

Estructura modal de la realidad

Modal Structure of Reality

Pablo Rychter

Universidad de Valencia (España)

E-mail: pablo.rychter@uv.es

Resumen: Este artículo ofrece una introducción, elemental pero contemporánea y rigurosa, a la metafísica de la modalidad. Primero se exponen sistemáticamente las nociones de posibilidad y necesidad con ayuda de la semántica de mundos posibles. Después se aborda históricamente el problema desde las aportaciones de Aristóteles o los empiristas hasta los planteamientos actuales de Lewis, Plantinga y Stalnaker.

Palabras clave: metafísica, modalidad, necesidad, posibilidad, existencia, mundo posible.

Abstract: This paper provides an introduction, elementary yet contemporary and rigorous, to the metaphysics of modality. First, notions of possibility and necessity are systematically explained with the aid of possible world semantics. Secondly, the problem is approached historically from the times of Aristotle and classic empirism up to ongoing research generated by such authors as Lewis, Plantinga and Stalnaker.

Keywords: metaphysics, modality, necessity, possibility, existence, possible world.

Reconocimientos: Artículo basado en "Tema 15. La estructura modal de la realidad: posibilidad, existencia y necesidad", que iba a publicarse en Julio Ostalé (dir.), *Temario de Oposiciones para Secundaria. Rama de Filosofía* (Temarios de 2011), Centro de Estudios Académicos S.A., Madrid, 2012. El libro no llegó a publicarse. El temario que desarrollaba, aprobado en BOE 278 (Orden EDU/3138/2011, de 15 de noviembre), se anuló en BOE 32 (Orden ECD/191/2012, de 6 de febrero).

1. Introducción

La idea de que la realidad tiene una estructura modal es la idea de que la necesidad y la posibilidad son características genuinas del mundo. Esta idea tiene raíces medievales y termina de imponerse con Gottfried Leibniz (1646-1710) y Christian Wolff (1679-1754). Este último incluso define la metafísica como ciencia de lo posible en *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728).

En el presente tema nos ocuparemos, en el segundo apartado, de clarificar las nociones de necesidad y posibilidad, prestando especial atención a la relación de estas con los llamados "mundos posibles". También nos ocuparemos en ese apartado de distinguir el tipo de modalidad que nos interesa, la modalidad metafísica, de otros tipos con los que a veces se confunde. Ya en el tercer apartado, abordaremos desde una perspectiva histórica el

problema de cuál es el origen de la modalidad metafísica. Veremos cómo la respuesta ofrecida por la tradición del esencialismo aristotélico queda opacada por la tradición empirista, y cómo resurge a partir de la segunda mitad del siglo XX. Finalmente, en el cuarto apartado, nos ocuparemos de dos aspectos centrales en las discusiones contemporáneas sobre la modalidad: el estatus ontológico de los mundos posibles, y la cuestión de si los mismos objetos existen o no en distintos mundos posibles.

2. Clarificación conceptual: las categorías modales

2.1 La idea de modalidad

En su origen, la idea de modalidad está relacionada con los distintos *modos* en que una

proposición es verdadera o falsa. Por ejemplo, la proposición de que Rajoy es el presidente del gobierno (en 2012) es verdadera, pero lo es en cierto modo y no en otro. Por empezar, podemos decir que la proposición de que Rajoy es el presidente del gobierno es verdadera de modo contingente. Esto quiere decir que no es verdadera de manera necesaria: aunque de hecho la proposición sea verdadera, bien podría ser falsa. Es decir, el mundo podría haber sido distinto a como de hecho es: si Rubalcaba hubiese ganado las elecciones en 2011, por ejemplo, o si Rajoy no se hubiese presentado a las mismas, por considerar otro supuesto, la proposición de que Rajoy es presidente en 2012 sería falsa. Por otro lado, la proposición de que un triángulo tiene tres lados también es verdadera. Pero a diferencia de la proposición considerada anteriormente, esta lo es de modo necesario: un triángulo no puede no tener tres lados. Si no tuviera tres lados, no sería un triángulo.

Tenemos pues dos ejemplos de proposiciones verdaderas (que Rajoy es presidente del gobierno y que un triángulo tiene tres lados) que sin embargo son verdaderas de modos distintos: una lo es de modo contingente y otra de modo necesario. Vale la pena notar que estos modos también son modos en que las proposiciones pueden ser falsas. Que Rubalcaba es el presidente del gobierno y que un triángulo tiene cuatro lados son ambas proposiciones falsas. Pero la primera lo es de modo contingente (no es necesariamente falso que Rubalcaba sea presidente del gobierno: es posible que Rubalcaba hubiera ganado las elecciones y fuera entonces el presidente del gobierno) y la segunda lo es de modo necesario (no es posible que un triángulo tenga cuatro lados: ¡si tuviera cuatro lados no sería un triángulo!)

Vemos entonces que las modalidades que estamos considerando hasta ahora (contingencia, necesidad) son modos en que las distintas proposiciones son verdaderas o falsas. Por extensión, las nociones de contingencia y necesidad se aplican también a la manera en que un objeto tiene una propiedad. Por ejemplo: Rajoy tiene contingentemente la propiedad de ser el presidente del gobierno, y un triángulo tiene necesariamente la propiedad de tener tres lados. Esta manera hablar nos puede ayudar a comprender el título del presente artículo: “La estructura modal de la realidad”.

Pensar que la realidad tiene una estructura modal es pensar que la realidad está compuesta de objetos, y que estos objetos tienen sus propiedades o bien de manera necesaria o bien de manera contingente. Describir la realidad de manera completa no consiste simplemente en decir qué objetos tienen qué propiedades, sino además de que modo las tienen.

2.2 Conceptos modales y mundos posibles

Hemos introducido ya las nociones de contingencia y necesidad. Estas nociones están estrechamente ligadas a la noción de posibilidad. Decimos que una proposición p es necesaria (es decir, necesariamente verdadera) cuando no es posible que p sea falsa. Decimos que una proposición p es contingente (es decir, contingentemente verdadera) cuando p es verdadera pero es posible que p sea falsa.

Vemos además que las nociones de posibilidad y necesidad son interdefinibles: podemos definir la necesidad tomando la posibilidad como noción primitiva, o a la inversa. En algunas discusiones filosóficas sobre estos conceptos es común utilizar, para mayor claridad en los momentos en que es necesaria, un lenguaje formal en el cual la noción de necesidad es representada por un cuadrado (\square) y la de posibilidad por un rombo (\diamond). En este lenguaje, la interdefinibilidad de las dos nociones a la que hemos aludido puede expresarse de la siguiente manera:

$\square p \leftrightarrow \neg \diamond \neg p$ Es necesario que p si y sólo si no es posible que no p .

$\diamond p \leftrightarrow \neg \square \neg p$ Es posible que p si y sólo si no es necesario que no p .

Como es habitual en lógica elemental, “ \leftrightarrow ” representa el bicondional, que expresamos con “si y sólo si”, mientras que “ \neg ” representa la negación, que expresamos mediante “no es cierto que”.

