

La necesidad de la ignorancia Lógica, indeterminación y metafísica

Timothy Williamson

Todos nosotros profesamos creencias metafísicas, creencias muy generales acerca de lo que hay y acerca de cómo es. Puede que creamos que somos conglomerados de átomos, o que no lo somos; puede que creamos que los árboles existen cuando nadie los está mirando, o que no existen; y así sucesivamente. Tales creencias se derivan, de forma más bien oscura, de una diversidad de fuentes, de entre las cuales el discurso cotidiano, la ciencia natural y la religión figuran en proporciones que varían de una sociedad a otra; incluso puede que algunas creencias metafísicas sean innatas al modo chomskyano. Una persona moderadamente reflexiva ocasionalmente someterá tales creencias a un escrutinio crítico. Por ejemplo, alguien puede darse cuenta de inconsistencias aparentes entre creencias derivadas del discurso cotidiano y creencias derivadas de la ciencia natural, y preguntarse si las inconsistencias son reales. Si lo son ¿qué creencias habrían de ser arrojadas por la borda? Si no lo son, ¿cómo pueden reconciliarse las creencias? Responder a tales preguntas es ya haberse embarcado en la metafísica.

Por lo tanto, uno podría sorprenderse de oír anunciada de cuando en cuando la muerte de la metafísica. El mérito por tal muerte es reclamado por los representantes de una hueste de «ismos» en competencia, desde el positivismo lógico y el científicismo hasta el relativismo y el post-modernismo. Pero lo que está siendo realmente anunciado es que una concepción metafísica particular debería en adelante reinar como suprema, y que el escrutinio crítico de ella no será tomado en serio. Esto es bastante obvio cuando la concepción favorecida es una forma de naturalismo toscamente reduccionista, como a menudo lo es. El asunto es menos obvio cuando se afirma, con un espíritu relativista, que no hay ningún sentido en el que una representación figurativa de la realidad sea más ajustada que cualquier otra; pero, por supuesto, eso mismo es una afirmación metafísica (aunque no necesariamente una afirmación coherente). Las noticias del obituario parecen, en cualquier caso, ser el producto del «pensar como querer», porque dentro de la filosofía misma (en cuanto opuesta al periodismo de alto nivel) la metafísica sistemática ha estado disfrutando de un renacimiento significativo en los últimos veinticinco años o más. Podríamos mencionar los nombres de Saul Kripke y David Lewis en Princeton,

David Wiggins en Oxford, Hugh Mellor en Cambridge y Timothy Sprigge, mi predecesor en la Cátedra de Lógica y Metafísica en Edimburgo.

Una fuente principal del renacimiento ha sido la percepción de que la lógica, lejos de ser una amenaza para la metafísica, amplía sobremanera su poder analítico. Un ejemplo es el uso por Saul Kripke de su semántica formal para la lógica modal cuantificada para localizar con precisión las falacias en los que habían sido considerados como argumentos aplastantes contra el esencialismo. En este escrito tomaré otro caso de la interacción entre la lógica y la metafísica, en la maraña de cuestiones que rodean la idea de *indeterminación*. Mi atención se centrará en las cuestiones mismas; dejen que ustedes extraigan las moralejas metafisológicas.

La idea de indeterminación se usa en una diversidad de campos diferentes. En jurisprudencia, por ejemplo, una concepción común (si bien disputada por Ronald Dworkin) es que en los casos difíciles a menudo es indeterminado si una acción dada quebrantó la ley. La concepción no es meramente que es difícil o imposible saber si la acción fue ilegal, sino que no hay ahí nada a la espera de ser conocido: no hay ningún hecho en cuestión, la pregunta «¿fue ilegal?» no tiene respuesta correcta. De manera similar, en los debates sobre el aborto, una concepción es que es indeterminado cuando comienza la personificación. En verdad, nuestro lenguaje está infectado con la vaguedad; prácticamente cualquier término posee casos fronterizos, que mayoritariamente se sostiene que son casos en los que es indeterminado si el término se aplica. La idea de indeterminación se extiende incluso a la ciencia física, porque el principio de incertidumbre de Heisenberg en la mecánica cuántica se interpreta a menudo que implica algún género de indeterminación en el mundo microfísico. Por supuesto que esta supuesta indeterminación tiene que ser cuidadosamente distinguida del mero indeterminismo, la ocurrencia de sucesos sin causas previas suficientes, porque decir que un resultado no puede ser predicho no es decir con ello que no hay hecho en cuestión concerniente a lo que será. Es igualmente importante distinguir la indeterminación de la indecidibilidad identificada en matemáticas por los teoremas de incompletud de Gödel, porque decir que una proposición no es ni demostrable ni refutable en un sistema formal particular no es negar que es o bien verdadera o falsa; en realidad, la prueba de Gödel muestra que si la proposición en cuestión es indecidible, es verdadera. En la filosofía del lenguaje, Quine ha argumentado de manera célebre a favor de la indeterminación de la traducción, la tesis de que no hay en general un hecho en cuestión acerca de si dos oraciones son sinónimas. La indeterminación de la traducción implica una indeterminación más general del significado, porque si fuera determinado lo que significaban las oraciones, sería determinado si poseían el mismo significado. También los teóricos post-modernos gustan de proclamar la indeterminación de todo significado. Los argumentos a favor de la indeterminación en el significado de nuestras palabras se aplican igualmente a nuestros pensamientos, implicando su indeterminación en el contenido. Si no podemos disfrutar de la determinación en un lenguaje público, no podemos disfrutar tampoco de ella dentro de la privacidad de nuestras propias mentes.

