

## **Una respuesta contextualista al problema de la inducción<sup>1</sup>**

Ricardo Vázquez

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

En este trabajo ofrezco una respuesta contextualista al problema de la inducción. Argumentaré que i) Hume establece un contexto discursivo de estándares inasequibles, dado lo cual, puesto que es imposible cumplirlos, se sigue correctamente que la inducción no tiene justificación; ii) el contexto de Hume debe distinguirse de los contextos de la vida ordinaria y de las ciencias empíricas, articulados por estándares asequibles, por lo que en estos contextos la inducción sí está justificada; iii) no es verosímil que los estándares de Hume estén en juego en los contextos no-escépticos.

**Palabras clave:** escepticismo moderno, principio de cierre epistémico, principio de uniformidad de la naturaleza, invarianismo.

### **A Contextualist Response to the Problem of Induction**

In this work I provide a contextualist response to the problem of induction. I will argue (i) that Hume establishes a discursive context of unattainable standards, so that, since it is impossible to meet them, it follows correctly that induction has no justification; (ii) that the Hume's context must be distinguished from the context of everyday life and the empirical sciences, which are articulated by attainable standards, so that, in these contexts, induction is justified; iii) that it is not plausible that Hume's standards are in play in the non-skeptical contexts.

**Key words:** modern skepticism, principle of epistemic closure, principle of uniformity of nature, invarianism.

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue realizado en el marco del Proyecto CONACyT 57272 "Abstracción, razonamiento y argumentación: un enfoque interdisciplinario desde la filosofía de la ciencia".

## Introducción

El contextualismo epistemológico sostiene que conceptos como “conocimiento” y “justificación” son dependientes de contexto.<sup>2</sup> Aunque actualmente existe una amplia variedad de posturas contextualistas en la epistemología, se suele distinguir entre dos versiones generales, el “contextualismo discursivo” y el “contextualismo inferencial”. El contextualismo discursivo defiende que los valores de verdad del enunciado de adscripción de conocimiento “S sabe que  $p$  (en  $t$ )” varían en diferentes contextos conversacionales; en otras palabras, que “S sabe que  $p$  (en  $t$ )” puede ser verdadera en un contexto discursivo y falsa en otro, respecto del mismo sujeto  $S$  y para la misma proposición  $p$  (en el mismo tiempo  $t$ ) (Cohen 1988, 2000; DeRose 1995, 1999; Lewis 1996). Esta versión de contextualismo es también conocida como “contextualismo atributivo” porque es el contexto de *quien atribuye* el conocimiento el que establece los valores de verdad de enunciado “S sabe que  $p$  (en  $t$ )”; y, si bien suele ser distinto del contexto de aquél a quien se atribuye conocimiento, puede coincidir en el caso de auto-atruciones de conocimiento, “Yo sé que  $p$ ” (Pritchard 2002). Por otra parte, el contextualismo inferencial sostiene que los estándares epistémicos del contexto del agente son los que determinan las condiciones de verdad del enunciado de adscripción de conocimiento; en otras palabras, que, siguiendo a Wittgenstein (1969), la *estructura inferencial* de nuestro discurso ordinario es lo que da sentido al enunciado “S sabe que  $p$  (en  $t$ )” (Williams 1996; Hawthorne 2004); en esta

---

<sup>2</sup> Los antecedentes del contextualismo se suelen ubicar en el debate sobre el escepticismo radical de la década de 1970 con la “teoría de las alternativas relevantes” de Fred Dretske (1970, 1971, 1981) y la “explicación modal del conocimiento” de Robert Nozick (1981). A. P. Norman (1999) ofrece una revisión histórica de los principales tipos de explicaciones contextualistas. Véase también Pryor 2001 y las introducciones a las antologías de Brendel y Jäger 2005; Preyer y Peter 2005; Blaauw 2005.

versión de contextualismo, conocida también como *contextualismo subjetivo*, el contexto de quien atribuye el conocimiento es irrelevante.

Ambas posiciones contextualistas han sido pensadas para enfrentar el escepticismo y recientemente han atraído la atención de los epistemólogos por sus respuestas a algunos de los problemas escépticos más importantes, por ejemplo, el problema del conocimiento del mundo externo (DeRose 1995; Williams 1996), el problema de Gettier (Douten 2005) y la paradoja de la lotería (Hawthorne 2004; Baumann 2005), entre otros. En este trabajo sigo la dirección del contextualismo discursivo para desarrollar una respuesta a uno de los problemas más importantes de la epistemología y de la filosofía de la ciencia—el cual no ha sido abordado por medio de ninguna de las dos versiones de este enfoque—, viz., el problema de la inducción.

Mi argumento será que Hume establece un contexto discursivo con estándares epistémicos inasequibles que un razonador R tendría que cumplir para que el conjunto de sus inferencias inductivas altamente verosímiles *i* estuvieran justificadas; pero, puesto que es imposible que R los cumpla, se sigue correctamente que ninguna de sus inferencias *i* está justificada. Sin embargo, el contexto de Hume debe distinguirse de otros escenarios discursivos—los contextos de la vida ordinaria y de las ciencias empíricas—articulados por estándares que, en principio, R *sí* es capaz de cubrir, de tal forma que en estos contextos las inferencias *i* de R sí están justificadas. Esto significa que aun cuando sea imposible cubrir los estándares del contexto de Hume, ello no implica que debamos negarles justificación a las inferencias inductivas en ninguno de los otros dos contextos discursivos referidos; en otras palabras, el hecho de que la inducción no esté justificada en el contexto de Hume *no implica* que la inducción no esté justificada, o no pueda estarlo, en los contextos discursivos de la vida cotidiana y de las ciencias.

Será muy importante dejar bien claro el punto anterior. Debo reconocer que la distinción entre por lo menos dos tipos de contextos discursivos no es suficiente para responder el problema de Hume, sino que es necesario mostrar, además, *que los estándares del contexto de Hume no están en juego en los contextos de la vida ordinaria y de las ciencias*. Este será mi propósito central.

El primer paso de mi argumento será mostrar que Hume establece *correctamente* que la inducción carece de justificación; este paso es necesario para afirmar que Hume establece un contexto discursivo significativo. En la primera sección de este trabajo abordaré el argumento de Hume en contra de la justificación racional de la inducción poniendo atención en los supuestos y estándares explícitos e implícitos que generan el problema. En la segunda sección, defenderé que el problema de la inducción y el problema del conocimiento del mundo externo comparten la misma estructura, por lo que pueden ensayarse respuestas similares para ambos. En la tercera sección, siguiendo el tipo de respuesta de Fred Dretske al problema del conocimiento, desarrollaré y evaluaré una respuesta al problema de Hume. En la cuarta sección, revisaré la respuesta contextualista de DeRose al problema del conocimiento del mundo externo, de tal forma que en la quinta sección expondré la respuesta contextualista al problema de la inducción. Por último, como consecuencia de este tipo de respuesta introduciré una distinción entre dos conceptos de evaluación del razonamiento inductivo.

## **1. Argumento de Hume en contra de la justificación racional de la inducción**

El problema de la inducción surge de un argumento cuya conclusión es que la inducción carece de justificación racional. Dicho argumento puede ser reconstruido del siguiente modo:

### **Argumento contra la Justificación Racional de la Inducción (AJURI)**

1. Todas las inferencias inductivas implican el Principio de Uniformidad de la naturaleza (PU).
2. Si no es posible establecer la verdad del PU, entonces la inducción no está racionalmente justificada.
3. No es posible establecer la verdad del PU.

Por lo tanto, la inducción no está racionalmente justificada.

