

## Variedades de escepticismo

JESÚS ANTONIO COLL MÁRMOL

### 1. Con él llegó el escándalo

Es difícil exagerar la importancia que el escepticismo tiene para la filosofía. Se trata de un tema recurrente a lo largo de la historia de la filosofía y todos los grandes filósofos han ofrecido, de un modo u otro, su opinión al respecto. Pero no se trata únicamente de un tema filosófico. Se podría afirmar que la misma filosofía nace de la actitud escéptica, la actitud de dudar, de *mirar con cuidado* aquello que se da por supuesto en la vida cotidiana y en otras disciplinas. Esa actitud desconfía de las formas tradicionales de justificación e intenta desde ahí alcanzar el verdadero conocimiento. El escepticismo concebido de ese modo sería constitutivo de la tarea misma de filosofar: todo filósofo que se precie debe acompañar en sus reflexiones una actitud escéptica con respecto a todo lo que se da por supuesto o conocido en otras actividades cotidianas.

Sin embargo, esta actitud que parece ser el motor de la misma filosofía parece que, en ocasiones, puede extralimitarse y hacer imposible al conocimiento de un modo general. Nos encontraríamos entonces no ante la actitud filosófica original, sino ante una doctrina filosófica que desiste de su propósito inicial y afirma que es imposible lo que todos de un modo u otro buscamos: el conocimiento. Estaríamos así ante el escepticismo filosófico. Esta doctrina haría de la duda virtud y en lugar de entenderla como motor o, mejor, como *medio* para conseguir el verdadero conocimiento frente a lo demandado en la vida cotidiana, la entiende como la meta a la que necesariamente ha de verse abocada cualquier investigación.

Nos encontramos así ante una doble consideración del escepticismo por parte de la filosofía. La actitud escéptica es su motor, mientras que la doctrina filosófica escéptica la desafía constantemente. Desde este punto de vista es fácil entender por qué un autor como Kant mantuvo una actitud ambivalente ante el escepticismo. Por una lado calificó de escandaloso que los filósofos siguieran creyendo como un asunto de fe en la existencia de un mundo externo y se propuso crear una filosofía que acabara con ese escándalo de la razón —aunque no esté nada claro que su idealismo trascendental logrará su propósito. Por otro lado nos habla del escéptico como un *benefactor* de la humanidad, como alguien que nos obliga una y otra vez a buscar justificación para nuestros conocimientos y a que no nos durmamos en los laureles de la credulidad. En el primer caso nos encontraríamos ante el filósofo escéptico pasado de vueltas; en el segundo, al filósofo sin más.

Se podría pensar que el tipo de filósofo escéptico que hace de la duda filosófica virtud es alguien que no ha entendido bien el papel de la duda en la filosofía y al que hay que rescatar del tremendo

lío filosófico en el que se ha metido. C. Hookway ha definido en este sentido a los epistemólogos como miembros de un *servicio de rescate*<sup>1</sup>. El problema es que en muchas ocasiones lo que el escéptico pretende no es tanto que le rescatemos sino, bien al contrario, hacer que las posibles soluciones que ofrecemos a sus problemas se vean impregnadas también por su escepticismo. La mayoría de los intentos que ha habido a lo largo de la historia de la filosofía de responder al escéptico han ido en este sentido y le han concebido como alguien que deseaba dejar el *vicio* de su escepticismo y adentrarse en las quietas aguas del verdadero conocimiento, aunque han terminado al final cayendo de un modo u otro en sus garras. Desde Platón, pasando por Descartes y el mismo Kant, hasta nuestros días, todos ellos han intentado rescatar al escéptico de su posición y mostrarle cómo es posible el conocimiento. El problema es, como se ha dicho, que la mayoría de estos intentos, por no decir la totalidad, han terminado invitando al escepticismo tanto como el propio escéptico, si no directamente por la puerta principal, sí de una forma indirecta. De ese modo perdura hasta nuestros días el escándalo filosófico al que hacía referencia Kant.