Con la concepción recién esbozada, la indeterminación es un fenómeno de penetrante importancia, teórica y práctica. Constituye un desafío a las ideas recibidas tanto en la lógica como en la metafísica.

En lógica, la semántica estándar para conectivas tales como «si», «no», «y», «o» asume una clasificación exhaustiva de las oraciones a las que se aplican dentro de lo verdadero y lo falso (sin superposición); en la jerga lógica, asume el principio de *bivalencia*. Pero si es indeterminado si una cierta acción fue ilegal, entonces es como mínimo problemático asumir que es o bien verdadero o bien falso decir que la acción fue ilegal. Si bien han sido desarrolladas diversas formas de lógica no bivalente, todas ellas poseen costos técnicos significativos. Más aún, con independencia del fallo de la bivalencia, si acontece la indeterminación, entonces necesitaremos razonar sobre ella, y por consiguiente tenemos que indagar los principios lógicos que gobiernan construcciones tales como «es indeterminado si p » y «es determinado que q ». Incluso cuando no estamos razonando *acerca de* la indeterminación, con todo estamos sujetos a razonar en lenguajes en los que ella ocurre, y por lo tanto a encarar la pregunta práctica: ¿cómo deberíamos razonar en tales lenguajes?

En metafísica, lo que es desconcertante es la idea de que la realidad misma podría ser indeterminada. Nos preocupa menos el pensamiento de que nuestras representaciones de la realidad podrían ser indeterminadas —porque, por ejemplo, nuestro lenguaje no alcance la precisión perfecta—. No obstante, no está claro que la indeterminación pueda ser confinada a nuestras representaciones. Si es indeterminado cuándo comencé yo a existir, ¿no es eso una indeterminación en la trayectoria espacio-temporal de la cosa particular que yo soy, y por lo tanto una indeterminación en el mundo? Las interpretaciones de la mecánica cuántica que postulan la indeterminación en el mundo microfísico mismo, no meramente en nuestras representaciones de él. Por supuesto, puede mantenerse que algunos de los argumentos más radicales a favor de la indeterminación socavan la misma distinción entre la realidad y nuestras representaciones de ella, pero, si es así, eso exigiría una revisión incluso más profunda de nuestras creencias metafísicas de lo que sería exigido por la indeterminación en el lado mundano de la distinción.

Incluso los moderados que confinan la indeterminación a las representaciones, asumen que poseemos una captación adecuada del concepto de indeterminación. Esta asunción necesita ser considerada con un ojo más crítico. Cuando llamamos a algo «indeterminado», ¿sabemos realmente de qué estamos hablando?

Podemos comenzar con la idea de que la indeterminación consiste en hiatos de valores de verdad: es decir, llamar «indeterminado» a algo es decir que no es ni verdadero ni falso. Por ejemplo, el aserto «el paciente está muerto» es indeterminado si y sólo si el aserto no es ni verdadero ni falso. En ese caso, la pregunta «¿está muerto el paciente?» no tiene respuesta correcta. Esta descripción de la indeterminación apenas servirá tal como está: el Mar del Norte no es ni verdadero ni falso, pero eso no es suficiente para hacerlo indeterminado. El Mar del Norte ni siquiera es un candidato para ser verdadero o falso. Solamente el género de cosa que sea un candidato para la verdad y la falsedad podría hacerse indeterminado al no ser ninguna. Pero esta aclaración no es suficiente, porque aún deja abiertas dos concepciones completamente diferentes de los hiatos de valor de verdad, entre las cuales

tenemos que distinguir antes de que podamos valorar la idea de que ellos constituyen la indeterminación.

En la primera concepción, los hiatos de valor de verdad surgen a partir del fenómeno de la dependencia contextual. Considérese, por ejemplo, la oración «eso estaba allí entonces.» Posee un significado lingüístico general que alguien que esté aprendiendo español debe llegar a conocer. Este conocimiento es necesario para comprender lo que es dicho por alguien que profiera la oración. Pero no es suficiente, porque qué es dicho —qué enunciado es formulado— depende asimismo del contexto; el significado lingüístico por sí solo no decide qué cosa es el referente de «eso», qué lugar es el referente de «allí» y qué tiempo el referente de «entonces.» En algunos casos el contexto no proporcionará tales referentes —por ejemplo el presente contexto, dado que yo no tengo en mente ninguna cosa, lugar o tiempo en particular—. Ningún enunciado, verdadero o falso, fue formulado cuando yo profirió la oración. No la dije en serio. Alternativamente, la oración podría ser dicha en serio, pero ser malinterpretada —el hablante podría suponer que él mismo tiene en mente referentes en particular cuando realmente, como resultado de alguna confusión, no los tiene— y con todo ello no ser formulado ningún enunciado. En esta primera concepción, todo enunciado es verdadero o falso, pero los hiatos de valor de verdad acontecen cuando no se formula ningún enunciado mediante la preferencia de una oración declarativa con significado.