La primera premisa del AJURI dice que todas las inferencias inductivas suponen el Principio de uniformidad de la naturaleza (PU), de acuerdo con el cual *“los casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquéllos de los que sí la hemos tenido, pues la naturaleza sigue siempre uniformemente el mismo curso”* (TNH 89);<sup>3</sup> esto se debe a que, si no fuera así, si, por ejemplo, se asumiera lo contrario—que la experiencia es radicalmente variable y discontinua—sería imposible reconocer un objeto como uno y el mismo objeto y, por consiguiente, sería imposible identificar propiedades generalizables que le pertenecieran, o establecer relaciones de antecedencia o consecuencia entre diferentes objetos igualmente variables y discontinuos. Por lo tanto, todas las inferencias

---

<sup>3</sup> En adelante citaré el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume como TNH seguido de la página de la versión original.

inductivas implican el PU como un supuesto *necesario*. En virtud de ello, a primera vista, el PU parece ser un “principio racional”, i.e., un principio intuitivamente cierto, autoevidente e indudable. Con base en esta última consideración, Hume concluye que todas las inferencias inductivas implican el PU *porque* el PU es un principio racional; no obstante, para Hume, no basta con *suponer* que el PU es un principio racional, sino que es necesario *probar* que lo es.

La segunda premisa del AJURI dice precisamente que si no es posible validar el PU, entonces la inducción no está justificada; implícitamente es claro que el razonamiento de Hume es que no sería correcto que las inferencias inductivas estén justificadas si aquello en lo que se fundan no está él mismo justificado. Esta premisa exige, pues, que el razonador R valide el PU como una condición necesaria para estar justificado respecto del conjunto de sus inferencias inductivas. Hacia el s. XVIII sólo había dos tipos de argumento para mostrar la verdad de una proposición: un *argumento demostrativo* o un *argumento probable*. Establecer la verdad de una proposición por medio de un argumento demostrativo equivale a mostrar que no puede ser negada ni puesta en duda sin contradecirse, sirviéndose para ello únicamente i) de las conexiones lógico-semánticas entre sus ideas constitutivas y ii) del principio de no-contradicción; este método muestra que la proposición es demostrativamente verdadera porque las conexiones entre los conceptos de la proposición son conexiones *necesarias*. La prueba de la demostración consiste en que la proposición debe ser lógicamente *incontrovertible*.

En cambio, validar una proposición por medio de un argumento probable significa mostrar que dicha proposición posee evidencia empírica confirmatoria, recurriendo i) a una amplia cantidad de observaciones de correlaciones invariables entre distintos tipos de objetos, sin que esto involucre dar por supuesto aquello que se quiere probar y ii) al

principio de causalidad. Este método de justificación muestra, por su parte, que la proposición en cuestión es probablemente verdadera porque las conexiones entre objetos y sucesos a las que se refiere son (altamente) *recurrentes* en la experiencia y no ha habido ninguna excepción hasta ahora. En esto radica la probabilidad de la proposición: cuanto mayor sea la cantidad de ocurrencias a su favor, mayor será su probabilidad, siempre y cuando la proposición en cuestión no esté dada por supuesto desde el principio en las observaciones (IEH §47).<sup>4</sup> Hume se pregunta si es posible validar el PU a través de alguno de los dos tipos de argumentos disponibles en su época, y se responde que no—como afirma la tercera premisa del AJURI.

Hume tiene buenas razones para sostener 3. Por una parte, ofrece un argumento convincente en contra de que el PU pueda ser justificado demostrativamente. Si el PU fuera demostrativamente verdadero, sería imposible negarlo o ponerlo en duda sin caer en una contradicción. Sin embargo, es posible pensar un cambio en el curso de la naturaleza sin caer en una contradicción; en efecto, de acuerdo con Hume, no hay nada que nos impida pensar “que un objeto, aparentemente semejante a otros que hemos experimentado, pueda ser acompañado por efectos contrarios o distintos” (IEH §30); este razonamiento prueba que el PU no puede ser validado por medio de un argumento demostrativo—lo que equivale a decir que el PU no es un principio analítico justificado *a priori*.

Por otro lado, Hume ofrece un razonamiento firme en contra de que el PU pueda justificarse a través de un argumento probable. Si el PU fuera una verdad probable, podría ser establecido con base en la experiencia pasada sin cometer petición de principio; i.e., podría inferirse la verdad del PU simplemente apelando a una amplia cantidad de ejemplos

---

<sup>4</sup> En adelante citaré la *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume con las siglas IEH seguidas del número de párrafo y/o página.

particulares de la uniformidad de la naturaleza sin que ello involucrara presuponer que el PU es verdadero. Sin embargo, Hume señala que pasar de esta amplia cantidad de evidencia al establecimiento del PU involucra una inferencia inductiva y, puesto que toda inferencia inductiva implica el PU (premisa 1), entonces todo argumento probable a favor del PU supondría la verdad del PU, lo que equivaldría a “moverse dentro de un círculo y dar por supuesto aquello que se pone en duda” (IEH pp. 35-36: §30). Por consiguiente, tampoco es posible validar el PU por medio de un argumento probable—lo cual significa, a su vez, que el PU tampoco es un principio sintético justificado de manera *a posteriori*.

Con estos dos argumentos Hume establece, en 3, que el PU no está justificado. Y, con base en las premisas 2 y 3, concluye que la inducción tampoco lo está.

Notemos que el AJURI es un argumento válido, las premisas son correctas y la conclusión se sigue necesariamente de ellas; sin embargo, dicha conclusión es inaceptable. A este respecto, es posible observar que esta conclusión se obtiene por la exigencia de validar el PU como una condición necesaria para la validez de la inducción, por lo que podría argumentarse que una manera de evitar la problemática conclusión de Hume sería no admitir la exigencia de validar el PU. No obstante, esta exigencia parece ser intuitivamente correcta: si la base de la inducción es el PU, entonces es correcto pedir una validación del PU. Así se genera la siguiente paradoja: rechazar simplemente esta exigencia es epistémicamente irresponsable y aceptarla nos conduce a una conclusión indeseable. En esto consiste el carácter problemático del problema de Hume.

Deseo hacer ahora dos consideraciones. En primer lugar, los dos argumentos de Hume anteriormente examinados permiten distinguir dos estándares que debería cumplir cualquier intento de justificar la inducción en el s. XVIII: el *estándar de incontrovertibilidad* y el *estándar de autonomía*. El primero consiste en que un argumento



demostrativo debe conducir a una verdad de tal naturaleza que no sea susceptible de ser negada ni pensada de otro modo sin caer en contradicción; el segundo, en cambio, consiste en que un argumento probable debe conducir a una verdad tal que la evidencia a su favor no implique aquello que de inicio se desea probar. En estos términos, los argumentos de Hume establecen que ningún argumento demostrativo a favor del PU cubrirá el estándar de incontrovertibilidad y que ningún argumento probable a favor del PU cubrirá el estándar de autonomía.<sup>5</sup>

En segundo lugar, debemos identificar el concepto de “justificación racional de la inducción” (JURI) implícito en el AJURI:

- (1) La inducción está racionalmente justificada sii el PU puede ser validado por medio de un argumento demostrativo o de un argumento probable.

Hume argumenta específicamente en contra de que la inducción esté justificada en el sentido descrito por (1). En adelante llamaré a (1) el concepto *duro* de JURI; lo llamaré de este modo debido a que (1) involucra el requerimiento de mostrar que es imposible (o muy improbable) que el curso de la naturaleza cambie repentinamente—validando el PU—como una condición necesaria para la justificación de la inducción. Para mi propósito, es importante recordar aquí que en las discusiones epistemológicas actuales se suele hablar también de un concepto *duro* de conocimiento que involucra la exigencia de demostrar que

---

<sup>5</sup> Una respuesta al problema de la inducción debería satisfacer alguno de estos estándares; no obstante, hasta la fecha esto no ha sido posible. En este trabajo no me propongo ofrecer una respuesta al problema de la inducción en la dirección de intentar validar el PU; me propongo, en cambio, ofrecer un argumento para defender que *aunque es un hecho que es imposible validar el PU, no se sigue que la inducción carezca de justificación.*

no somos cerebros en cubetas como una condición necesaria para tener conocimiento. El concepto duro de conocimiento puede ser caracterizado del siguiente modo:

(A) El conocimiento está justificado sii es posible demostrar que no somos cerebros en cubetas.