Aunque el problema del escepticismo filosófico será el que ocupe un mayor espacio en este volumen, no hemos querido olvidar la idea del escepticismo como motor y actitud básica del pensamiento racional. Así, encontramos el artículo de **Manuel Toharia**, en el que intenta dar respuesta a la pregunta de por qué creemos cosas increíbles. El artículo no sólo intentará dar una respuesta a dicha pregunta diciendo que, en el fondo, es porque queremos y nos resulta más cómodo, sino que defiende la importancia de adoptar una actitud escéptica ante aquellos discursos que son aceptados meramente en virtud de la tradición, la fe o la autoridad. Frente a estos discursos la ciencia y cualquier otro saber racional se caracteriza por su inexcusable carácter crítico y la esencial temporalidad de sus resultados. El artículo supone una encendida defensa de la racionalidad asumida individualmente y de la curiosidad humana, no sólo como motor del conocimiento y del progreso humano, sino también de la democracia como forma política en la que necesariamente se apoya el conocimiento científico, y a la que a su vez apoya éste.

Por su parte **Fernando Navarro** hace también una defensa de la racionalidad de la ciencia y defiende al escepticismo como constitutivo de la institución científica. El autor investiga en su artículo el significado de los términos «institución científica» y «escepticismo» y defiende que, a pesar de que el escepticismo es normalmente considerado como una doctrina que hace imposible el conocimiento en general, incluido el científico, un escepticismo que denomina como *débil* y que no cuestiona la validez del lenguaje en general, sino sólo la justificación de las creencias, es el motor de la ciencia, concebida como una empresa que intenta ofrecer un conocimiento objetivo de la realidad.

## 2. El escepticismo y su historia

Son muchas las distinciones que pueden trazarse dentro del escepticismo filosófico. La primera de ellas hace referencia a su historia y distingue entre el escepticismo en la antigüedad y el que aparece con posterioridad en la época moderna. No se trata de que haya en ellos una diferencia meramente temporal o una diferencia en sus argumentaciones (el escepticismo moderno basa la mayoría de sus argumentaciones en el escepticismo antiguo<sup>2</sup>). La principal diferencia entre

1 En «Modest Transcendental Arguments and Sceptical Doubts», en R. Stern, (edit.), *Transcendental Arguments*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pp. 173-187.

2 Véase R. Popkin, *Historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza*, FCE, México D.F., 1983.

ambos radica en que el escepticismo antiguo, especialmente el escepticismo de la así llamada escuela pirrónica<sup>3</sup>, pretende ser algo más que un mero planteamiento teórico y pretende ofrecer una dimensión práctica de carácter ético al promover una forma de vida basada en la defensa de una suspensión del juicio (*epojé*) que lleva a la imperturbabilidad del alma (*ataraxia*). El escepticismo pirrónico es un escepticismo que podemos calificar de *vivido*, no meramente pensado, que invita a los hombres a olvidar el dogmatismo en el juicio por parte de los filósofos dogmáticos y a vivir según las *apariencias*.

En relación con este escepticismo antiguo **Ramón Román Alcalá** nos ofrece en este volumen un estudio acerca de la figura del fundador de la escuela escéptica, Pirrón de Ellis, un autor que, como es sabido, no dejó escrito alguno. En su artículo Román Alcalá persigue los textos en los que aparecen las diferentes doctrinas que se atribuyen a este autor con el fin de presentarlas de forma coherente para comprender cómo su figura y su vida pudieron tener tal repercusión posterior en la formación de una filosofía escéptica. Ramón Román Alcalá defenderá que en Pirrón de Elis encontramos un escepticismo vivido con tal coherencia que, a pesar de no dejar doctrina alguna escrita, ejerció tal influencia en sus contemporáneos que llevó a éstos a formular la doctrina escéptica de su maestro. El autor también pondrá de manifiesto la idea de que, al tratarse de un escepticismo vivido, la radicalidad teórica del mismo ha de ser limitada, pues un escepticismo radical haría imposible la tarea de llevar a la práctica el escepticismo.