En la segunda concepción las cosas son completamente diferentes. Incluso cuando un enunciado es formulado en cualquiera que fuere el sentido en que los enunciados son formulados algunas veces, puede sin embargo resultar no ser ni verdadero ni falso. Por ejemplo, podría sostenerse que decir «Juan está vivo,» cuando Juan es un caso limítrofe de vida, es formular un enunciado que no es ni verdadero ni falso. Los hiatos de valor de verdad infectan lo que es enunciado, no únicamente el intento de enunciar algo.

La diferencia misma entre las dos concepciones se muestra en los informes del discurso que se supone que sufren de los hiatos de valores de verdad. Para la primera concepción, si alguien profiere la oración «eso estaba allí entonces» pero no logra formular un enunciado, yo no puedo informar de su discurso en *oratio obliqua* diciendo: «dijo que eso estaba allí entonces,» porque eso sería hacer de su fallo de referencia mi propio fallo; no habría ningún enunciado que estuviera atribuyéndole a él, y así tampoco yo estaría formulando un enunciado. En contraste, para la segunda concepción, si alguien formula un enunciado que no es ni verdadero ni falso al decir «Juan está vivo,» puedo perfectamente bien informar de su discurso en *oratio obliqua* diciendo: «dijo que Juan está vivo,» porque eso es atribuirle a él un enunciado particular, y el enunciado atribuyente puede ser verdadero incluso si el enunciado atribuido no es ni verdadero ni falso.

Si la indeterminación consiste en hiatos de valores de verdad, ¿cómo se comportan las dos concepciones de los hiatos de valores de verdad en cuanto descripciones de la indeterminación? Para la primera concepción, la indeterminación no es

una propiedad de los enunciados; donde hay indeterminación no es formulado ningún enunciado. Esta opinión no encaja muy bien con muchas de las razones por las que fue originalmente introducida la idea de indeterminación. Por ejemplo, quienes interpretan que la mecánica cuántica implica indeterminación en el mundo no quieren decir que las oraciones en los libros de texto de mecánica cuántica no logren formular enunciados. De nuevo, incluso si Juan es un caso limítrofe de vida, aún así formulamos un enunciado al decir «Juan está vivo,» porque ello es parte del enunciado verdadero más complejo que formulamos cuando decimos: «si Juan atropelló a este hombre y le puso su ropa entonces Juan está vivo.» De este modo, parece como si la opinión de que la indeterminación consiste en hiatos en los valores de verdad debiera ser combinada con la concepción segunda de tales hiatos, según la cual ellos acontecen incluso cuando es formulado un enunciado, de modo que puede haber indeterminación incluso cuando es formulado un enunciado. No obstante, la segunda concepción de los hiatos de valores de verdad se enfrenta a una objeción radical.

Para la segunda concepción, uno puede formular un enunciado y sin embargo no decir nada verdadero o falso; así el enunciado mismo no es ni verdadero ni falso. Supongamos, por ejemplo, que el enunciado de que Juan está vivo no es ni verdadero ni falso.

Por lo tanto debemos preguntar: ¿qué es el ser verdadero para el enunciado de que Juan está vivo? Como en efecto señaló Aristóteles, es simplemente el que Juan esté vivo. Si Juan está vivo, entonces el enunciado de que Juan está vivo es verdadero, y si el enunciado de que Juan está vivo es verdadero, entonces Juan está vivo. De forma más general, la condición para que sea verdadero el enunciado de que tal y tal cosa es tal y cual, es simplemente la condición para tal y tal cosa de ser tal y cual. La equivalencia trivial entre «el enunciado de que tal y tal cosa es tal y cual es verdadero» y «tal y tal cosa es tal y cual» es la regla fundamental que gobierna la aplicación del concepto de verdad para enunciados; cualquier cosa que no obedeciera a ella sería algún otro concepto. Puesto que lo que es el ser verdadero para el enunciado de que Juan está vivo es simplemente el estar vivo de Juan, lo que es el no ser verdadero para el enunciado de que Juan está vivo es simplemente el no estar vivo de Juan. Así, si el enunciado de que Juan está vivo no es verdadero, entonces Juan no está vivo.