El escéptico radical argumenta en contra de que el conocimiento esté justificado en el sentido descrito por (A). En la siguiente sección revisaré una reconstrucción del argumento escéptico en contra de (A) y mostraré que tiene cierta semejanza con el argumento de Hume en contra de (1), de tal modo que los intentos de responder el problema del conocimiento pueden ofrecernos indicaciones para responder el problema de la inducción.

## **2. Cerebros en cubetas y la uniformidad de la naturaleza**

El problema del conocimiento del mundo externo, siguiendo a K. DeRose (1995), Ernest Sosa (1999, 2000), Jonathan Vogel (1999) y D. Pritchard (2002) se deriva de un argumento como el siguiente: tomemos “S [*p*]” como la afirmación de un sujeto S de que sabe la proposición *p*, donde “*p*” se refiere a una creencia que ordinariamente tomaríamos como algo que decimos saber perfectamente (como, por ejemplo, que tenemos dos manos) y tomemos “CEC” como la hipótesis escéptica de que podríamos ser cerebros en cubetas a los que una súper-computadora provee de experiencias de la vida ordinaria, como la de tocar el piano con ambas manos. Podemos formular el argumento en contra del conocimiento (EC) del siguiente modo:

(EC1) Si  $\sim S$  [ $\sim CEC$ ], entonces  $\sim S$  [ $p$ ]

(EC2)  $\sim S$  [ $\sim CEC$ ]

Por lo tanto:

(CE)  $\sim S$  [ $p$ ]

La premisa (EC1) es la hipótesis escéptica de que si  $S$  no sabe que no es un cerebro en una cubeta, entonces  $S$  no sabe que tiene dos manos; esto se debe a que si  $S$  no es capaz de descartar la posibilidad de ser un cerebro (sin manos) en una cubeta, entonces sería falso que sabe que tiene dos manos. Por otra parte, la premisa (EC2) afirma que  $S$  no sabe que no es un cerebro en una cubeta; esto es así porque la hipótesis escéptica CEC plantea la posibilidad de una situación que sería imposible distinguir de la vida cotidiana, por lo que nadie sería capaz de establecer su negación. Así, con base en (EC1) y (EC2) se sigue la conclusión escéptica (CE) que niega que  $S$  tenga conocimiento.

Aquí también encontramos una paradoja: el argumento (EC) es un argumento válido y sus premisas parecen ser intuitivamente verdaderas, sin embargo, la conclusión es inaceptable. Es importante observar, pues, que la conclusión escéptica (CE) no tiene verosimilitud si es considerada al margen de las premisas del argumento. Por otra parte, se podría argumentar que no tenemos por qué aceptar la exigencia de descartar la hipótesis CEC para tener conocimiento. No obstante, si tener conocimiento implica eliminar toda posibilidad de que éste sea falso, entonces la exigencia de descartar la hipótesis CEC es intuitivamente correcta. De este modo, resulta también que rechazar la premisa (EC1) para

evitar la conclusión escéptica es epistemológicamente irresponsable y aceptarla nos conduce a un resultado inadmisibile.

Observemos que es posible plantear el AJURI de una forma similar a (EC). Consideremos “R [i]” como que un razonador R dice estar justificado en su inferencia inductiva *i*, donde “*i*” es una inferencia no-deductiva en cualquiera de sus múltiples formas (causal, legaliforme, abductiva, analógica, etc.) a la que ordinariamente le concederíamos un alto grado de verosimilitud con base en nuestras observaciones fenómenos similares, por ejemplo, la inferencia que parte de i) la observación de que cada vez que la termina noche comienza a amanecer, a ii) la generalización de que “Todos los días amanece”;<sup>6</sup> por último, tomemos “PU”, como lo hemos estado haciendo, para referirnos al principio según el cual la naturaleza es uniforme. El argumento escéptico de la inducción (EI) quedaría del siguiente modo:

(EI1) Si  $\sim R [\sim PU]$ , entonces  $\sim R [i]$

(EI2)  $\sim R [\sim PU]$

Por lo tanto:

(CEI)  $\sim R [i]$

La premisa (EI1) es la hipótesis escéptica de que si R no puede descartar la posibilidad de que la naturaleza no sea uniforme—validando el PU—, entonces R no está

---

<sup>6</sup> En lo sucesivo, utilizaré la proposición “Todos los días amanece” para referirme al tipo de inferencias inductivas que ordinariamente consideramos completamente verosímiles, de modo análogo a como en la literatura epistemológica contemporánea se suele utilizar “S sabe que tiene dos manos” para referirse a un conocimiento de la vida cotidiana completamente verosímil; pero no debemos olvidar que lo que estamos evaluando es la justificación de la *inferencia*, no la de la *proposición* (hipótesis, predicción, etc.) obtenida como resultado de dicho proceso. Establecer la justificación de proposiciones de este tipo requiere de otros medios de evaluación.

justificado en ninguna de sus inferencias inductivas, aún en las más verosímiles de la ciencia o de la vida cotidiana tales como “Todos los días amanece”; esto se debe a que si R no es capaz de eliminar la posibilidad de que el curso de la naturaleza varíe, entonces no estaría justificado en inferir que “Todos los días (invariablemente) amanece” sobre la base de la evidencia empírica disponible.<sup>7</sup> Por otra parte, la premisa (EI2) afirma que R no puede validar el PU como vimos en la sección anterior. Así, a partir de (EI1) y (EI2) el escéptico de la inducción niega, en (CEI), que R esté justificado en inferir que “Todos los días amanece” sobre la base de su experiencia del pasado.

Al igual que en el argumento escéptico del conocimiento (EC), la paradoja aquí, como vimos en la sección anterior, es que el argumento escéptico de la inducción (EI) es un argumento válido y sus premisas parecen intuitivamente correctas, sin embargo, la conclusión escéptica de la inducción (CEI) es inaceptable. Por consiguiente, la conclusión (CEI) también adquiere verosimilitud sólo con relación a las premisas del argumento.

Se ha admitido generalmente que las premisas (EC2) y (EI2) son correctas; es imposible negar la hipótesis CEC tanto como lo es validar el PU. Ahora bien, con relación al problema del conocimiento, toda la atención ha recaído en (EC1). Ciertamente, si hubiera una manera de rechazar esta premisa para evitar la conclusión (CEI), el problema estaría resuelto. Sin embargo, se ha dicho que es epistemológicamente irresponsable rechazar la premisa (EC1) porque ésta parece ser intuitivamente correcta. ¿Qué hace que (EC1) parezca intuitivamente correcta? Tradicionalmente, se dice que (EC1) se apoya en un principio conocido como el Principio de Cierre Epistémico (PCE), según el cual:

---

<sup>7</sup> Observemos que la verdad de “R está justificado en inferir que *i*”, “*i* está justificada” y “la inducción está justificada” dependen de que R cumpla la condición de validar el PU, por lo que serán tomadas en lo sucesivo como proposiciones equivalentes.

(PCE) Si S sabe que  $p$  y sabe que  $p$  implica  $q$ , entonces S también sabe que  $q$ .