El escepticismo moderno carece del carácter vital del escepticismo antiguo, aunque ello no quiere decir que sea una posición que carezca de implicaciones para la vida práctica, incluso con las disputas políticas y religiosas de su tiempo. Así, y tal como ha sido señalado por R. Popkin<sup>4</sup>, los argumentos escépticos de la antigüedad son traídos a colación en los inicios de la época moderna en relación con el problema religioso del criterio de verdad en la lectura de la Biblia, disputa que mantenían católicos y protestantes. A pesar de esto, y sobre todo después de la obra de Descartes, el escepticismo se convierte en un problema esencialmente epistemológico sin que los resultados filológicos obtenidos parezcan tener consecuencias prácticas en la vida cotidiana de sus valedores<sup>5</sup>.

No es ésta la única diferencia entre el escepticismo antiguo y moderno. Podemos decir que la ausencia de implicaciones vitales da pie al escepticismo moderno a ser más radical en su planteamiento teórico que el escepticismo antiguo. Tal como ha sido señalado por M. Burnyeat<sup>6</sup> en un

3 En la antigüedad hubo otra escuela escéptica a la que se denominó como escepticismo *académico*, debido a que surge en el seno de la Academia platónica de la mano de Arcesilao y Carneades. La principal diferencia entre ambas escuelas radica en que, mientras que el escepticismo académico niega que sea posible conocer, el pirrónico suspende el juicio *incluso* sobre esa cuestión, considerando dogmático mantener dicha posición negativa. Para una visión general del escepticismo en la antigüedad, véase el libro de Ramón Román Alcalá *El escepticismo antiguo: posibilidad de conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 1994. También disponible en internet: [www.uco.es/~fs1roalr/libros/libro\\_escepticismo.doc](http://www.uco.es/~fs1roalr/libros/libro_escepticismo.doc).

4 *Historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza*, op. cit.

5 Esta es una de las cosas que caracteriza al escepticismo radical moderno, su falta de convicción en la vida práctica. Esta falta de convicción puede ser apreciada en Hume quien, a pesar de considerar invencibles sus argumentos, considera sin embargo que éstos no tienen apenas consecuencias prácticas en su vida cotidiana, aunque ello sea debido a la propia *naturaleza* humana, incapaz de dejar de creer. Este hecho ha sido interpretado por algunos autores en el *debe* del escepticismo. Así, J. L. Austin, en su ensayo «Otras mentes» (*Ensayos filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975) argumenta que esta falta de convicción del escéptico es debida a que el concepto de conocimiento que utiliza y explota diverge de nuestro concepto cotidiano de conocimiento. Véase la defensa que hace Stroud ante esta carga y otras normalmente realizadas contra el escéptico en su *El escepticismo filosófico y su significación*, FCE, México D.F.1991.

6 En «Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed», *The Philosophical Review*, XCI, N° 1, Enero 1982, pp. 3-40.

importante artículo, sólo a partir de Descartes uno puede convertirse en un idealista, en alguien capaz de negar la existencia del mundo externo y afirmar su posible reducción a lo mental. A pesar del intento de Berkeley de encontrar antecedentes en el mundo griego para su posición, es con Descartes con quien comienza el escepticismo global sobre el mundo externo y una concepción de lo subjetivo como único ámbito en el que se puede tener conocimiento cierto e inmune al virus de la duda. El escepticismo antiguo no podía llegar tan lejos porque de lo que se trataba en último término no era de la negación del conocimiento sin más, sino de tomarse en serio ese escepticismo para que tuviera implicaciones prácticas en las vidas de sus seguidores. Si no existiera mundo alguno, al menos considerado como apariencia, difícilmente se podría llegar a actuar en él.

En relación con el escepticismo en su variante moderna, **José Luis Marín** analiza en su artículo el ambiente religioso que propició la aparición de las argumentaciones escépticas al final de la Edad Media, más en concreto la defensa que, en los siglos XIV y XV, se dio de los concilios como órganos para llegar a la verdad frente al mero juicio papal. La lucha por la autoridad religiosa hizo que se estableciera una auténtica guerra escéptica entre los partidarios del papa y del concilio, que tenía como fin por parte de los últimos minar la autoridad papal en cuestiones políticas. Más en concreto el autor examinará los argumentos que Marsilio de Padua proporciona a los partidarios de Luis de Baviera en su polémica con el Papa Juan XXII y las repercusiones de dicha polémica en la confección de una nueva teoría política.