De forma similar, debemos preguntar: ¿qué es el ser falso para el enunciado de que Juan está vivo? Como en efecto señaló Aristóteles, es simplemente el no estar vivo de Juan. Si Juan no está vivo, entonces el enunciado de que Juan está vivo es falso, y si el enunciado de que Juan está vivo es falso entonces Juan no está vivo. De forma más general, la condición para que sea falso el enunciado de que tal y tal cosa es tal y cual, es simplemente la condición para tal y tal cosa de no ser tal y cual. La equivalencia trivial entre «el enunciado de que tal y tal cosa es tal y cual es falso» y «tal y tal cosa no es tal y cual» es la regla fundamental que gobierna la aplicación del concepto de falsedad para enunciados; cualquier cosa que no obedeciera a ella sería algún otro concepto. Puesto que lo que es el ser falso para el enunciado de que Juan está vivo es simplemente el no estar vivo de Juan, lo que es el no ser falso para el enunciado de que Juan está vivo es simplemente el no estar no vivo de Juan. Así, si el enunciado de que Juan está vivo no es falso, entonces Juan no está no vivo.

El resultado de este razonamiento, trivial tal como suena, es que si el enunciado de que Juan está vivo no es ni verdadero ni falso, entonces Juan no está ni vivo ni no vivo: esto es, él está a la vez no vivo y no no vivo. Pero tal conjunción es auto-contradictoria: afirma y niega a la vez que Juan no está vivo. De este modo, al postular un hiato de valor de verdad de acuerdo con la segunda concepción, nos contradecemos a nosotros mismos. Por supuesto, a veces sí que usamos formas auto-contradictorias de palabras para describir situaciones limítrofes: «¿Estaba la casa en buen estado?» «Bien, estaba y no estaba.» La reacción obvia ante tales expresiones es tomarlas, no con su valor aparente, sino meramente como expresando el hecho mundano de que hay alguna razón para afirmar algo y alguna razón para negarlo. Unos pocos filósofos han tomado estas situaciones más en serio, afirmando que algunas contradicciones son verdaderas y disponiendo ingeniosamente sistemas formales en los que uno puede contradecirse a sí mismo y salir adelante con ello —esto es, en los que una contradicción no convierte el sistema en trivial implicando todo—. Uno puede salir adelante justamente casi con cualquier cosa en algún sistema formal u otro. No obstante, asumiré que las restricciones *ad hoc* sobre la lógica elemental que resultan ser el precio de admitir contradicciones realmente no nos capacitan para entender cómo podría ser verdadera una contradicción, de modo que contradecirse a sí mismo sigue siendo un problema, no una solución. De forma más específica, asumiré que las contradicciones han de ser negadas. Así, si la segunda concepción de los hiatos de valores de verdad es auto-contradictoria, como ha sostenido el argumento precedente, entonces esa concepción ha de ser rechazada.

Una vez más, pueden disponerse sistemas formales en los que se bloquee el argumento de que la segunda concepción es auto-contradictoria. La cuestión es si cualquiera de esos sistemas formales hace justicia a los conceptos informales que figuran en el argumento original. En otro lugar he argumentado con detalle a favor de una respuesta negativa cuando los supuestos hiatos de valores de verdad resultan de la vaguedad. No repetiré aquí los argumentos, sino que simplemente mencionaré que ellos conciernen al impacto en tales sistemas de lo que es conocido como *vaguedad de orden superior*: por ejemplo, Juan podría ser un caso limítrofe de un caso limítrofe de vida. Por consiguiente, asumiré que el argumento contra la segunda concepción de los hiatos de valores de verdad es, tal como parece ser, válido.

Es natural preguntar si el argumento contra la segunda concepción de los hiatos de valores de verdad cuenta igualmente contra la primera. La respuesta es que no, porque, para la primera concepción, cuando decimos que una expresión no es ni verdadera ni falsa, implicamos que no expresaba ningún enunciado, así que no hay ninguna expresión que podamos hacer que proporcionaría la condición de verdad de la expresión original expresando el mismo enunciado. Por ejemplo, en un contexto en que la oración «él estaba allí entonces» adolece de un fallo de referencia, no podemos decir: «la proferencia de «él estaba allí entonces» es verdadera si y sólo si él estaba allí entonces,» porque lo que sigue a «si y sólo si» tendría ello mismo que adolecer de un fallo de referencia, de modo que el mismo bicondicional complejo entero no expresaría ningún enunciado. De esta forma, el argumento a favor de esta postura ni siquiera puede ser enunciado. No obstante, el hecho de que el argumento deja intacta la primera concepción de los hiatos de valores de verdad no evita la idea

de que la indeterminación consiste en hiatos de valores de verdad, porque ya hemos visto que la primera concepción no da cuenta adecuadamente de la indeterminación. Por lo tanto, tenemos que concluir que la indeterminación *no* consiste en hiatos de valores de verdad. Decir que es indeterminado si Juan está vivo no es decir que «Juan está vivo» no es ni verdadero ni falso.

