

LA NATURALEZA DE LOS HECHOS MODALES

THE NATURE OF MODAL FACTS

Pablo Rychter*

Resumen

Este trabajo indaga sobre la naturaleza de los hechos modales, hechos tales como que Sócrates *podría* no haber sido filósofo o que Sócrates es *necesariamente* humano. Ofrecemos en primer lugar una caracterización de tales hechos desde un punto de vista metafísico, evitando un enfoque puramente lingüístico. En segundo lugar, presentamos una clasificación y discusión de diferentes teorías contemporáneas sobre la naturaleza y fundamentación de los hechos modales. Finalmente, ofrecemos una valoración positiva, aunque provisoria, de la posición “subjetivista” según la cual los hechos modales están fundamentados en hechos sobre prácticas lingüísticas y conceptuales.

Palabras clave: Modalidad, Necesidad, Posibilidad, Esencia, Fundamentación.

Abstract

This paper explores the nature of modal facts, such as the fact that Socrates might not have been a philosopher or that Socrates is necessarily human. First, we provide a characterization of such facts from a metaphysical standpoint, avoiding a purely linguistic approach. Second, we present a classification and discussion of various contemporary theories concerning the nature and grounding of modal facts. Finally, we offer a positive, though provisional, assessment of the “subjectivist” view that modal facts are grounded in facts about linguistic and conceptual practices.

Keywords: Modality, Necessity, Possibility, Essence, Grounding.

* Universidad de Valencia. E:Mail: pablo.rychter@uv.es / <https://orcid.org/0000-0002-5297-5008>

I. El fenómeno de la modalidad

Es un hecho que Donald Trump ganó las elecciones de 2024, pero parece claro que se trata de un hecho *contingente*. La historia *podría* haber sido diferente en este punto: Kamala Harris podría haberle ganado a Trump, o Trump podría no haberse dedicado nunca a la política, o el intento de asesinato que sufrió durante la campaña electoral podría haber sido exitoso, etc. Otros hechos sobre Trump parecen necesarios: Trump no podría ser, a la vez, más alto y más bajo de lo que es. *Necesariamente*, si Trump mide 1,83 metros, no mide a la vez 1,70, ni 1,90. De la misma manera, parece que Trump no sólo es un ser humano, sino que lo es *necesariamente*: algo que no fuera un ser humano no sería Donald Trump. En suma: los hechos sobre Donald Trump no se agotan en hechos sobre cómo él efectivamente es, sino que incluyen hechos sobre cómo *podría* haber sido y sobre cómo no podría dejar de ser, sobre cómo *tiene* que ser. Más en general, el mundo contiene no sólo hechos *categóricos*, sobre cómo efectivamente son las cosas, sino también hechos *modales*, hechos sobre lo que es posible y necesario respecto a tales cosas.

¿Cuál es la naturaleza de los hechos modales? ¿Son hechos primitivos? ¿Forman parte de esa estructura última de la realidad que, según una cierta tradición, la metafísica aspira a describir? ¿O son más bien hechos derivados, hechos que pueden ser explicados en términos de hechos no modales? Si esto último es así, ¿qué características debe tener tal explicación? En este trabajo intentaremos responder estas preguntas. En la sección 2 ofreceremos una presentación sistemática de diferentes teorías que explícitamente abordan tales cuestiones, o que tienen implicaciones importantes para las mismas. En la sección 3, a través de consideraciones epistemológicas, intentaremos mostrar la plausibilidad de una teoría que busca fundamentar los hechos modales en hechos sobre nuestro pensamiento y lenguaje. Pero, antes que nada, en lo que queda de la presente sección, intentaremos llegar a un reconocimiento más exhaustivo del fenómeno de la modalidad.

Para dicho fin conviene comenzar con la consideración de diferentes proposiciones que no sólo son verdaderas, sino que además parece que lo son *necesariamente*. Es decir, diferentes candidatas a ser verdades necesarias. Un primer grupo está conformado por las proposiciones expresadas por oraciones analíticas, como, por ejemplo:

- (1) Si Pedro es soltero, entonces no está casado.
- (2) Si Alicia sabe que p, entonces es verdad que p.

Aunque la analiticidad, entendida como verdad en virtud del significado, es un fenómeno sobre el cual cabe ser escéptico (Quine 1951; Williamson 2021) quienes lo aceptan consideran a las verdades analíticas como ejemplos paradigmáticos de verdades necesarias. No es un mero accidente que Pedro no esté casado si es soltero: en virtud del significado de “soltero” *no es posible* que un soltero esté casado.

Un segundo grupo de verdades normalmente consideradas como necesarias son las de la lógica y de la matemática, como las siguientes:

(3) Llueve o no llueve.

(4) $3 < 4$.

Estas afirmaciones no son verdaderas de manera accidental: ni siquiera Dios, por decirlo así, podría haber creado un mundo en el que no fuera verdad que llueve o no llueve. Y la propiedad de ser menor que 4 no es un rasgo accidental del número 3, sino una propiedad que no puede dejar de tener.

Las verdades necesarias que hemos considerado hasta ahora comparten un rasgo epistémico: pueden ser conocidas *a priori*. No es necesario mirar por la ventana para saber que es verdad que llueve o no llueve, ni realizar ningún experimento, ni recolectar datos, para saber que $3 < 4$, o que si Pedro es soltero entonces no está casado. Por esta razón, las discusiones sobre la necesidad que tuvieron lugar durante la primera mitad del siglo XX tendieron a asociar o incluso identificar la idea de verdad necesaria con la de verdad *a priori*. Pero a partir del influyente trabajo de Kripke (1980), la distinción entre verdad necesaria y verdad *a priori* ha pasado a formar parte del sentido común filosófico. Kripke mostró que algunas verdades necesarias son cognoscibles sólo *a posteriori*. Ejemplo de ello son enunciados de identidad, como los siguientes:

(5) Héspero es Fósforo.

(6) El agua es H_2O .

Nada puede no ser idéntico a sí mismo, de manera que cualquier enunciado de identidad que sea verdadero lo es necesariamente. (Barcan 1947; Williamson 2013, pp. 26-27). Pero en algunos casos, la verdad de tales enunciados, como pasa con los ejemplos recién considerados, sólo puede ser conocida *a posteriori*. (Que el agua es H_2O y que Héspero es Fósforo han sido descubrimientos empíricos significativos). Otras verdades necesarias (o, más cautamente, candidatas a serlo) que no parecen ser cognoscibles *a priori* son algunas que señalan rasgos esenciales de

ciertas cosas, como (7) y (8), y algunas propias de la metafísica, como (9) y (10).

- (7) Trump es humano.
- (8) El agua contiene oxígeno.
- (9) Si U es un universal, entonces existe un particular que ejemplifica U.
- (10) Para cualesquiera dos objetos O₁ y O₂, existe un tercer objeto que es su suma mereológica.

Respecto a algunas de estas verdades es ciertamente cuestionable que sean conocidas *a posteriori*: ¿qué tipo de experiencia podría dirimir el debate metafísico entre quienes defienden y quienes niegan (10)? No obstante, desde el punto de vista de lo que podemos llamar *concepción quineana* de la ontología, generalmente aceptada por quienes participan en los debates relevantes, la aceptación de (10) (y el conocimiento de su verdad, si es verdadera) se rige por los mismos parámetros que lo hace la aceptación de cualquier teoría científica: la integración con otras teorías, la valoración de virtudes teóricas como la simplicidad y la capacidad explicativa, pero también la contrastación (junto con el resto de teorías) con el “tribunal de la experiencia”¹.

Los ejemplos considerados hasta ahora involucran lo que podemos llamar “necesidad *absoluta*”. Son verdad “pase lo que pase” (*no matter what*). La necesidad absoluta debe ser distinguida de la necesidad *relativa*, aquella que depende de un determinado conjunto de presuposiciones. Las siguientes afirmaciones, por ejemplo, involucran algún tipo de necesidad relativa:

- (II) Una piedra lanzada al aire cae finalmente al suelo.
- (12) El viaje de Buenos Aires a Río de Janeiro dura más de una hora.

El fenómeno descrito por (II) no es un mero accidente, sino algo que ocurre con un cierto tipo de necesidad. Podemos decir que, dadas las leyes naturales que de hecho gobiernan el mundo, no es posible que una piedra lanzada al aire no caiga finalmente al suelo. La necesidad de (II) es por tanto relativa a las leyes que gobiernan el mundo. A este tipo de necesidad relativa se la llama a veces necesidad *nomológica* (o *natural*, o *física*). En el caso de (12), la necesidad involucrada no es relativa a las leyes naturales (ya que estas no prohíben un viaje diferente del descrito),

¹ Para un ejemplo y defensa de la tradición quineana, véase Sider (2011, Sección 2.3).

sino más bien a los medios de transporte disponibles en la actualidad: dados estos medios, *no es posible* viajar de Buenos Aires a Río de Janeiro en menos de una hora.

La existencia de distintos tipos de necesidad (y de posibilidad)² da lugar a diferentes problemas y posturas teóricas: ¿cuál es la relación entre ellas? ¿hay algún tipo de necesidad que pueda ser considerado como el más fundamental y en términos del cual los otros pueden ser explicados? Para nuestros fines, será útil presuponer una cierta postura ampliamente aceptada sobre estas cuestiones: la necesidad absoluta es el fenómeno básico en términos del cual la necesidad relativa puede ser explicada. Diremos, en primer lugar, que una proposición *p* es necesaria relativamente a un conjunto de proposiciones Γ si y sólo si *p* es una *consecuencia lógica* de Γ . Y que una proposición es absolutamente necesaria si y sólo si es una consecuencia lógica de *cualquier* conjunto de proposiciones. (Esto captura la idea de verdad “pase lo que pase”). Ahora bien, la idea de consecuencia lógica utilizada en estas definiciones debe ser entendida en términos de necesidad absoluta: *p* es consecuencia lógica de Γ si y sólo si *no es posible* (en absoluto) que todos los miembros de Γ sean verdad y *p* falsa³. Se sigue de todo esto que la definición de necesidad absoluta que hemos dado es circular y que, por tanto, no puede aguantar demasiado peso. Pero también, y este es el punto que nos interesa destacar, que la necesidad relativa es derivada, explicable en términos de consecuencia lógica y, por tanto, también en términos de necesidad absoluta. Si esto es así, la necesidad relativa no debe ocuparnos mucho más. La necesidad absoluta es el fenómeno básico que debemos estudiar, y aquel en relación al cual deben ser entendidas las preguntas centrales con que hemos comenzado este trabajo: ¿Cuál es la naturaleza de la necesidad? Los hechos que la involucran, ¿son fundamentales? ¿Forman parte de esa estructura última de la realidad que, según una cierta tradición, la metafísica aspira a describir? ¿O son más bien hechos derivados, hechos que pueden ser explicados en términos de hechos no modales? Si esto es así, ¿qué características debe tener tal explicación?

2 Las nociones de necesidad y posibilidad son interdefinibles: es posible que *p* si y sólo si no es necesario que no *p*, y es necesario que *p* si y sólo si no es posible que no *p*.

3 Cf. Hale (2013, p. 101), donde por un camino distinto se llega a lo que creo que es substancialmente la misma conclusión. Hale plantea la cuestión en términos de un *operador proposicional* en lugar de una *relación* de consecuencia entre proposiciones, pero sugiere también que ese operador debe ser explicado en términos de necesidad absoluta.

Antes de pasar a responder estas preguntas y dejar el tema de los “tipos” de necesidad, vale la pena hacer una aclaración final sobre la expresión “necesidad metafísica” (y las relacionadas “*posibilidad* metafísica”, “*modalidad* metafísica”), que suele oponerse o diferenciarse de “necesidad lógica”, o “necesidad natural”. En la bibliografía sobre el tema, el significado de esa expresión es a mi juicio confusamente variable. A veces se la entiende como un tipo de necesidad relativa: una proposición es metafísicamente necesaria, en este sentido, si y sólo si es consecuencia lógica de las “leyes” o verdades de la metafísica, tal vez junto a ciertas “condiciones iniciales”. Pero si se considera, como es habitual, que las “leyes” y verdades de la metafísica son absolutamente necesarias, entonces esta noción de necesidad metafísica acaba coincidiendo con la de necesidad absoluta. (Por transitividad de la consecuencia lógica: si las necesidades metafísicas son consecuencia lógica de las verdades metafísicas y éstas lo son de todo conjunto de proposiciones, entonces, las necesidades metafísicas son consecuencia lógica de todo conjunto de proposiciones, es decir, necesidades absolutas). Otras veces por “necesidad metafísica” se entiende una proposición que es necesariamente verdadera de manera absoluta, pero que lo es “en virtud de la naturaleza de las cosas” (Hale 2013, p. 150) y no, por ejemplo, en virtud de relaciones conceptuales. Este uso del término nos lleva directamente a la cuestión que trataremos en la sección 2. ¿Cuál es la naturaleza de los hechos modales? ¿En virtud de qué algunas verdades son necesarias y otras no? ¿Hay una única explicación, o más de una, como parece sugerir el término “necesidad metafísica” usado de manera discriminatoria para seleccionar un subconjunto de verdades necesarias? Nos ocuparemos de ellas a continuación, en la siguiente sección.

2. La naturaleza de los hechos modales

En la sección anterior hemos hecho un reconocimiento del terreno de la modalidad, señalando distintos hechos modales, como que Trump es *necesariamente* humano, o que *podría* haber perdido las elecciones de 2024. Pero ¿cuál es la naturaleza última de estos hechos? ¿Son hechos básicos o fundamentales, o más bien están fundamentados en otros hechos más básicos en términos de los cuales pueden ser explicados? La discusión contemporánea abunda en sugerencias sobre cómo responder a estas preguntas, aunque estoy de acuerdo con Kment (2014, p. 1) en que no disponemos aún de una comprensión profunda del tema. Y, a mi juicio, incluso la sistematización de los distintos puntos de vista sobre la

naturaleza de la modalidad es una tarea pendiente, por lo cual, en lo que sigue, haremos una contribución a la misma. Pero antes conviene hacer un comentario sobre los términos empleados en la formulación: ¿qué quiere decir que un hecho sea más *básico* o *fundamental* que otro, o que se *explique* en términos de él?

No podemos aquí responder de lleno estas preguntas, pero sí, al menos, explicitar algunos supuestos que indican una dirección en que se podría ir para hacerlo: en primer lugar, damos por bueno el punto de vista tradicional según el cual una de las tareas de la metafísica, tal vez su tarea central, es responder preguntas del tipo “¿qué es x?” o “¿qué es un X?”. Responder a estas preguntas equivale a decir cuál es la naturaleza o esencia de x, o de los Xs. Suele decirse también que responder preguntas de este tipo equivale a ofrecer una *explicación metafísica* de x o de los X. Y que aquello que aparece en el *explanans* de una explicación metafísica es más básico o fundamental que aquello que aparece en el *explanandum*. Es por eso que también se dice a menudo que la tarea de la metafísica es la de describir la estructura última o más fundamental de la realidad, mostrando también la relación entre esa estructura básica y los fenómenos fundados en ella⁴. Las preguntas que nos ocupan, sobre la naturaleza de la necesidad y de la posibilidad, pueden entenderse en este contexto, como la búsqueda de una explicación metafísica del fenómeno.

Hechas estas aclaraciones y volviendo a los hechos modales, creo que es posible distinguir dos grandes familias de posiciones sobre su naturaleza, que llamaremos respectivamente “aristotélica” y “humeana”. Según la tradición aristotélica, los hechos modales son o bien básicos o bien explicables en términos de las esencias y potencialidades de ciertas cosas. En su descripción más básica, el mundo contiene hechos modales, o otros hechos “modalmente cargados”, sobre esencias o sobre potencialidades. Según la tradición “humeana”, por el contrario, los hechos modales son derivados y pueden ser enteramente explicados en términos no modales, en términos de hechos categóricos. Dentro de cada una de estas dos familias o tradiciones es posible establecer distinciones significativas, punto al que pasamos ahora centrándonos primero en la tradición aristotélica⁵.

4 Las ideas expresadas en este párrafo pueden encontrarse, desarrolladas de diferentes maneras, en buena parte de la reflexión contemporánea sobre la naturaleza de la metafísica. Véase por ejemplo Dorr (2004, p. 155), Sider (2011, Capítulo 7), Fine (2012), Schaffer (2009, 2017).

5 La distinción entre aristotelismo y humeanismo que estamos trazando aquí es en gran medida equivalente a la distinción entre primitivismo y reducciónismo de Sider

Una primera posición dentro de la tradición aristotélica es el llamado “modalismo”. Según esta posición, los hechos modales forman parte de la estructura última de la realidad: que Trump sea *necesariamente* humano es un hecho básico sobre Trump, uno que no puede ser explicado en términos más básicos. En particular, como han enfatizado los defensores del modalismo, no puede ser explicado en términos de *mundos posibles*. Vale la pena detenernos aquí en esta última noción, la cual desde los años 60 ha ocupado un papel central en los tratamientos filosóficos (y también lógicos y lingüísticos) de la modalidad. En una primera aproximación, un mundo posible es una manera total como las cosas podrían haber sido. Diferentes elaboraciones de esta idea llevan a identificar los mundos posibles con entidades de muy diverso tipo: conjuntos de proposiciones, de oraciones de cierto lenguaje, estados de cosas, propiedades, e incluso objetos materiales similares en naturaleza al universo que habitamos⁶. En cualquier caso, la aceptación de mundos posibles lleva consigo la aceptación de los siguientes “bicondicionales leibnizianos”:

- (13) Necesariamente p si y sólo si en todo mundo posible p es verdad.
- (14) Es posible que p si y sólo si hay un mundo posible en que p es verdad.

Como puede verse, estos bicondicionales establecen una relación entre modalidad y cuantificación sobre mundos posibles. Resulta tentador darles un carácter explicativo y pensar que el lado derecho explica el lado izquierdo. Es decir, resulta tentador pensar que la modalidad se *fundamenta* en los mundos posibles, que la necesidad no es más que cuantificación universal sobre mundos posibles y que la posibilidad no es más que cuantificación existencial sobre mundos posibles. Ahora bien, volviendo al modalismo, esto es exactamente lo que la posición niega enfáticamente. El modalismo afirma que si existen los mundos

(2003), y a la distinción entre realismo y antirealismo modal ideológico de Divers (2021). Las figuras de Hume y Aristóteles son ocasionalmente invocadas para trazar estas distinciones (Vetter 2011, p. 744).

⁶ Los debates metafísicos sobre la naturaleza de los mundos posibles alcanzaron su punto máximo en los años 70' y 80' del siglo pasado. Más adelante nos ocuparemos de la concepción de los mundos posibles defendida por Lewis (1986). La discusión de concepciones alternativas excede los límites de este trabajo, ya que nos estamos centrándolo en la explicación metafísica de los hechos modales y consideraremos correcto el juicio modalista sobre el poder explicativo de los mundos posibles. Los artículos recopilados en Loux (1979) ofrecen una buena panorámica de los debates clásicos sobre mundos posibles. Para una discusión posterior, véase Divers (2002).

posibles (cosa con la cual, por otro lado, no tiene que comprometerse), los mundos posibles no son el fundamento de la modalidad, sino más bien al contrario. Los hechos modales son básicos, y ellos determinan qué mundos posibles existen, no al revés. En los bicondicionales leibnizianos es el lado izquierdo el que tiene prioridad explicativa: hay un mundo posible en el que Trump pierde las elecciones porque es posible que Trump pierda las elecciones (y no al revés)⁷.

La segunda variedad de aristotelismo no toma a los hechos modales como fundamentales, sino que los explica en términos de otros hechos más básicos. La opción que más se ha explorado en los últimos años dentro de esta tradición es la de explicar los hechos modales en términos de esencias. (Fine 1994; Lowe 2008; Hale 2013). La idea es que hay ciertas verdades que lo son en virtud de las esencias o naturalezas de determinadas cosas, y que éstas determinan qué es necesario y qué es posible. Por ejemplo, si pensamos que Trump es *esencialmente* humano, esto explica que lo sea también necesariamente: algo cuya naturaleza misma es, en parte, la de ser humano, *no puede* no ser humano. La forma general que adquiere la explicación esencialista de la necesidad es la siguiente: *necesariamente p porque, en virtud de las esencias de determinadas cosas, p.* (Hale 2013, p. 146). Vale la pena notar que este tipo de explicación se extiende también a la necesidad de verdades lógicas o analíticas. Por ejemplo: es necesariamente verdadero que *p* o no *p*, porque dada la esencia o naturaleza de ciertas funciones lógicas (la negación y la disyunción), *p* o no *p*. (Otra explicación alternativa pero en la misma línea apelaría a la naturaleza de los *conceptos* involucrados. Véase Fine (1994)).

Algunos defensores de este tipo de posición enfatizan que la explicación que ofrecen de la modalidad en términos de esencia no es “reductiva” (Hale 2013, Capítulo 3). ¿Cómo se debe entender esta afirmación? No se trata simplemente de que no haya una conexión conceptual o definicional entre *explanans* y *explanandum*, como la que sí hay en “Juan es soltero porque no está casado”. Más bien, lo que ocurre es que los hechos sobre esencias son ellos mismos hechos modales. Es decir, que Trump es esencialmente humano, o que su esencia es compatible con haber perdido las elecciones, son cosas que no sólo se dan, sino que se dan necesariamente. Y esta necesidad no es explicable en términos de esencias. No se puede explicar en términos de la esencia de Trump sin caer en un círculo vicioso, ni en términos de esencias de otras cosas sin

7 Las ideas que en este párrafo atribuimos a la posición modalista pueden rastrearse en Forbes (1985), Shalkowski (1994), Fine (2005), entre otros.

caer en un regreso vicioso (Hale 2013, p. 158). La aceptación de hechos modales inexplicables en otros términos más básicos acorta la distancia entre las dos formas de aristotelismo que hemos considerado, el esencialismo y el modalismo. De hecho, ambas posiciones han sido cercanas en su desarrollo histórico, y en los tratamientos contemporáneos de la cuestión tienden a asimilarse (Divers 2021).

Además de la posición esencialista que hemos descrito en los dos párrafos precedentes, merecen mención especial otras dos teorías recientes que podemos ubicar también en la tradición aristotélica: la teoría disposicionalista de Vetter (2015) y la que podemos llamar teoría “explicacionista” de Kment (2014). En la teoría de Vetter, la posibilidad se explica en términos de las disposiciones o, más en general, de las potencialidades de las diferentes cosas que nos rodean. Estas disposiciones o potencialidades no pueden ser entendidas en términos de posibilidad, ni de condicionales contrafácticos, de la misma manera que en la teoría esencialista la noción de esencia no puede ser entendida en términos de necesidad (Fine 1994). En la teoría de Kment, la necesidad y la posibilidad se explican en términos de condicionales contrafácticos (sobre este punto véase también Williamson (2021, p. 157)) y estos a su vez en términos de fundamentación o, más en general, de relaciones explicativas de carácter metafísico. E igual que pasa con las potencialidades en la teoría de Vetter, o con la esencia en las teorías fineanas, la noción de fundamentación o explicación metafísica no puede ser entendida en términos modales.

Pasemos ahora a la tradición humeana. Según esta tradición, “el mundo es, en el fondo, un lugar *amodal*” (Sider 2011, p. 266) y los hechos modales son hechos superficiales, derivados de otros más fundamentales. Es posible distinguir dos grandes familias de posiciones humeanas, dependiendo de cuáles sean esos hechos considerados más fundamentales. Por un lado, tenemos posiciones “objetivistas”, como el realismo modal de David Lewis, que buscan fundamentar los hechos modales en hechos independientes del lenguaje y de la mente. Por el otro, tenemos posiciones “subjetivistas”, que fundamentan los hechos modales en hechos sobre prácticas lingüísticas y conceptuales⁸. La teoría de Lewis

⁸ La distinción entre subjetivismo y objetivismo puede ser equivalente a la que algunos autores trazan entre realismo y antirealismo, entendidos en términos de “(in) dependencia de lo mental”. (Leech 2023, p. 2). No obstante, como ya mencionamos más arriba en la nota 5, según otra manera de usar el término “realismo”, las dos variedades de humeantismo que estamos considerando, objetivista y subjetivista, son posiciones antirealistas (Divers 2021). Por mi parte, prefiero usar el término “realismo” en un tercer sentido, según el cual es realista sobre la modalidad cualquier persona que acepte la existencia de hechos modales, independientemente de que los considere o no derivados,

ha ocupado un lugar prominente en los últimos cincuenta años. Según Lewis, que Trump pudiera haber perdido las elecciones se explica en términos de la existencia de un mundo posible *m* que representa esa posibilidad. El mundo *m*, como en general todos los mundos posibles según la teoría de Lewis, es un universo paralelo tan real, concreto y material como el universo que nosotros habitamos, el “mundo actual”. Los infinitos mundos posibles que postula Lewis mantienen entre sí relaciones de similitud objetiva (son más o menos similares unos de otros) pero no relaciones espaciotemporales ni causales. Las relaciones espacio-temporales sólo se mantienen entre partes de un mismo mundo, y de hecho sirven para definir la noción de mundo posible: un mundo posible es un objeto que tiene como partes a todas las cosas (y sólo a ellas) que mantienen entre sí relaciones espaciotemporales. ¿Cómo puede ser que un objeto así represente la posibilidad de que Trump hubiera perdido las elecciones? Según Lewis, *m* hace esto último en virtud de tener como parte a un individuo muy parecido a Trump en ciertos aspectos (llamémoslo “Trump*”), pero que a diferencia de lo que ha ocurrido con Trump, ha perdido las elecciones. Trump y Trump*, en virtud de su semejanza, son lo que Lewis llama *contrapartes* el uno del otro. La posibilidad de que una cosa *x* sea *F* se reduce entonces a la existencia de un objeto *y* tal que *y* es similar a *x* y es *F*. (Aquí el término “existencia” debe entenderse de manera irrestricta, incluyendo todos los mundos y cada una de sus partes). Más en general, los hechos modales se reducen a hechos sobre la existencia de determinados objetos que mantienen diversas relaciones de similitud entre ellos. Y estos hechos se pretenden objetivos, no dependientes de la existencia de nuestra actividad lingüística y conceptual.

Una explicación muy diferente es ofrecida por las teorías humeanas “subjetivistas”. El elemento unificador de estas teorías es la idea de que los hechos modales están fundados en hechos sobre nuestras habilidades y prácticas cognitivas. Sonia Roca-Royes describe la posición (que ella misma no defiende) en los siguientes términos:

A grandes rasgos, según estas explicaciones [de la modalidad], decir que los burros pueden hablar se acerca mucho a simplemente decir que los podemos imaginar hablando. No es una afirmación intrínseca sobre los

y de si la derivación está basada o no en hechos sobre el lenguaje y la mente. En este sentido, todas las posiciones que estamos considerando son realistas, como no podría ser de otra manera, ya que nuestro tema es la *naturaleza* (y no la existencia) de los hechos modales. El antirealismo modal en este tercer sentido, tal vez atribuible a Quine, es la posición según la cual el vocabulario modal (igual que “flogista” o “bruja”) no describe ni expresa hechos de ningún tipo.

burros (o generalizando: sobre el mundo extra-mental) sino sobre nuestra vida mental (lo que podemos imaginar). Como mucho, es una afirmación relacional sobre los burros: sobre lo que nuestras capacidades mentales pueden hacer con ellos; es decir, imaginarlos hablando (2020, p. 365).

Es decir, los hechos modales están fundados en nuestras capacidades imaginativas. Ahora bien, estas últimas están constreñidas por nuestros conceptos: podemos imaginarnos un burro hablando porque nuestro concepto de burro es compatible con el de un ser hablante. Y si no podemos imaginar un burro que no sea un mamífero, esto es porque el concepto de mamífero es parte del concepto de burro. En tal caso, según la posición que estamos describiendo, (15) es una verdad conceptual, a diferencia de (16), que no lo es:

(15) Todo burro es un mamífero.

(16) Ningún burro habla.

Aplicando aquí un “giro lingüístico” a mi juicio inofensivo, la afirmación de que (15) es una verdad conceptual deviene en la afirmación de que es una verdad analítica. Y esta es precisamente la base de la llamada “teoría lingüística de la necesidad”: que (15) sea una verdad analítica es lo que fundamenta su necesidad. La necesidad de (15) no es un hecho objetivo sobre los burros, sino que está fundada en el hecho de que hablamos un lenguaje en el que “burro” significa, en parte, *mamífero*. Vale la pena enfatizar que la teoría lingüística de la necesidad no afirma que los burros sean mamíferos porque “burro” significa en parte mamífero, o que (15) sea *verdadera* por esa razón. Más bien, lo que afirma es que por esa razón (15) es *necesariamente* verdadera. Finalmente, conviene mencionar también que la teoría lingüística de la necesidad es a veces combinada con una tesis *convencionalista* sobre el significado y la analiticidad: (15) es una verdad analítica, según esta tesis, porque su verdad depende solamente de la adopción de ciertas convenciones que rigen el significado de sus términos. Pero la idea más general de la teoría lingüística es independiente de esta tesis convencionalista⁹.

⁹ La teoría lingüística de la necesidad tiene su origen en el positivismo lógico. Véase por ejemplo Carnap (1946, p. 34) y Ayer (1936). Para una discusión crítica de la teoría en su variante “convencionalista”, véase Sider (2003, p. 199) y Cameron (2021). Thomasson (2020, p. 29) ofrece una discusión más matizada de la posición de Ayer y cuestiona la adecuación del término “convencionalismo” para referirse a ella. Para desarrollos más recientes de posiciones cercanas a la de Carnap y Ayer, véase Sidelle (1989) y Thomason (2020).

Evidentemente, la dificultad central de la teoría lingüística de la necesidad está en dar cuenta de la necesidad de verdades que no parecen ser analíticas, como las anteriores (5) a (8), ejemplos del fenómeno kripkeano de la necesidad *a posteriori*. En la siguiente sección nos ocuparemos de esa cuestión, y de otros problemas iniciales de esta teoría, para luego pasar a lo que me parece la mayor ventaja de la tradición subjetivista: su capacidad para lidiar con dificultades epistemológicas. Pero antes de pasar a ello, y para completar el recorrido por las diferentes posiciones contemporáneas, quiero señalar otra manera de defender la idea humeana de que el mundo es “en el fondo, un lugar amodal”. Se trata de la posición “expresivista” atribuible a Simon Blackburn y más recientemente a Amie Thomasson, según la cual la función del vocabulario modal no es descriptiva. Cuando utilizamos dicho vocabulario para decir cosas como las siguientes (17) y (18) no estamos describiendo hechos, ni siquiera hechos no fundamentales, sino que estamos *expresando* una determinada actitud:

(17) *Necesariamente*, todo burro es un mamífero.

(18) Es *possible* que un burro hable.

Según la propuesta de Blackburn (1984, p. 217), cuando proferimos (17) lo que hacemos es expresar nuestra actitud respecto de (15): nuestro “compromiso” con ella y nuestra incapacidad de dar sentido a una manera de pensar que implique su negación. En la propuesta relacionada de Thomasson (2020, Capítulo 2), la función de (17) es señalar que las reglas semánticas que regulan el uso de “burro” prescriben que dicho término se debe aplicar sólo si “mamífero” también se aplica, tal vez con el objetivo de recordar las reglas o recomendar su cumplimiento. Vale la pena enfatizar que ni Blackburn ni Thomasson se describen a sí mismos como humeanos, antirealistas o reduccionistas acerca de la modalidad. (Por lo que respecta al realismo, Thomasson describe su posición como un “realismo simple” y por lo que respecta al reduccionismo debe señalarse que los hechos que están a la base de su explicación, hechos sobre cómo *deben* usarse los términos, son en algún sentido hechos modales). Pero no obstante los importantes matices y diferencias, y desde una perspectiva como la que adoptamos en el presente trabajo, externa al programa expresivista, resulta claro que la posición de Blackburn y Thomasson tiene gran afinidad con la tradición humeana subjetivista, o que al menos puede sentar la base para el desarrollo de una posición de ese tipo.

3. Una valoración positiva de la tradición subjetivista

Como hemos señalado en la sección anterior, la tradición humeana subjetivista considera a los hechos modales como derivados de nuestras prácticas conceptuales y lingüísticas. Una primera dificultad, al menos aparente, para esta tradición proviene del llamado “dilema de Blackburn”¹⁰. Este dilema puede presentarse en los siguientes términos: una explicación de la necesidad ha de tener la forma “Necesariamente *p* porque *q*”. Ahora bien: *q* es una verdad necesaria o no lo es. Si lo es, entonces la explicación no es reductiva: explicamos la necesidad de *p* a través de otra necesidad *y*, por lo tanto, presuponiendo aquello que queremos explicar. Si no lo es, entonces la explicación no puede ser correcta: un hecho contingente no puede explicar una necesidad. Si es sólo contingentemente verdad que *q*, entonces podría no ser verdad, en cuyo caso tampoco lo sería *p*. Pero entonces no es cierto que *p* sea necesariamente verdadera. En cualquiera de los dos casos, se sigue que no es posible ofrecer una explicación reductiva de la necesidad. Ahora bien, en respuesta a este argumento se puede cuestionar la validez del primer cuerno, como hace Bob Hale (2013, p. 95), a mi juicio convincentemente. Pero aquí nos interesa especialmente la cuestión de si el segundo cuerno es válido, porque es este el que presenta una amenaza a la tradición subjetivista: los hechos sobre prácticas conceptuales y lingüísticas en las que esta tradición busca fundamentar la necesidad son hechos contingentes. Dichas prácticas podrían haber sido otras. Pero si lo fueran, los hechos que fundamentan no se darían, con lo cual no son realmente hechos necesarios. Por ejemplo: imaginemos que alguien dijera “es necesariamente verdadero que $2+2=4$ porque hemos adoptado una cierta convención C sobre el uso de ‘+’, ‘2’, ‘4’, etc.”, y seguidamente concediera que podríamos no haber adoptado C. En tal caso, parecería seguirse, como señala Blackburn (1986, p. 121), que $2+2$ no *tiene* que ser 4.

Este argumento es a mi juicio de central importancia para la viabilidad de las explicaciones ofrecidas por la tradición subjetivista. Si una afirmación del tipo “necesariamente *p*” no puede ser verdadera en virtud de un hecho contingente, el enfoque subjetivista es inadecuado. Pero a mi juicio, el argumento no es correcto. En primer lugar, como en otros términos señala Hale (2013, p. 93), no es inconcebible que un hecho contingente pueda fundar una verdad necesaria. Retomando el ejemplo anterior, no hay contradicción en decir, por un lado, que es necesaria-

¹⁰ Blackburn (1986, p. 23). Para discusión, véase Hale (2013, p. 91) y Cameron (2010).

mente verdad que $2+2=4$ porque hemos adoptado C y, por el otro, que podríamos no haber adoptado C. Que podríamos no haber adoptado C no muestra que $2+2=4$ no sea necesariamente verdad, sino más bien que es *possible* que $2+2=4$ no sea necesariamente verdad. Pero de que sea *possible* que $2+2=4$ no sea necesariamente verdad no se sigue que $2+2=4$ no sea necesariamente verdad. En otros términos: si no hubiéramos adoptado C, no sería necesariamente verdad que $2+2=4$. Es *possible*, por tanto, que $2+2=4$ no sea necesariamente verdad. Pero que algo sea *possible* no implica que sea el caso. Por tanto, que la adopción de C sea un hecho contingente no la invalida como explicación de que $2+2=4$ sea necesariamente verdad.

La réplica que acabamos de dar está disponible al defensor de la tradición subjetivista, pero se debe notar que implica aceptar que lo que es necesariamente verdadero puede no serlo. Es decir, supone rechazar el principio de que aquello que es necesariamente verdad lo es necesariamente ($\Box p \rightarrow \Box \Box p$). Este principio puede resultar plausible, pero su rechazo está justificado dentro de la aproximación subjetivista, e insistir en lo contrario puede constituir una petición de principio en contra de ella¹¹. Por otro lado, la réplica que hemos considerado puede ser complementada con una alternativa: el subjetivista puede conjeturar que si C no se hubiera adoptado, otra convención alternativa C' se hubiera adoptado en su lugar, y también C' hubiera explicado por qué es necesariamente verdad que $2+2=4$. Es decir, el subjetivista puede proponer que los hechos modales dependen *genéricamente* de las convenciones que adoptemos (o más en general, de hechos sobre prácticas conceptuales y lingüísticas), pero no *específicamente* de las que de hecho hemos adoptado.

Lo dicho hasta aquí muestra que, en contra de lo sugerido por el dilema de Blackburn, hechos contingentes (y en particular hechos contingentes sobre el uso de conceptos y lenguajes) pueden ser el fundamento de los hechos modales. Ahora bien, como hemos señalado anteriormente, el desafío central de la tradición subjetivista es el de dar cuenta del fenómeno de la necesidad *a posteriori*, ejemplos del cual son las oraciones (5) a (8) ya presentadas más arriba:

- (5) Héspero es Fósforo.
- (6) El agua es H₂O.

¹¹ Cf. Hale (2013, p. 93). El principio que estamos considerando, característico del sistema de lógica modal S4, es en cualquier caso controvertido. Para un argumento a favor del mismo, véase Hale (2013, p. 128). Para un argumento en contra, véase Salmon (1989).

- (7) Trump es humano.
- (8) El agua contiene oxígeno.

La dificultad con estas verdades es que no son analíticas o conceptuales: no forma parte del significado de “agua”, ni del concepto correspondiente, que el agua sea H_2O . Tampoco forma parte del significado de “Donald Trump” que Donald Trump sea humano. No está claro, por tanto, a qué hechos lingüísticos o conceptuales puede apelar el subjetivista para explicar la necesidad de tales verdades. Ahora bien, a mi juicio, en este punto la tradición subjetivista puede hacer uso de las explicaciones ofrecidas en el ámbito de las llamadas semánticas *bidimensionalistas*¹². La idea central de estas explicaciones es que oraciones como los ejemplos (5) a (8) expresan en realidad dos proposiciones: una que es *a posteriori* pero contingente y otra que es necesaria pero *a priori*. En el caso de (8) tenemos, por un lado, la proposición contingente (y sólo cognoscible *a posteriori*) p_1 , que el líquido transparente, inodoro, que llena mares y ríos, etc. contiene oxígeno. Por el otro, la proposición necesaria (y cognoscible *a priori*) p_2 , que el agua es el líquido transparente, inodoro, que llena mares y ríos, etc. Ahora bien, es esta segunda proposición p_2 la que es la responsable de la necesidad de (8) pero, como hemos dicho, p_2 sí que puede ser conocida a través de análisis lingüístico o conceptual. Por tanto, sí que hay hechos lingüísticos o conceptuales en los que anclar las necesidades *a posteriori* que estamos considerando.

Por lo que hemos visto hasta aquí, la tradición subjetivista puede hacer frente a algunas de las objeciones y desafíos más importantes a que se enfrenta. Pasemos ahora lo que parece ser el mejor argumento positivo a su favor: la capacidad para hacer inteligible la epistemología de la modalidad o, en otras palabras, para explicar cómo es posible que tengamos conocimiento de los hechos modales. Este tipo de conocimiento es difícilmente explicable desde una perspectiva objetivista. Si los hechos modales son básicos e irreducibles, como propone la tradición aristotélica descrita en la sección 2 ¿qué explica que podamos conocerlos, como parece que lo hacemos? No parece que los conozcamos a través de la experiencia. Como ya señalaba Kant en la Introducción a la *Crítica de la Razón Pura*, la experiencia nos enseña “lo que es, pero no que deba necesariamente ser así y no de otra manera”. O como elocuentemente señala Edward Craig, “lo que afecta a mis sentidos es el hecho

¹² Para una presentación de este marco teórico, véanse la introducción y los artículos compilados en García-Carpintero y Macià (2006).

de que hay un árbol ahí; no los afectaría de manera diferente si su ser ahí fuera necesario”¹³. A pesar de que en la actualidad existen interesantes intentos de revindicar el papel de la experiencia en nuestro conocimiento de los hechos modales¹⁴, tradicionalmente se ha pensado que tal conocimiento es *a priori* y proviene de nuestras capacidades conceptuales e imaginativas: sabemos que *necesariamente* es verdad que llueve o no llueve porque es *inconceivable* que no lo sea. Sabemos que no es *necesariamente* verdad que Trump haya ganado las elecciones porque podemos imaginar que las hubiera perdido. La concebibilidad de un escenario es evidencia de su posibilidad. Ahora bien, este papel epistemológico de la concebibilidad es un misterio desde una posición objetivista: si los hechos modales son completamente objetivos y no dependen de nosotros ¿por qué podemos acceder a ellos de esta manera, simplemente poniendo en práctica nuestras capacidades de concebir? El problema puede verse aún con mayor claridad si nos centramos en el objetivismo de carácter humeano. Lewis (1986, p. 114) reconoce que nuestro conocimiento de hechos modales proviene de nuestra capacidad de imaginación: de “experimentos imaginativos” guiados por un “principio de recombinación” según el cual cualquier cosa puede existir o dejar de existir con cualquier otra: si podemos imaginar una situación en la que un duplicado de Carnap es padre de un duplicado de Kripke, esto es evidencia (seguramente no concluyente) de que Kripke *podría* haber sido hijo de Carnap. Ahora bien, en la teoría de Lewis, los hechos que conocemos de esta manera son hechos sobre mundos posibles entendidos como realidades paralelas al mundo en que vivimos y con las cuales no tenemos ninguna conexión espaciotemporal. Pero ¿cómo puede ser que el ejercicio de nuestras capacidades imaginativas nos otorgue conocimiento de esas realidades? Posiciones objetivistas como la de Lewis nos llevan a lo que Thomasson (2020, p. 14) describe como una “crisis en epistemología de la modalidad”.

Ahora bien, el misterio sobre cómo el ejercicio de capacidades imaginativas o conceptuales nos otorga acceso epistémico a los hechos modales se disipa, o al menos se atenúa, si pensamos que esas capacidades

13 Citado por Roca-Royes (Roca-Royes 2020, p. 366).

14 Algunos de estos programas “empiristas” en el ámbito de la epistemología de la modalidad están claramente vinculados a la tradición aristotélica (Bueno y Shalkowski 2015; Vetter 2015), mientras que otros son más neutrales (Roca-Royes 2017). Presentaciones más detalladas de los problemas en este ámbito, incluyendo la valoración de las propuestas empíricas, pueden encontrarse en Mallozi *et al* (2021), Roca-Royes (2020) y Rychter y Zerbudis (2023).

son constitutivas de los hechos en cuestión (Peacocke 1999, Capítulo 4). En otras palabras, si los hechos modales están fundados en nuestras prácticas lingüísticas y conceptuales, como propone la tradición subjetivista, no es del todo sorprendente que el escrutinio de esas prácticas nos otorgue conocimiento de los hechos que en ellas se fundamentan. Si la razón por la que es posible que Kripke sea el hijo de Carnap es que podemos concebir que lo sea (o que no es una verdad conceptual que no lo sea) entonces no es sorprendente que podamos saber que tal cosa es posible a través del examen *a priori* de lo que podemos concebir, o del contenido de nuestros conceptos.

Para finalizar, creo que vale la pena reformular el punto que acabamos de hacer poniéndolo en el contexto del llamado “resurgimiento racionalista” en epistemología de la modalidad (Roca-Royes 2020, p. 367). Con este nombre, originado en Bealer (2002), Roca-Royes designa un conjunto de propuestas teóricas, prominentes desde finales del siglo pasado, que retoman la idea (claramente presente en la filosofía racionalista de Descartes) de que la concebibilidad de un escenario es evidencia de su posibilidad (Bealer 2002; Chalmers 2002; Yablo 1993). Ahora bien, estas propuestas se enfrentan al problema que ya hemos señalado más arriba: ¿cómo puede ser que podamos acceder a hechos objetivos del mundo (sobre lo que es posible y necesario) simplemente razonando *a priori*? Mallozzi *et al.* (2021) llaman a esto “pregunta por la conexión” y la formulan en los siguientes términos:

Dado que la modalidad metafísica es una modalidad objetiva que es independiente de la mente, mientras que la concebibilidad es sensible al sujeto y dependiente de la mente, ¿cómo están ambas conectadas si la concebibilidad puede implicar, o al menos ofrecer evidencia, de la posibilidad?

En ausencia de una respuesta a esta pregunta, que el razonamiento *a priori* nos conduzca a veces a la verdad sobre hechos objetivos parece una casualidad inexplicable, y la creencia de que lo hace de manera fiable parece un acto de fe en los poderes de la razón. Y esto es un problema serio para la tradición racionalista. Ahora bien, como ya debería resultar claro, el problema radica en un supuesto explícito en la “pregunta por la conexión”, uno que el subjetivismo invita a rechazar: que la “modalidad metafísica” es objetiva e independiente de la mente. Una vez rechazado este supuesto, la conexión entre concebibilidad y posibilidad es íntima: la primera es constitutiva de la segunda. Podemos concluir, entonces, que el subjetivismo ofrece una metafísica apropiada para la epistemología racionalista. Es por tanto tentador concluir con la siguiente hipó-

tesis (cuya valoración deberá ser objeto de otro trabajo): la defensa del racionalismo en epistemología de la modalidad *debe* descansar en una metafísica subjetivista sobre los hechos modales.

4. Conclusiones

En la primera sección de este trabajo, hemos ofrecido un reconocimiento del terreno de los hechos modales para luego, en la segunda sección dar una visión panorámica de las diferentes familias de teorías metafísicas que intentan explicar su naturaleza. Nos hemos centrado finalmente en una de estas familias, la de la tradición subjetivista, según la cual los hechos modales están fundados en hechos sobre nuestras prácticas lingüísticas y cognitivas. En la sección final hemos ofrecido una valoración positiva de esta tradición, señalando los recursos que tiene a su disposición para hacer frente a las objeciones y desafíos más prominentes, en particular el de explicar el fenómeno de la necesidad *a posteriori*. Finalmente, y siguiendo con esa valoración positiva del subjetivismo, hemos enfatizado su capacidad para dar respuesta a algunas preguntas centrales en la epistemología de la modalidad, en particular la cuestión de cómo puede ser que el razonamiento *a priori* resulte en conocimiento modal. Que el subjetivismo sea la única posición metafísica que pueda dar cuenta de este problema, o la que mejor lo hace, queda planteada como hipótesis de trabajo para futuras investigaciones.

Agradecimientos: Quiero expresar mi agradecimiento a Ezequiel Zerbudis y a Javier Ferrer, por la lectura atenta del manuscrito y sus comentarios al mismo. También a las audiencias en Granada y en Barcelona, donde versiones previas de este trabajo fueron presentadas. Este trabajo profundiza y desarrolla algunas ideas presentadas preliminarmente en el cap. 4 de Rychter (2023). La investigación conducente a este trabajo ha contado con el apoyo de los proyectos CIPROM/2023/55 (GVA) y PID2023-151071NB-I00 (MCIU /AEI /10.13039/501100011033 / FEDER, UE).

