

LA TRANSFORMACIÓN EN METAFÍSICA MODAL

José Tomás Alvarado Marambio

Resumen

Este trabajo presenta algunas de las ideas cruciales defendidas por Kripke y otros filósofos en relación con la modalidad desde los comienzos de la década de 1970. Estas ideas han transformado la filosofía analítica y han constituido un poderoso factor en el interés renovado que muchas de las cuestiones más tradicionales han ganado para las nuevas generaciones de filósofos. Para todos ellos las contribuciones kripkeanas han sido -en general- una especie de liberación. El artículo presenta finalmente algunas consecuencias de este nuevo enfoque para el argumento ontológico para la existencia de Dios.

Transformation in modal metaphysics

Abstract

The article presents some of the crucial ideas defended by Kripke and others concerning modality from the beginning of the 70s in the last century. Ideas which have transformed Analytical Philosophy and have been a powerful factor in the renewed interest that some of the most traditional topics have gained in the minds of new young generations of philosophers. For all of them the work of Kripke has been a sort of liberation. The paper finally presents some consequences of this new approach in respect to the modal ontological argument for the existence of God.

Este trabajo tiene por objeto presentar algunas de las ideas fundamentales sobre la naturaleza de la modalidad en el pensamiento filosófico contemporáneo y algunas de las dificultades y discusiones que estas ideas han suscitado. Desde la década de 1970 la filosofía analítica ha sufrido una profunda transformación que se ha debido en gran medida a las contribuciones de una pléyade de pensadores a la clarificación de muchas cuestiones sobre lo necesario, lo posible y lo contingente. Entre estos pensadores cabe destacar de manera especial a Saul Kripke, Hilary Putnam y Alvin Plantinga, pero son muchos otros.

Es más, gran parte de las ideas que van a ser expuestas aquí han llegado a ser rápidamente algo así como la *philosophia perennis* que todo graduado en Filosofía en un Departamento anglosajón debe conocer y asimilar. Estas ideas han sido especialmente liberadoras pues se ha producido un profundo acercamiento de la llamada filosofía analítica a la discusión de los temas más tradicionales que siempre fueron el objeto de la Metafísica. Si en los años 40 y 50 del siglo pasado el nombre de “metafísica” era un sinónimo de especulación sin fundamento (o sin sentido) hoy día

existe toda una joven generación de filósofos que no tienen ningún prurito en definirse como cultivadores de “metafísica analítica”¹.

En la primera sección de este trabajo se van a exponer algunas de las líneas fundamentales de la nueva concepción sobre la modalidad defendida fundamentalmente por Saul Kripke y su conexión con la llamada teoría de la “referencia directa” en este autor y en Hilary Putnam. En segundo lugar se va a considerar con un poco más de detención una aplicación particular de estas ideas en una cuestión metafísica de lo más tradicional y de gran relevancia: el argumento ontológico para justificar la existencia de Dios.

1. Modalidad, aprioridad y designación rígida

En los influyentes trabajos de Saul Kripke se ha defendido la idea de que existen proposiciones necesarias cuya justificación es a posteriori². Estas proposiciones necesarias a posteriori están constituidas por identificaciones como aquella por la que se ha dicho que el Lucero de la Mañana es el Lucero de la Tarde. Toda identidad, con independencia de la fuente por la que es justificada, debe ser necesaria. También son proposiciones necesarias a posteriori las identificaciones teóricas que son el resultado de la investigación empírica ordinaria y por las que, por ejemplo, se llega a decir que el calor es energía cinética molecular promedio. Estas identificaciones requieren justificación a posteriori –si es que están justificadas– por lo que presuponen la separación entre modalidad y las nociones epistemológicas de a priori o a posteriori. También son ejemplos de proposiciones necesarias de una especial significación porque la identificación de, por ejemplo, la luz con los fotones o de dos cuerpos celestes como el mismo planeta son los típicos logros que se consideran como el objetivo central de la investigación científica. La concepción de la modalidad que aparece en los escritos de los filósofos defensores de la teoría de la referencia directa muestra que la ciencia está ordinariamente tratando de conocer las “esencias” o “naturalezas” de las entidades del mundo físico y que el éxito de la ciencia natural es también el éxito en el descubrimiento y en la descripción de estas estructuras modales del mundo. Para esto no se pretende de la ciencia ningún tipo de poder cognoscitivo desmesurado o sobrenatural.

¹ Véase, por ejemplo, la introducción al volumen de M. J. Loux & D. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford: Oxford U.P., 2003, 1-7; o D. Zimmerman “Prologue: Metaphysics after the Twentieth Century” en D. Zimmerman (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics*, Volume 1 (Oxford: Clarendon Press, 2004), ix-xxii.

² Cf. S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell, 1980; “Identity and Necessity” en J. Kim & E. Sosa (eds.), *Metaphysics. An Anthology*, Oxford: Blackwell, 1999, 72-89.

La investigación empírica ordinariamente está ocupada en establecer proposiciones de carácter modal mediante los recursos teóricos y experimentales usuales. La “revolución” provocada, entonces, por estos filósofos consistió en convencer a sus pares que para la justificación de modalidades metafísicas no se requería otra cosa que sencillamente ser realistas sobre la ciencia.

