacionales derivadas de ellas. En mi opinión la afirmación de Schelling «la intuición comprende activamente actividad y padecer» (*HKA*, I/4, 88) es exactamente el lema de McDowell. Un lema, claro está, de filiación kantiana.

6 J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann (Holzboog), 1970, I, 4, p. 261. Cf. F. W. J. Schelling, *HKA*, I/5, 75.

Tanto uno como otro, efectivamente, comprenden esa actividad como una operación conceptual. En el habla schellingiana (kantiana de nuevo) los conceptos son precisamente los modos de la actividad en la intuición, aunque no se agote ahí su función. Esa actividad *constituye* las intuiciones y, por tanto, no es una aplicación en un segundo momento sobre una materia servida antes por ellas (no hay francamente nada que aplicar ni nada sobre lo que aplicarlo). Lapidariamente declara Schelling que concepto e intuición son «originariamente (antes de la [separación por medio de la] conciencia) una y la misma cosa» (*HKA*, I/4, 90). En este sentido debe entenderse la frase aludida arriba: «el objeto mismo no es otra cosa que un producto de este modo de actuar». Igualmente, piensa McDowell que nuestras experiencias son las que son porque disponemos de los conceptos de los que disponemos (lo cual, es cierto, no implica que puedan ser en la práctica muy distintos de los actuales<sup>7</sup>). Así que retrotraída la frase de Schelling a su contexto se deja domesticar fácilmente. Uno y otro sostienen que el contenido de las intuiciones es ya siempre conceptual. Y, por tanto, que no hay un saber anterior al uso de conceptos que pudiera justificar ese uso. Así que ambos rechazan en los mismos términos el denominado (por Sellars) «mito [empirista] de lo dado».

### El realismo de McDowell y el realismo de Schelling

9. El realismo del empirismo mínimo que McDowell propugna en *Mind and World* tiene dos sentidos. Por un lado el del compromiso con la independencia de la realidad (*MW*, 34 y 41). Por otro el de que nuestras creencias versan sobre el mundo; es más, el de que, cuando no nos equivocamos, tomamos las cosas tal y como son (cf. *MW*, 25 ss.).

Ambos realismos son rendimientos de la implicación conjunta de receptividad y espontaneidad en la experiencia, esto es, de la coerción del mundo sobre el uso actual, en la experiencia, de conceptos siempre en revisión. Pero no deja de ser curioso —en ello se aprecia en verdad el sabor idealista de este particular «empirismo»— que en última instancia la inserción de lo que se experimenta en una realidad mayor obedezca a la integración de los conceptos empíricos en el repertorio total de nuestros conceptos (repertorio que es asimilado por McDowell a una visión del mundo): «En virtud del modo en que las capacidades conceptuales que son ejercitadas en la experiencia están racionalmente vinculadas a la red completa, el sujeto de la experiencia entiende lo que la experiencia aprehende (o al menos parece aprehender) como parte de una realidad más amplia [...]. Incluso en el caso de la experiencia del color, esta integración nos permite entender una experiencia como conciencia de algo independiente de la experiencia misma [...], de modo que podemos dar sentido al pensamiento de que sería así incluso si no se tuviera experiencia de que es así» (*MW*, 32).

Por su parte, que nuestras creencias empíricas versen sobre el mundo hay que agradecerse sustancialmente a la receptividad, es decir, a que se nos imponga el uso de determinados conceptos en la experiencia (de lo contrario, denuncia McDowell, nuestro uso de conceptos sería un «girar en el vacío»), pero que las creencias que tenemos, incluidas las empíricas, sean las que son, como ya dije, se debe en una medida fundamental a que los conceptos disponibles son de hecho, para cada quién, los que son. Cuando McDowell introduce ese realismo, que él atribuye al Wittgenstein (del § 95) de las *Investigaciones* («Cuando decimos, y *queremos decir*, que tal y cual cosa es el caso, nosotros —y nuestro significado— no nos quedamos más acá del hecho; queremos decir: *esto-es-asi*»), y por cierto como un truismo, su ejemplo es: podemos pensar *que la primavera ha empezado*

7 Que pueden ser distintos, en alguna medida, se asume al verlos sometidos a revisión permanente.

y eso mismo, que la primavera ha empezado, puede ser el caso. Obvio me parece que si eso ha de ser una experiencia se debe a que disponemos de conceptos como 'primavera' que dividen el año en estaciones (conceptos que seguramente obedecen de entrada a intereses agrícolas).