Este principio se considera intuitivamente correcto, no sólo porque es formalmente válido, sino porque nos apoyamos en él a menudo para obtener conocimiento. Si sé que está lloviendo ahora, y sé que el hecho de que está lloviendo implica que la calle está mojada, entonces también sé que la calle está mojada. Ahora bien, tradicionalmente se dice que el escéptico se apoya implícitamente en este principio para argumentar que:

Si S sabe que tiene dos manos y sabe que tener dos manos implica que no es un cerebro en una cubeta, entonces S también sabe que no es un cerebro en una cubeta.

El problema del conocimiento surge cuando se admite que es imposible negar la hipótesis escéptica CEC. Así el escéptico argumenta que:

Puesto que S no sabe que no es un cerebro en una cubeta, y puesto que S sabe que tener dos manos implica que no es un cerebro en una cubeta, entonces S no sabe que tiene dos manos.

Puesto que un razonamiento similar puede aplicarse a cualquier otro conocimiento ordinario o científico, el escéptico concluye que no tenemos conocimiento.

Ha sido muy difícil rechazar (EC1) porque se apoya en el PCE. Es posible observar que en el PCE hay una intuición implícita que, a su vez, parece ser también intuitivamente correcta, viz., que *tener conocimiento implica eliminar toda posibilidad de que éste sea falso*. Se trata de una intuición cartesiana (M. Williams 1996).

Veamos ahora el caso del argumento escéptico de la inducción. Pongamos atención en la premisa (EI1). Presumiblemente, si fuera posible encontrar una manera de rechazar (EI1) para evitar la conclusión escéptica de la inducción (CEI), el problema estaría resuelto. Sin embargo, hemos dicho, a su vez, que rechazar (EI1) es epistemológicamente irresponsable porque la exigencia de validar el PU parece ser intuitivamente correcta. Preguntémonos, ¿qué le da verosimilitud a (EI1)? Me parece que se puede apelar a una versión del principio de cierre epistémico para explicarlo. Llamémoslo “Principio de cierre epistémico de la inducción” (PCEI):

(PCEI) Si R está justificado en inferir inductivamente  $i$  y sabe que estar justificado en inferir inductivamente  $i$  implica que el PU está justificado, entonces R sabe que el PU está justificado.

El problema de la inducción se presenta cuando encontramos que R no puede validar el PU. Hume parece apoyarse implícitamente en el PCEI cuando argumenta que:

Puesto que R no sabe que el PU está justificado y puesto que R sabe que estar justificado en inferir inductivamente  $i$  implica que el PU está justificado, entonces R no está justificado en inferir inductivamente  $i$ .<sup>8</sup>

Dado que el mismo argumento puede aplicarse a cualquier inferencia inductiva de la vida ordinaria y de las ciencias, se sigue que ninguna inferencia inductiva está justificada.

---

<sup>8</sup> Tomo “R no está justificado en inferir  $i$ ”, “ninguna inferencia inductiva  $i$  está justificada” y “la inducción no está justificada” como equivalentes porque en los tres casos *estar justificado* depende de que R pueda validar el PU.

El PCEI también parece ser un principio intuitivamente correcto. En vista de que el PCEI presta apoyo a la premisa (EC1) ha sido muy difícil rechazar esta premisa. Es posible advertir que el PCEI presupone también una intuición que, a su vez, parece intuitivamente correcta, viz., que *estar justificado en el razonamiento inductivo implica descartar la más mínima posibilidad de que la inducción falle*. Llamémosla la “intuición humeana”.

En el caso del problema del conocimiento ha habido intentos de negar o debilitar el PCE para refutar o debilitar la premisa (EC1). La idea es defender que hay un sentido en el que, aunque sea cierto que no podemos descartar la hipótesis CEC, no se sigue que no tengamos conocimiento. Puesto que los argumentos (EC) y (EI) comparten la misma estructura, los intentos de refutar o debilitar (EC1) podrían ser buenas indicaciones para nosotros sobre cómo refutar o debilitar (EI1). Nuestro propósito será defender que hay un sentido en el cual, aunque sea cierto que no podemos validar el PU, no se sigue que la inducción no está justificada. En las dos secciones siguientes examinaré respectivamente dos maneras de hacerlo, la teoría de las alternativas relevantes de Fred Dretske y el contextualismo discursivo de Lewis-DeRose.

### **3. La teoría de las alternativas relevantes de Dretske**

Hemos dicho que algunas propuestas han intentado negar el PCE para rechazar la premisa (EC1); en otras palabras, se ha tratado de negar que S tenga que demostrar que no es un cerebro en una cubeta para saber proposiciones de la vida ordinaria. Una respuesta en esta dirección fue desarrollada por Fred Dretske (1970, 1971, 1981) en su “Teoría de las



alternativas relevantes”.<sup>9</sup> Fundamentalmente, su propuesta es que S sabe que  $p$  sólo si S está en una situación epistémica que le permita descartar todas las alternativas relevantes a  $p$ . Una proposición  $q$  es una alternativa a  $p$  sólo en el caso de que  $q$  implique la negación de  $p$ . Sin embargo, de acuerdo con Dretske, para saber que  $p$  no es necesario que S sea capaz de eliminar *todas* las alternativas posibles a  $p$ , sino sólo las que son *relevantes*. Ahora bien, lo que hace que una alternativa sea relevante depende de la situación epistémica de S.

Para ejemplificar su propuesta, Dretske ofreció el famoso ejemplo de las cebras. Imaginemos que durante una visita al zoológico S está frente a la jaula de las cebras y afirma saber que los animales que ve son cebras. En esta situación ordinaria, la posibilidad de que los animales que S ve sean mulas hábilmente pintadas con rayas blancas (MP) no es una alternativa relevante y, por lo tanto, no es necesario que S sea capaz de descartarla para saber que esos animales son cebras. Pero ahora, supongamos, por ejemplo, que es bien sabido que el director del zoológico, para ahorrarse dinero, suele reemplazar animales exóticos con animales comunes disfrazados. En esta situación, la alternativa MP se vuelve relevante y, entonces, parecería ser que S *no sabe* que los animales que está viendo son cebras, a menos que pudiera descartarla—incluso si de hecho son cebras (Cf. Dretske 1970, p. 1016). No obstante, en una situación ordinaria la posibilidad MP no es una alternativa relevante; por lo tanto, no es necesario que S pueda descartarla para saber que los animales que está viendo son cebras.

La respuesta de Dretske al problema del conocimiento es, a grandes rasgos, que los escenarios escépticos promueven alternativas irrelevantes. Imaginemos que S, observando sus dos manos a plena luz del día, dice que sabe que tiene dos manos. En esta situación

---

<sup>9</sup> Otras propuestas en esta dirección fueron desarrolladas por Alvin I. Goldman (1976), Robert Nozick (1981) y Peter Unger (1981).

ordinaria, la posibilidad de que S sea un cerebro en una cubeta (CEC) no es una alternativa relevante y, por lo tanto, no se requiere que S sea capaz de descartarla para saber que tiene dos manos. Ahora bien, el escéptico plantea una situación en la que la posibilidad CEC se vuelve relevante y, por consiguiente, parecería ser que S *no sabe* que tiene dos manos, a menos que pudiera descartarla. Pero, de acuerdo con Dretske, la alternativa CEC es irrelevante en situaciones ordinarias de conocimiento; de manera que no es necesario que S pueda descartarla para saber que tiene dos manos. Es así como, a través de negar el PCE, Dretske consigue hacer falsa la premisa (EC1).