Esta conclusión parece ser consistente con la idea intuitiva de la indeterminación. Si es indeterminado si Juan está vivo, entonces es igualmente indeterminado si «Juan está vivo» es verdadero. Pero ahora necesitamos dar cuenta de la indeterminación de algún otro modo. Presumiblemente, es indeterminado si Juan está vivo si y sólo si ni es determinado que Juan está vivo ni determinado que Juan no está vivo, pero ¿qué significa aquí «determinado»? No puede significar simplemente «verdadero,» porque de otro modo la afirmación de indeterminación estaría abierta a una objeción justamente como la que afectaba a la concepción de la indeterminación del hiato de valor de verdad. Tal concepción puede ser evitada sólo si «no determinado» no entraña «no verdadero.» Así, tiene que insertarse algo dentro de «determinado» que no esté insertado dentro de «verdadero»: ¿pero cuál es este ingrediente extra? La dificultad de definirlo puede ilustrarse por medio de ejemplos.

Podríamos tratar de decir que «es determinado» significa que es un hecho objetivo. Si es así, «es indeterminado si Juan está vivo» significa que ni es un hecho objetivo que Juan está vivo ni es un hecho objetivo que él no está vivo. Pero ¿qué significa «es un hecho objetivo»? Si es simplemente un circunloquio pomposo para «es verdadero,» entonces volvemos al antiguo problema; la noción de indeterminación se vuelve auto-contradictoria. Así que probemos la sugerencia de que «es un hecho objetivo» significa que es certificable públicamente. Así, «es indeterminado si Juan está vivo» significa que ni es certificable públicamente que Juan está vivo ni certificable públicamente que él no está vivo. Aquí no hay contradicción. No obstante, la propuesta priva de su mismo sentido a la noción de indeterminación. Porque la idea de indeterminación se suponía que era la idea de que no hay hecho en cuestión, lo cual es una afirmación acerca de la metafísica de la situación: pero la afirmación de que no hay ningún hecho *certificable públicamente* es una afirmación puramente *epistémica*, acerca de nuestro conocimiento del asunto, no acerca del asunto mismo. Decir que el hecho en cuestión no puede ser certificado públicamente no es decir con ello que no hay hecho en cuestión. Ningún modo de entender «hecho objetivo» ofrece a los amigos de la indeterminación lo que ellos quieren.

El problema es general. Si bien es difícil convencerse uno mismo de que lo es sin examinar detenidamente muchos especímenes de intentos de explicar la determinación. Lo que se necesita es algún género de condición no epistémica más allá de la verdad para que haya un hecho en cuestión.

Podemos considerar un intento más de explicar la idea de indeterminación, basado en la idea de que la verdad adviene en grados. Por ejemplo, se afirma, a medida que uno crece, el enunciado de que uno es alto se hace más verdadero. Una versión particularmente ingenua de esta idea se ha hecho popular en algunos círculos bajo el nombre de «lógica difusa,» de la cual afirman ser una aplicación algunas lavadoras japonesas. La propuesta es que es perfectamente indeterminado si yo soy alto cuando el enunciado de que yo soy alto posee exactamente el mismo grado de

verdad que el enunciado de que yo no soy alto. Ahora bien, no es enteramente claro que tenga sentido asignar grados de verdad en todos los casos putativos de indeterminación. Por ejemplo, asignar grados de verdad al enunciado de que una acción fue ilegal es, en efecto, asignar grados de ilegalidad, y puede que seamos renuentes a depositar mucho peso teórico sobre tales asignaciones. No obstante, despachemos esa objeción por mor del argumento, porque emerge otro problema. Supongamos que el enunciado de que yo soy alto de hecho posee exactamente el mismo grado de verdad que el enunciado de que no soy alto. Dada esta suposición, se sigue que adscribir verdad a uno de esos enunciados es equivalente a adscribirla a ambos, puesto que el que un enunciado sea verdadero viene determinado por su grado de verdad, para la concepción de los grados de verdad en cuestión. Pero la adscripción conjunta de verdad a la vez para el enunciado de que yo soy alto y para su negación ha de negarse, porque (por el principio acerca de la verdad ya discutido) es equivalente a la aserción conjunta de que yo soy a la vez alto y no alto, y estamos asumiendo que han de negarse las contradicciones. De este modo, deberíamos negar asimismo que el enunciado de que yo soy alto sea verdadero. Por un argumento similar, deberíamos negar que el enunciado sea falso. Pero esto es volver a la segunda concepción de los grados de valor de verdad, que ya ha sido rechazada. El intento de explicar la indeterminación en términos de grados de verdad es un fracaso.

En este punto, los amigos de la indeterminación podrían refugiarse en un género de minimalismo. Podrían decir: «Simplemente captamos de veras la idea de indeterminación, incluso si no podemos explicarla. No tenemos por qué explicarla; es una idea primitiva. Lo que es más, la captamos de tal modo que simplemente podemos ver que no es una idea epistémica». Tal minimalismo, si es suficientemente decidido, es difícil de refutar. No obstante, en el mejor de los casos es un último recurso para los amigos de la indeterminación, porque socava las razones a favor de postular la indeterminación en primer lugar.