La noción de contingencia, por otro lado, también puede ser definida en términos de necesidad y posibilidad.¹ Una manera de hacerlo es la siguiente, donde usamos “ Cp ” para representar “es contingente que p ”:

$Cp \leftrightarrow p \wedge \diamond \neg p$ Es contingente que p si y sólo si p es posible que no p .

Ahora bien, la noción de contingencia (y por tanto también las de necesidad y posibilidad) son comúnmente objeto de una elucidación posterior en

1. En este punto la metafísica difiere de la lógica modal, cuyas herramientas sin embargo toma prestadas. En *lógica* una fórmula contingente, respecto a un mundo, si y sólo si tanto ella como su negación son posibles. En *metafísica* una fórmula contingente, respecto a un mundo, si y sólo si ella es verdadera pero su negación es posible. La definición lógica no presupone nada sobre la relación de accesibilidad entre mundos, mientras que la definición metafísica supone que es reflexiva. Bajo este supuesto, ambas definiciones son equivalentes.

términos de la noción de *mundos posibles*, introducida por Leibniz. Qué cosa exactamente son los mundos posibles es un problema que abordaremos luego en 4.1. De momento, será útil que que pensemos en un mundo posible como un estado posible del mundo real. El mundo real es tal que el pasto es verde, las vacas mugen y Rajoy es presidente del gobierno. Pero el mundo podría haber sido distinto: el pasto podría ser azul, las vacas podrían ser mudas y Rubalcaba podría ser presidente del gobierno. Esto quiere decir que existe un mundo posible en el que el pasto es azul, las vacas son mudas y Rubalcaba es presidente del gobierno.

En general: para cada modo en que el mundo real podría haber sido, hay un mundo posible en que las cosas *son* de ese modo.

También puede ayudarnos en este punto utilizar, simplemente como metáfora de valor heurístico, el relato de la creación del mundo por parte de Dios. Podemos imaginarnos a Dios contemplando las distintas posibilidades para la creación, intentando decidirse por una u otra: “¿quiero que Rajoy sea presidente del gobierno, o que sea Rubalcaba? ¿quiero que las vacas mugan o no? ¿que el pasto sea verde o azul? ¿qué combinación de todas estas cosas voy a crear?”. Podemos pensar en cada una de las posibles combinaciones de cosas que Dios contempla, tanto las que descarta como aquella por la que finalmente se decide, como distintos mundos posibles. La alternativa finalmente escogida es el mundo posible que coincide con el mundo real, mientras que las otras son mundos meramente posibles o, como se suele decir, mundos posibles contrafácticos (se los llama así porque van en contra de lo que de facto ocurre). A modo de anécdota, podemos apuntar que Leibniz pensaba que Dios, como ser bondadoso en grado sumo que es, creó el mejor de los mundos posibles.

Vale la pena que hagamos completamente explícita la relación entre la noción de mundo posible y las nociones de necesidad, posibilidad y contingencia.

Como hemos dicho, la noción de mundo posible nos permite elucidar las otras dos. Decir que una proposición es posible (o posiblemente verdadera) es decir que existe un mundo posible en el que es verdadera. Decir que una proposición es necesaria es decir que es verdadera en todo mundo posible. Y decir que es contingente es decir que es verdadera en el mundo real pero que existe algún mundo posible en el que no lo es. Estos análisis (que a menudo son llamados “leibnizianos” en honor a su proponente) pueden ser expresados en un lenguaje semi-formal de la siguiente manera:

$$\begin{aligned} \diamond p &= \exists m \text{ (en } m: p) \\ \Box p &= \forall m \text{ (en } m: p) \\ Cp &= p \ \& \ [\exists m \text{ (en } m: \neg p)] \end{aligned}$$

De una forma más intuitiva:

es posible que p ($\diamond p$)	=	existe un mundo posible m en el que p
es necesario que p ($\Box p$)	=	en todo mundo posible m , p
es contingente que p (Cp)	=	p y existe un mundo posible m en el que no p

Es interesante notar que estos análisis sugieren una conexión entre las tres modalidades analizadas y la noción de existencia. Esto es especialmente importante para el presente tema, cuyo título alude a dicha noción. Según los análisis leibnizianos que estamos considerando, la mera posibilidad de una proposición supone la existencia de una cosa: un mundo posible en el que la proposición es verdadera. La mera posibilidad de que Rubalcaba hubiera ganado las elecciones supone que existe un mundo posible en el que Rubalcaba de hecho gana las elecciones. Pero esto implica un considerable incremento ontológico, un aumento desmesurado en la cantidad de cosas que existen. Como veremos luego, en 4.1, el estatus ontológico de los mundos posibles es una de las cuestiones más controvertidas en el desarrollo contemporáneo de estos temas.

De momento, podemos aparcas esta cuestión y enfatizar que, en cualquier caso, los análisis leibnizianos sí que cumplen la función para la que son invocados en primer lugar: clarificar las nociones de posibilidad y necesidad. Los análisis nos dan una idea un poco más clara de qué quiere decir que una proposición es necesaria o meramente posible. Decir que es posible que el cielo sea gris es decir que hay un mundo posible en el que el cielo es gris, que Dios (si queremos seguir con la metáfora heurística) podría haber creado ese mundo.

2.3 Tipos de necesidad y posibilidad

Llegados a este punto, es necesario hacer una aclaración de suma importancia para la correcta comprensión de este tema. Hasta ahora, y para facilitar la introducción de los conceptos, hemos estado presuponiendo que hay una única noción de posibilidad y una única noción de necesidad. Pero esto es una simplificación. La verdad es que existen distintos tipos de necesidad y de posibilidad, que son relevantes en distintos contextos y que no deben ser confundidos entre sí. Veamos cuáles son.

En una primera aproximación podemos distinguir cuatro tipos de posibilidad (y sus correspondientes tipos de necesidad), que son especialmente relevantes en distintos ámbitos de la filosofía:

1. Posibilidad epistémica.
2. Posibilidad tecnológica.
3. Posibilidad nomológica (o física).
4. Posibilidad metafísica (o lógica).

En última instancia, la posibilidad que nos interesa de manera central para este tema, aquella que nos permite hablar de una “estructura modal de la realidad”, es la posibilidad metafísica. Pero es imposible entender en qué consiste ésta si no la distinguimos primero de las otras, lo cual intentaremos hacer a continuación.

La posibilidad epistémica, como su nombre indica, está relacionada con el conocimiento. Decir que una proposición p es *epistémicamente* posible es decir que la verdad de p es compatible con todo lo que sabemos hasta el momento. Por ejemplo, en la actualidad los científicos no saben qué causa que un paciente contraiga la enfermedad llamada “esclerosis múltiple” (EM), pero una hipótesis que manejan, junto a otras, es que la enfermedad es desencadenada por un virus. Es por tanto epistémicamente posible que la EM esté causada por un virus. Pero también es epistémicamente posible que la EM *no* esté causada por un virus (y que su causa sea otra). Ambas proposiciones son compatibles con todo lo que sabemos hasta ahora acerca de la EM, y por tanto ambas son epistémicamente posibles. Por otro lado, *no* es epistémicamente posible que la EM esté causada por telepatía. Esta es una hipótesis que está descartada por todo lo que sabemos sobre la EM y el mundo en general. Evidentemente, qué proposiciones son epistémicamente posibles y cuáles no es algo relativo a una persona (o conjunto de personas), y además es algo que puede cambiar a lo largo del tiempo. En nuestro ejemplo, el conjunto de personas en cuestión es la comunidad científica actual.