En el caso del problema de la inducción, a primera vista, parecería útil seguir la estrategia de Dretske. Podemos encontrar una manera similar de negar que sea necesario validar el PU para que la inducción esté justificada. Imaginemos que R, habiendo observado un amplio número de veces que al pasar la noche invariablemente empieza a amanecer, infiere que “Todos los días amanece” y afirma que su inferencia está justificada. En esta situación ordinaria, la posibilidad de que el curso de la naturaleza no sea uniforme ( $\sim$ PU) no es una alternativa relevante y, por lo tanto, no es necesario que R sea capaz de descartarla, validando el PU, para que su inferencia estuviera justificada. Ahora bien, el escéptico de la inducción propone un escenario en el que la alternativa  $\sim$ PU adquiere relevancia y, por lo tanto, parecería que la inferencia de R no estaría justificada, a menos que R pudiera validar el PU. Sin embargo, diríamos, puesto que en escenarios ordinarios de razonamiento la posibilidad  $\sim$ PU no es una alternativa relevante, no se requiere que R pueda validar el PU para que su inferencia esté justificada. De este modo, negando el PCEI, habríamos conseguido hacer falsa la premisa (EI1).

Sin embargo, la propuesta de Dretske presenta varios problemas. El más importante es que rechazar el PCE para solucionar el problema escéptico tiene un costo muy alto: no saber que no somos cerebros (sin manos) en cubetas y al mismo tiempo saber que tenemos dos manos es una “abominable conjunción” y un “resultado intuitivamente bizarro” (De Rose 1995, p. 201). Después de todo, el PCE es un principio intuitivamente correcto. El reto para el epistemólogo es pues encontrar una manera de debilitar la premisa (EC1) sin abandonar el PCE.<sup>10</sup>

Advirtamos que nuestro intento de ofrecer una respuesta al problema de la inducción siguiendo la propuesta de Dretske presentaría un problema similar relacionado con el abandono del PCEI: conceder que no tenemos una prueba de que el curso de la naturaleza es invariable y al mismo tiempo afirmar que estamos justificados en inferir que “Todos los días (invariablemente) sale el sol” sería contradictorio. El reto para el filósofo de la inducción es, pues, encontrar una manera de debilitar la premisa (EI1) sin abandonar el PCEI. Una manera de hacerlo es, como veremos en seguida, a través de una estrategia contextualista.

#### **4. El contextualismo discursivo de Lewis-DeRose**

El contextualismo discursivo de Lewis-DeRose intenta debilitar la premisa (EC1) sin abandonar el PCE. La tesis central del contextualismo discursivo es que los valores de verdad del enunciado de adscripción de conocimiento “S sabe que  $p$  (en  $t$ )”—así como las del enunciado de negación de conocimiento “S no sabe que  $p$  (en  $t$ )”—varían de acuerdo al

---

<sup>10</sup> Gail Stine (1976) ofreció un desarrollo de la teoría de Dretske para resolver el problema del conocimiento sin abandonar el PCE. Una defensa posterior de la teoría de Dretske puede encontrarse en M. Heller (1999).

cumplimiento—o incumplimiento—de los estándares epistémicos del contexto conversacional de quien atribuye—o niega—el conocimiento, de tal modo que, al cambiar de contexto discursivo, los valores de verdad de las atribuciones—y negaciones—de conocimiento también cambian. El contextualismo discursivo distingue entre por lo menos dos contextos conversacionales: contextos de estándares epistémicos que es imposible satisfacer, viz., los estándares del escéptico; y contextos discursivos de estándares más flexibles y asequibles, como los contextos de la vida cotidiana.

El primer contexto, el contexto del escéptico, está articulado por estándares como el PCE, la premisa (EC1), por lo que hemos llamado la intuición cartesiana y por ciertas preocupaciones sobre la falibilidad del conocimiento. En este contexto, para atribuirle conocimiento a *S* se requiere que *S* tenga una creencia verdadera de que *p* y que esté en una posición epistémica en la que haya eliminado la hipótesis CEC. En este contexto, los estándares y principios mencionados son aceptados porque parecen intuitivamente correctos. En cambio, para atribuirle conocimiento a *S* en los contextos de estándares que, en principio, es posible cumplir—contextos de la vida cotidiana—sólo se requiere, además de que la creencia de *S* sea verdadera, que *S* cumpla, en la medida de lo posible, con condiciones epistémicas como que su creencia haya sido causada por algún proceso confiable de producción de creencias—la visión, la audición, etc.—o que sea coherente con el resto de las creencias de *S*, etc. En los contextos de la vida cotidiana, los estándares del escéptico no son intuitivamente correctos—y si nos lo parecen, esto significa que hemos cambiado de contexto.

En virtud de esta consideración, la propuesta contextualista dice que *A* puede emplear el enunciado de adscripción de conocimiento “*S* sabe que *p*”, al mismo tiempo que *B* puede sostener que “*S* no sabe que *p*”, aun cuando ambos estén hablando del mismo *S*,

con respecto a la misma creencia  $p$  y en el mismo tiempo  $t$ ; ambas afirmaciones serían correctas y no implicarían contradicción. Esto se debe a que los contextos discursivos de  $A$  y  $B$  son distintos.

Por ejemplo, imaginemos una discusión entre los filósofos  $A$  y  $B$  respecto de la afirmación de  $S$  de que sabe que hoy es viernes (y es viernes). Para evaluar si  $S$  sabe o no,  $A$  podría recurrir a los estándares rígidos que hemos mencionado; así  $A$  podría decir que  $S$  no sabe que es viernes, puesto que no sabe que no es un cerebro en una cubeta. En cambio,  $B$  podría tomar en cuenta estándares flexibles de conocimiento para atribuirle conocimiento a  $S$ , por ejemplo, que  $S$  sabe que es viernes porque sabe que ayer fue jueves y sabe que al jueves le sigue el viernes, o porque, además, ha visto el calendario y sabe que recurrir al calendario es confiable, etc. ¿De qué depende la elección de los estándares que  $A$  y  $B$  deben tomar? Depende del tipo de contexto en el que está teniendo lugar la discusión. Si es un contexto filosófico,  $A$  negaría el conocimiento a  $S$  *consecuente y correctamente*; en cambio, si se trata de un contexto de la vida cotidiana,  $B$  atribuiría (o incluso  $A$  mismo, al cambiar de contexto discursivo, podría atribuirle) conocimiento a  $S$  *consecuente y correctamente*. No hay contradicción entre ambas afirmaciones porque son hechas *desde contextos discursivos distintos*.

La respuesta contextualista de DeRose al problema del conocimiento puede resumirse en la idea de que la conclusión escéptica “ $S$  no sabe que tiene dos manos” es válida sólo en el contexto del escéptico y que no lo es en los contextos discursivos de la vida cotidiana, donde están en juego otro tipo de estándares discursivos. Cuando en el contexto discursivo del caso están en juego los estándares epistémicos rígidos del escéptico, el enunciado “ $S$  no sabe que tiene dos manos” será verdadero, por lo que será correcto negarle el conocimiento a  $S$ ; no obstante, cuando están en juego estándares menos rígidos,

(por ejemplo, que S puede mover sus dos manos, que puede verlas, que en este momento las está utilizando, etc.) el enunciado “S no sabe que tiene dos manos” será falso y, en cambio, “S sabe que tiene dos manos” será verdadero, por lo que en este contexto será incorrecto negarle conocimiento a S y, en cambio, será correcto atribuírselo. No hay contradicción entre ambos enunciados porque se hacen desde contextos distintos discursivos.

Lo anterior puede explicar la paradoja del argumento (EC), viz., que (EC) es un argumento válido, sus premisas (EC1) y (EC2) son intuitivamente correctas y, sin embargo, la conclusión escéptica (CE) es inaceptable. La explicación de esta paradoja es que (CE) tiene sentido sólo con relación a los estándares del contexto discursivo del escéptico, pero es inaceptable en los contextos en los que esos estándares no están en juego y, si bien (CE) se sigue correctamente de las premisas (EC1) y (EC2), ello no es suficiente para aceptarla fuera del contexto del escéptico.