Por su parte, **Miguel Ángel Crespo** explora el escepticismo de dos autores clave de la filosofía moderna y contemporánea, Montaigne y Nietzsche. A pesar de que, como bien señala el autor, Pirrón no escribe nada en coherencia con un escepticismo concebido como una forma de sabiduría y de vida, el autor considera a ambos autores como buenos lectores de Pirrón, en la medida en que, cada uno en su contexto, intenta recuperar esa sabiduría práctica del escepticismo original. El autor explora asimismo el problema pirrónico de la escritura como impedimento para la verdadera filosofía y cómo Montaigne y Nietzsche resuelven la paradoja de escribir para alcanzar la verdadera sabiduría.

### **3. El escepticismo: global y parcial. Las hipótesis escépticas**

Otra distinción importante dentro del escepticismo, ésta de carácter conceptual, es la que distingue entre un escepticismo global y uno parcial o local. Esta distinción hace referencia al alcance de la duda escéptica. Mientras que el escepticismo parcial haría referencia sólo a alguna parte de nuestro conocimiento de la realidad como puede ser el conocimiento de otras mentes, de la religión, la metafísica, la astrología, dejando sin tocar, y en algunos casos apoyándose, en conocimientos que se consideran fidedignos, el primero nos reta a demostrar alguna de nuestras creencias acerca del mundo externo constituya conocimiento en general, no sólo de un determinado grupo de ellas. Aunque los intentos de arrojar dudas escépticas son importantes e interesantes, es este escepticismo global sin lugar a dudas el más interesante desde un punto de vista filosófico, el que plantea un reto mayor para la filosofía debido a la amplitud de su alcance. El escepticismo global o radical afirma que es posible que todas las creencias que tenemos y que pensamos que constituyen conocimiento no lo hagan, bien porque sean falsas o, pudiendo éstas ser verdaderas, bien porque carezcan de la justificación adecuada. Esto es, se nos dice que, considerando las creencias que efectivamente tenemos acerca del mundo externo, podría suceder que todas ellas tuvieran el contenido que tienen y que, sin embargo, no mantuvieran con el mundo la relación apropiada, o al menos que nosotros no conociéramos si esa relación era la adecuada o no.

Que todas las creencias de alguien o de todos puedan ser falsas al mismo tiempo es una posibilidad que se sigue del mero hecho de que la creencia pueda ser verdadera o falsa, pero es una posibilidad que necesita de algo más para resultar, al menos psicológicamente, impactante. Parece que a uno la ha ido bastante bien considerando como verdaderas las cosas que considera como tales y sin algo más esa mera posibilidad corre el riesgo de ser considerada como una posibilidad *vacía*. Es por ello que el escepticismo global ha de ayudarse de *hipótesis escépticas* que faciliten la tarea de tomar en consideración la posibilidad que el escéptico mantiene. En la antigüedad las escuelas escépticas inventaron *modos* o *tropos* en los que poner en aprietos a aquellos que querían ir más allá de las apariencias en sus juicios. Se trataba de tipos de argumentaciones que el escéptico tenía en su mano contra el dogmático en su intento de demostrarle que la verdadera naturaleza de las cosas estaba más allá del alcance de nuestras facultades cognoscitivas. Pero es de nuevo con Descartes, debido a la dimensión que toma en su obra el escepticismo, con el que las hipótesis escépticas se vuelven más incómodas, no tanto por su novedad<sup>7</sup>, como por sus consecuencias. Sin lugar a dudas las más radicales de estas hipótesis son el argumento del sueño y el argumento del genio maligno. En el caso de la duda del sueño se hace uso del hecho de que las experiencias que tenemos cuando estamos dormidos tienen un carácter similar, si no idéntico, a las que tenemos durante la vigilia, haciéndolas indistinguibles. Pero estas experiencias que tenemos cuando dormimos son en general falsas, pues no hay un correlato en el mundo exterior para ellas y, en caso de ser ciertas, lo serían por mera *casualidad*. Si el sujeto carece de un criterio para distinguir las experiencias mientras dormimos de las experiencias que tenemos cuando estamos despiertos, la posibilidad de que nuestras creencias no constituyan conocimiento se convierte en una amenaza global y real para nosotros.