Vale la pena notar que la posibilidad epistémica es la que de manera más frecuente invocamos en el lenguaje ordinario mediante expresiones como “puede que” o “es posible que”. Cuando en contextos usuales decimos “es posible que Susana todavía esté en su despacho” o “puede que quede alguna cerveza en la nevera”, parece que queremos decir que no sabemos si Susana está en su despacho o no, y que no sabemos si queda cerveza o no. Es decir, que ambas cosas son compatibles con lo que sabemos y recordamos. El hecho de que la modalidad epistémica sea la más invocada en la vida cotidiana por el lenguaje ordinario implica que a menudo nos será difícil encontrar ejemplos de posibilidad metafísica en el discurso cotidiano, y que para ello deberemos apelar a discursos e intuiciones relativamente alejados de este discurso.

La posibilidad tecnológica tiene que ver con lo que es posible dado el desarrollo actual de la tecnología.

Cuando en circunstancias normales alguien dice “a partir de ahora es posible viajar de Valencia a Madrid en tren en una hora y media”, lo que quiere decir es que la tecnología y las infraestructuras actuales (a diferencia de las que teníamos hace tiempo) permiten viajar de Valencia a Madrid en tren en una hora y media. De la misma manera, cuando en circunstancias normales alguien dice que no es posible viajar de España a Japón en una hora y media, lo que quiere decir es que la tecnología e infraestructuras actuales no permiten hacer ese viaje. Tampoco este tipo de posibilidad es de interés central para nosotros, pero igual que en el caso anterior vale la pena notar que es un tipo de posibilidad que muy frecuentemente invocamos en el discurso ordinario mediante expresiones como “es posible que” o “puede que”.

La posibilidad nomológica (del griego *nómos*, ley) ya está más cerca de nuestros intereses. Decir que una proposición p es nomológicamente posible es decir que la verdad de p es compatible con las leyes de la naturaleza que de hecho rigen nuestro universo. Es decir, que la verdad de p es compatible con las leyes que las distintas ciencias tienen por objeto descubrir: las leyes de la física, de la química, de la biología, etc. Por tanto, podemos aventurarnos a decir que viajar de España a Japón en una hora y media es nomológicamente posible, aun si no es tecnológicamente posible. Nada en las leyes naturales impide que tal viaje se realice. Sólo las limitaciones tecnológicas actuales lo hacen, de la misma manera que las limitaciones tecnológicas pasadas impedían viajar de Valencia a Madrid en una hora y media. Pero las leyes de la naturaleza impiden muchas otras cosas, las cuales son por tanto nomológicamente imposibles: por ejemplo, nos impiden llevar una muestra de agua a una temperatura mayor a 100 °C. Esto se debe a que es una ley natural que, en las condiciones atmosféricas usuales, el agua hierve a 100 °C. Así pues, es nomológicamente necesario que el agua hierva a 100 °C. Utilizando la noción de mundos posibles podemos decir que no hay ningún mundo nomológicamente posible (ningún mundo en el que rijan las mismas leyes de la naturaleza que rigen en el nuestro) en el que una muestra de agua pueda ser llevada a una temperatura mayor de 100 °C. En cambio, sí que hay mundos nomológicamente posibles en los que las personas viajan de España a Japón en una hora y media.

Ahora bien, aunque sea nomológicamente imposible calentar el agua a más de 100 °C, parece que hay un sentido en el que sí sería posible hacerlo (siempre en las condiciones atmosféricas usuales). Sería posible hacerlo si las leyes de la naturaleza hubieran sido distintas de las son. En otras palabras, y apelando de nuevo a la metáfora teológica, Dios podría haber creado un mundo que se rigiera por

otras leyes, leyes que permitieran al agua alcanzar temperaturas mayores a los 100 °C. Este es el sentido de “posible” que estamos persiguiendo, el que corresponde a la llamada posibilidad metafísica. (Se le llama “metafísica” porque es el tipo más general de posibilidad y porque, como veremos, está relacionada con la naturaleza misma de las cosas. Autores influidos por la tradición empirista prefieren, por razones que pronto resultarán evidentes, utilizar la expresión “posibilidad lógica” para hablar del mismo fenómeno.) Que Dios pudiera haber creado un mundo en el cual el agua alcanzara los 130 °C significa pues que es metafísicamente posible que el agua alcance los 130 °C, aun si no es nomológicamente posible. Utilizando la jerga de mundos posibles, podemos decir que existe al menos algún mundo metafísicamente posible en el que el agua alcanza los 130 °C. Como ya sabemos, ninguno de estos mundos metafísicamente posibles será nomológicamente posible.

Vemos pues que las proposiciones metafísicamente posibles son muchas más que las nomológicamente posibles. Ahora bien, no cualquier proposición que podamos imaginar es metafísicamente posible. Hay algunas que son metafísicamente imposibles. Los siguientes son sólo algunos de los ejemplos que suelen citarse: que haya un triángulo de cuatro lados, que $2+2$ sea 5, que una contradicción sea verdadera, que Rajoy haya nacido de progenitores distintos a los que de hecho lo engendraron, que el *Quijote* no haya sido escrito por Cervantes. Estos ejemplos son controvertidos y cada uno de ellos puede ser cuestionado. A continuación intentaremos motivarlos, pero antes de ello conviene que elaboremos un poco más el punto de que algunas proposiciones, no importa de momento cuáles, son metafísicamente imposibles. Si la proposición p es metafísicamente imposible, entonces $\neg p$ es metafísicamente necesaria. Si p es metafísicamente imposible, entonces no hay ningún mundo metafísicamente posible en el que p sea verdadera (intuitivamente, ni siquiera Dios podría haber creado un mundo en el que p fuera el caso).

Volvamos, ahora sí, a los ejemplos que acabamos de dar. Sin pretensión de ofrecer aquí una justificación concluyente para los mismos, intentemos ver, en cada caso, en qué consiste la supuesta imposibilidad metafísica. En primer lugar, parece que ni siquiera Dios podría haber creado un triángulo de cuatro lados; al crear un cuarto lado, hubiera transformando el triángulo en algo que no es un triángulo. En otras palabras, parece que está en la esencia o naturaleza misma del triángulo tener tres lados. Por tanto, es metafísicamente necesario que un triángulo tiene tres lados y metafísicamente imposible que tenga cuatro. En segundo lugar, tampoco parece que Dios pudiera haber hecho que $2+2$ fuera 5. Aquí, como en

todos los otros casos, es importante distinguir aquello que estamos considerando imposible (que $2+2=5$) de otra cosa que sí es posible: que los signos ‘2’, ‘+’, y ‘5’ tuvieran un significado distinto al que de hecho tienen y que, como resultado, la fórmula ‘ $2+2=5$ ’ expresara una proposición verdadera. En particular, Dios podría haber hecho que ‘5’ significara 4, en cuyo caso ‘ $2+2=5$ ’ expresaría la proposición de que $2+2=4$, la cual es desde luego verdadera. Pero esto no muestra que sea metafísicamente posible que $2+2=5$, sino simplemente que es metafísicamente posible que los signos tengan significados distintos al que de hecho tienen. Que $2+2=4$ es por tanto metafísicamente necesario. Más en general, parece metafísicamente necesario que todo objeto, y no sólo el número 4, sea idéntico a sí mismo. Pasando a nuestro tercer ejemplo, que una contradicción (una oración de la forma “ p y no p ”) sea verdadera también parece metafísicamente necesario. Si Dios opta por crear un mundo en el cual Rajoy es el presidente del gobierno, parece que ya no está en su poder hacer que Rajoy no sea (en ese mismo mundo) el presidente del gobierno; Dios no puede crear un mundo en el que Rajoy “sea y no sea” el presidente del gobierno.