Supongamos, por ejemplo, que tenemos una descripción completa en términos físicos precisos de una disposición de unos pocos granos de arena, pero que aún no podemos decidir si clasificarlo como un montón. Los argumentos a favor y en contra parecen parejamente equilibrados. El concepto de montón es vago. Hay una fuerte tentación a decir que es indeterminado si es un montón. Pero lo que es mucho más obvio es simplemente esto: que no tenemos ningún modo de averiguar si es un montón. Si aplicamos la lógica ortodoxa, podemos razonar que o bien es un montón o no lo es. Si es un montón, entonces eso es una verdad que no tenemos modo de conocer; si no es un montón, entonces también eso es una verdad que no tenemos modo de conocer. En uno u otro caso hay una verdad —un hecho— que estamos abocados a ignorar. Esa es la descripción minimalista cabal del caso. Los amigos de la indeterminación rechazan esa descripción. Ellos insisten en que no hay aquí nada de lo que seamos ignorantes. Si se objeta que ignoramos si es un montón, ellos preguntan en qué podría consistir el hecho de que eso es un montón (o el hecho de que no lo sea). Es decir, rechazan la opinión minimalista de que podría ser simplemente un hecho que es un montón (o que no lo sea), sin tener por qué consistir en ninguna otra cosa. Ellos exigen una explicación. Pero entonces, ¿con qué derecho podrían resistir la exigencia de dar una explicación de en qué consiste

la indeterminación? Seguramente ello tiene más necesidad de explicación que el hecho de ser un montón, no menos. En verdad, ¿qué intuición de una situación podemos obtener atribuyendo la indeterminación, si la idea está tan empobrecida teóricamente como la descripción minimalista manifiesta?

Si la dirección de las observaciones precedentes es correcta, entonces los amigos de la indeterminación a la vez que necesitan explicar la idea de indeterminación son incapaces de hacerlo. La conclusión a extraer, si bien de forma tentativa, es que no hay tal cosa como la indeterminación. Es un mito de los teóricos, que ofrece sólo una ilusión de comprensión. Sería, por supuesto, una equivocación representar esta conclusión diciendo que todo está determinado. Lo que se está rechazando es la misma distinción, no únicamente un lado de ella. La idea no sirve de nada, y no debería usarse ni en la afirmación ni en la negación.

Deberíamos retirar la afirmación de que es indeterminado si Juan está vivo. ¿Se sigue que deberíamos aseverar positivamente que es o bien verdadero o bien falso que Juan está vivo? No de forma completamente automática. Podríamos adoptar una posición neutral, ni aseverando ni negando que sea o bien verdadero bien falso que Juan está vivo. Pero la abstención no es suficiente. La cuestión es: ¿cómo podría ser *correcto* adoptar la posición neutral? Por supuesto, nuestra ignorancia de un hecho relevante a veces hace que sea correcto para nosotros ser agnósticos acerca de un asunto. Pero la tentación de postular la indeterminación surge solamente cuando parece que nunca solventaremos la cuestión, por mucho que continuemos nuestras investigaciones. Si esa apariencia es correcta, entonces somos irremediamente ignorantes de un hecho relevante; hemos tomado carrerilla contra nuestros límites epistémicos. Si es permisible invocar nuestros límites epistémicos aquí, entonces ya no parece ser ninguna buena razón resistirse a la conclusión de la lógica estándar, de que el enunciado que estábamos tentados a clasificar como indeterminado es verdadero o falso, si bien no sabemos qué. Si nuestros límites epistémicos no hubieran de ser invocados, entonces la razón para resistirse a la conclusión de que el enunciado es verdadero o falso sería alguna suerte de pretensión de indeterminación acerca de ello, que es justamente lo que hemos visto que hay razón para rechazar. Por lo tanto, no hemos encontrado ninguna alternativa prometedora a la opinión de que, cuando estamos tentados a invocar la indeterminación, hay un hecho en cuestión, del que somos irremediamente ignorantes. Nuestra ignorancia significa que ni siquiera podemos enunciar el hecho del cual somos ignorantes. Lo mejor que podemos hacer es decir, por ejemplo, que es o bien el hecho de que Juan está vivo o el hecho de que no lo está; nunca sabremos cuál.

Muchos filósofos encuentran repugnante esta conclusión. A veces la razón es un compromiso con una teoría verificacionista de la verdad, para la cual la hipótesis de una verdad inverificable es una contradicción en los términos. Pero incluso filósofos que admiten la posibilidad de verdades inverificables en física son a menudo reacios a extender esta posibilidad a asuntos más cercanos. Encuentran la ignorancia irremediable acerca de los quarks mucho menos chocante que la ignorancia irremediable acerca de los montones. ¿Por qué habría de ser esto?

Quizás la imaginación tiene un sesgo natural hacia el verificacionismo, que fue explotado por los argumentos de Berkeley a favor del idealismo. Cuando imagina-

mos un hecho, nos detenemos en los modos en que las apariencias harían manifiesto el hecho: a menudo esas apariencias son perceptivas externas; a veces, cuando el hecho comporta un estado psicológico, son sus apariencias para su sujeto lo que consiste en estar en ese estado. No obstante, en casos de ignorancia irremediable las apariencias no hacen manifiesto el hecho, y nuestras imaginaciones son frustradas. Algunas disciplinas (tales como la física) nos hacen enfrentarnos tajantemente al fallo del mundo de estar delimitado por los límites de nuestra imaginación, y aprendemos a no tratar a esos límites como los límites del mundo. Pero cuando eso alcanza a nuestra aplicación cotidiana de nuestros conceptos cotidianos de nuestro mundo cotidiano, la inadecuación de la imaginación es mucho menos obvia, y volvemos a caer en la suposición de que lo que no podemos imaginar no puede existir.