Es sin embargo la hipótesis del genio maligno la que convierte en verdaderamente radical el escepticismo de Descartes poniendo en duda absolutamente todo, incluido el mundo externo. La duda del sueño no consigue *infectar* a un buen número de creencias. La duda del sueño está destinada a socavar sobre todo la idea de que mis creencias constituyan conocimiento porque estén justificadas, pero no se rechaza en ella que, en general, las creencias tengan su objeto y puedan ser verdaderas del mismo. Es cierto que mis creencias perceptivas se ponen entre paréntesis, pero a no ser que se añada algo más, muchas creencias quedan sin tocar. Las verdades matemáticas no ven puesta en peligro su verdad, pero tampoco lo hace algo más importante: el modo *normal* en el que mis creencias se relacionan con el mundo. De la duda del sueño no se sigue que no haya un mundo externo ni que el contenido de mis creencias no tenga su correlato habitual durante la vigilia. Se pone en duda que yo tenga un criterio para diferenciar ambos casos, no que no haya dos casos. La duda del genio maligno va más allá y eleva al escepticismo a su máxima dimensión. Con esta hipótesis escéptica se nos requiere a considerar la existencia de un ser extremadamente poderoso que manipula a su antojo los contenidos de la mente haciéndonos juzgar como verdadero lo que no lo es. De este tipo de duda no se salva ninguno de nuestros juicios, ya que la manipulación no sólo afecta a las creencias perceptivas, sino a todas en general, incluida la existencia misma del mundo externo y de nuestro propio cuerpo. Ya no se trata de que pueda fallar en un juicio particular porque esté soñando, sino que el *contenido* de ese juicio particular puede que no exista siquiera en *general*, que la creencia carezca de objeto. No es *sólo* que juzgue que estoy delante de un fuego cuando no lo estoy, sino que es posible que no haya ni fuego ni cuerpo ni lugar en el que se pueda estar delante. En este caso no cabe una retirada a las apariencias como en el caso del escepticismo pirrónico, pues

7 Todas la hipótesis escépticas de Descartes tiene un antecedente en la antigüedad, tal como muestra Burnyeat en su «Idealism and Greek Philosophy», op. cit.

en aquél el contenido de la apariencia quedaba garantizado y lo único que se requería es que no se juzgara si lo presentado en la apariencia era la verdadera naturaleza de la cosa o no. Ahora no se garantiza siquiera que haya un mundo sobre el que mis creencias sean verdaderas o falsas, que éstas tengan siquiera objeto.

De este modo, si no somos capaces de descartar la hipótesis que propone el escéptico, éste ya tiene una razón, un motivo, por el que la posibilidad lógica de que todas nuestras creencias puedan ser falsas se convierta en verosímil. Si no somos capaces de descartar esta hipótesis, la posibilidad de conocimiento se desvanece. Pero, ¿por qué habría de ser importante el conocimiento? ¿Por qué no podríamos conformarnos con algo menos que él como, por ejemplo, las apariencias del escepticismo antiguo? No nos podemos conformar con nada menos que él fundamentalmente porque parece que tener conocimiento es un requisito indispensable para tener *responsabilidad* sobre nuestras acciones e investigaciones, tal como ha sido señalado por Hookway<sup>8</sup>. Sin conocimiento somos incapaces de dirigir responsablemente nuestras vidas, nuestras elecciones diarias estarían sometidas a la más absoluta arbitrariedad, la racionalidad nos abandonaría. Si no somos capaces de determinar que nuestras creencias son verdaderas y que tenemos razones para mantener su verdad, todas las acciones emprendidas sobre la base de éstas no tendrían fundamento alguno. Lo que en último término reta el escéptico no es meramente un concepto del que podamos prescindir, sino el que llevemos las riendas de nuestras propias vidas.