Finalmente, los dos últimos ejemplos mencionados (que Rajoy haya nacido de progenitores distintos a los que de hecho lo engendraron y que el *Quijote* no haya sido escrito por Cervantes) son imposibilidades metafísicas para quienes suscriben la tesis llamada *necesidad del origen* (Kripke, 1972). Según esta tesis, el origen de una cosa es esencial a la misma. Dado que Rajoy de hecho fue engendrado por Mariano Rajoy Sobredo y Olga Brey López, no es metafísicamente posible que Rajoy, en tanto hombre particular, hubiera sido engendrado por otros progenitores. De la misma manera, dado que el *Quijote* fue escrito por Cervantes, no es metafísicamente posible que esa obra en particular hubiera sido escrita por otro autor. Desde luego, sí que es metafísicamente posible que una persona muy parecida a Rajoy hubiera sido engendrada por otros padres. Pero dicho ser no sería Rajoy, sino justamente alguien muy parecido a él. También es metafísicamente posible que alguien distinto a Cervantes, p.ej. Pierre Menard, escribiera una obra muy parecida al *Quijote*, una obra que incluso coincidiese palabra por palabra con el *Quijote*. Pero tal obra no sería el *Quijote*, pues el *Quijote* incluye entre otras características el haber sido escrita por Cervantes. En suma, según la tesis de la necesidad del origen, no está en el poder de Dios ni crear un mundo en el que Rajoy (el que conocemos y no una imitación idéntica) sea engendrado por otros que Mariano Rajoy Sobredo y Olga Brey López, ni crear un mundo en el que el *Quijote* (la obra que leemos y no otra muy parecida) fuese creada por otro que Cervantes.

En suma, la posibilidad metafísica es el tipo más general de necesidad que se discute en filosofía. Incluso cosas que no son nomológicamente o tecnológicamente posibles pueden ser metafísicamente posibles. Por otro lado, hay algunas proposiciones metafísicamente necesarias.

Es cuestión de controversia justamente cuáles son esas proposiciones. De hecho, la filosofía misma, o una parte importante de ella, puede ser caracterizada como el intento de enunciar proposiciones necesarias. De manera que buena parte de la mucha controversia que encontramos en filosofía es controversia acerca de qué proposiciones son metafísicamente necesarias.

Sean cuales sean, esas proposiciones necesarias determinarán el espacio de lo que es metafísicamente posible: si es metafísicamente necesario que $\neg p$, no es metafísicamente posible que p .

3. Tratamiento histórico del problema

3.1 El esencialismo aristotélico

Como tantos otros temas en metafísica, las indagaciones sobre necesidad y posibilidad tienen su primer tratamiento influyente en Aristóteles (384-322 a.C.). Las categorías acuñadas por él, así como algunas de las tesis que sostuvo, perviven en los debates contemporáneos. Sin duda la contribución más importante de Aristóteles a este tema es la distinción entre propiedades esenciales y propiedades accidentales de un objeto. Las propiedades accidentales son aquellas que un objeto tiene pero podría no tener, mientras que las esenciales son aquellas que el objeto tiene de manera necesaria, aquellas que no podría dejar de tener sin dejar de ser el objeto que es. Así, por ejemplo, ser vigoroso es una propiedad accidental de Bucéfalo: es una propiedad que Bucéfalo pierde al envejecer, sin por eso dejar de ser el caballo particular que es. Ser un caballo, en cambio, es una propiedad esencial de Bucéfalo: si la perdiera, dejaría de ser Bucéfalo.

Esta distinción entre propiedades esenciales y accidentales es la base del llamado “esencialismo aristotélico”, un paradigma que se consolidó en la tradición escolástica de la Edad Media.

Según el esencialismo aristotélico, cuando un conjunto de individuos comparten una propiedad esencial (o como suele decirse, de manera equivalente, cuando comparten una “naturaleza”), los individuos en cuestión conforman una especie o “clase natural”. Por ejemplo, todos los caballos que comparten con Bucéfalo la propiedad esencial de ser caballo conforman la especie caballo. Estas especies están organizadas en forma jerárquica (las más generales se llaman “géneros”), de manera que dan al mundo

una determinada estructura que es independiente de las prácticas clasificatorias de los seres humanos: Bucéfalo pertenece a la especie caballo porque esa es su esencia, no porque nosotros creamos útil clasificarlo de esa manera. La finalidad de la ciencia aristotélica es conocer las esencias de las especies, descubrir la estructura jerárquica propia del mundo tal como él es en sí mismo.

Según el esencialismo aristotélico, la pertenencia a una especie o la posesión de una propiedad esencial es el origen último de la modalidad. Es posible que Rajoy hubiera perdido las elecciones porque su esencia, ser un hombre, así lo permite. Ser el ganador de las elecciones es una propiedad accidental de Rajoy, no una que tenga en virtud de ser un hombre. En cambio, que un triángulo tenga tres lados es necesario porque la esencia del triángulo así lo exige. Dado que la modalidad se origina en las esencias, y que éstas no dependen en modo alguno de los sujetos cognoscentes (la pertenencia a una especie no es algo que dependa de prácticas clasificatorias humanas), tampoco la modalidad depende de los sujetos cognoscentes. La necesidad y la posibilidad, de igual manera que la masa, el peso, la forma, etcétera, son características genuinas y propias del mundo tal como este es en sí mismo.

3.2 El anti-esencialismo del empirismo clásico

El esencialismo aristotélico entró en declive a partir del siglo XVII, con el surgimiento del paradigma científico y filosófico propio de la modernidad. A partir de entonces, sobre todo dentro de la tradición empirista, se empieza a consolidar la idea de que la necesidad y la posibilidad no tienen su origen en las cosas mismas, en un orden previo e independiente de la actividad humana, sino más bien en el pensamiento y en el lenguaje.

Dicho de manera rápida y elemental, se empieza a consolidar la idea de que la necesidad de que el triángulo tenga tres lados no radica en la esencia misma del triángulo, en algo dado e independiente de nuestra mente, sino más bien en que nuestra idea de triángulo es incompatible con nuestra idea de una figura de tres lados, o en que hemos decidido llamar “triángulo” a algo que tiene tres lados, de manera que decir que un triángulo tiene cuatro lados va en contra de las convenciones lingüísticas que nos hemos dado.