Será útil hacer aquí un contraste con las concepciones reinantes sobre la modalidad con anterioridad. Las concepciones modales pre-kripkeanas identificaban la necesidad con la analiticidad y con la justificación a priori. Una proposición se decía necesaria cuando su verdad estaba garantizada no importa cómo es que sea el mundo y la única forma en que pudiera darse tal cosa –para esta concepción de la primera mitad del siglo XX- es cuando tal situación acaece dado el significado de los términos que se emplean para formular proposiciones sobre el mundo³. La necesidad surge, por lo tanto, sólo de las convenciones por las que decidimos instaurar ciertos significados para las palabras que empleamos y nada más. Por supuesto, existen aquí muchos problemas que fueron objeto de una ardua discusión por décadas, pero las discusiones no eran motivo para rechazar la identificación fundamental entre las nociones modales y las nociones epistemológicas. Kripke, en cambio, disipa de entrada esta confusión de lo ontológico con lo epistémico. En efecto, mientras que el carácter a priori o a posteriori de cierta proposición tiene que ver con el hecho de si tal proposición ha de ser justificada con independencia de la experiencia o haciendo apelación a ella, las nociones de ‘necesidad’ y ‘posibilidad’, en cambio, tratan sobre lo que los entes son o podrían ser objetivamente con independencia de lo que alguien pueda conocer o creer. Señala Kripke:

A veces [el concepto de necesidad] se usa en un sentido epistemológico y puede entonces significar simplemente *a priori*. También, por supuesto, a veces se lo usa en un sentido físico cuando la gente distingue entre necesidad física y necesidad lógica. Pero lo que me ocupa aquí es una noción que no es una noción de la epistemología sino de la metafísica, en algún sentido no-peyorativo (espero). Preguntamos si algo podría haber sido verdadero o podría haber sido falso. Bien, si algo es falso, obviamente no es necesariamente verdadero. Si es verdadero, ¿podría haber sido de otro modo? ¿Es posible que en este respecto el mundo hubiese sido diferente de la forma en que es? Si la respuesta es ‘sí’, entonces este hecho del mundo es contingente. Esto en y por sí mismo no tiene nada que ver con el conocimiento de nadie sobre nada. Es ciertamente una tesis filosófica, y no una cuestión de equivalencia definicional obvia, si todo lo *a priori* es necesario o todo lo necesario es *a priori*. Ambos conceptos pueden ser vagos. Esto puede ser otro problema. Pero, en todo caso, tratan de dos dominios diferentes, dos áreas diferentes, la epistemológica y la metafísica.⁴

³ Cf. por ejemplo, A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London: Penguin, 1936, 64-83.

⁴ S. Kripke, *Naming and Necessity*, 35-36; cf. “Identity and Necessity”, 79-80.

No hay ninguna objeción de principio para que se den casos de proposiciones necesarias cuya justificación sea a posteriori, o bien de proposiciones contingentes cuya justificación sea a priori. Kripke cree ver casos de ambos tipos de combinaciones, en especial, en el caso de identidades que no pueden ser justificadas a priori y en el caso de identificaciones teóricas en la ciencia natural⁵. En primer lugar, toda identidad entre dos individuos cualquiera ‘a’ y ‘b’ debe ser necesaria. El razonamiento para esta conclusión es sencillo. Sea por hipótesis que:

$$(1) \quad a = b$$

Por otro lado, es obvio que la identidad de ‘a’ consigo misma es necesaria, pues esto no sería disputado por quien quiera identificar la necesidad con la aprioricidad.

$$(2) \quad \Box(a = a)$$

La ley de la indiscernibilidad de los idénticos sostiene que dos objetos idénticos han de poseer las mismas propiedades, esto es:

$$(3) \quad \forall x \forall y ((x = y) \rightarrow \forall P (Px \leftrightarrow Py))$$

Pero sucede que ‘a’ posee la siguiente propiedad:

$$(4) \quad \lambda x \Box(a = x)$$

Por lo tanto, dado (3), ‘b’ debe poseer también la misma propiedad. Así:

$$(5) \quad \Box(a = b)$$

Por lo tanto, si ‘a’ y ‘b’ son idénticos deben ser necesariamente idénticos. Esto choca con el hecho de que frecuentemente las identificaciones de objetos como el Lucero de la mañana con el Lucero de la tarde son descubrimientos empíricos y, por ello, son identidades que se justifican a posteriori. Esto, sin embargo, sólo indica que la necesidad de una proposición debe tomarse como una cuestión diferente del modo como tal proposición ha sido justificada. Los filósofos antes de Kripke habían visto aquí una suerte de “paradoja” pues parecía obvio que existen identidades contingentes como decir que, por ejemplo:

⁵ El caso de proposiciones contingentes a priori viene dado por casos en los que una descripción es utilizada para fijar la referencia de un término (aunque no se trate de casos en los que el significado del término es una descripción). Por ejemplo, se dice que el nombre “Perico Los Palotes” se impone a quienquiera que haya inventado la rueda. Sucede aquí que la proposición “Perico Los Palotes inventó la rueda” resulta a priori, dada la forma en que se ha fijado el referente para el nombre propio “Perico Los Palotes”. Pero también sucede que la proposición “Perico Los Palotes inventó la rueda” es contingente, pues otra persona podría haber inventado la rueda o bien podría haber sucedido que nunca se hubiese inventado la rueda. Algo semejante sucede cuando se utiliza una barra de metal para fijar la magnitud física “metro”. Sea esa barra S. Como se ha fijado qué es un metro por la longitud de S, sucede que sostener “S mide un metro” es a priori, pero no es un hecho necesario pues S podría haber sido más larga o más corta y no exactamente de un metro (cf. S. Kripke, *Naming and Necessity*, 53-57).