**Ernesto Sosa** presenta en este volumen un artículo en el que examina una de las hipótesis escépticas más importantes de la historia, presente ya en el *Teeteto* de Platón y de la que Descartes hizo un pilar en su proyecto de desterrar a las creencias falsas de una vez por todas, la duda del sueño. A pesar de que la duda del sueño no es la más radical en sus consecuencias, sí que es la más próxima y la que goza de mayores visos de realidad de las hipótesis escépticas. Sosa intenta en este volumen explorar el verdadero alcance de la amenaza de la duda del sueño explorando la concepción ortodoxa de los sueños que afirma que los estados mentales de sueño y vigilia son idénticos. Sosa desafiará esa posición afirmando que *en mis* sueños tengo creencias e intenciones, pero que de ahí no se sigue que realmente las tenga *mientras* sueño. Ernesto Sosa defenderá que soñar es imaginar, no alucinar, y que desde esa perspectiva que abandona la concepción ortodoxa del sueño, la duda del sueño no constituye una verdadera amenaza para mis creencias perceptivas

Son muchas las soluciones que, históricamente se han dado al escepticismo, pero una cosa parece clara: el escepticismo parece haber sobrevivido a todas ellas. Una buena forma de clasificarlas es hacerlo al estilo de M. Williams en su libro *Unnatural Doubts*<sup>9</sup>. En ese libro distingue entre teorías constructivistas acerca del conocimiento y teorías que suponen un diagnóstico al mismo. Las primeras intentan responder directamente al escéptico, aceptando sus condiciones de juego, las restricciones por él ofrecidas. Este campo de juego, magníficamente descrito por A.J. Ayer en el capítulo II de su libro *El problema del conocimiento*<sup>10</sup>, se basa principalmente en la idea de que el contenido de nuestros estados mentales es independiente de aquello que los causa, pudiendo ser conocidos por parte del sujeto con absoluta independencia de sus causas. El escéptico propone entonces como posible una variación en las causas de nuestras creencias que hacen imposible el conocimiento, pues dicha variación no podría ser percibida por el sujeto, preso del conocimiento directo de sus propias

8 Para un desarrollo de este punto véase su libro *Scepticism*, Routledge, Londres y Nueva York, 1990, especialmente el capítulo VII.

9 *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and The Basis of Scepticism*, Blackwell, Oxford, 1991.

10 *El problema del conocimiento*, Eudeba, Buenos Aires, 1962.

percepciones. Como es de suponer, una vez aceptado este campo de juego, una victoria en él se antoja imposible.

Frente a las teorías constructivistas Williams opone aquellas filosofías que suponen un *diagnóstico* del escepticismo. En estas filosofías se intenta que el campo de juego no venga prefijado por el escéptico y lo que se intenta es hacerle ver que su posición no es una posición que carezca de supuestos filosóficos y que éstos son más que cuestionables. En lugar de intentar vencer al escéptico una vez planteado su problema, se intenta hacerle ver que su problema es únicamente *suyo* y que depende esencialmente de cómo entiende determinados conceptos epistemológicos, comprensión que no tiene por qué ser universalmente aceptada y que puede incluso chocar con la de nuestros conceptos epistemológicos cotidianos. El escéptico estaría variando los patrones cotidianos de conocimiento y es por ello que su posición causa tan poca convicción en nosotros.

Dentro de estas respuestas al escepticismo destaca en los últimos años el así llamado contextualismo, posición que es examinada en este volumen por **Carlos Moya**. En su artículo Carlos Moya revisa la fortaleza y el alcance de los retos escépticos y examina si, a diferencia de otras posiciones filosóficas, el contextualismo logra el objetivo de vencer al escéptico. El contextualismo acusa al escéptico de trastocar nuestro concepto cotidiano de conocimiento cambiándolo por otro que, desde luego, es imposible lograr. El contextualista nos dice que las condiciones para la atribución de conocimiento son variantes y dependen del contexto en que son formuladas. Aunque estos contextos puedan ser más o menos exigentes, lo que no suponen nunca es que esas condiciones no puedan ser satisfechas, tal y como hace el escéptico. Pero, al hacer esto, el escéptico cambiaría el concepto del que hablamos, con lo que podemos ignorar sus conclusiones escépticas. Como se verá, Carlos Moya no es demasiado optimista con respecto a que el contextualismo constituya una respuesta adecuada al escepticismo.