Locke. Un primer movimiento claro en esta dirección se encuentra en John Locke (1632-1704). En el libro III del *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), Locke introduce la noción de “esencia nominal”, la cual distingue de lo que llama “esencia real”. La esencia real de una cosa está dada por la constitución física de la cosa tal como ésta es en sí misma, a la cual

no podemos acceder a través de la experiencia. A través de la experiencia sólo podemos acceder a un conjunto de propiedades sensibles, muchas de las cuales son características de la cosa en cuestión y forman por tanto la esencia nominal. Por ejemplo, la esencia real de una manzana está dada por la constitución física de la manzana, tal y como ésta es en sí misma. La esencia nominal, en cambio, está dada por una serie de propiedades sensibles compartidas por todas las manzanas: un determinado color, gusto, textura, forma, etc. Ahora bien, según Locke es a esta esencia nominal, y no a la esencia real, a la que adjudicamos el nombre "manzana". Es decir, es la esencia nominal la que resulta definitoria de los términos del lenguaje. Y estas definiciones son convencionales y relativamente arbitrarias. Son creadas por los usuarios del lenguaje, en vez de venir dadas por la naturaleza de las cosas.

Vemos pues que Locke se opone al esencialismo aristotélico. Si bien la esencia real guarda cierto parecido con la esencia aristotélica (ya que la esencia real es una característica que las cosas tienen independientemente de toda actividad humana) y marca por tanto una continuidad con la tradición aristotélica, Locke rompe con esta tradición al centrar su atención en la esencia nominal. La clasificación de los objetos en manzanas, peras, caballos, hombres, etc., no es inherente al mundo mismo, no es algo que venga dado por el mundo tal y como este es, sino que es algo creado por nosotros, los sujetos cognoscentes y usuarios del lenguaje.

Esto tiene consecuencias importantes para la cuestión de cuál es el origen de la posibilidad y la necesidad. Supongamos que es necesario que una manzana tenga una forma aproximadamente redonda. ¿Cuál es el origen de esta necesidad, según Locke? Igual que la tradición aristotélica, Locke apela a la noción de esencia: es necesario que una manzana tenga forma aproximadamente redonda porque tener esa forma es parte de la esencia de la manzana. Pero, crucialmente, la esencia que Locke invoca es la esencia nominal, una esencia "creada" por los usuarios del lenguaje y no una característica propia del mundo en sí mismo. Vemos pues que con Locke se inicia la idea de que la modalidad, la posibilidad y la necesidad tienen su origen en la mente y en el lenguaje, más que en las cosas mismas.

Hume. Aquella idea, como tantas otras tímidamente sugeridas por Locke, es llevada a sus últimas consecuencias por David Hume (1711-1776), el último eslabón de la tradición empirista clásica. Para ver de qué manera Hume continúa en el camino abierto por Locke, nos centraremos en su teoría sobre la causalidad. Esta teoría se basa en dos tesis características del empirismo clásico. En primer lugar, la idea de que algunas de las ideas que tenemos en nuestra mente son complejas y se componen de

ideas simples (p.ej. la idea de manzana es una idea compleja compuesta por la idea simple de un color determinado, la idea simple de un sabor determinado, etc.). En segundo lugar, la teoría de la causalidad de Hume se basa en el principio empirista de que toda idea simple tiene su origen en la experiencia sensible, es decir, toda idea simple se origina en una impresión simple a la que además se asemeja. Con estas dos tesis como punto de partida, Hume se pregunta cuáles son las ideas simples que componen nuestra idea usual de causalidad, que él considera compleja.

En su *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740), libro I, parte III, sección 2, Hume identifica tres componentes en esta idea compleja: una relación temporal (la causa típicamente precede al efecto), una relación espacial (la causa típicamente es espacialmente contigua al efecto) y, de manera crucial para nuestros intereses, la idea de una conexión necesaria entre causa y efecto. Según la idea usual de causalidad, si A es la causa de B, entonces es *necesario* que B ocurra si A ocurre. En otras palabras, si A es la causa de B, no es posible que B no ocurra si A ocurre. Vemos pues que la idea usual de causalidad involucra una componente modal. Ahora bien, una vez descompuesta la idea compleja de esta manera, Hume se pregunta si las ideas simples componentes tienen su origen en la experiencia, tal como lo exige el principio empirista antes mencionado. Hume no encuentra problemas en vincular la contigüidad temporal y espacial con la experiencia. Consideremos como ejemplo el movimiento de una bola de billar roja que impacta en una bola de billar negra y causa que esta se mueva: percibimos a través de los sentidos que el movimiento de la bola roja ocurre antes que el de la negra, y que los dos movimientos son espacialmente contiguos. Sin embargo, no parece que percibamos a través de los sentidos la "conexión necesaria" entre ambas.

¿De donde proviene entonces la idea de conexión necesaria? Hume responde que proviene de nuestra mente, no de las cosas mismas. Veamos por qué. Cuando observamos un caso particular de causa y efecto, como el de las bolas de billar, sólo vemos que un evento ocurre antes que otro. Pero la experiencia nos puede mostrar que casos como éste se reiteran, y que en general eventos de tipo A (el golpe de dos bolas de billar) son seguidos por eventos de tipo B (el movimiento de una bola que estaba en reposo). La experiencia pasada de reiterados casos en que eventos de tipo A son seguidos por eventos de tipo B produce en nosotros un hábito o una tendencia psicológica a suponer y esperar que un evento de tipo B ocurrirá, *deberá* ocurrir, cada vez que presenciemos un evento de tipo A. Esta tendencia psicológica es el origen de la idea de conexión necesaria. La conexión necesaria no está pues en la causa y en el efecto en sí mismos,

sino que es una proyección de nuestra mente.

Hume deja a la posteridad la imagen de un mundo que en sí mismo no tiene estructura modal, un mundo en que nada es, en sí mismo y por sí mismo, posible o necesario. La modalidad se origina en nuestra mente. Esta imagen se contrapone diametralmente al esencialismo aristotélico, según el cual lo posible y lo necesario están originados en la esencia que las cosas tienen por sí mismas.

3.3 La tradición empirista en el siglo XX

A comienzos del siglo XX las nociones de posibilidad y necesidad cobraron nuevo interés, sobre todo gracias a ciertos avances en los sistemas de lógica modal, que permitían una discusión clara y rigurosa de estas nociones. Los filósofos que entonces se ocuparon de estas nociones pertenecían a la tradición empirista, más concretamente al movimiento unas veces llamado “empirismo lógico” y otras “positivismo lógico”. En parte por ello, tales filósofos se mantuvieron firmes en la idea de que la modalidad tiene su origen en la mente y no en la realidad misma.