(6) (El inventor del silogismo) = (el tutor de Alejandro Magno)

Esta proposición (6) parece contingente pues el inventor del silogismo podría no haber sido el tutor de Alejandro Magno. Aristóteles podría no haber inventado el silogismo o podría no haber sido el tutor de Alejandro Magno. El que de hecho el mismo sujeto haya inventado el silogismo y haya sido el tutor de Alejandro Magno es algo contingente. Kripke, sin embargo, introduce la distinción crucial entre un designador rígido y un designador accidental. Un designador rígido refiere al mismo objeto en todos los mundos en los que ese objeto existe. Un designador accidental no refiere al mismo objeto en todos los mundos posibles (en los que la expresión refiere). La cuestión aquí, como es bien conocido, es que un nombre propio como Aristóteles es un designador rígido, mientras que una descripción como “el inventor del silogismo” es un designador accidental. Aún así, la intuición de que las identidades son necesarias puede adecuarse perfectamente a los casos en que aparecen descripciones definidas que son, tal como se ha indicado, designadores accidentales, si es que se distingue entre los alcances de los respectivos cuantificadores y operadores modales. Es contingente, en efecto, que un mismo individuo sea quien actualmente reciba estas dos determinaciones (inventor del silogismo y tutor de Alejandro Magno), pero no es contingente que el individuo denotado actualmente por la descripción “el inventor del silogismo” sea tal que sea idéntico con el individuo que es denotado actualmente por la descripción “el tutor de Alejandro Magno”, pues no es contingente que Aristóteles sea idéntico consigo mismo. Este contraste puede ser presentado como un contraste entre expresiones *de re* y *de dicto*. Así, es de hecho verdadero que:

(7) $\exists x \exists y ((x \text{ es el inventor del silogismo}) \ \& \ (y \text{ es el tutor de Alejandro Magno}) \ \& \ (x = y))$

Pero éste es un hecho contingente, pues:

(8) $\diamond \neg \exists x \exists y ((x \text{ es el inventor del silogismo}) \ \& \ (y \text{ es el tutor de Alejandro Magno}) \ \& \ (x = y))$

Esto es, hay mundos posibles en los que la persona que inventa el silogismo no coincide con el tutor de Alejandro Magno. En cambio:

(9) $\exists x \exists y ((x \text{ es el inventor del silogismo}) \ \& \ (y \text{ es el tutor de Alejandro Magno}) \ \& \ \Box(x = y))$

Esto es, en el mundo actual el individuo que inventó el silogismo y el individuo que fue el tutor de Alejandro Magno son el mismo individuo y *este* individuo es necesariamente idéntico consigo mismo.

Kripke luego desarrolla líneas de argumentación análogas para sostener que las identificaciones teóricas por las que se sostiene que, por ejemplo, el agua es H₂O, el calor es energía cinética molecular promedio o el oro es el elemento de número atómico 79 son necesarias y no contingentes⁶. También en este caso fue necesario introducir ciertas precisiones para despejar las dudas que se presentaban de inmediato a los críticos embebidos del punto de vista tradicional. En particular, la idea de que el agua es necesariamente H₂O parecía sospechosa pues esto es un descubrimiento empírico y no se trata de una proposición que haya sido justificada a priori. La distinción kripkeana entre lo ontológico y lo epistémico apacigua esta duda, pero subsiste otra cuestión u otra familia de cuestiones. En efecto, ¿no hubiera sido posible que el agua fuese una sustancia diferente que una masa de moléculas de H₂O? ¿Cuál es el significado del término “agua”? Aquí es donde se introduce una poderosa analogía entre el modo de operar los nombres “comunes” que hacen denotación a clases naturales y el modelo semántico de los nombres propios como designadores rígidos conectados por una cadena histórica de usos a un objeto en particular al cual designan en todos los mundos posibles. El punto es que un término como “agua” designa cierta clase natural de sustancia con la que tenemos contacto en el mundo actual (contacto “causal” si se quiere) y que queda determinada como poseyendo una idéntica naturaleza. Es “agua” todo aquello que posea la misma naturaleza o esencia que las entidades con las que de hecho poseemos contacto en el mundo y al que hemos hecho denotación mediante, por ejemplo, una indicación deíctica. Es “agua” todo lo que posea la misma naturaleza que *este* líquido que llena nuestros mares, ríos y lagos y que cumple las funciones metabólicas que cumple el agua en nuestros organismos.

Así como en el caso de un nombre propio como Aristóteles uno se podría sentir inclinado a pensar que el significado del nombre viene dado por una descripción o por un conjunto de descripciones, en el caso de un nombre común de aquellos que designan clases naturales podríamos sentirnos inclinados a pensar que su significado pudiera venir dado por cierto conjunto de “notas” que se atribuyen usualmente a las entidades de

⁶ Cf. S. Kripke, *Naming and Necessity*, 115-144. Las consideraciones de Kripke aquí son muy semejantes a las de H. Putnam en “The Meaning of ‘Meaning’”, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers Volume 2*, Cambridge: Cambridge U.P., 1975, 215-271.

la clase natural en cuestión. Así, uno podría sentirse inclinado a pensar que el oro tiene como significado “metal amarillo y brillante” o que el agua tiene como significado “sustancia inodora, incolora e insípida”. La cuestión es que si éste fuese el significado de “oro” o de “agua” entonces sucede que sería un hecho contingente que el oro es el elemento con número atómico 79 y sería un hecho contingente que el agua es una molécula de H₂O. En efecto, las mismas apariencias de color amarillo brillante podrían ser producidas en otros mundos posibles para seres racionales como nosotros por otras sustancias que no son sustancias con número atómico 79, como asimismo las mismas apariencias de un líquido inodoro, incoloro e insípido podrían ser producidas por una sustancia de composición química diferente de H₂O. El famoso experimento mental de Putnam pone precisamente esto de relieve. Nuestras intuiciones en estos casos son que sustancias con número atómico diferente de 79 no serían oro y que sustancias que no sean H₂O no serían agua⁷.

Resulta, por lo tanto, o parece resultar, que así como es necesario que el Lucero de la tarde sea idéntico al Lucero de la mañana, pues se trata de nombres propios que designan al mismo objeto en todos los mundos posibles, es también necesario que el agua sea H₂O pues se trata de formas de designar entidades que poseen exactamente la misma naturaleza o esencia en todos los mundos posibles. El nombre común “agua” funciona como un designador rígido de la propiedad de ser agua y que es responsable explicativamente de las apariencias usuales del agua para nosotros, esto es, de su carácter inodoro, incoloro e insípido, así como de las funciones metabólicas que cumple el agua en los organismos de seres vivos terrestres. Es exactamente esta propiedad la

⁷ Estas ideas son demasiado bien conocidas como para insistir en ellas. El experimento mental propuesto por Putnam consiste en suponer que fuese descubierto un planeta en la galaxia casi completamente idéntico a la Tierra, sea la Tierra-Gemela. En la Tierra-Gemela todos los sucesos históricos acaecen exactamente igual que en la Tierra. Puede incluso suponerse que cada uno de nosotros posee un “doble” en la Tierra-Gemela que posee exactamente las mismas propiedades intrínsecas que posee cada uno de nosotros y que posee también exactamente la misma historia personal y exactamente los mismos estados intencionales que posee cada uno de nosotros. En la Tierra-Gemela se habla el mismo idioma (o los mismos idiomas) que en la Tierra, así es que ellos hablan español (quizás sea mejor hablar de español-gemelo). La expedición reporta todo esto pero luego se percató de que lo que los hablantes de la Tierra-Gemela denominan agua en su lenguaje y que llena los mares, ríos y lagos, etc. de la Tierra-Gemela es una sustancia que no es H₂O sino, por ejemplo, Arsénico. ¿Cuáles son las intuiciones en este caso sobre la identidad o diferencia de significado? Lo que puso de relieve Putnam es que en este caso nuestras intuiciones nos indican que el término “agua” en el idioma de la Tierra-Gemela tendría un significado *diferente* del término “agua” en nuestro lenguaje. Nótese que, además, la diferencia de significado se produciría aún cuando se hiciese un paralelo en los estados intencionales de los hablantes de la Tierra y la Tierra-Gemela en el siglo XVI, por ejemplo (se entiende que en el siglo XVI de la historia de la Tierra-Gemela, que es un paralelo exacto de la historia de la Tierra) y no habría ni una sola diferencia entre tales estados intencionales en lo que se refiere a lo que unos y otros denominan “agua” (cf. H. Putnam, “The Meaning of ‘Meaning’”, especialmente 223-227; también “Explanation and Reference” en *Mind, Language and Reality*, 196-214).

que denominamos también como la que corresponde a ser una sustancia compuesta de moléculas de H₂O y en cualquier situación contrafáctica el nombre “agua” va a estar designando tal tipo de sustancia en esa situación, así como el nombre propio “Aristóteles” va a estar designando a Aristóteles en cualquier situación contrafáctica que se considere como relativa a Aristóteles. Kripke ha enfatizado que esta cuestión no tiene que ver con el modo en que podrían ser “identificados” individuos, objetos o propiedades en diferentes mundos posibles. Los mundos posibles se especifican como situaciones contrafácticas (situaciones “completas” en un sentido peculiar) en las que se considera si un cierto individuo, Aristóteles por ejemplo, podría haber poseído o no cierta propiedad o relación, por ejemplo, si es que Aristóteles podría no haber inventado el silogismo, aunque en el mundo actual Aristóteles sí fue el inventor del silogismo. Parece que un presupuesto para la inteligibilidad de considerar semejante situación contrafáctica es que se haga referencia al mismo individuo que se designa como Aristóteles en el mundo actual y se haga referencia a la misma propiedad de ser el inventor del silogismo que se instancia en el mundo actual. El hecho de que en estos mundos posibles o situaciones contrafácticas completas sea difícil desde un punto de vista epistémico “reconocer” a un individuo o a una propiedad no impide de ninguna manera que la situación contrafáctica considerada sea una situación contrafáctica que envuelve lo que le hubiese acaecido a tal individuo poseyendo o no poseyendo tal propiedad.

Se ha hecho notar que la estrecha conexión que parece existir entre el esencialismo defendido por Kripke y la semántica de nombres propios y nombres comunes no implica que esta semántica obligue a aceptar tesis esencialistas fuertes. Kripke y otros autores han defendido diferentes tesis esencialistas, como la de la identidad de un objeto consigo mismo, el origen de un objeto, la propiedad “sortal” de un objeto que lo determina como un tipo de objeto o, en el caso de un conjunto, los elementos que lo componen⁸. Esto, sin embargo, no debe tomarse como si se tratase de una posición filosófico-semántica compacta. La idea de que los nombres propios y los nombres comunes tienen como significado un de indicación a una entidad o a una clase natural de entidades con la que existe una conexión ininterrumpida de usos lingüísticos desde el bautismo inicial hasta el uso presente, no tiene que tomarse como sencillamente equivalente a la idea de que tales entidades individuales o tales clases naturales poseen

⁸ Cf. las obras citadas de Kripke y también D. Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge: Cambridge U.P., 2001, 107-138 sobre la necesidad de un sortal.

una esencia o una naturaleza con las propiedades modales usualmente contempladas por los defensores del esencialismo. Esto es, no se trata de que *deba* existir un conjunto de propiedades poseídas por todo objeto x al que se haga referencia en todos los mundos posibles en que ese objeto x exista –una esencia de x - para que sea inteligible hacer referencia a x en el mundo actual de la forma en que lo hacemos. Mucho menos es necesario que, por ejemplo, el origen del objeto x en cuestión sea esencial a x , o la propiedad sortal de x sea esencial a x . La cuestión de si existe o no una “esencia” de x es una cuestión independiente del modelo semántico para comprender el significado de los nombres propios que podemos emplear para hacer referencia a ese objeto x . La cuestión ulterior de si el origen de x y su propiedad sortal deban ser consideradas como parte de esa esencia son también cuestiones independientes. El núcleo de la llamada teoría de la “referencia directa” defendida por Kripke y por Putnam tiene que ver con que el significado de un nombre propio está constituido por la referencia a un objeto particular y no por las descripciones que los hablantes puedan creer que son verdaderas de ese objeto. De la misma manera, el núcleo de esta teoría en lo que respecta a nombres comunes consiste en que el significado de tales nombres se constituye por la referencia a ciertas clases naturales con independencia de las descripciones que los hablantes puedan creer que son verdaderas de las entidades que pertenecen a tales clases naturales⁹.

Lo que sí se debe hacer notar a este respecto es que, aunque no se pueda derivar ninguna tesis esencialista no trivial a partir de la teoría de la referencia directa¹⁰, las argumentaciones de Kripke y de Putnam han puesto de relieve que nuestras intuiciones ordinarias sobre cómo está constituido el mundo son, generalmente, esencialistas.

⁹ Una exposición ya clásica de la independencia entre esencialismo y la teoría de la referencia directa se encuentra en N. Salmon, *Reference and Essence*, Oxford: Blackwell, 1982; “How *Not* to Derive Essentialism from the Theory of Reference” *The Journal of Philosophy* 76 (1979), 703-725.

¹⁰ Existen infinitas propiedades esenciales triviales que pueden ser atribuidas a cualquier objeto. Estas propiedades consisten en propiedades extrínsecas que tienen que ver con las leyes lógicas que valen en todos los mundos posibles. Así, por ejemplo, comoquiera que sea el objeto ‘ a ’, en todos los mundos posibles en los que ‘ a ’ existe posee la propiedad de ser tal que no cae en la propiedad de caer al mismo tiempo bajo P y no caer bajo P , para una propiedad P cualquiera. También en todos los mundos posibles es tal que cae bajo la propiedad de caer bajo la propiedad P si es que cae bajo la propiedad P , para una propiedad P cualquiera, etcétera. Otras propiedades esenciales triviales de ‘ a ’ es ser idéntico a ‘ a ’. Y otra clase de propiedades esenciales triviales son las propiedades indexadas a un mundo. Esto es, si ‘ a ’ posee la propiedad P en el mundo posible w_1 , entonces en todos los mundos posibles en los que ‘ a ’ existe posee la propiedad de ser P -en- w_1 , para todas las predicaciones verdaderas de ‘ a ’ en w_1 . Es obvio que no se está hablando aquí de estas esencias triviales (cf. R. Stalnaker, “Anti-Essentialism” en *Ways a World Might Be. Metaphysical and Anti-Metaphysical Essays*, Oxford: Clarendon Press, 2003, 71-85, especialmente 73; la idea de propiedades indexadas a un mundo proviene de A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974, 62-65).

Precisamente lo que permite hacer el contraste entre, por ejemplo, un designador rígido y un designador accidental, por lo tanto, aquello en lo que apoya la diferencia intuitiva entre una descripción definida y un nombre propio es que parece razonable para nuestras intuiciones comunes pensar que Aristóteles podría haber tenido muchas propiedades que de hecho no posee en el mundo actual o que podría haber carecido de muchas propiedades que de hecho posee en el mundo actual sin que por esto deje de ser Aristóteles, el mismo individuo. Sólo es inteligible la identidad de Aristóteles en todos los mundos posibles en los que existe y en los que debe poseer propiedades diferentes si es que hay algo que hace que Aristóteles sea Aristóteles en cada uno de tales mundos. Por supuesto, también podría alguien sostener que hablar de situaciones contrafácticas en las que pudiese verse envuelto Aristóteles, esto es, el mismo individuo que designamos como Aristóteles en el mundo actual no tiene sentido, mientras al mismo tiempo acepta la teoría de la referencia directa para la semántica del nombre propio “Aristóteles”, pero precisamente la teoría de la referencia directa adquiere para nosotros verosimilitud por el contraste que provocan nuestras intuiciones modales entre el nombre propio “Aristóteles” con una descripción contingente de Aristóteles. Si no hay identidad de Aristóteles en diferentes mundos posibles este contraste entre designadores rígidos y accidentales no puede hacerse. De la misma manera, lo que hace plausible el modelo semántico propuesto para los nombres comunes es que se contempla lo que podría suceder en mundos posibles en los que una sustancia diferente de H₂O posee la misma apariencia que tiene para nosotros el agua en el mundo actual. Nuestras intuiciones nos indican que eso *no es* agua aunque lo parezca externamente y, por lo tanto, tales intuiciones indican que la esencia del agua es para nosotros ser un compuesto de H₂O. Por supuesto, estas intuiciones no son sacrosantas e intocables, pueden ser gravemente incoherentes o pueden ser sencillamente falsas, pero debemos suponer, sin embargo, que el hecho de que parezcan recomendadas por nuestros juicios espontáneos hace que deban ser consideradas como gozando de cierta presunción a su favor mientras no aparezca razones de peso en contra.

Interesa destacar aquí que el acceso epistemológico que se posee a estas verdades modales sobre la esencia o naturaleza de clases naturales no parece ser diverso del acceso ordinario desplegado en la ciencia natural para la comprensión de las estructuras del mundo físico. No se está postulando ninguna capacidad cognoscitiva especial y supernatural para “captar” esencias. Tampoco se está pretendiendo una suerte de intuición “infalible” sobre tales esencias que fuese patrimonio exclusivo del filósofo.

Si se llega a conocer, por ejemplo, que el Lucero de la mañana es el Lucero de la tarde, es mediante investigación empírica. Si se llega a conocer que el agua es H₂O es también investigación empírica que no está sujeta a ningún tipo de objeciones epistemológicas. Interesa, sin embargo, destacar lo que se encuentra ya implícito en ese conocimiento empírico. La cuestión, es que el carácter empírico de la justificación de estas proposiciones no alcanza a su carácter específicamente modal, que es lo que está en discusión aquí. En un pasaje señala Kripke, discutiendo la tesis de la necesidad del material de que está compuesto un objeto:

Si la visión esencialista es correcta, sólo puede serlo si es se distingue radicalmente entre las nociones de verdad a posteriori y a priori, por una parte y verdad contingente y necesaria, por otra parte, pues aunque el enunciado que esta mesa, si es que existe, no fue hecha de hielo, es necesario, esto ciertamente no es algo que conozcamos a priori. Lo que sabemos es que, primero, las mesas no están usualmente hechas de hielo, ellas están usualmente hechas de madera. Esto parece de madera. No se siente frío y probablemente se sentiría frío si estuviese hecho de hielo. Por lo tanto, concluyo, probablemente esto no está hecho de hielo. Aquí todo mi juicio es a posteriori (...) Por lo que debemos decir que aunque no podemos conocer a priori si esta mesa fue hecha de hielo o no, dado que no está hecha de hielo, *necesariamente* no está hecha de hielo. En otras palabras, si *P* es el enunciado que la mesa no está hecha de hielo, uno conoce por análisis filosófico a priori algún condicional de la forma “si *P* entonces necesariamente *P*.” Si esta mesa no está hecha de hielo, es necesario que no esté hecha de hielo. Por otro lado, entonces, conocemos por investigación empírica que *P*, el antecedente del condicional, es verdadero –que esta mesa no está hecha de hielo. Podemos concluir por *modus ponens*:

$$\begin{array}{l} P \supset \Box P \\ \underline{P} \\ \Box P \end{array}$$

La conclusión –“ $\Box P$ ”- es que es necesario que la mesa no esté hecha de hielo, y esta conclusión es conocida a posteriori, pues una de sus premisas en las que se basa es a posteriori.¹¹

Esta distinción es relevante para todos los casos en que se presentan o pueden presentarse proposiciones necesarias a posteriori. Existe un componente a posteriori en tales verdades que se determina mediante percepción sensible o mediante las investigaciones empíricas usuales que efectúa la ciencia natural para la determinación de un hecho. Luego hay un condicional según el cual se conecta a ese hecho como antecedente una consecuencia de carácter modal. Es este condicional, donde se introduce lo específicamente modal, el que se justifica mediante “análisis filosófico a priori”. Siguiendo el estilo del ejemplo kripkeano, se puede considerar cómo es que se

¹¹ S. Kripke, “Identity and Necessity”, 81.

sabe que el agua es necesariamente H_2O . Existe un conjunto de información sobre qué sustancia es la que llena los mares, ríos y lagos, qué sustancia es la que bebemos ordinariamente y por qué es que necesitamos beberla para sobrevivir. Esta información se determina mediante una indagación totalmente a posteriori. Se constata en condiciones experimentales tales y cuales cosas que indican la presencia de un compuesto molecular de dos átomos de hidrógeno y un átomo de oxígeno. Es una verdad a posteriori que el agua es H_2O . Luego debe postularse un condicional de esta forma:

$$(9) \quad (\text{el agua es } H_2O) \rightarrow \Box(\text{el agua es } H_2O)$$

Dado el antecedente determinado como una proposición a posteriori se sigue el consecuente modal según el cual el agua es necesariamente H_2O . Como puede notarse, la conclusión de que el agua es necesariamente H_2O depende de una fuente a posteriori, por lo que debe decirse que la proposición ha sido justificada mediante el recurso de la experiencia. El punto, sin embargo, es que la premisa de la que depende el carácter específicamente *modal* de la conclusión tiene una fuente independiente de la experiencia, esto es, a priori. Respecto de las proposiciones contingentes sucede exactamente lo mismo. Considérese, por ejemplo, esta proposición:

$$(10) \quad \text{Micifuz cazó un ratón}$$

Si se estima que (10) es contingente, esto es que:

$$(11) \quad \Diamond(\text{Micifuz cazó un ratón}) \ \& \ \Diamond\neg(\text{Micifuz cazó un ratón})$$

Se sigue que hay mundos posibles en los que Micifuz caza un ratón y mundos posibles en los que Micifuz no caza un ratón. Consta en el mundo actual que Micifuz cazó un ratón por conocimiento a posteriori, por lo que podría considerarse justificado a posteriori el primer término de la conjunción, pero la justificación del segundo término de la conjunción depende de cierta concepción sobre lo que podría o no podría haberle acaecido al gato Micifuz y, por lo tanto, requiere cierta concepción sobre la esencia del gato Micifuz. Nuevamente aquí debe suponerse que existe un componente estrictamente modal cuando se juzga la contingencia de la proposición (11), un componente cuya justificación específica no es a posteriori sino a priori. Se trata de cierto conocimiento de lo que podría acaecer en una situación contrafáctica (el que Micifuz no haya cazado un ratón en esos mundos) que no es dada a nuestro conocimiento empírico.

Las ideas de Kripke y Putnam sobre la semántica de nombres propios y comunes y, luego, las ideas sobre proposiciones necesarias a posteriori han resultado cruciales

para comprender la autonomía del dominio ontológico de lo modal. Han contribuido también poderosamente para aceptar el carácter generalizado de los presupuestos modales en nuestra comprensión más básica de la realidad. Los juicios sobre lo necesario y lo posible no son un resabio de oscurantismo escolástico, sino que se encuentran firmemente imbricados en lo más profundo de nuestra comprensión de la naturaleza por leyes, sin mencionar nuestra comprensión de nosotros mismos como seres humanos para quienes el mundo se despliega como un horizonte de posibilidades abiertas que exigen de nosotros decisiones libres.

2. El argumento ontológico modal

Quisiera ahora considerar una cuestión en la que podrá apreciarse la importancia de las nuevas concepciones sobre la modalidad que se han puesto en circulación en el pensamiento analítico contemporáneo. El llamado argumento ontológico para justificar la existencia de Dios ha sido objeto de controversias por siglos y casi todos los más grandes filósofos de nuestra tradición cultural han tomado posición sobre él. En su forma original el argumento parte por constatar que se concibe la idea del ente perfecto (mayor que pueda pensarse). Considérese por hipótesis que este ente no exista. Sucede, sin embargo, que si el ente perfecto no fuese existente realmente, entonces no sería el ente perfecto, pues la existencia es una perfección (es más, muchos sostendrían que se trata de la máxima perfección). Entonces, la hipótesis es contradictoria, y se debe concluir que el ente perfecto existe. Las críticas usuales a este argumento han puesto de relieve que se trata de un salto ilícito del orden del concepto al orden de la existencia. Del mero hecho de poder “concebir” un ente perfecto no puede desprenderse la existencia real de ese ente perfecto. También se ha sostenido, la perfección de la idea de Dios, esté o esté tal idea instanciada, es idéntica, pues la existencia no es un predicado “real”. Es especialmente clara la crítica de Russell¹². En efecto, “concebir” un ente perfecto como existiendo es concebir que todo ente perfecto es existente. Se puede aceptar tranquilamente esta premisa sin necesidad de aceptar la conclusión del argumento ontológico, pues todo lo que se está afirmando es un condicional cuantificado de esta forma:

$$(12) \quad \forall x ((x \text{ es perfecto}) \rightarrow (x \text{ existe}))$$

¹² Cf. B Russell, “On Denoting” en A. P. Martinich (ed), *The Philosophy of Language*, Oxford: Oxford U.P., 2001, 212-220, especialmente 218.

No se presume aquí que exista realmente un ente perfecto, pero es eso lo que se quiere probar. En la proposición (12) se está diciendo simplemente que si existiese un ente perfecto, entonces ese ente existiría. Sólo podría derivarse que existe el ente perfecto a partir de (12) si es que suponemos, de manera adicional, que:

$$(13) \quad \exists x (x \text{ es perfecto})$$

Pero, dada esta premisa, la supuesta conclusión es trivial, pues lo que dice la proposición (13), esto es, que hay un ente perfecto, *es* exactamente la conclusión. El argumento ontológico aparece en esta presentación como un grueso error lógico que proviene de la confusión sobre el importe existencial de una proposición universal afirmativa. Cuando se dice, en general, todo A es B, no necesariamente se debe suponer que existe algo que instancia A. Así, cuando se dice que todo ente perfecto es existente (por ejemplo, porque la existencia es una perfección), la expresión puede tomarse como suponiendo implícitamente que existe algo perfecto o como no suponiendo tal cosa. De la primera forma, la conclusión del argumento ontológico es trivial y ociosa. De la segunda forma, la conclusión no puede obtenerse de ninguna manera.

Considérese ahora, sin embargo, este otro argumento que utiliza de manera explícita recursos modales¹³. Hay dos premisas de la forma:

$$(14) \quad \Box((\text{Dios existe}) \rightarrow \Box(\text{Dios existe}))$$

$$(15) \quad \Diamond(\text{Dios existe})$$

La primera premisa señala que es necesario que si Dios existe, entonces Dios existe de manera necesaria¹⁴. La segunda premisa señala que es posible que Dios exista. Una proposición necesaria es una proposición verdadera en todos los mundos posibles. Una proposición posible es una proposición verdadera en al menos un mundo posible. Pues bien, la proposición (15) dice que es posible que Dios exista, por lo que se debe

¹³ Cf. Para esta presentación A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974, 196-221. Una presentación y discusión detallada de la posición de Plantinga en E. Moros, *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*, Pamplona: Eunsa, 1997.

¹⁴ Nótese aquí que resulta, por lo tanto, que Dios es tal que satisface la siguiente propiedad necesaria *de re*:

$$\Box x \Box((x \text{ existe}) \rightarrow \Box(x \text{ existe}))$$

Esta propiedad esencial de Dios podría tomarse como una expresión de la esencia individual de Dios si es que es el único ente que la satisface. Se trata de la propiedad de ser necesariamente existente. Esto es, de cierta esencia en la que está inscrito –por decirlo de alguna manera– que el ente que instancia tal esencia *debe* existir o, dicho en otros términos, se trata de una esencia consistente en existir, de un caso en el que la respuesta a la pregunta de qué es un cierto ente (la pregunta por la esencia de ese ente) coincide con la pregunta sobre si ese ente existe (su existencia). Un ente semejante sería el único que podría contestar a la pregunta por *quién* es sencillamente diciendo que *es*.

postular que hay al menos un mundo posible en el que Dios existe. Sea este mundo posible w_1 . En w_1 es verdadero también que:

$$(16) \quad (\text{Dios existe}) \rightarrow \Box(\text{Dios existe})$$

Pues, la proposición (14) señala que es necesario que si Dios existe entonces Dios existe de manera necesaria. Esto es verdadero en todos los mundos posibles, incluyendo, naturalmente w_1 . En ese mismo mundo posible es verdadera la prótasis del condicional (16):

$$(17) \quad \text{Dios existe}$$

Luego, por *modus ponens* se sigue que es verdadera la apódosis de ese mismo condicional (16), esto es:

$$(18) \quad \Box(\text{Dios existe})$$

Recuérdese que esta proposición es verdadera pero en el mundo posible w_1 . ¿Es éste un motivo para pensar que Dios existe en el mundo actual? El mundo posible w_1 es un mundo posible accesible desde el mundo actual. Al decir que es verdadera (18) en ese mundo posible w_1 se está sosteniendo que en todos los mundos posibles accesibles a w_1 Dios existe. La cuestión, finalmente viene a ser si entre esos mundos accesibles desde w_1 se encuentra el mundo actual, sea w_A . La concepción usual sobre los mundos posibles (no la única) es que todos los mundos posibles son accesibles unos respecto de los otros. Existe una lógica modal específica que recoge las proposiciones lógicamente válidas bajo este supuesto que se denomina la lógica modal S5. En S5 se sigue que Dios *debe* existir en el mundo actual y, lo que es más, que Dios no puede sino existir de manera necesaria en el mundo actual. Pues en S5 vale que:

$$(19) \quad \Diamond\Box(\text{Dios existe}) \rightarrow \Box(\text{Dios existe})$$

Y sucede que las premisas anteriores han garantizado exactamente que es posible que sea necesario que Dios exista (pues hay al menos un mundo posible en el que Dios es necesario). No es posible entrar aquí a una justificación detallada de la validez de los sistemas del tipo S5 para capturar las relaciones lógicas entre proposiciones que tratan de modalidades metafísicas. Por el momento, se pedirá simplemente que se asuma esto para lo que sigue¹⁵. La cuestión es que –dada una lógica del tipo S5, respecto de la que hay buenos motivos para pensar que se trata de la lógica

¹⁵ Una defensa en J. T Alvarado, “Necesidad de origen y metafísica modal” *Diánoia* 50 N^o 54 (2005), 3-32, especialmente 27-32.

adecuada- este argumento es válido. De las dos premisas iniciales se sigue que Dios existe.

¿Por qué razón entonces este argumento ha sido tan resistido a lo largo de la historia? Existe la sensación de que se trata de una especie de “pase de magia”, una falacia sutil, pero falacia al fin. Pareciera que gran parte de lo que se encuentra bajo esa “sensación” de falacia y de “truco” es que no puede ser que nuestro mero pensamiento sea capaz de engendrar entidades en el mundo, por creativo que sea este pensamiento. El problema aquí es que las premisas (14) y (15) *no* están diciendo algo así como que es “concebible” o “imaginable” que Dios exista, aún cuando la formulación original de san Anselmo haya sido exactamente esa. Las modalidades tomadas en su sentido ontológico no dependen de nuestras capacidades de concepción, no son criaturas de la imaginación de ningún ser humano. Hay estados de cosas posibles que pueden ser perfectamente no imaginables por nosotros como hay también estados de cosas imaginables que son realmente imposibles. Es este sentido de modalidad el que debe utilizarse para la interpretación adecuada del argumento.

Es efectivo que tradicionalmente los filósofos han visto una conexión estrecha entre la necesidad y la posibilidad, por un lado, y las nociones epistemológicas de a prioridad y a posterioridad, por otra, pero es precisamente esa conexión la que ha sufrido las críticas de Kripke. El carácter necesario o posible de un estado de cosas es una cuestión ontológica que no depende de cómo es que llegamos a enterarnos de que ese estado de cosas es necesario o posible. Considérese de nuevo la situación que presentan las premisas del argumento ontológico modal. Se dice que Dios es el ente a cuya esencia le corresponde ser de manera necesaria y se dice que ese ente es posible. ¿Qué quiere esto decir? Quiere decir que al menos una de las formas en las que podría estar constituida la realidad contendría a esa entidad, a Dios. Esto no es afirmar que podemos imaginar o concebir que Dios exista. Uno puede, en efecto, imaginar o concebir cualquier cosa, de las más disparatadas e inverosímiles. Esto no es relevante y no viene aquí al caso. Lo único que interesa es que si es que alguna de las formas posibles en que podría haber estado constituida la realidad contiene a Dios y si Dios es como lo concebimos un ente cuya esencia es existir de manera necesaria, entonces Dios *debe* existir.

Esta situación tiene también sus costos. Si la posibilidad de Dios es una tesis ontológica tanto más fuerte que sencillamente decir que Dios puede ser concebido por nosotros, entonces no podemos justificar la posibilidad de Dios sencillamente apelando

a las ideas que tiene el “insensato” en su mente. Esas ideas no vienen al caso. La justificación de la posibilidad de Dios deberá ser una argumentación mucho más detallada para convencer a quien no acepte la existencia de Dios. Quien niegue a Dios va a negar, naturalmente que Dios sea posible (es lo único que puede hacer). Llegados a este punto, sin embargo, se constatan otro tipo de limitaciones del argumento ontológico. No se trata de las limitaciones que se han apuntado de manera tradicional, pero son limitaciones al fin. El ateo no aceptará la conclusión del argumento ontológico mientras no le sean justificadas las premisas y, en especial, la premisa según la cual Dios es posible. No conozco, sin embargo, ninguna argumentación plausible para esta tesis más que las típicas argumentaciones a posteriori con las que, después de todo y paradójicamente, el argumento ontológico se torna ocioso.

Resulta, por lo tanto, que un argumento que había sido frecuentemente considerado como inválido y falaz aparece de una forma completamente nueva cuando se lo aprecia desde la nueva metafísica modal desarrollada a partir de las ideas puestas inicialmente en circulación por Saul Kripke y Hilary Putnam. El argumento ontológico aparece ahora como válido pero, también, como un argumento que está afincado no en nuestros poderes de concebir o de imaginar situaciones contrafácticas sino en los modos objetivos en que el mundo podría haber estado constituido. Se trata de un ejemplo elocuente de la potencia sistemática de las nuevas ideas al que, muy probablemente, seguirán otros desarrollos igualmente sorprendentes¹⁶.

¹⁶ Una primera versión de este trabajo fue leído conferencia en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso el 25 de agosto de 2005. Agradezco los comentarios y sugerencias que recibí en aquella ocasión de los asistentes.