Por último, es importante subrayar que siguiendo esta estrategia no se genera el problema que se le presentaba a la teoría de las alternativas relevantes, revisado al final de la sección anterior, a saber, que es contradictorio afirmar que S sabe que tiene dos manos, si al mismo tiempo, S no puede descartar la posibilidad de ser un cerebro (sin manos) en una cubeta. Siguiendo la estrategia contextualista, la conjunción anterior sólo es contradictoria en el contexto del escéptico; fuera de este contexto no lo es, puesto que la premisa (EC1) y el PCE, *no son estándares para atribuir conocimiento a S*. La estrategia contextualista cumple el reto de lidiar con el escepticismo radical debilitando la premisa (EC1) sin abandonar el PCE, pues se reconoce que este principio es intuitivamente correcto y que tiene un carácter normativo, pero acotado al contexto discursivo del escéptico.

## 5. Una respuesta contextualista al problema de la inducción

Me parece que la respuesta contextualista de DeRose al problema del conocimiento nos ofrece una manera de lidiar con el problema de la inducción: específicamente, nos proporciona una manera de debilitar la premisa (EI1) sin abandonar el PCEI. Observemos que la tesis contextualista de la atribución del conocimiento puede ser modificada para el caso de las atribuciones de justificación al razonamiento inductivo: los valores de verdad del enunciado de atribución de justificación de inferencias inductivas “R está justificado en inferir que  $i$  (en  $t$ )”— así como las del enunciado de negación de justificación “R no está justificado en inferir que  $i$  (en  $t$ )”—varían de acuerdo al cumplimiento—o incumplimiento—de los estándares epistémicos del contexto discursivo de quien atribuye—o niega—justificación, de tal modo que, al cambiar de contexto discursivo, los valores de verdad de las adscripciones—y negaciones—de justificación también cambian.

Con base en lo discutido en las secciones 1 y 2 de este trabajo, es posible distinguir entre por lo menos dos tipos de contextos de atribución de justificación al razonamiento inductivo: un contexto de estándares inasequibles de justificación, viz., los estándares de Hume, y otros contextos discursivos, como los de la vida cotidiana y de las ciencias, en los cuales los estándares epistémicos, al menos en principio, pueden ser satisfechos. El primer contexto, el contexto de Hume, está articulado por el PCEI, que da apoyo a la premisa (EI1), los criterios de incontrovertibilidad y autonomía para validar el PU, así como lo que hemos llamado la “intuición humeana” y cierto tipo de preocupaciones sobre el grado de seguridad y de confiabilidad al que pueden aspirar nuestras mejores inferencias inductivas tomando en cuenta la inherente falibilidad de la inducción. En este contexto, para atribuirle

justificación a R en su inferencia *i*, es necesario que R valide el PU cumpliendo con el criterio de incontrovertibilidad o el de autonomía.

En cambio, los contextos del segundo tipo están compuestos por estándares que al menos en principio pueden ser satisfechos, como los estándares de la ciencia, a partir de los cuales los científicos atribuyen justificación a ciertas explicaciones, predicciones y leyes, estándares tales como la reproducibilidad de los experimentos realizados, apoyarse en lecturas de instrumentos y aparatos especializados, tomar en cuenta ciertas estadísticas, etc.; o estándares como los de la vida cotidiana, con base en los cuales atribuimos justificación a ciertas inferencias causales, elecciones y generalizaciones útiles para el desarrollo de nuestras actividades diarias, criterios tales como tomar en cuenta las experiencias similares del pasado, recurrir a analogías, apoyarse en el testimonio del otro, etc. En estos contextos, la falibilidad inherente de la inducción y la provisionalidad e historicidad del conocimiento empírico en general no son aspectos problemáticos. En estos contextos, para atribuirle justificación a R en su inferencia *i*, sólo se requiere que R cubra estándares relacionados con aspectos pragmáticos, psicológicos, históricos, disciplinares, etc.

En el contexto discursivo de Hume, puesto que R no puede validar el PU, es correcto negarle justificación a sus inferencias *i*. En cambio, en los contextos de las ciencias y de la vida cotidiana, puesto que R puede, en principio, cubrir los estándares exigidos por la comunidad científica y/o por la sociedad en general, es correcto atribuirle justificación a sus inferencias *i*. En virtud de estas consideraciones el enfoque contextualista de la inducción dice que A puede usar el enunciado de adscripción de justificación “R está justificado en inferir *i* (en *t*)” al mismo tiempo que B puede sostener que “R no está justificado en inferir *i* (en *t*)”, aun cuando ambos se estén refiriendo al mismo razonador R, con respecto a la misma inferencia *i* y en el mismo tiempo *t*; ambas afirmaciones serían



igualmente correctas y no implicarían ninguna contradicción puesto que *A* y *B* las hacen desde contextos discursivos distintos.

Por ejemplo, imaginemos una discusión telefónica entre dos filósofos *A* y *B* alrededor de las 8:00 am. Ambos comparten el interés por la filosofía de Hume y el escepticismo moderno en general. Ambos viven en la misma ciudad y se preparan para salir hacia sus respectivas universidades. El filósofo *B* le pregunta a *A* si cree que lloverá a medio día, como ha venido ocurriendo durante los últimos días. En este momento, *A* podría decidir elevar los estándares de la discusión argumentando que “puesto que no ha sido posible demostrar que la naturaleza es uniforme, no podría asegurar nada al respecto. Tanto si te dijera que *sí* como si te respondiera que *no*, estaría haciendo una inferencia injustificada”. Por supuesto, *A* sabe que *B* podría entender perfectamente a qué se refiere al poner el asunto de esta manera, incluso *A* sabría que *B* compartiría las mismas preocupaciones, supuestos, estándares, etc.<sup>11</sup> Sin embargo, en virtud del contexto conversacional (no filosófico) en el que ambos se encuentran en este momento, *A* decide responder simplemente: “sí, es probable que llueva en la tarde, tomando en cuenta que así ha ocurrido los días pasados; además, así lo avisó el reporte meteorológico de hoy en la mañana (que cada vez, por cierto, se vuelve más confiable) y también así lo muestran el cielo nublado que puedo ver desde la ventana y la pesada humedad en el ambiente”.<sup>12</sup> Dado

---

<sup>11</sup> *B* no necesita ser filósofo para compartirlas. Recorro a la estrategia de plantear que *A* es filósofo para enfatizar que, aun siendo las condiciones discursivas favorables para constreñir o endurecer los estándares de la discusión, *A* puede decidir no hacerlo.

<sup>12</sup> No voy a entrar en la discusión acerca de si el contextualismo atributivo sólo es válido cuando se adjudica conocimiento a terceros, y no cuando lo es la primera persona. La idea es que el epistemólogo contextualista puede decir correctamente que “*S* sabe que *p*” porque los estándares que son satisfechos son propios del contexto del atribuyente; en cambio si dijera de sí mismo, “Yo sé que *p*”, ello parecería implicar que él mismo está en la posición privilegiada de saber que no es un cerebro en una cubeta, lo cual es imposible. Para esta discusión véase Pritchard 2002. En lo que sigue simplemente voy a asumir que cuando un razonador *R* afirma que su propia inferencia

el tipo de estándares que conforman el primer contexto, *A* habría estado en lo correcto en negar justificación a cualquier inferencia que hubiera podido hacer; en cambio, con base en el tipo de estándares que articulan el segundo contexto, es correcto atribuirle *justificación* a su inferencia. Las dos maneras de evaluar la inferencia del ejemplo anterior son igualmente correctas y no son contradictorias, porque son hechas desde dos contextos discursivos distintos.