Representantes paradigmáticos de esta tradición son Alfred J. Ayer (1910-1989) y Rudolf Carnap (1891-1970). Estos filósofos identificaban la noción de verdad necesaria con la de verdad analítica. La noción de verdad analítica fue popularizada en la tradición filosófica por Immanuel Kant (1724-1804), quien definía a la verdad analítica como aquella cuyo predicado está contenido en el sujeto. Sin embargo, dentro de la tradición empirista que estamos considerando, la verdad analítica se define más ampliamente como verdad en virtud del significado. Es decir, una oración es analítica si es verdadera en virtud del significado de las expresiones que la componen. Así, por ejemplo, “un soltero es un hombre no casado” es una verdad analítica porque “soltero” significa “hombre no casado”. De la misma manera, la fórmula “ $2+2=4$ ” es una verdad analítica porque es verdadera en virtud del significado de los signos que la componen. Ahora bien, las palabras y los signos tienen el significado que tienen en virtud de una convención lingüística. Por tanto, decir que una oración es verdadera en virtud del significado es decir que es verdadera por convención: si la necesidad es analiticidad, y la analiticidad es verdad por convención, la necesidad es verdad por convención. De nuevo, vemos que la necesidad (y por tanto la posibilidad) no son características propias del mundo tal y cómo él es en sí mismo, sino el resultado de ciertas convenciones lingüísticas.

Este punto de vista está claramente expresado por Ayer:

[L]as proposiciones necesarias [...] son sin excepción proposiciones analíticas [...] La razón por la que no pueden ser refutadas por la experiencia es que no hacen ninguna aseveración sobre el mundo empírico. Simplemente registran nuestra decisión de usar las palabras en cierta manera. (Ayer, 1936: 112)

Vale la pena destacar que para los empiristas lógicos, la idea de verdad necesaria era también equivalente a la de verdad *a priori*. Una verdad es *a priori* cuando se puede conocer con independencia de la experiencia. Por el contrario, una verdad *a posteriori* es una verdad que sólo se puede conocer a mediante la experiencia. Ejemplos paradigmáticos de verdades *a priori* son las verdades [matemáticas, como la proposición de que $2+2=4$ (no necesitamos recurrir a la experiencia para justificar nuestra creencia en esta proposición)]. También es *a priori* que todos los solteros son no casados. No es necesario hacer una encuesta entre los solteros para determinar la verdad de esta proposición. Cualquiera que entienda el significado de “soltero” sabe que la proposición es verdadera. En general, parece que todas las verdades analíticas son *a priori*. Dado que las verdades analíticas son verdaderas en virtud del significado de los términos del lenguaje, basta con ser un usuario competente del lenguaje para conocer su verdad, sin necesidad de adquirir ningún tipo de información adicional. Esto explica que para los positivistas lógicos, que identificaban necesidad con analiticidad, las verdades necesarias fueran también *a priori*.

3.4 El colapso del empirismo y el resurgimiento del esencialismo

La segunda mitad del siglo XX fue una época de reacción contra el empirismo lógico y de resurgimiento del esencialismo. En primer lugar, W. v. O. Quine (1908-2000) ofreció una serie de argumentos que pusieron en duda la inteligibilidad de la noción de verdad analítica. Estos argumentos, que tuvieron una gran aceptación, invalidaban la teoría empirista de la modalidad que acabamos de presentar, dado que dicha teoría se basaba en identificar verdad necesaria con verdad analítica. Basándose en consideraciones tomadas de la filosofía del lenguaje y de la ciencia de su época, Quine concluyó que el único sentido en que es una verdad necesaria que $2+2=4$ es el siguiente: que es poco probable, pero no imposible, que en el curso de la contrastación de nuestras teorías científicas decidamos deshacernos de la creencia de que $2+2=4$ y considerarla falsa, porque ello llevaría a una revisión demasiado drástica de nuestro sistema de creencias. En otras palabras: para Quine, decir

que es necesario que $2+2=4$ es simplemente decir que es poco probable que la experiencia nos lleve a negar que $2+2=4$. Aunque Quine es un crítico del empirismo, vemos que en realidad su posición sobre la modalidad continúa en la dirección señalada por la idea empirista de que la necesidad y posibilidad no tienen su origen en cómo son las cosas en sí mismas, sino en nuestras prácticas y en nuestra manera de pensar acerca de ellas.

Una crítica mucho más radical a la tradición empirista emerge del trabajo de Saul Kripke (n. 1940) y Hilary Putnam (1926-2017), el cual da lugar al resurgimiento del esencialismo. Este movimiento está basado en la adopción de ciertas tesis en la filosofía del lenguaje, contrarias a las que la tradición empirista estuvo presuponiendo desde Locke, que tuvieron y tienen una aceptación muy amplia.

Como vimos antes, Locke sostenía que el significado de un término como “manzana” está dado por su esencia nominal: un conjunto de ideas características que los hablantes asocian al mismo. Kripke (1972) y Putnam (1975) argumentan que esta teoría del significado es falsa.

El significado de “manzana” no está dado por ningún conjunto de rasgos que los hablantes asocien al mismo. Su argumento central puede ser presentado de la siguiente manera. Imaginemos que seres de otro planeta traen al nuestro objetos contruidos por ellos a partir de una materia que sólo se encuentra en su planeta. Estos objetos tienen la particularidad de que son, para nosotros, indistinguibles de las manzanas; tienen el mismo olor que las manzanas, el mismo sabor, la misma forma, etc. Satisfacen pues la esencia nominal asociada al término “manzana”. Sin embargo, y pese a las semejanzas, nuestra intuición es que los objetos importados no son manzanas, sino sólo algo muy parecido a las manzanas. En otras palabras, tenemos la intuición de que sería falso decir, frente a uno de estos objetos, “he aquí una manzana”. (Sería un error comprensible y justificado, dada la similitud, pero un error al fin.) Nuestra intuición es la de que ser una manzana no es simplemente tener los rasgos determinados por la esencia nominal, por compleja que esta sea. Ser una manzana es algo más, algo que está determinado por lo que Locke llamaba esencia real, algo que es independiente de nuestras prácticas clasificatorias y lingüísticas, algo que la manzana tiene en sí misma independientemente de nosotros.

Kripke y Putnam muestran pues que nuestras intuiciones ordinarias están en sintonía con el esencialismo aristotélico, y que utilizamos el lenguaje (en particular términos de especies biológicas como “manzana”, y nombres propios como “Sócrates”) presuponiendo que el esencialismo aristotélico es verdadero, que el mundo está en sí mismo dividido en clases naturales y que estas clases determinan qué

cosas son posibles y qué cosas son necesarias acerca de sus miembros. De esta manera, se abre de nuevo la puerta a la idea de que la realidad tiene una estructura modal en sí misma y que la modalidad tiene su origen en las cosas mismas (particularmente en el modo en que una cosa se relaciona con sus propiedades), más que en nuestro pensamiento o en nuestro lenguaje.

4. Tratamiento actual de la cuestión

4.1 El estatus ontológico de los mundos posibles

Las cuestiones relacionadas con la modalidad son uno de los campos más fértiles de la metafísica contemporánea. Es por tanto imposible dar una visión panorámica completa en un espacio reducido. Nos centraremos pues en dos cuestiones centrales: en el presente subapartado, discutiremos el estatus ontológico de los mundos posibles, y en el siguiente veremos el problema de la identidad transmundana.

Como vimos en 2.2, se sigue de los análisis leibnizianos de los conceptos modales que toda posibilidad implica la existencia de un objeto, un mundo posible. Si es posible que exista una montaña de oro, entonces existe un mundo posible en el cual hay una montaña de oro. Ahora bien, ¿qué es un mundo posible? ¿qué tipo de cosa es? Este es el problema del estatus ontológico de los mundos posibles. Veamos algunas posturas acerca de la cuestión, comenzando por la de David Lewis (1941-2001).