¿Cómo encajan estas observaciones con el postulado de indeterminación de algunas interpretaciones de la mecánica cuántica, que está paradigmáticamente distante de nuestro mundo cotidiano? Bien, los problemas de la mecánica cuántica no serían tan difíciles como son si pudieran ser resueltos con la mera invocación o bien de la indeterminación o bien de la ignorancia. De veras parece que algo en nuestras pautas naturales de pensamiento está profundamente mal dispuesto para la comprensión de los fenómenos cuánticos, pero asimismo parece que lo que va mal no se halla al nivel de nuestras asunciones acerca de la lógica y la verdad, sino a un nivel físico más específico. Alguna evidencia a favor de esto es que los intentos de comprender los fenómenos cuánticos postulando una lógica cuántica divergente como rival de la lógica clásica están siendo crecientemente considerados como fracasos. Las lógicas cuánticas pueden en verdad ser definidas, pero no hay buenas razones para considerarlas como rivales de la lógica clásica más bien que como extensiones de ella. Despachar la indeterminación (como opuesta al indeterminismo) no debería amenazar cualesquiera nuevas ideas físicas que se necesiten para comprender los fenómenos cuánticos.

La ignorancia irremediable postulada por el argumento precedente ha de encontrarse en los casos limítrofes y disputados que nuestra vida práctica y teórica impone continuamente a nuestra atención. Ellos pueden encontrarse tan fácilmente en lo próximo a nosotros como dentro de los dominios de las ciencias abstrusas.

De algún modo, nos las arreglamos para vivir en esta condición de ignorancia irremediable. Una técnica que usamos es la estipulación. Cuando se necesita más precisión, trazamos una línea un tanto arbitraria a través del límite del área. Eso no hace el asunto perfectamente preciso, porque las líneas visibles poseen anchura, y las palabras con las que hacemos nuestras estipulaciones son ellas mismas vagas. No obstante, las estipulaciones a menudo introducen bastante precisión para el propósito en ciernes, al resolver los casos que es efectivamente probable que sean disputados. Sabemos que estas estipulaciones no son descubrimientos. Ellas cambian los conceptos y por tanto las cuestiones en disputa; lo que sabemos después de la estipulación no es exactamente aquello que ignorábamos antes. No obstante, el cambio puede ser lo bastante pequeño para ser razonable en un sentido práctico. Pero cuando el concepto original informal expresa nuestra preocupación primaria

(como con conceptos tales como *vida y equidad*), tiene importancia si pensamos que la estipulación resuelve una indeterminación en un concepto o que meramente incorpora una asunción operativa acerca de su aplicación sobre la base de la cual actuaremos cuando nuestra ignorancia de la verdad sea irremediable. Si pensamos que las consecuencias prácticas de actuar sobre la base de la asunción falsa de que el concepto se aplica son mucho peores que las consecuencias prácticas de actuar sobre la base de la asunción falsa de que no se aplica, o *vice versa*, entonces la interpretación de la ignorancia nos hace precavernos para sopesar nuestras estipulaciones en consecuencia, mientras que la interpretación de la indeterminación no lo hace. Aún más, la interpretación de la ignorancia legitima el uso del razonamiento clásico en los lenguajes vagos. La disputa teórica entre indeterminación e ignorancia puede tener consecuencias prácticas.

En filosofía hay una tentación constante de postular un reino de fenómenos en los que nada se esconde de nosotros. Descartes pensaba que la mente propia de uno es tal reino. Wittgenstein agrandó el reino a todo lo que es de interés para la filosofía. Que ellos explicaron este rasgo especial de modos muy diferentes apenas hay que decirlo; lo que es destacable es su acuerdo en nuestra posesión de un nicho cognitivo en el que todo está abierto a la inspección. Se concede que mucho de nuestro pensamiento —por ejemplo, en las ciencias físicas— tiene que operar fuera de este nicho, en circunstancias ajenas. La pretensión es que no todo nuestro pensamiento podría ser de ese modo.

Negar que algo está escondido no es aseverar que somos infalibles respecto de ello. Los errores son siempre posibles. No hay límite a las conclusiones a las que el razonamiento falaz puede atraernos. La idea es que, en nuestro nicho cognitivo, tales equivocaciones son siempre rectificables. De forma semejante, no somos omniscientes respecto de nuestro nicho cognitivo. Puede que no sepamos la respuesta a una pregunta simplemente porque la pregunta nunca se nos ha ocurrido. Incluso si algo está abierto a la inspección, puede que no hayamos echado un vistazo en esa dirección. De nuevo, la idea es que tal ignorancia es siempre eliminable.