#### 4. Variedades de escepticismo

En el apartado anterior hemos examinado el caso del escepticismo global. Aunque el problema del escepticismo global es sin lugar a dudas el problema escéptico por excelencia, el título de este volumen hace referencia precisamente a la variedad de problemas escépticos que podemos encontrar. Nos encontramos así ante el escepticismo parcial, que viene a retar o bien a un determinado tipo de conocimiento o a los resultados de alguna disciplina. Como ejemplos de retos a tipos de conocimiento encontramos el escepticismo acerca de la propia mente, el conocimiento inductivo, el basado en la memoria. En todos estos casos lo que se hace es asumir que algún tipo de conocimiento es posible y desde él juzgar la posibilidad de los otros. Así parece ocurrir con el escepticismo acerca de las otras mentes, escepticismo que surge estrechamente vinculado al escepticismo acerca del mundo externo y que tiene como consecuencia que, en sentido estricto, sólo puedo conocer los contenidos de mi propia mente, conjeturando únicamente los contenidos de las de los demás<sup>11</sup>. En él se asume la posibilidad del conocimiento de la propia mente y se cuestiona el de las de los demás pues, mientras que yo conozco directamente lo que yo pienso, en el caso del de las otras mentes sólo puedo conjeturarlo pues no tengo un acceso directo a las mismas, sino sólo a su conducta observable, conocimiento que se muestra insuficiente para determinar los verdaderos pensamientos de los otros.

11 Aunque, tal como ha señalado Donald Davidson, en sentido estricto, este escepticismo presuponga que podemos conocer el mundo externo, pues en caso contrario el problema del conocimiento de las otras mentes no se plantearía.

En este volumen nos encontramos con dos artículos dedicados a estos escepticismos de carácter más restringido. **José Luis Prades** aborda el problema de la inteligibilidad del problema escéptico de las otras mentes. Según el autor, el problema escéptico de las otras mentes depende esencialmente de dos principios que, si se los toma verdaderamente en serio, hacen imposible la aparición de dicho problema. Estos principios son la concepción cartesiana de la introspección, que supone la idea de un acceso privilegiado a los propios contenidos mentales, independiente de cualquier elemento físico, incluido el propio cuerpo, y por otro lado la idea de que esos contenidos mentales han de pertenecer a un sujeto numéricamente distinto de otros. Prades expone el desarrollo de este problema a través de autores como Descartes y Hume, así como la recepción del problema en la filosofía analítica de entreguerras. Su conclusión, la necesidad de negar la concepción cartesiana de la introspección, que es la clave del problema escéptico de las otras mentes

Por su parte **Lilian Bermejo** aborda el problema escéptico acerca de la validez de los razonamientos inductivos. Estos argumentos han sido criticados desde lo que la autora denomina el ideal deductivista de la lógica, que concibe la validez de los argumentos como meramente formal. La autora no defenderá directamente la posibilidad de la inducción, sino que criticará el marco habitual desde el cual se la critica, el deductivismo, mostrando que la validez de los argumentos no descansa como se considera en el deductivismo en la mera forma de los argumentos, sino en la bondad y verdad de las razones aducidas, con lo que la crítica deductivista al inductivismo carecería de sentido.

El escepticismo parcial también puede dirigirse a disciplinas concretas acerca de las cuales surgen dudas con respecto a la posibilidad de conocimiento. Así nos podemos encontrar con dudas acerca de la religión, la ciencia, la moral... En este volumen encontramos a **Enrique Ujaldón** que explora en su artículo el problema del escepticismo moral, más en concreto la solución que a este tipo de escepticismo da Adam Smith. Como el autor afirma en su introducción, la validez de los juicios morales ha sido históricamente puesta en duda, sobre todo en épocas de cambios sociales en los que las bases anteriores de la moral se desmoronan. Esto ocurre en la época de A. Smith. En una época en la que se formulan argumentos escépticos contra la fundación tradicional de la moral, Smith intentará hacer, frente aquellos que sostenían que sólo llevaba al egoísmo, del interés propio condición de posibilidad de la moral. El autor expone en su artículo cómo este interés propio se ve matizado en la obra de Smith por su teoría del espectador imparcial, un espectador imparcial que no es otro que uno mismo, señalándose asimismo las afinidades entre esta teoría del espectador imparcial y la ética kantiana<sup>12</sup>.

---

12 Quisiera agradecer a Ángel García Rodríguez su atenta lectura y sugerencias a este texto.