Lewis (1986) defiende una teoría que él llama “realismo modal”. Según esta teoría, los mundos posibles son entidades concretas, cosas del mismo tipo que el mundo en que vivimos. Puesto de otra manera, el mundo real incluye todo lo que nos rodea: nuestro planeta, el sistema solar, todas las galaxias, etc. La idea de Lewis es que además de este mundo real existen muchos otros mundos similares, mundos habitados por otras personas más o menos similares a nosotros, con planetas y galaxias más o menos similares a las nuestras, etc. Estos mundos posibles son tan reales como el nuestro, y el nuestro no es en sí mismo especial o prioritario. Nuestro mundo sólo se distingue de los otros mundos posibles en que nosotros lo habitamos, y eso hace que nos interese por él de manera especial, de una manera en que no nos interesamos por los otros. (¡Pero lo mismo hacen los habitantes de los otros mundos posibles respecto a los mundos que ellos habitan!) Lewis afirma que los otros mundos posibles están espacial y temporalmente desconectados de nuestro mundo, de manera que nunca podríamos alcanzar uno de estos mundos viajando en el espacio, ni tampoco podríamos tener contacto perceptual con ellos. Lewis

es consciente de que el realismo modal genuino resulta increíble a primera vista, y que será objeto de lo que él llama “una mirada incrédula”. De manera que dedica todo su libro a hacer lo que un filósofo debe siempre hacer luego de enunciar su opinión: ofrecer argumentos que la apoyen. Intenta mostrar que postular mundos posibles tal como él los entiende es necesario para llevar a cabo una amplia gama de tareas filosóficas, además de explicar la modalidad: dar una teoría de la causalidad, del contenido mental, de las propiedades, entre otras. Los argumentos de Lewis son sumamente influyentes. Aunque el realismo modal no es en la actualidad mayoritariamente aceptado, los argumentos que Lewis ofrece en su favor son generalmente tomados en cuenta por todas las teorías alternativas.

Una segunda posición sobre el tema que nos ocupa es la que Lewis denomina “ersatzismo” (del alemán *Ersatz*, es decir, algo que sustituye o reemplaza a otra cosa). Representantes destacados de este tipo de posición son Alvin Plantinga (n. 1932) y Robert Stalnaker (n. 1940). Según el ersatzismo, los mundos posibles son entidades abstractas en vez de concretas, entidades que, como los números, no se encuentran en el espacio ni en el tiempo sino en una especie de “cielo platónico” de entidades abstractas. Más exactamente, dentro de este ámbito de entidades abstractas, los mundos posibles suelen ser identificados con conjuntos de proposiciones o con conjuntos de oraciones. Así concebidos, los mundos posibles son meras representaciones de las formas en que el mundo real podría haber sido. Según los ersatzistas, Lewis está equivocado en pensar que hay una pluralidad de universos concretos. Hay un sólo universo de este tipo, el nuestro. Lo que sí existe, además de este único universo concreto, son distintas representaciones acerca de cómo este único universo podría ser si no fuera como es. Y estos son los mundos posibles. Aunque inicialmente más atractivo que el realismo modal, el ersatzismo tiene inconvenientes que el mismo Lewis señala. Para entender en qué consisten estos problemas, supongamos que los siguientes conjuntos de proposiciones son mundos posibles:

A = {Rajoy es presidente; el pasto es verde}

B = {Rubalcaba es presidente; el pasto es rojo}

C = {Rajoy es presidente; el pasto es rojo}

Los tres mundos posibles A, B y C son entidades abstractas, es decir, meras representaciones. A representa la manera en que el mundo de hecho es, mientras que B y C representan modos en que

el mundo podría haber sido. La existencia de B, por ejemplo, es lo que nos permite decir que es posible que Rubalcaba sea presidente y el pasto rojo. Ahora bien, es imposible que el pasto sea verde y rojo a la vez. De manera que no deberían existir mundos que representen al pasto como siendo a la vez rojo y verde. Esto quiere decir que los siguientes conjuntos de oraciones no son mundos posibles:

D = {Rajoy es presidente; el pasto es verde; el pasto es azul}

E = {Rubalcaba es presidente; el pasto es verde; el pasto es azul}

Pero ¿por qué no son mundos posibles estos conjuntos de proposiciones? Nada en su naturaleza nos permite distinguirlos de A, B y C. Cómo estos, D y E son simples conjuntos de proposiciones. El defensor del ersatzismo debe excluirlos sobre la base de que son conjuntos inconsistentes de proposiciones. El problema entonces es: ¿qué significa aquí “inconsistente”? No se puede decir simplemente: “imposible”, porque entonces no avanzamos en el análisis de la modalidad. Los mundos posibles son invocados en primer lugar para explicar nociones como “imposible”, “posible”, “necesario”, de manera que sería circular apelar a la noción de imposibilidad a la hora de explicar qué es un mundo posible. Esta es, muy resumidamente, una de las razones principales que llevan a Lewis a rechazar la idea de que los mundos posibles son entidades abstractas. Los defensores de posiciones ersatzistas típicamente intentan mostrar que la circularidad en el análisis no es una consecuencia tan mala como a primera vista parece.

4.2 La identidad a través de mundos posibles

Un tema central de discusión contemporánea es el de cómo se deben analizar las proposiciones en las que se atribuye una propiedad modal a una cosa o persona. Por ejemplo, ¿cómo se debe analizar la proposición de que Rubalcaba podría haber sido presidente del gobierno? La idea inicial de la receta leibniziana, que estuvimos presuponiendo hasta ahora, es que el análisis debe ser el siguiente: hay un mundo posible en el que Rubalcaba es presidente del gobierno. Esta idea inicial no es en principio problemática para los partidarios del ersatzismo. Pero sí que lo es para el realismo modal de Lewis. La razón es que, dado el realismo modal, Rubalcaba existe sólo en nuestro mundo: los otros mundos posibles no contienen a Rubalcaba, sino a otros individuos. Muchos de estos individuos son muy parecidos a Rubalcaba en todos los aspectos, pero ninguno de ellos es Rubalcaba mismo. Puesto de otra manera, en

la teoría de Lewis no hay realmente identidad a través de mundos posibles: los individuos están confinados a un mundo y no son idénticos a nada que habite otro mundo. Por tanto, no hay ningún mundo posible en que Rubalcaba mismo (y no simplemente alguien muy parecido a él) sea presidente del gobierno. Pero entonces, ¿de qué manera nos ayudan los mundos posibles a entender la posibilidad de que Rubalcaba sea presidente del gobierno?

La respuesta de Lewis pasa por introducir la noción de “contraparte”: aquellos individuos que en otros mundos posibles son similares a Rubalcaba en los aspectos relevantes son sus contrapartes. El análisis propuesto por Lewis es entonces el siguiente: que sea posible que Rubalcaba haya ganado las elecciones significa que hay algún mundo posible en el que una contraparte de Rubalcaba gana las elecciones. De la misma manera, que sea necesario que Rubalcaba es un hombre significa que en todos los mundos posibles, aquellos que en esos mundos son contrapartes de Rubalcaba son hombres. Esta es la llamada “teoría de las contrapartes” de Lewis.