Bien es verdad que lo que hemos encontrado son razones para creer que estamos cognitivamente desamparados: ningún dominio de nuestro pensamiento está libre de la ignorancia irremediable. Esta conclusión puede apoyarse con una línea de argumentación diferente.

Consideremos por un momento el fenómeno de los *márgenes de error*. Imaginemos que vamos caminando hacia una torre, que podemos ver a distancia. En tales circunstancias, podemos juzgar su distancia sólo con el ojo desnudo, de forma aproximada y pronta. Nos preguntamos si está a menos de una milla de distancia. A medida que caminamos hacia ella, se incrementa gradualmente la confianza de que lo está. Cuando estamos bastante cerca, podemos ver de un vistazo que está a menos de una milla; sabemos que está a menos de una milla de distancia. Antes de eso, no obstante, hubo un momento en que la torre estaba de hecho justamente a una pulgada menos que una milla de distancia. En ese momento, ¿sabíamos que estaba a menos de una milla? Seguramente no, porque nuestra confianza en que estaba a menos de una milla de distancia era sólo muy ligeramente (si es que lo era en

absoluto) mayor de lo que lo era un segundo antes, cuando la torre estaba a más de una milla de distancia. Ningún grado de confianza en la proposición verdadera de que la torre estaba a menos de una milla constituiría conocimiento de que estaba a menos de una milla de distancia, porque, en el período que abarca, nuestro nivel de confianza de que la torre está a menos de una milla de distancia no es suficientemente sensible a si está verdaderamente a menos de una milla de distancia. En tales circunstancias, el conocimiento exige un margen de error de varios cientos de yardas. La torre está a varios cientos de yardas menos que una milla de distancia antes de que estemos en posición de saber que está a menos de una milla de distancia. Dentro de una banda de varios cientos de yardas —el margen de error— la torre está a menos de una milla de distancia y no estamos en posición de saber que está a menos de una milla de distancia.

Nuestra ignorancia en ese ejemplo es altamente contingente dependiendo de nuestras circunstancias. Podríamos servirnos de instrumentos de observación y calcular la distancia de la torre desde diversos puntos con mucha más precisión, si nos preocupáramos de ello. Eso se debe a que el concepto de milla no se define perceptivamente, sino como 1760 yardas, esto es, que es como 63,360 pulgadas, y a su vez el concepto de pulgada se define de una forma tal que facilite la medición precisa. Los juicios del ojo desnudo con tales conceptos son simplemente un atajo conveniente. No obstante, por dos razones el ejemplo no es desorientador. Primero, el efecto de las definiciones de las unidades de medida suministradas incluso por la máxima tecnología es minimizar los márgenes de error, pero no eliminarlos por completo. Cualquier instrumento de medida es preciso solamente dentro de un margen de error. Segundo, al contrario que el concepto de milla, la mayoría de nuestros conceptos no poseen definiciones precisas. No podemos construir instrumentos con los que medir con precisión su aplicación, porque no podríamos calibrar esos instrumentos con precisión sin poseer ya un conocimiento preciso de la aplicación del concepto informal. Pero la imposibilidad de medida ensancha más bien que elimina el margen de error del concepto.

Considérese, por ejemplo, el concepto de *dolor*. Los filósofos se han congratulado en afirmar que, siempre que uno siente dolor, está en posición de saber que siente dolor. Pero imaginemos ahora un proceso en el que uno pasa gradualmente de no sentir dolor a sentir dolor. Uno no tiene por qué saltar instantáneamente de no tener confianza en absoluto en que siente dolor a tener completa confianza en que siente dolor. Más bien, el nivel de confianza de uno puede elevarse gradualmente. Cada vez que es traspasado el umbral para el ser perfectamente verdadero que uno siente dolor, uno no pasa simultáneamente el umbral del ser perfectamente verdadero que está en posición de saber que siente dolor, porque entonces su nivel de confianza de que siente dolor está demasiado próximo a cómo era cuando era menos que perfectamente verdadero que sentía dolor. Se necesita un margen de error entre los dos umbrales. Dentro de ese margen, uno siente dolor sin estar en posición de saber que siente dolor. Ese mismo género de ignorancia nos impide calibrar un instrumento para medir si sentimos dolor en aquellos casos problemáticos. La ignorancia es irremediable.

El pensamiento se imagina a menudo como imbricado inicialmente con condiciones cuyo *esse* es su *percipi*; si más tarde encuentra su camino laborioso hacia condiciones de mayor profundidad, debe hacerlo desde el punto de partida de ese nicho cognitivo. Los argumentos precedentes indican lo contrario. El pensamiento se imbrica con condiciones cuyo *esse* es distinto de su *percipi* tan pronto como se imbrica con cualesquiera condiciones en absoluto; incluso la percepción lo hace. Trivialidades aparte, no hay ninguna otra cosa con la que imbricarse. No poseemos ningún nicho cognitivo.

Traducción: *Enrique Romerales*