La respuesta contextualista al problema de la inducción puede resumirse en que la conclusión de Hume “La inducción no está justificada” es válida *sólo* en el contexto discursivo articulado por los componentes normativos del AJURI y que no lo es en contextos discursivos en los que está en juego otro tipo de estándares discursivos. La conclusión del AJURI es válida en el contexto discursivo de Hume porque los estándares y principios mencionados parecen ser intuitivamente correctos, y si parecen serlo, se debe a que capturan una intuición infalibilista sobre la inducción, a la que hemos llamado la “intuición humeana”. En cambio, en los contextos no escépticos la misma conclusión es inaceptable porque dichos elementos, considerados sin mayor preámbulo, nos parecen inaceptables e inverosímiles debido a que no capturan nuestras intuiciones falibilistas de sentido común sobre la inducción. En el momento en el que tales elementos llegan a parecernos verosímiles, hemos cambiado de contexto.

Lo anterior puede explicar la paradoja del argumento escéptico de la inducción (EI), viz., que (EI) es un argumento válido, las premisas (EI1) y (EI2) parecen intuitivamente correctas y, sin embargo, la conclusión escéptica de la inducción (CEI) es inaceptable. La explicación de esta paradoja es que (CEI) es verosímil sólo cuando los estándares del

---

inductiva está justificada, ello no implica otra cosa sino que *i* está justificada para *R*, únicamente porque *R* ha cubierto estándares flexibles de justificación.

contexto discursivo de Hume están en juego, pero es inaceptable cuando ese tipo de estándares no tiene lugar y, si bien (CEI) se sigue correctamente de las premisas (EI1) y (EI2), esto no es suficiente para aceptarla fuera del contexto de Hume.

De lo anterior se desprende que *si bien es correcto que la inducción no está justificada en el contexto de Hume, ello no implica que no lo esté, o que no pueda estarlo, en ninguno de los demás contextos referidos*. Esto se debe a que la exigencia de validar el PU no es un estándar que esté en juego en contextos discursivos no-escépticos. A este respecto deseo introducir una consideración. ¿Por qué podemos estar seguros de que la exigencia de validar el PU no está en juego en contextos discursivos no-escépticos? Si la exigencia de validar el PU tuviera un papel normativo en todo contexto conversacional, i.e., si tuviéramos siempre en mente que el PU debe validarse para atribuir justificación a inferencias inductivas propias y ajenas, entonces, de hecho, no atribuiríamos justificación a ninguna de ellas; pero esto contradice nuestra práctica efectiva de atribución de justificación a inferencias inductivas en la vida cotidiana y en las ciencias; por consiguiente, es claro que en estos ámbitos la exigencia de validar el PU no tiene poder normativo.

Sin embargo, se podría objetar aun que el hecho de que atribuyamos justificación a razonamientos inductivos no implica que lo hagamos *correctamente*; en efecto, se podría argüir que si bien es cierto que la exigencia de validar el PU no está en juego *explícitamente* en los contextos de la vida ordinaria y de las ciencias, sí lo está *implícitamente*, lo que significaría que ninguna inferencia inductiva está justificada en realidad. Pero la única manera de defender esto sería mostrando que esta exigencia captura, además de la intuición infalibilista humeana, intuiciones de sentido común y científicas. El defensor de esta posición invariantista respecto del requerimiento de validar el PU tendría

que mostrar que en nuestros razonamientos de la vida cotidiana y de las ciencias está presente la intuición infalibilista de la inducción (o alguna versión de ella). Dicha intuición tendría que estar presente explícita o implícitamente en ellos. Pero si lo estuviera explícitamente, no confiaríamos en ninguna inferencia inductiva, lo cual es falso. Y si nuestro oponente sostuviera que lo está *implícitamente*, sería muy difícil que pudiera demostrar su hipótesis invariantista sin dar por supuesto lo que desea sostener, i.e., sin dar por sentado que la exigencia de validar el PU está en juego en dichos razonamientos. Por consiguiente, no es verosímil que dicha exigencia tenga un papel normativo fuera del contexto de Hume.

Finalmente, observemos que siguiendo la estrategia del contextualismo discursivo se evita la dificultad que se presentaba al recurrir a la teoría de las alternativas relevantes de Dretske para tratar de resolver el problema de Hume, viz., que es contradictorio afirmar que R está justificado en inferir que “Todas las mañanas (invariablemente) sale el sol” si, al mismo tiempo, R no es capaz de probar que el curso de la naturaleza es invariable. Con base en la respuesta contextualista que acabo de desarrollar, sólo es contradictorio sostener ambas proposiciones en el contexto discursivo de Hume, y no lo es fuera de este contexto, porque el requisito de validar el PU no está en juego en los contextos no-escépticos. Este tipo de respuesta cumple el reto de debilitar la premisa (E11) sin abandonar el PCEI, pues no se niega que éste principio tenga *un poder normativo*, sólo se está restringiendo su poder al contexto de Hume.

Ahora bien, para entender *en qué sentido* la inducción está justificada o puede estarlo en los contextos científicos y de la vida cotidiana, aun cuando no lo está en el contexto de Hume, en la siguiente y última sección de este trabajo deseo introducir una distinción entre dos conceptos para evaluar el razonamiento inductivo.

## 6. Dos conceptos para evaluar el razonamiento inductivo.

He dicho que la respuesta contextualista al problema de la inducción establece que aun cuando la inducción no está justificada en el contexto de Hume, sí lo está o puede estarlo en los contextos científicos y de la vida cotidiana, pero ¿en qué sentido *lo está* o *puede estarlo*? Ciertamente, si lo estuviera en el mismo sentido que como se entiende en el contexto de Hume, se generaría una contradicción. No obstante, el examen realizado hasta ahora sobre nuestro problema nos permitirá distinguir entre por lo menos dos conceptos para evaluar las inferencias inductivas, uno rígido, al que hemos llamado en la sección 1 “justificación racional de la inducción” (JURI) y otro flexible, al que llamaré “aceptabilidad epistémica del razonamiento inductivo” (AERI).

La respuesta contextualista al problema del conocimiento plantea que eliminar la hipótesis CEC es sólo un requisito necesario cuando se acepta el concepto *duro* del conocimiento, caracterizado como (A) en la primera sección de este trabajo, y deja de serlo cuando adoptamos un concepto *flexible* de conocimiento (i.e., falibilista, social e histórico). Al entender el conocimiento de esta manera, cambiamos de contexto discursivo, de estándares y de intuiciones, por lo que es completamente innecesario cubrir dicho requerimiento.

La respuesta contextualista al problema de la inducción plantea, por su parte, que demostrar que la naturaleza es uniforme es una condición necesaria para atribuir justificación a nuestras inferencias inductivas sólo en tanto que aceptamos el concepto duro de JURI, caracterizado como (1) en la primera sección de este trabajo; y deja de serlo si tomamos un concepto *flexible* de justificación del razonamiento inductivo. Cuando

entendemos el concepto de justificación de la inducción de este modo cambia el conjunto de exigencias, supuestos, intuiciones y estándares que deben ser satisfechos, por lo que ya no se requiere satisfacer dicha condición.

Debemos observar entonces que la respuesta contextualista al problema del conocimiento parece sugerir que este problema se genera o se elude dependiendo de cómo se entienda el concepto de “saber que p” o de “conocimiento”. En los dos tipos de contexto discursivo identificados anteriormente empleamos dos conceptos de conocimiento distintos, uno cuyo significado implica el tener que descartar la más mínima posibilidad de error y otro que no lo implica. El primero sigue una “intuición infalibilista”, en tanto que el segundo sigue una “intuición falibilista”. En su acepción infalibilista “saber que p” implica “saber que uno no es un cerebro en una cubeta”; en cambio, en su acepción falibilista, “saber que p” no implica dicha cláusula. El primer sentido de “saber que p” está implícito en el contexto discursivo del escéptico, en tanto que el segundo lo está en los diversos contextos conversacionales de la vida cotidiana. Así pues, *al cambiar de contexto discursivo, cambian nuestras intuiciones sobre el conocimiento, nuestra manera de entender los estándares de evaluación epistémica y, fundamentalmente, el concepto de “conocimiento”*.