10. Schelling desprecia, como McDowell, un idealismo craso (o, en la terminología de la época, «dogmático»). Le parece absurda la hipótesis de un sueño originario (*HKA*, I/5, 78), exige que la filosofía haga justicia al deseo de un contacto efectivo con el mundo (*HKA*, I/5, 71) y rechaza explícitamente el expediente de un reaseguro epistémico, pues le parece inmotivado e ineficaz. En este último sentido creo que habría que interpretar posicionamientos como éste: «El problema, por tanto, es éste: explicar la absoluta coincidencia de objeto y representación, de ser y conocer. Es manifiesto, empero, que tan pronto como hemos *contrapuesto* el objeto, como cosa fuera de nosotros, a la representación [...], entre ambos no es posible ninguna coincidencia *inmediata* en absoluto» (*HKA*, I/4, 84; «la separación entre ambas [cosas y representaciones] se torna permanente», *HKA*, I/5, 73).

11. En consecuencia también para él no es cuestión la demostración de la existencia del mundo llamado «externo», sino más bien la explicación de nuestra firme, inquebrantable convicción de su existencia. En esto da por buena precisamente la estrategia explicativa de McDowell. Su forma paradójica, empero, de decir que nuestra creencia en la independencia del mundo procede de la coincidencia de intuición y concepto en la experiencia es decir que procede de que objetos y representaciones no se distinguen en la experiencia (en realidad las dos maneras de expresar el mismo pensamiento concurren: «El sano entendimiento no ha separado nunca representación y cosa, mucho menos los ha contrapuesto. En el concurrir de la intuición y el concepto, del objeto y la representación, residió siempre la conciencia de sí del hombre y con ello la firme, insuperable convicción de un mundo efectivo», *HKA*, I/4, 80). La distinción entre intuiciones y conceptos la permite para Schelling, por cierto, que podamos hacer uso de los conceptos al margen de la experiencia. Igualmente, McDowell se ve autorizado a hablar del contenido *conceptual* de las intuiciones porque los mismos conceptos en juego en ellas, las mismas «capacidades operativas», sirven a otras funciones que no son la sensación (paradigmáticamente a la fijación de creencias en el juicio y a partir de ella al razonamiento). Para Schelling es en definitiva la espontaneidad del entendimiento o la imaginación que se manifiesta en esos otros usos la que hace emerger al yo como tal, frente al mundo, y al mundo como tal, frente al yo, para la conciencia. Lo mismo dice McDowell: «Es la espontaneidad del entendimiento, la facultad del pensamiento conceptual, lo que trae a la vista tanto al mundo como al sí mismo» (*MW*, 114).

12. Pero esa independencia del mundo no es la de lo dado (del empirismo) o lo suprasensible (del formalismo llamado «kantiano»), sino la del «mundo ordinario». Schelling abre a mi entender la posibilidad de esa noción cuando en *Sobre el yo* diferencia dos sentidos de la expresión «no-yo». El no-yo, lo que no es yo, puede tomarse, por un lado, por sentado antes de todo yo y, por tanto, como previo a y al margen de toda experiencia, acepción en la que se lo identifica con lo suprasensible de las cosas consideradas «en sí mismas» y que Schelling condena entonces por impensable sin más o carente de sentido, pues no ve cómo rimar 'consideración' y 'ser en sí, al margen de toda consideración'; pero el no-yo también puede ser tomado por lo contrapuesto simplemente al yo de forma absoluta, esto es, sin realidad que no fuera prestada por el yo, o sea, sólo con valor aspectual, vale decir, epistémico, en virtud de la operación conceptual del yo (cf. *HKA*, I/2, 112 ss.). Este no-yo, me parece, es precisamente el no-yo del «mundo ordinario» mcdowelliano. El no-yo de la primera acepción es, sin embargo, un término vacío.