La teoría de las contrapartes ha sido objeto de una importante crítica, la llamada “objeción de Humphrey” presentada por Kripke (1972).² La objeción es la siguiente: para Rubalcaba, es un motivo de preocupación el hecho de que él podría haber ganado las elecciones de 2011. Sin embargo, a Rubalcaba “no podría importarle menos que otra persona, no importa cuánto se parezca a él, habría sido victoriosa en otro mundo posible” (Kripke, 1972: 45). Es decir, parece que la teoría de las contrapartes no nos permite decir que Rubalcaba mismo tiene la propiedad modal de ser un posible ganador de las elecciones. La respuesta de Lewis es la siguiente: según la teoría de las contrapartes, tener la propiedad modal de ser un posible ganador de las elecciones consiste en tener un contraparte en otro mundo posible que gana las elecciones. Es Rubalcaba mismo quien tiene esa contraparte. Por tanto, es Rubalcaba mismo quien tiene la propiedad modal en cuestión. La respuesta de Lewis es en primera instancia satisfactoria, pero es posible reformular la objeción de Kripke de maneras alternativas que no encuentran respuesta tan fácilmente.

La cuestión queda por tanto abierta. Por un lado, hay quienes siguen a Lewis en pensar que las posibilidades de un individuo deben explicarse en términos de la existencia de contrapartes en otros mundos posibles. Por otro lado, hay quienes afirman que las posibilidades de un individuo deben explicarse en términos de ese mismo individuo (y no

otro que se le parece) existiendo en otros mundos posibles. Este debate, contrapartes *versus* identidad trasmundana, es uno de los más intensos en la discusión contemporánea sobre el tema.

5. Conclusión

Como ya dijimos, la idea de que la realidad tiene una estructura modal es la idea de que la necesidad y la posibilidad son características genuinas de la realidad. El problema central que hemos tratado en el presente tema es el de cuál es el origen de estas características. Hemos visto que para la tradición aristotélica, recientemente recuperada a partir del trabajo de Kripke y Putnam, las propiedades modales están determinadas por la naturaleza o esencia de las cosas mismas. Para la tradición empirista, en cambio, la modalidad tiene su origen en la actividad humana: en el pensamiento, el lenguaje, etc. Hemos visto también de qué manera la posibilidad está ligada a la existencia: según un análisis ampliamente aceptado, toda posibilidad implica la existencia de un mundo posible. Gran parte del trabajo contemporáneo sobre este tema intenta explicar qué cosa exactamente es un mundo posible.

6. Cuestionario de repaso

1. Si es posible que p , entonces:

- a) No es contingente que p .
- b) Es contingente que p .
- c) No es necesario que p .
- d) No es necesario que no p .

2. Si es verdad que p , entonces:

- a) Es contingente que p .
- b) Es posible que p .
- c) Es necesario p .
- d) La negación de p es necesariamente falsa.

3. Si hay un mundo posible en el que no p , entonces:

- a) Es contingente que no p .
- b) Es contingente que p .
- c) No es necesario que p .
- d) Es necesario que p .

2. Humphrey era el candidato a la presidencia de los Estados Unidos que perdió las elecciones de 1968 frente a Nixon. Adaptaremos la objeción de Kripke a nuestro ejemplo autóctono.

4. Si es nomológicamente necesario que p, entonces:

- a) Es metafísicamente necesario que p.
- b) Es metafísicamente posible que p.
- c) Es epistémicamente posible p.
- d) Es nomológicamente posible que no p.

5. Locke se opone a la tradición aristotélica en que:

- a) Abandona la noción de esencia.
- b) Piensa que las posibilidades de una cosa están determinadas por la clase a la que esa cosa pertenece.
- c) Piensa que las posibilidades de una cosa no están determinadas por la clase a la que pertenece.
- d) Piensa que la pertenencia de Bucéfalo a la especie de los caballos es en parte una cuestión subjetiva.

6. Hume cree que:

- a) La causalidad no existe en el mundo.
- b) La idea de causalidad no involucra la de necesidad.
- c) La idea de causalidad involucra la de necesidad.
- d) La epistemología anti-empirista de Aristóteles es incorrecta.

7. Ayer cree que:

- a) Es convencional que los solteros sean hombres no casados.
- b) Es convencional que 'soltero' signifique hombre no casado.
- c) Es una verdad analítica que 'soltero' signifique hombre no casado.

- d) Un soltero no podría estar casado.

8. Kripke y Putnam creen que:

- a) Las críticas de Quine al empirismo son correctas y que por tanto su teoría sobre la modalidad es un importante paso adelante.
- b) El significado de 'caballo' es lo que Locke llamaba 'esencia real'.
- c) Toda verdad necesaria es a priori.
- d) La metafísica aristotélica es correcta.

9. ¿En cuál de las siguientes afirmaciones estarían en desacuerdo los partidarios del realismo modal y los del ersatzismo?

- a) Hay un mundo posible en el que existe una montaña de oro.
- b) Es posible que exista una montaña de oro.
- c) Es necesario que existe una montaña de oro.
- d) Existe una montaña de oro.

10. Según la teoría de las contrapartes:

- a) Rubalcaba mismo no podría haber ganado las elecciones.
- b) Rubalcaba existe en un único mundo posible.
- c) Sólo un contraparte de Rubalcaba podría haber ganado las elecciones.
- d) Rubalcaba es idéntico a sus contrapartes en otros mundos posibles.

Respuestas:

1.d, 2.b, 3.c, 4.b, 5.d, 6.c, 7.b, 8.b, 9.d, 10.b

Bibliografía

Fuentes Primarias

- Ayer, A. J. (1936) *Language, Truth and Logic*. London: Gollancz. [Trad. castellana: Lenguaje, Verdad y Lógica. Buenos Aires: Eudeba.]
- Hume, D. (2005) *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- Kripke, S. (1972) *Naming and Necessity*. En D. Davidson y H. Gilbert (eds.). *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: Reidel. [Trad. castellana: *El Nombrar y la Necesidad*. México: UNAM.]
- Lewis, D. (1986) *On the plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Locke, J. (1980) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional.

- Putnam, H. (1975) *The meaning of "meaning"*. En K. Gunderson (ed.). *Language, Mind and Knowledge*. (pp. 131-193) Minneapolis: University of Minnesota Press. [Trad. castellana: *El significado del significado*. México: Cuadernos de Crítica.]
- Quine, W. v. O. (1962) *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Ariel.

Fuentes Secundarias

- García-Carpintero, M. (1996) *Las palabras, las idas y las cosas*. Barcelona: Ariel. [Para el presente artículo, se recomiendan especialmente las secciones 3.4 y 4.3].
- Pérez Otero, M. (1999) *Conceptos modales e identidad*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona. [Estudio sistemático de los conceptos modales y de las teorías sobre mundos posibles.]
- Pérez Otero, M. (2006) *Esbozo de la filosofía de Kripke*. Barcelona: Montesinos. [Una buena introducción a la filosofía de Kripke, que revolucionó la discusión actual sobre la modalidad.]