Por su parte, la respuesta contextualista al problema de la inducción también sugiere que este problema se genera o se evita dependiendo de cómo entendemos que “R está justificado en inferir que *i*” o el concepto de “justificación de la inducción”. La distinción entre por lo menos dos tipos de contexto de atribución de justificación a inferencias inductivas nos conduce a dos conceptos distintos de evaluación epistémica de la inducción, uno que implica la necesidad de validar el PU para eliminar toda posibilidad de que las inferencias inductivas sean falsas y otro que no la implica. Llamemos al primero JURI y al

segundo AERI. Puesto que JURI implica la exigencia de validar el PU, implica la intuición infalibilista que llamamos la “intuición humeana”; en cambio, dado que AERI no implica tal requerimiento, captura intuiciones falibilistas de sentido común sobre la validez de la inducción en relación al desarrollo de la experiencia. JURI está en juego en el contexto discursivo de Hume; en tanto que AERI lo está en los diversos contextos conversacionales de la vida cotidiana y de las ciencias.

Tomando como base el concepto de JURI, el enunciado “la inferencia *i* está justificada” no puede ser atribuido a ninguna inferencia inductiva; en cambio, tomando como base el concepto de AERI, el mismo enunciado es atribuido en los contextos no-escépticos más bien en el sentido de “la inferencia *i* es *aceptable epistémicamente*”.<sup>13</sup> Así pues, al cambiar de contexto discursivo, *también cambian nuestras intuiciones sobre la confiabilidad de la inducción, nuestra manera de entender sus estándares de evaluación, los compromisos epistémicos que ésta tiene que cumplir y, fundamentalmente, el concepto de evaluación de la inducción.*<sup>14</sup>

La distinción entre JURI y AERI permite introducir una útil precisión en la conclusión de la respuesta contextualista que acabo de desarrollar: en lugar de decir que *aun cuando la inducción no está justificada en el contexto de Hume, esto no implica que la inducción no esté justificada, o no pueda estarlo, en los contextos de la vida cotidiana y de*

---

<sup>13</sup> De acuerdo con Williams 2004, al atribuir “conocimiento” a S en algún contexto de la vida ordinaria no estamos entendiendo el concepto de “conocimiento” en el mismo sentido que en el contexto escéptico. De igual forma, me parece que, intuitivamente, no estamos entendiendo el concepto de “justificación” de la misma manera que se entiende en el contexto de Hume cuando lo atribuimos a inferencias inductivas de la vida cotidiana y de las ciencias.

<sup>14</sup> Es importante señalar que no concibo la distinción entre los contextos de JURI y de AERI como una relación jerárquica ni vertical entre ellos, en el que el contexto de JURI esté por encima de los contextos de la vida ordinaria y de las ciencias porque capture mejor nuestras intuiciones acerca de la justificación de la inducción, etc. En mi opinión, cada contexto cristaliza intuiciones distintas de la justificación.

*las ciencias*, puesto que no se está atribuyendo “justificación” en el mismo sentido, debemos decir más bien que *aun cuando la inducción no está justificada en el contexto de Hume, esto no implica que la inducción no sea epistémicamente aceptable, o no pueda serlo, en los demás contextos referidos.*<sup>15</sup> Esta precisión, como puede verse, elimina una incómoda apariencia de ambigüedad y contradicción—y evita confusiones.

---

<sup>15</sup> Este ajuste también puede observarse en la literatura de la teoría del conocimiento contemporánea en propuestas que sugieren hablar de la justificación del conocimiento en términos de “*entitlement*”.



## Referencias bibliográficas

- Blaauw, M. (ed.) (2005) *Epistemological Contextualism*, Amsterdam, Rodopi.
- Brendel, E., y Ch. Jäger (eds.) (2005) *Contextualisms in Epistemology*, Dordrecht, Springer.
- Cohen, S. (1988) "How to Be a Fallibilist," *Philosophical Perspectives* 2: 91-123.
- (2000). "Contextualism and Skepticism", *Philosophical Issues* 10, 94–107.
- Chapell, V.C. (comp.) (1966). *Hume*, Doubleday, Nueva York.
- De Rose, K. (1995) "Solving the Skeptical Problem", *Philosophical Review*, 104: 1-52.
- (1999). "Contextualism: An Explanation and Defense", en *Epistemology*, J. Greco & E. Sosa, (eds.) Basil Blackwell, Oxford, pp. 187–205.
- (2000). "How Can We Know that We're Not Brains in Vats?", *The Southern Journal of Philosophy*, 38, 121–48.
- Douven, I., (2005) "A Contextualist Solution to the Gettier Problem", *Epistemological Contextualism*, Martin Blaauw (Ed.), Amsterdam, Rodolpi.
- Dretske, F. (1970), "Epistemic operators", *The Journal of Philosophy*, 67, 1007-1023.
- (1971), "Contrastive Reasons" *Australasian Journal of Philosophy* 49, 1-22.
- (1981), "The pragmatic Dimension of Knowledge", *Philosophical Studies* 40, 363-378.
- Goldman, Alvin (1976). "Discrimination and Perceptual Knowledge", in *Journal of Philosophy* v. 73, pp. 771-91.
- Hawthorne, J. (2004) *Knowledge and Lotteries*, Claredon Press, Oxford.

- Heller, M. (1999). 'Relevant Alternatives and Closure', *Australasian Journal of Philosophy* 77, 196–208.
- Hume, D. (T) *A Treatise of Human Nature*. Edited by Selby-Bigge, Oxford University Press, 1975. (Versión en español: *Tratado de la naturaleza humana*, Trad. Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1998).
- (E) *Enquiry Concerning the Human Understanding*. Edited by Selby-Bigge. Oxford University Press, 1975. (Versión en español: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Gernika, 1994).
- Lewis, D. (1979). 'Scorekeeping in a Language Game', *Journal of Philosophical Logic* 8, 339–59.
- (1996) "Elusive Knowledge", *Australasian Journal of Philosophy*, 74: 549-79.
- Norman, A. P. (1999). "Contextualism: Its Past, Present, and Prospects", *Philosophia* 27, 1–28.
- Nozick, R. (1981) *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Preyer, G. y G. Peter, eds. (2005) *Contextualism in Philosophy: Knowledge, Meaning, and Truth*, Oxford, Oxford University Press.
- Pritchard, D. (2002) "Two Forms of Epistemological Contextualism", *Grazer Philosophische Studien* 64, 19-55.
- (1999). 'How to Defeat Opposition to Moore', *Philosophical Perspectives* 13, 141–54.
- (2000), 'Skepticism and Contextualism', *Philosophical Issues* 10: 1-18.
- Pryor, R. (2001) "Highlights in Recent Epistemology", *British Journal of Philosophy of Science*, 52, pp. 95-124.

- Stine, G. C. (1976). "Scepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure", *Philosophical Studies* 29, 249–61.
- Vogel, J. (1999). 'The New Relevant Alternatives Theory', *Philosophical Perspectives* 13, 155–80.
- Williams, M. (1991/1996). *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Basil Blackwell, Oxford. Posteriormente (1996) reimpresso en Princeton: Princeton University.
- (1999). "Skepticism", *Epistemology*, (eds.) J. Greco & E. Sosa, 35–69, Basil Blackwell, Oxford.
- (2000). "Is Contextualism Statable?", *Philosophical Issues*, 10, 80–5.
- (2001a). *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford University Press, Oxford.
- (2001b). "Contextualism, Externalism and Epistemic Standards", *Philosophical Studies*, 103, 1–23.
- Wittgenstein, L. (1969) *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford.