

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1166>

# On an Argument Against the Combination of *De Re* Modal Anti-Realism and Realism About Objects

## Sobre un argumento en contra de la combinación de anti-realismo modal *de re* y realismo sobre objetos

José Edgar González Varela  
Universidad Nacional Autónoma de México  
México  
jvarela@filosoficas.unam.mx  
<https://orcid.org/0000-0003-1491-1844>

Recibido: 03 – 04 – 2019.  
Aceptado: 17 – 08 – 2019.  
Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution  
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

### Abstract

Some philosophers think that anti-realism about *de re* necessity entails anti-realism about the individuation and identity of objects. In this paper I address one argument for this view, due to Sidelle (2010), according to which the only way in which a *de re* modal conventionalist can avoid being refuted by a well-known argument based on the contingency of conventions is by also accepting conventionalism about objects. I show that Sidelle's argument is not successful and, in this way, I also show that the combination of *de re* modal anti-realism and realism about objects is at least not threatened from this direction.

*Keywords:* conventionalism; individuation; identity; *de re* necessity; relativism.

### Resumen

Algunos filósofos piensan que el anti-realismo sobre la necesidad *de re* implica anti-realismo sobre la individuación e identidad de objetos. En este trabajo me ocupo de un argumento a favor de esta tesis, debido a Sidelle (2010), según el cual la única manera en que un convencionalista modal *de re* puede evitar ser refutado por un conocido argumento basado en la contingencia de las convenciones es aceptando también un convencionalismo sobre objetos. Muestro que el argumento de Sidelle no es exitoso y, de esta manera, muestro que la combinación de anti-realismo modal *de re* y realismo sobre objetos no se ve amenazada, al menos, por esta vía.

*Palabras clave:* convencionalismo; individuación; identidad; necesidad *de re*; relativismo.

## 1. Introducción

Sidelle (1989, 2009, 2010) ha defendido una especie de doble anti-realismo acerca de las afirmaciones modales *de re* (por ejemplo, que Sócrates es necesariamente humano).<sup>1</sup> Sidelle sostiene que debemos ser anti-realistas no sólo sobre el hecho de que Sócrates es necesariamente humano, sino también sobre que Sócrates es humano. Y, en general, debemos ser anti-realistas acerca de cualquier hecho acerca de Sócrates, incluso sobre su existencia. El tipo de anti-realismo modal y objetual que Sidelle defiende es una forma de convencionalismo lingüístico. De acuerdo con éste, la verdad de cualquier afirmación modal *de re* acerca de cualquier objeto es explicada por el hecho de que tenemos ciertas convenciones lingüísticas sobre las palabras ingredientes de la afirmación modal, tales como nombres propios ('Sócrates') y predicados como "humano", no porque haya ciertos hechos modales objetivos sobre Sócrates. Y lo mismo es el caso, según Sidelle, con respecto a cualquier afirmación ordinaria no-modal sobre cualquier objeto; su verdad es explicada del mismo modo por convenciones lingüísticas y no porque haya ciertos hechos objetivos sobre los objetos. Se podría sospechar que este tipo de anti-realismo sobre objetos es alguna forma de idealismo, pero Sidelle rechaza esto, pues sostiene que su anti-realismo no se extiende a todo lo que hay. La existencia del "material" ("stuff"), o materia indiferenciada del mundo, no es algo que sea explicado por nuestras convenciones, sino que se trata de un hecho primitivo y objetivo que subyace a nuestras particiones convencionales del mundo en objetos individuales.<sup>2</sup>

Sidelle piensa que el anti-realismo sobre la necesidad *de re* y el anti-realismo sobre objetos no son simplemente posiciones compatibles, sino que, de hecho, el primero implica el segundo: uno no puede ser

---

<sup>1</sup> No asumo aquí ningún punto de vista controvertido sobre qué hace a una afirmación modal *de re*. Simplemente sigo el criterio sintáctico de Fine (1978), según el cual una fórmula modal cuenta como *de re* si y sólo si (a) contiene un operador modal que tiene dentro de su alcance inmediato una fórmula abierta, como  $\exists x(\Box Fx)$  o  $\Box Fx$ ; o (b) el operador modal tiene dentro de su alcance un término singular, como  $\Box Fa$ . Todos los ejemplos de Sidelle (2010) pertenecen a (b) y, por ello, me restrinjo a estos casos.

<sup>2</sup> Cfr., por ejemplo, Sidelle (2010, 109).

coherentemente un anti-realista sobre la necesidad *de re* y un realista sobre objetos.<sup>3</sup> Sidelle tiene varios argumentos a favor de esta tesis, pero aquí me enfoco sólo en uno de éstos, el “argumento básico” que ofrece en Sidelle (2010) (2009, sin embargo, es también relevante). El argumento le da un giro nuevo a un viejo argumento en contra del convencionalismo modal, el cual sostiene que esta clase de anti-realismo se refuta a sí mismo, en vista de la contingencia de sus recursos explicativos. Este nuevo giro es que el argumento funciona sólo si el anti-realista modal es un realista sobre objetos.

El anti-realismo sobre la necesidad *de re* me parece plausible; no así el anti-realismo sobre objetos. No sólo me parece problemática la ontología revisionista que involucra, sino también la idea misma de que tenemos alguna contribución que hacer a la verdad de afirmaciones ordinarias sobre objetos. Que el árbol que está enfrente de mí existe me parece una afirmación plenamente objetiva. Varios autores han encontrado también implausible este tipo de anti-realismo. De hecho, Elder (2004) y Rea (2002) critican el anti-realismo sobre la necesidad *de re* principalmente con base en el supuesto compromiso de éste con el anti-realismo sobre objetos. No obstante, como argumentaré en este trabajo, el argumento básico de Sidelle no muestra que el primero implica al segundo. Con esto espero, al menos, mostrar como mínimamente plausible la tesis de que se puede combinar el anti-realismo modal *de re* con el realismo sobre objetos.<sup>4</sup>

## 2. El argumento básico de Sidelle a partir de la contingencia de las convenciones

El argumento de Sidelle (2010) está basado en un conocido argumento que ha sido, de hecho, formulado como una objeción en

---

<sup>3</sup> Esta combinación entre anti-realismo modal *de re* y realismo sobre objetos es sostenida, por ejemplo, por Sider (2001, 2003, 2006 y 2011). De hecho, Sidelle dice explícitamente que su argumento básico se dirige especialmente en contra de la posición de Sider (cfr. Sidelle, 2010, p. 110).

<sup>4</sup> En este trabajo me enfoco sólo en una versión posible del anti-realismo modal: el convencionalismo. Sin embargo, el argumento de la contingencia (y el giro que le da Sidelle) tiene, potencialmente, una significación mayor, dado que puede dirigirse en contra de la mayoría de las versiones disponibles de anti-realismo modal: todas aquellas teorías que aceptan que hay algunas afirmaciones verdaderas necesarias *de re* y tratan de explicarlas sin apelar a hechos objetivos de

contra de cualquier intento de explicar la necesidad (sea *de dicto* o *de re*) mediante convenciones. El argumento de la contingencia sostiene que el convencionalismo modal se refuta a sí mismo, dado que lo que debe supuestamente ser explicado convencionalmente como necesario termina no siendo realmente necesario después de todo, pues las convenciones, siendo contingentes, sólo pueden hacer contingente a aquello que explican.<sup>5</sup> Sidelle le da un nuevo giro a este argumento, sosteniendo que éste es una objeción, de hecho, sólo en contra del convencionalismo modal *de re* que adopta un realismo sobre objetos, pero no en contra de una posición doblemente convencionalista (sobre la modalidad y sobre objetos). El argumento de Sidelle añade dos pasos más al argumento de la contingencia. En el paso II argumenta que una estrategia usual

---

necesidad, sino apelando a recursos mundanos (y típicamente contingentes) que están involucrados en nuestras prácticas de realizar tales afirmaciones (actitudes, disposiciones, decisiones convencionales, o incluso ciertas formas de nuestra subjetividad); Einheuser (2006) reconoce esto. Livingstone-Banks (2017) sostiene que el argumento de la contingencia amenaza no sólo al convencionalismo lingüístico, sino también a lo que él llama “neo-convencionalismo”, la posición de Sider (2003, 2011) y Cameron (2010). Sobre el neo-convencionalismo, véase más adelante la sección 3.

<sup>5</sup> Para Blackburn (1986), el argumento de la contingencia es uno de los dos cuernos de un dilema en contra de cualquier explicación de la fuente de la necesidad. De acuerdo con Blackburn, una explicación de la fuente de la necesidad de un hecho necesario *F*, “*F* porque *E*”, está condenada a fallar porque el *explanans* *E* es o necesario o contingente. Si *E* es necesario, entonces no hay realmente explicación, pues ésta sólo cambia la pregunta a “¿por qué *E* es necesario?”. Si, por el contrario, *E* es contingente, entonces esto acaba con la necesidad de *F*. Otros autores que han dirigido el argumento de la contingencia en contra del convencionalismo modal son: Lewy (1976), Van Cleve (1994), Elder (2006), Hanks (2007), Lange (2008) y Morato (2014). Entre los autores que han criticado el viejo argumento de la contingencia se incluyen: Wright (1985), Hale (2002), Einheuser (2006), Cameron (2010), Wildman (2017), Livingstone-Banks (2017) y Topey (2019). De los artículos recientes sobre el tema ninguno discute el giro que Sidelle le da al argumento de la contingencia para lanzarlo en contra de la combinación de convencionalismo modal *de re* y realismo sobre objetos. Einheuser (2011), sin embargo, acepta el argumento de Sidelle como bueno (además, se compromete con un convencionalismo modal y objetivo en Einheuser, 2006). Livingstone-Banks y Topey parecen ser neutrales con respecto a si un convencionalista modal puede ser un realista sobre objetos; véase el modo en que hablan sobre el “substrato” o “material” convencionalista.

de respuesta al segundo (que es neutral con respecto al debate entre realistas y anti-realistas sobre objetos), a saber, la estrategia de evitar la refutación abandonando el principio S4 de que lo que es necesario es necesariamente necesario, es defectuosa. Luego, en el paso III, elabora lo que, de acuerdo con él, es la única posible estrategia de respuesta al argumento, pero sostiene que ésta no es neutral, pues está disponible sólo si el convencionalista abandona el realismo sobre objetos. De este modo, el argumento de Sidelle concluye que el convencionalismo modal *de re* y el realismo sobre objetos son posiciones incompatibles.

## 2.1 Paso I: El argumento de la contingencia

El argumento intenta refutar la explicación convencionalista de la necesidad mostrando que el convencionalista termina teniendo una posición inconsistente: refuta la afirmación modal que pretendía explicar. El argumento funciona de la siguiente manera. El convencionalismo explica la verdad de una afirmación modal *de re*, tal como “Sócrates es necesariamente humano”, como teniendo su fuente en una convención actual (i. e. existente de hecho) C1. Pero si C1 va a explicar realmente la necesidad de que Sócrates sea humano, entonces tiene que haber una apropiada co-variación entre C1 y la afirmación modal *de re* que supuestamente explica. De modo que tiene que ser el caso que, si nuestras convenciones hubieran sido apropiadamente diferentes (digamos, que C1 no se diera y que una nueva convención apropiada C2 se diera), entonces Sócrates no habría sido necesariamente humano. Ahora bien, dado que las convenciones son contingentes, es posible que C1 no se diera y que C2 se diera; entonces Sócrates no es, después de todo, necesariamente humano (cfr. Sidelle 2010, pp. 110-111). Así, el argumento es el siguiente:

- |   |            |
|---|------------|
| (1) $\Box Hs$   | [Sup.]     |
| (2) $\Box Hs$ porque C1                                 | [Sup.]     |
| (3) $(\neg C1 \wedge C2) \Box \rightarrow \neg \Box Hs$ | [Sup.]     |
| (4) $\Diamond (\neg C1 \wedge C2)$                      | [Sup.]     |
| (5) $\neg \Box Hs$                                      | [De (3-4)] |

De este modo, de acuerdo con el argumento, el convencionalismo modal se refuta a sí mismo, pues su supuesta explicación de la necesidad, (2), termina en inconsistencia: (5) contradice su supuesto inicial (1).

## 2.2 Paso II: contra la estrategia de rechazar S4

Hay una conocida objeción al argumento de la contingencia, específicamente, en contra de la inferencia a partir de (3-4) a (5). Ésta es que tal inferencia apela al principio característico de la lógica modal S4:  $\Box A \rightarrow \Box\Box A$  (Hale, 2002). Pues (3-4) solamente implican que  $\neg\Box\Box Hs$ , y para pasar de esta afirmación a  $\neg\Box Hs$  se necesita inevitablemente el principio S4. Si es así, parece que hay una estrategia de respuesta disponible a cualquier convencionalista modal que es neutral con respecto a la cuestión del anti-realismo objetual: rechaza el principio S4.

El paso II de la estrategia argumentativa de Sidelle consiste en argumentar que la propuesta de rechazar S4 falla, pues, según él, el argumento no presupone realmente el principio S4. Sidelle (2009; 2010, pp. 110-111) argumenta en detalle a favor de esta tesis, pero, dado que no la voy a cuestionar, pasaré directamente al paso III.

## 2.3 Paso III: salvado por el rechazo del realismo sobre objetos

Éste es el paso crucial en el argumento. Sidelle argumenta que en vista del fracaso de la estrategia neutral S4, la única estrategia de respuesta al argumento de la contingencia es rechazar el contrafáctico formulado en la premisa (3). No obstante, de acuerdo con él, la única manera en que esta respuesta puede ser plenamente substanciada es si el realismo sobre objetos es rechazado.

La respuesta consiste, entonces, en argumentar que (3) es falsa: incluso si hubiéramos tenido diferentes convenciones, Sócrates habría sido todavía necesariamente humano. Ésta parece a primera vista una respuesta extraña, ya que parece ser una condición necesaria para la plausibilidad de cualquier explicación de  $P$  en términos de  $Q$  aceptar que, si  $Q$  no hubiera sido el caso,  $P$  tampoco habría sido el caso. Pero Sidelle argumenta que esta condición no es plausible en el caso de la explicación convencionalista de la necesidad, pues nuestra convención C1 nos dice que ‘Sócrates’ se aplica en cualquier situación, incluso situaciones contrafácticas, sólo si el objeto al cual se aplica es humano; por ello es que es necesario que Sócrates sea humano. Ahora bien, cuando se nos pide evaluar qué habría pasado si hubiéramos tenido diferentes

convenciones, de modo que C1 no se diera y C2 se diera, entonces debemos considerar que el hecho de que C2 se dé en un mundo distinto  $m$  es irrelevante, pues todavía evaluaríamos esta situación mediante nuestra convención modal C1. Esto es más o menos lo que dice Sidelle, discutiendo el caso paralelo *de dicto* de que es necesario que todos los solteros sean no casados:

Las reglas [actuales] nos dicen que qué reglas los hablantes en ese mundo emplean es bastante irrelevante para la cuestión de si alguien es o no un soltero. No son más relevantes que las reglas del español si estamos describiendo, en inglés, una situación en México (Sidelle, 2009, p. 229).<sup>6</sup>

Sidelle encuentra plausible esta respuesta, pero piensa que, si se elabora un poco más, ésta no es realmente neutral.

Para entender el desarrollo que Sidelle hace de esta intuición debemos tener presente la manera en que concibe a las convenciones relevantes C1 y C2. De acuerdo con Sidelle, la convención C1 concierne el uso del término ‘Sócrates’, según el cual éste tiene asociado un contenido descriptivo sobre qué clase de objeto es Sócrates, es decir, que es humano. Por ello es que en el mundo actual @ juzgamos, basados en C1, que Sócrates es necesariamente humano, pues consideramos que “Sócrates” ha sido correctamente aplicado sólo si ha sido aplicado a algo que es (entre otras cosas) humano. Pero supongamos, como se admite en (3-4), que en un mundo posible  $m$  abandonamos C1 y en su lugar adoptamos C2, mediante la cual introducimos un término ‘Socrateez’ que aplicamos a Sócrates, y cuyo significado, establecido por C2, no involucra el contenido descriptivo de que el objeto al cual refiere es humano, sino una condición según la cual el término se aplica si el agregado de partículas que compone a Socrateez (Sócrates) existe. Ahora bien, según Sidelle, a pesar de la previa afirmación de irrelevancia, esta situación parece, después de todo, potencialmente amenazante para nuestra afirmación modal original basada en C1. Pues, incluso si el convencionalista puede sostener que C2 es en algún sentido

---

<sup>6</sup> (Todas las traducciones del inglés en este trabajo son mías). Esta idea es, por supuesto, reminiscente de la idea de Kripke (1980) de que el lenguaje de  $m$  es irrelevante si estamos evaluando lo que es el caso en  $m$  usando nuestro lenguaje del mundo actual @.

irrelevante, dado que evaluaríamos la situación contrafáctica en  $m$  con nuestra propia C1, cualquier convencionalista debe reconocer que C2 establece, no obstante, lo que es verdadero modalmente en  $m$ , dado que tiene que aceptar que el convencionalismo es verdadero en  $m$ . Pero si es así, entonces C2 parece establecer, según Sidelle, que es falso en  $m$  que es necesario que Sócrates sea humano.

Pero, ¿cómo es que esta afirmación contradictoria no es relevante? Sería relevante, de acuerdo con Sidelle, sólo si fuera realmente lo mismo lo que C2 hace falso en  $m$  y lo que C1 hace verdadero en el mundo actual. Pero Sidelle argumenta que no es lo mismo: la oración "Sócrates es necesariamente humano" afirmada en  $m$  y en el mundo actual no significa lo mismo. Se trata, más bien, de dos oraciones homófonas, en virtud de que C2 y C1 les asignan diferentes significados a sus términos ingredientes. Como hemos visto, y sólo para resaltar la homofonía más claramente, Sidelle asume que la gente en  $m$  incluso emplea un término diferente, 'Socrateez', con significado y condiciones de aplicación diferentes. Así que, dado que estas oraciones ni siquiera expresan la misma proposición, la falsedad de una es irrelevante para la verdad de la otra.

Pero aquí es donde la neutralidad desaparece, según Sidelle, pues el convencionalista modal y realista objetual no puede sostener realmente esta respuesta. Hemos asumido, siguiendo a Sidelle, que cuando en  $m$  la gente usa la oración "Sócrates no es necesariamente humano", juzga correctamente. Pero, dado que el convencionalista modal y realista objetual acepta que los objetos existen independientemente de nuestras convenciones, entonces se compromete con la posición de que el cambio en convenciones no genera una diferencia en los objetos acerca de los cuales versan las diferentes oraciones modales y, por ello, es verdadero, independientemente de C1 y C2, que nuestro Sócrates es idéntico a Socrateez. Si esto es así, entonces este teórico modal está en problemas, pues, de acuerdo con Sidelle, si es verdadero en  $m$  que Socrateez no es necesariamente humano, entonces es verdadero en  $m$  que Sócrates no es necesariamente humano. De modo que el convencionalista modal y realista objetual no puede escapar a la refutación por esta ruta: no puede rechazar (3), pues C2 es, después de todo, relevante para él.

Por el contrario, sostiene Sidelle, el convencionalista sobre objetos no tiene una dificultad similar y puede aún sostener que C2 es irrelevante. Pues, para él, el cambio en el significado del término singular, producido por el cambio en convenciones modales, también cambia la identidad

del objeto al que refiere. En el mundo actual C1 constituye un objeto, Sócrates, con ciertas condiciones de identidad, y en  $m$  C2 constituye un objeto numéricamente diferente, con diferentes condiciones de identidad. De esta manera, un cambio en las convenciones produce un cambio en el objeto al que se refiere; es decir, el objeto al que refiere "Sócrates" no es el mismo objeto que aquél al que refiere "Socrateez". Por tanto, según Sidelle, este teórico no enfrenta el problema de tener dos juicios modales inconsistentes (1 y 5) acerca del mismo objeto, Sócrates. Así, podemos extraer la conclusión de la estrategia argumentativa de Sidelle basada en el viejo argumento de la contingencia:

- (6) El convencionalismo modal *de re* es incompatible con el realismo sobre objetos, pues la única manera de evitar el argumento de la contingencia es abandonando el realismo sobre objetos.

### 3. El problema con el argumento de Sidelle

Me parece que el argumento de Sidelle en contra del convencionalista modal *de re* y realista objetual falla porque no es necesario adoptar un anti-realismo sobre objetos para escapar del argumento de la contingencia. Es posible adoptar otra estrategia de respuesta que es plausible y neutral con respecto a la cuestión del realismo sobre objetos. Cualquier convencionalista debe decir que no hay contradicción entre la premisa inicial (1) y la conclusión (5) del argumento de la contingencia, pero por razones diferentes de las que Sidelle aduce.

Hemos visto que, según Sidelle, el argumento de la contingencia parece generar una inconsistencia. A partir de la afirmación que se busca explicar, (1) que necesariamente Sócrates es humano,  $\Box Hs$ , se llega a una afirmación aparentemente contradictoria, (5)  $\neg\Box Hs$ . Pues una convención modal diferente, C2, establece en  $m$  la verdad de  $\neg\Box Hs$ , que parece ir en contra de la afirmación  $\Box Hs$ , que es hecha verdadera por nuestra convención C1 en el mundo actual. Sidelle sostiene que el camino a seguir para el convencionalista es rechazar que (5) y (1) sean realmente contradictorias, pero que la única manera en que esto puede hacerse es si rechazamos que 's' en  $m$  refiere al mismo objeto que 's' en el mundo actual. Así, (5) no contradeciría a (1) porque no negaría el mismo contenido que es afirmado en (1). De este modo, el convencionalista puede evitar ser refutado sólo si acepta que un cambio en las convenciones modales produce un cambio en la identidad de los objetos: pues en  $m$  C2

establecería no sólo lo que es verdadero modalmente de  $s$  sino también si 's' en  $m$  refiere al mismo objeto que 's' en el mundo actual.

No obstante, ésta no es la única estrategia de respuesta disponible para el convencionalista modal. Ciertamente este teórico tiene que explicar cómo maneja la supuesta afirmación contradictoria (5) de modo que no refute la afirmación inicial (1), pero puede hacer esto simplemente considerando más cuidadosamente lo que se supone que hace una explicación convencional de un cierto fenómeno. El convencionalismo es una especie de explicación no-objetivista o subjetivista. El convencionalismo sobre un cierto fenómeno  $X$  es la tesis de que  $X$  no es objetivo, sino que depende de las convenciones que la gente tiene, del modo en que pensamos y hablamos, y de los particulares mecanismos que empleamos para organizar nuestra vida. Así, los convencionalistas piensan que la verdad de las afirmaciones sobre el fenómeno en cuestión no son verdaderas objetivamente, o *simpliciter*, sino que son verdaderas sólo relativamente a una convención, o dentro de una estructura convencional.<sup>7</sup> Es decir, la idea es, siguiendo a Wright (2008a), que el convencionalista acerca de  $X$  piensa que no hay tal cosa como ser simplemente  $X$ , que ser  $X$  es siempre relativo a un parámetro escondido, una estructura convencional, que no es evidente a partir de la gramática superficial de las afirmaciones ordinarias acerca de  $X$ . Esta posición puede ser expresada también como la tesis de que 'verdadero' para el discurso específico  $D$  acerca de  $X$  no es un predicado monádico, sino un predicado relacional de dos lugares: las afirmaciones verdaderas de  $D$  no son verdaderas *simpliciter*, sino sólo relativamente a una estructura convencional (Harman, 1975; Nozick, 2001; Wright, 2008a y 2008b).

---

<sup>7</sup> El ejemplo clásico de este tipo de posición es Carnap (1937). Cfr. también la posición neo-carnapiana de Thomasson (2015) sobre ontología. De hecho, quizá sería posible desarrollar la respuesta que doy al argumento de Sidelle usando la explicación que Thomasson hace de la distinción carnapiana entre cuestiones internas y externas en términos de la distinción uso/mención (cfr. Thomasson, 2015, pp. 39-41). Empleo aquí 'objetivamente' y 'simpliciter' de manera intercambiable, pues para el convencionalista son equivalentes. No obstante, no todas las teorías que rechazan la verdad *simpliciter* rechazan la objetividad de la verdad. Wright (2008a) menciona a Hawthorne (2004) y a Stanley (2005) como ejemplos de esta posibilidad.

Es importante trazar aquí una distinción entre dos maneras en que una explicación convencionalista podría formularse. Una es asumir un contextualismo y sostener que en la explicación convencionalista “*P* es verdadera relativamente a la convención *C*”, el parámetro escondido es parte del contenido completo de ‘*P*’, de modo que ‘*P*’ siempre es elíptica por “*P* relativamente a *C*”. Así, en un cierto contexto de uso ‘*P*’ puede significar una cosa y en un contexto diferente puede significar otra cosa (Harman, 1975). Alternativamente, se puede adoptar una aproximación más relativista y negar que ‘relativamente a *C*’ es parte del contenido de ‘*P*’, y afirmar que, más bien, pertenece al contexto de evaluación de ‘*P*’. Esto es, la idea no es que el contenido de ‘*P*’ depende del contexto de uso, sino que la verdad de ‘*P*’ depende, en parte, del contexto de evaluación, es decir (para el convencionalista) de la estructura convencional relevante (Kölbel, 2003, 2004; MacFarlane, 2007, 2014; Wright, 2006). Para estas dos opciones simplemente no hay un punto de vista independiente de toda estructura convencional desde el cual establecer que *P* es verdadera o falsa *simpliciter*: para la primera opción, porque ‘*P*’ no tiene un contenido determinado independientemente de una estructura convencional, y para la segunda porque el contenido expresado por ‘*P*’ no tiene un valor de verdad independientemente de una estructura convencional.

Pienso que es preferible adoptar la segunda de estas dos aproximaciones, principalmente por dos razones. Parece implausible que, cuando uno habla acerca de *X*, uno hable acerca de las convenciones relativamente a las cuales *X* es el caso. Por ejemplo, si uno es convencionalista acerca de la moralidad, uno cree que no es verdadero objetivamente, *simpliciter*, que la bigamia está mal, sino que esto es verdadero sólo relativamente a una convención *C* que una cierta comunidad tiene (Harman, 1975, 1996). Pero, si se adoptara la aproximación contextualista, tendríamos que aceptar que, cuando hablamos sobre la bigamia, hablamos también sobre las convenciones de una comunidad, lo cual es implausible. Además, el contextualista tiene serias dificultades para explicar el desacuerdo entre individuos que adoptan diferentes estructuras convencionales. Pues, si el contenido de “la bigamia está mal” depende de la estructura convencional del hablante, entonces la afirmación podría tener diferente contenido para hablantes con diferentes estructuras convencionales, de modo que la idea de que están en desacuerdo acerca de lo mismo se perdería. Por el contrario, en la aproximación relativista el contenido de las afirmaciones

en cuestión no incluye, como todos pre-teóricamente pensamos, ninguna referencia a convenciones, así que esto parece más admisible. Y la posibilidad de dar cuenta del desacuerdo parece más promisorio, dado que en esta aproximación el desacuerdo inter-convencional es, al menos, acerca del mismo contenido.<sup>8</sup> Por ende, asumiré que el convencionalista modal *de re* debería adoptar la aproximación relativista en vez de la contextualista.<sup>9</sup>

Así, de acuerdo con esto, el convencionalismo acerca de las afirmaciones modales *de re* es la posición de que estas afirmaciones no son verdaderas *simpliciter*, objetivamente, sino que son verdaderas sólo relativamente a una convención. De este modo, para el convencionalista modal, el que sea necesario que Sócrates sea humano,  $\Box H_s$ , no es ni objetivamente verdadero ni objetivamente falso, es sólo verdadero relativamente a una cierta estructura convencional C. Pero esta posición no sostiene que el contenido de " $\Box H_s$ " es realmente el de " $\Box H_s$  es verdadera relativamente a C", sino que " $\Box H_s$ " tiene un valor de verdad sólo relativamente a un contexto de evaluación que incluye C. Pero, dado que las cuestiones modales no son objetivas sino que dependen de las prácticas, intereses y decisiones convencionales de la gente, es de esperarse que haya variaciones en las convenciones modales y, entonces, variaciones en la verdad modal *de re*. Pero, crucialmente, esta variación de la verdad modal *de re*, que es problemática de acuerdo con el argumento de la contingencia, no debería ser en absoluto problemática desde la perspectiva de ningún convencionalista.

De hecho, no es ni siquiera necesario introducir escenarios modales en donde las convenciones acerca de la modalidad *de re* cambien para ilustrar el caso de la variación en verdad modal *de re* que le interesa a Sidelle. Podemos simplemente apelar a escenarios actuales en

---

<sup>8</sup> Todo convencionalista debe enfrentar el problema de dar cuenta del desacuerdo, es decir, de explicar cómo es posible reconciliar la idea de que cierto fenómeno es enteramente subjetivo con el punto de vista de que hay desacuerdo genuino sobre el fenómeno. Lo que sostengo es que la posición relativista está mejor posicionada que la contextualista para resolver este problema. Sobre esta cuestión cfr. MacFarlane (2007).

<sup>9</sup> Así, sostengo que la versión más plausible del convencionalismo sobre X debe ser relativista sobre la verdad acerca de X. No obstante, no todos los relativistas sobre la verdad pueden ser descritos como convencionalistas, de manera que no asumo aquí que estas dos descripciones sean equivalentes.

donde parece que, desde la perspectiva del convencionalista modal, hay un cambio en la verdad modal y, por tanto, en las convenciones modales. Así, por ejemplo, hay gente que de hecho no sigue la ortodoxia kripkeana acerca de la modalidad *de re* y que, por ejemplo, no acepta que es necesario que Sócrates sea humano.<sup>10</sup> El teórico convencionalista que acepta la ortodoxia kripkeana acerca de la modalidad *de re*, como Sidelle, no puede simplemente sostener que estos teóricos están objetivamente equivocados, pues ¿a qué estándar objetivo independiente de cualquier convención podría apelar? Tiene entonces que reconocer su posición como legítima y decir que ellos sostienen que diferentes afirmaciones modales *de re* son verdaderas porque aceptan diferentes convenciones modales. Exactamente del mismo modo en que, por ejemplo, el convencionalista moral acepta que las convenciones sociales cambian de una comunidad a otra y que lo que es moralmente equivocado para una comunidad puede no ser moralmente equivocado para otra comunidad. Así, el problema que Sidelle plantea no es esencialmente acerca de cambios meramente posibles en convenciones.<sup>11</sup>

De esta manera, Sidelle tiene razón en que el convencionalista modal *de re* tiene que aceptar que, de acuerdo con una cierta convención kripkeana C1, es verdadero que es necesario que Sócrates sea humano,  $\Box H_s$ , pero que de acuerdo con otra convención C2 meramente posible, o incluso existente de hecho, no es necesario que Sócrates sea humano,  $\neg \Box H_s$ . La pregunta es: ¿por qué se supone que esto es problemático para el convencionalista? La respuesta de Sidelle es que esto es así porque la segunda afirmación contradice a la primera. Pero la verdad es que, para el convencionalista, no hay contradicción: los juicios modales en conflicto de dos comunidades modales que subscriben diferentes convenciones modales pueden ser, en algún sentido, compatibles. Frente a tal desacuerdo modal el convencionalista no está forzado a decidir quién tiene (objetivamente) razón y quién no, pues las afirmaciones modales *de re* no son objetivamente verdaderas o falsas. La verdad de

---

<sup>10</sup> Cfr. Mortensen (1989), Nozick (2001) y Yagisawa (2010), quienes sostienen que no hay necesidades absolutas: todo es absolutamente posible, incluso falsedades lógicas y matemáticas.

<sup>11</sup> Sidelle reconoce esto; en el *abstract* de su artículo sostiene: “las contradicciones se presentan cuando consideramos la posibilidad o *actualidad* de convenciones no-equivalentes que se aplican al ‘mismo objeto’” (2010, p. 109; mi énfasis).

$\Box Hs$  no es determinable fuera de una estructura convencionalista. Sólo dentro de una estructura convencionalista dada  $\Box Hs$  es verdadera o falsa. De modo que debemos ver la oposición en juicios sobre asuntos modales entre dos comunidades modales distintas como compatibles, pues la afirmación modal en disputa es verdadera relativamente a las convenciones de una comunidad y falsa relativamente a las convenciones de la otra comunidad. La afirmación modal es verdadera relativamente a diferentes contextos de evaluación. De este modo, la contradicción se resuelve:  $\Box Hs$  es verdadera para la comunidad X que adopta C1, mientras que  $\neg \Box Hs$  es verdadera para la comunidad Y que adopta C2. Tendríamos una contradicción sólo si fuera el caso que el resultado del argumento de la contingencia fuera, o (a) que, objetivamente,  $\Box Hs$  es verdadera y  $\neg \Box Hs$  es verdadera; o (b) que  $\Box Hs$  es verdadera para X y  $\neg \Box Hs$  es verdadera para X; o (c) que  $\Box Hs$  es verdadera para Y y  $\neg \Box Hs$  es verdadera para Y. Pero ninguno de éstos es el resultado alcanzado. La opción (a) sería la manera en que un realista modal interpretaría el conflicto en donde una comunidad acepta  $\Box Hs$  y otra acepta  $\neg \Box Hs$ . Para el realista, una de estas afirmaciones debe ser (objetivamente) correcta. Y la opción (b) sería el caso si ocurriera que alguna aplicación de la misma convención modal C1 produjera a veces el resultado de que  $\Box Hs$ , y otras veces el resultado de que  $\neg \Box Hs$ , y similarmente para (c). Pero esto no es lo que pasa. El caso es análogo al caso de los juicios en conflicto que otros convencionalistas enfrentan. Por ejemplo, frente al siguiente conflicto: los miembros de una comunidad U, cristianos, dicen que la bigamia está mal, mientras que los miembros de una comunidad Z, mormones, dicen que la bigamia no está mal; el convencionalista acerca de la moralidad no diría que hay un conflicto irreductible aquí, sino, más bien, que es verdadero para U que la bigamia está mal, mientras que es verdadero para Z que la bigamia no está mal. Si la variación en la verdad de las afirmaciones que son convencionalmente explicadas fuera suficiente para mostrar que hay inconsistencia, el convencionalismo acerca de cualquier asunto sería inmediatamente refutado, a menos que uno argumentara, a la Sidelle, que el contenido de los juicios en conflicto es diferente, lo cual es implausible en general. Es más plausible decir que ambas partes tienen un desacuerdo sin falla acerca del mismo contenido P: ninguno está equivocado en su juicio acerca de P, cada uno está en lo correcto porque P es verdadero y falso relativamente a diferentes convenciones. El desacuerdo sin falla es, de hecho, lo que uno debería

esperar cuando el desacuerdo es sobre cuestiones que no son objetivas,<sup>12</sup> como en el caso paradigmático de juicios acerca de lo cómico, en donde estaría mal sostener que si *S* dice que Jaime es gracioso, mientras que *Q* dice que Jaime no es gracioso, entonces uno de los dos debe tener razón y el otro debe estar equivocado; más bien lo correcto sería decir que aquí, como en otros casos sobre cuestiones no-objetivas, el desacuerdo es sin falla, que ambos en verdad están en desacuerdo acerca de si Jaime mismo es gracioso, sólo que ninguno está equivocado, ya que, de acuerdo con el diagnóstico convencionalista, cada afirmación es verdadera relativamente a diferentes convenciones.

Esto es diferente en el caso de cuestiones que uno acepta que son objetivas. Pues digamos que, por ejemplo, *X* sostiene que  $2 + 2 = 4$ , mientras que *Y* dice que  $\neg(2 + 2 = 4)$ . Si uno es un realista acerca de la verdad matemática, entonces uno debe sostener que este desacuerdo involucra alguna falla. Simplemente *Y* ha aprendido su matemática mal. Qué es aquello que determina que un asunto es objetivo o no es una cuestión diferente. Puede ser que uno esté inclinado hacia una posición no-objetivista acerca de un cierto fenómeno porque uno siente que una aproximación realista trae compromisos ontológicos y epistemológicos intolerables. O uno puede apelar precisamente a la posibilidad del desacuerdo sin falla acerca del asunto en cuestión como evidencia de que éste no es objetivo.<sup>13</sup> Lo único que asumo aquí es que las cuestiones modales no son objetivas, y es desde este supuesto que mi respuesta procede.<sup>14</sup> Por tanto, parece que un convencionalista modal puede responder satisfactoriamente al caso de variación en la verdad modal *de re* debida a la posibilidad de diferentes convenciones no-equivalentes sin abrazar un convencionalismo sobre objetos.

#### 4. Objeciones

Ahora voy a considerar brevemente algunas objeciones en contra de mi respuesta al argumento de Sidelle.

---

<sup>12</sup> Como sostienen Kölbel (2003) y Wright (1980, 1986, 1989, 1992).