Referencias bibliográficas

- Ayer, A. J. (1936). *Language, truth and logic*. Gollancz.
- Barcan, R. C. (1947). The identity of individuals in a strict functional calculus of second order. *Journal of Symbolic Logic*, 12(1), 12–15.
- Bealer, G. (2002). Modal epistemology and the rationalist renaissance. In T. S. Gendler & J. Hawthorne (Eds.), *Conceivability and possibility* (pp. 71–125). Oxford University Press.
- Blackburn, S. (1984). *Spreading the word: Groundings in the philosophy of language*. Clarendon Press.
- Blackburn, S. (1986). *Morals and modals*. In S. Blackburn (Ed.), Essays in quasi-realism (pp. 52–74). Oxford University Press.
- Bueno, O., & Shalkowski, S. A. (2015). Modalism and theoretical virtues: Toward an epistemology of modality. *Philosophical Studies*, 172(3), 671–689. <https://doi.org/10.1007/s11098-014-0322-z>
- Cameron, R. (2010). On the source of necessity. In B. Hale & A. Hoffmann (Eds.), *Modality: Metaphysics, logic, and epistemology* (pp. 137–151). Oxford University Press.
- Cameron, R. (2021). Modal conventionalism. In O. Bueno & S. A. Shalkowski (Eds.), *The Routledge handbook of modality* (pp. 136–145). Routledge.
- Carnap, R. (1946). Modalities and quantification. *The Journal of Symbolic Logic*, 11(2), 33–64. <https://doi.org/10.2307/2268610>
- Chalmers, D. (2002). Does conceivability entail possibility? In T. S. Gendler & J. Hawthorne (Eds.), *Conceivability and possibility* (pp. 145–200). Oxford University Press.
- Divers, J. (2002). *Possible worlds*. Routledge.
- Divers, J. (2021). Modal anti-realism. In O. Bueno & S. A. Shalkowski (Eds.), *The Routledge handbook of modality* (pp. 125–135). Routledge.
- Dorr, C. (2004). Non-symmetric relations. In D. Zimmerman (Ed.), *Oxford studies in metaphysics* (Vol. 1, pp. 155–192). Oxford University Press.
- Fine, K. (1994). Essence and modality: The second philosophical perspectives lecture. *Philosophical Perspectives*, 8, 1–16. <https://doi.org/10.2307/2214160>
- Fine, K. (2005). *Prior on the construction of possible worlds and instants*. In K. Fine (Ed.), *Modality and tense: Philosophical papers* (pp. 133–175). Oxford University Press.
- Fine, K. (2012). *Guide to ground*. In F. Correia & B. Schnieder (Eds.), *Metaphysical grounding: Understanding the structure of reality* (pp. 37–80). Cambridge University Press.

- Forbes, G. (1985). *The metaphysics of modality*. Clarendon Press.
- García-Carpintero, M., & Macià, J. (Eds.). (2006). Two-dimensional semantics. Clarendon Press.
- Hale, B. (2013). *Necessary beings: An essay on ontology, modality, and the relations between them*. Oxford University Press.
- Kment, B. (2014). *Modality and explanatory reasoning*. Oxford University Press.
- Kripke, S. (1980). *Naming and necessity*. Harvard University Press.
- Leech, J. (2023). *Thinking of necessity: A Kantian account of modal thought and modal metaphysics*. Oxford University Press.
- Lewis, D. (1986). *On the plurality of worlds*. Wiley-Blackwell.
- Loux, M. J. (Ed.). (1979). *The possible and the actual: Readings in the metaphysics of modality*. Cornell University Press.
- Lowe, E. J. (2008). Two notions of being: Entity and essence. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 62, 23–48. <https://doi.org/10.1017/S1358246108000560>
- Mallozzi, A., Vaidya, A., & Wallner, M. (2021). The epistemology of modality. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/modality-epistemology/>
- Peacocke, C. (1999). *Being known*. Oxford University Press.
- Quine, W. V. O. (1951). Two dogmas of empiricism. *The Philosophical Review*, 60(1), 20–43. <https://doi.org/10.2307/2181906>
- Roca-Royes, S. (2017). Similarity and possibility: An epistemology of de re possibility for concrete entities. In B. Fischer & F. Leon (Eds.), *Modal epistemology after rationalism* (pp. 221–245). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-44309-6_11
- Roca-Royes, S. (2020). The epistemology of modality. In R. Bliss & J. T. M. Miller (Eds.), *The Routledge handbook of metametaphysics* (pp. 364–375). Routledge.
- Rychter, P. (2023). *Introducció a la metafísica*. Universitat de València.
- Rychter, P., & Zerbudis, E. (2023). The epistemology of modality: Does modal knowledge depend on knowledge of essence? *Disputatio*, 15(69), 135–150. <https://doi.org/10.2478/disp-2023-0006>
- Salmon, N. (1989). The logic of what might have been. *The Philosophical Review*, 98(1), 3–34. <https://doi.org/10.2307/2185369>
- Schaffer, J. (2009). On what grounds what. In D. Manley, D. J. Chalmers, & R. Wasserman (Eds.), *Metametaphysics: New essays on the foundations of ontology* (pp. 347–383). Oxford University Press.

- Schaffer, J. (2017). Laws for metaphysical explanation. *Philosophical Issues*, 27(1), 302–321. <https://doi.org/10.1111/phis.12111>
- Shalkowski, S. A. (1994). The ontological ground of the alethic modality. *The Philosophical Review*, 103(4), 669–688. <https://doi.org/10.2307/2186101>
- Sidelle, A. (1989). *Necessity, essence, and individuation: A defense of conventionalism*. Cornell University Press.
- Sider, T. (2003). Reductive theories of modality. In M. J. Loux & D. W. Zimmerman (Eds.), *The Oxford handbook of metaphysics* (pp. 180–208). Oxford University Press.
- Sider, T. (2011). *Writing the book of the world*. Oxford University Press.
- Thomasson, A. L. (2020). *Norms and necessity*. Oxford University Press.
- Vetter, B. (2011). Recent work: Modality without possible worlds. *Analysis*, 71(4), 742–754. <https://doi.org/10.1093/analys/anr079>
- Vetter, B. (2015). *Potentiality: From dispositions to modality*. Oxford University Press.
- Williamson, T. (2013). *Modal logic as metaphysics*. Oxford University Press.
- Williamson, T. (2021). *The philosophy of philosophy*. Wiley-Blackwell.
- Yablo, S. (1993). Is conceivability a guide to possibility? *Philosophy and Phenomenological Research*, 53(1), 1–42. <https://doi.org/10.2307/2108052>