La independencia del mundo ordinario que Schelling quiere salvaguardar es, pues, incompatible con la visión de la investigación científica como la búsqueda de un ajuste adecuacionista de nuestras creencias a la realidad (al no-yo). Lo advierte así (es una larga cita que merece la pena): «Por este realismo [kantiano bien entendido, y asumido por Schelling; E.M.] se le define a la vez a la investigación de la naturaleza su ámbito específico, [que consiste en] que no puede estar en absoluto dirigida «a penetrar en el interior de los objetos», es decir, a tomar las apariencias como determinables según su realidad con independencia del yo, sino a considerar la realidad que en conjunto les corresponde meramente como realidad *en general*, que no tiene consistencia alguna fundada en los objetos mismos, sino que sólo es pensable en relación (al yo), y por tanto no a atribuir a los objetos ninguna realidad independiente de esta realidad prestada, y a presuponerlos como presentes ellos mismos *fuera* de la misma, puesto que más bien, si se abstrae de esa realidad transferida, son absolutamente = 0; por lo cual también sus *leyes* son sólo determinables en absoluto por referencia a su realidad aparente, y no puede ser presupuesto que la realidad en la apariencia sea determinable aún por la causalidad de alguna realidad distinta no contenida en la apariencia, aún por un sustrato efectivamente real del objeto, externo a la apariencia» (HKA, I/2, 141; cf. HKA, I/4, 80).

Al leer pasajes como éste de *Sobre el yo*, por cierto, hemos de tener presente que la realidad de la que se habla aquí, que sería «transferida» por nosotros, es la realidad categorial kantiana de las cualidades o aspectos «a la vista», y no la realidad de suyo indeterminada que se afirma cuando se habla de la independencia del mundo. O, dicho de otro modo, no debemos confundir los objetos, que son los que son (y *en ese sentido* sin más *son*) porque nuestros conceptos son los que son, con el mundo que existe independientemente de nosotros. Evitar esa confusión, así como evitar la retórica dualista de la transferencia de realidad que se permite ese pasaje, forma parte de la urbanización que ha menester la obra de Schelling para una lectura contemporánea<sup>8</sup>.

13. Llevada a efecto la domesticación, pienso, nada impide que asimilemos la concepción schellingiana de la investigación a la de McDowell. Desde luego éste rechaza la representación del cese de la revisión de nuestros conceptos en una presunta situación ideal (MW, 40), lo cual para mí sólo tiene sentido si se repudian las representaciones adecuacionistas del conocimiento. En términos afirmativos creo ver ese repudio cuando se asume, insisto, que la experiencia es la que es porque los conceptos disponibles son los que son o, lo que es lo mismo, que las intuiciones tienen ya un contenido conceptual, pero los conceptos que articulan ese contenido están, insisto, sometidos indefinidamente a revisión.

## Conclusión

14. Mi conclusión es la siguiente: Schelling es uno de esos sucesores de Kant que interpretan radical y consecuentemente, como McDowell, el *dictum* kantiano «las intuiciones sin conceptos son ciegas»; es decir, uno de esos sucesores que se libraron de las cosas suprasensibles y sólo así protegieron el sano sentido común de la independencia del mundo «abierto» ordinariamente a nuestra experiencia. No es un idealista dogmático, craso, perfecto (*full-blown*) o superlativamente enérgico (*kräftigster*). Puesto que no se ve en la tesitura de tener que escoger entre el contacto con la realidad y la validez de los conceptos, no exhibe los problemas de consecuencia que Jacobi detectara, o creyera detectar, en la *Crítica de la razón pura*. La retórica a domesticar al interpretarlo

8 Schelling mismo se burla en otro lugar de la retórica de la transferencia o préstamo (HKA, I/4, 90).

es sobre todo la monadológica (prominente particularmente en 1800). Mi propuesta es usar para ello la clave mcdowelliana de la distinción entre causación naturalista y justificación racional. Creo que la justificación hermenéutica de esa tarea reconstructiva la proporciona la distinción trazada por Schelling mismo en 1795 entre los sentidos de la expresión «no-yo». Esa distinción es análoga a la que Rorty establece entre los sentidos de «mundo» en «El mundo felizmente perdido» (1982). Sobre ella se edifica el realismo falibilista, no adecuacionista, de Schelling...

McDowell admite en el epílogo a *Mind and World* que las diferencias con Davidson se perfilan sobre un vasto fondo de unanimidad. Pienso que el fondo de unanimidad entre ambos, Rorty y Schelling es también sustancial. Todos ellos suscriben, creo, el párrafo final de «On the Very Idea of a Conceptual Scheme»: «Al abandonar el dualismo de esquema [conceptual] y mundo [no interpretado], no abandonamos el mundo, sino que reestablecemos un contacto inmediato con los objetos familiares cuyos comportamientos hacen nuestras frases y opiniones verdaderas o falsas»<sup>9</sup>.

---

9 Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 198.