<sup>13</sup> Wright sugiere esto, y desarrolla un argumento a favor de esta tesis con respecto a juicios modales en Wright (1980 y 1986).

<sup>14</sup> Tampoco es preciso sostener que, por ejemplo, el convencionalismo moral es verdadero. Por todo lo que abemos, puede ser que el realismo moral sea verdadero. Sólo tomo al convencionalismo moral como un ejemplo conveniente de lo que un convencionalista sobre un cierto fenómeno sostiene.

En primer lugar, si, como he asumido, el contenido de  $\Box Hs$  no incluye “es verdadero relativo a C1”, sino que éste es sólo un predicado de verdad relativizado que es parte del contexto de evaluación de  $\Box Hs$ , entonces la línea de respuesta que he sugerido (que el convencionalista puede consistentemente admitir que  $\Box Hs$  es verdadera según C1 y que  $\neg\Box Hs$  es verdadera según C2) parece estar, después de todo, forzada a rechazar el principio S4 (que si  $\Box A$  entonces  $\Box\Box A$ ) para evitar la refutación. Pues, si en el mundo actual  $\Box Hs$ , entonces, por el principio S4,  $\Box\Box Hs$ , es decir,  $\Box Hs$  es verdadera en todo mundo posible. Pero mi solución acepta que en  $m$   $\neg\Box Hs$ . Así, este resultado parece refutar, después de todo, la afirmación modal inicial, a menos que el principio S4 sea rechazado. Pero había asumido que Sidelle había mostrado que esta estrategia de respuesta estaba equivocada.

Sin embargo, esta objeción confunde dos cosas: la tesis de que los predicados de verdad relativizados del convencionalista no son parte del contenido de las afirmaciones modales y la tesis de que las afirmaciones modales son evaluadas como verdaderas no relativamente a una convención, esto es, objetivamente. Pues incluso si el predicado de verdad relativizado *verdadero según C2* no es parte del contenido de la afirmación modal  $\neg\Box Hs$ , esto no quiere decir que esta afirmación sea verdadera en un mundo objetivamente. El convencionalista acepta que  $\Box Hs$  es verdadera relativamente a C1, esto es, que es verdadero relativamente a C1 en todos los mundos que Hs, y, por el principio S4, que es verdadero relativamente a C1 en todos los mundos posibles que  $\Box Hs$ . Este compromiso sería refutado si lo que se mostrara es que en  $m$   $\neg\Box Hs$  es verdadera relativamente a C1, pero esto no se ha mostrado. Pues, de acuerdo con la explicación convencionalista de la necesidad, todas las afirmaciones son verdaderas (en todos lados, sea en China o en un mundo diferente) sólo relativamente a alguna u otra convención modal. De modo que, si uno acepta que  $\Box Hs$  es verdadera, uno acepta que  $\Box Hs$  es verdadera relativamente a alguna convención modal (digamos, C1). Así que incluso en un mundo  $m$  en donde alguien adopta C2, nosotros en el mundo actual aún pensamos que  $\Box Hs$  es verdadera en  $m$ , pues nosotros juzgamos  $\Box Hs$ , como con cualquier otra afirmación modal, sólo relativamente a nuestras convenciones, incluyendo a C1. Así, sostenemos que en  $m$   $\Box Hs$  es verdadera relativamente a C1. El que en  $m$   $\neg\Box Hs$  sea verdadera relativamente a C2 es irrelevante; esto

y nuestro compromiso modal inicial son enteramente compatibles.<sup>15</sup> De este modo, hay un sentido en que el convencionalista acepta el contrafáctico (3),  $(\neg C1 \wedge C2) \Box \rightarrow \neg \Box Hs$ , si éste es tomado como la afirmación de que, si hubiera habido alguien que no adoptara C1 sino que adoptara C2,  $\neg \Box Hs$  habría sido verdadera relativa a C2. Pero de esto no se sigue que  $\Box Hs$  no es verdadera relativa a C1. Pero hay un sentido en que el convencionalista no acepta el contrafáctico, si éste es tomado como la afirmación de que, si hubiera habido alguien que no aceptara C1 sino que aceptara C2, entonces  $\neg \Box Hs$  habría sido el caso según C1, que es lo que se necesitaría para refutar la afirmación inicial (1). Así, esta objeción, y el argumento de Sidelle, parecen asumir que dado que es *sólo* convencionalmente verdadero que  $\Box Hs$ , entonces  $s$  es (objetivamente, *simpliciter*) contingentemente  $H$ . Pero esto sería verdadero sólo si tuviéramos acceso a un punto de vista trascendente a toda convención desde el cual hacer afirmaciones modales. Pero la tesis básica del convencionalista es que no lo hay: toda afirmación modal es verdadera sólo dentro de una estructura convencional. Por ello, incluso si uno acepta que  $\Box Hs$  es *sólo* convencionalmente verdadera, uno no se compromete a sostener que en un sentido relevante, contradictorio, es contingentemente verdadero que  $Hs$ .<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Este punto, que siempre juzgamos cualquier juicio modal con nuestras propias convenciones, incluso cuando suponemos que otras convenciones hubieran sido el caso, fue formulado primeramente por Wright (1985, p. 191) y es seguido por Einheuser (2006), Livingstone-Banks (2017) y Topey (2019).

<sup>16</sup> Así, por ejemplo, Einheuser, quien acepta el argumento de Sidelle (2010) basado en el argumento de la contingencia, parece aceptar también este supuesto: "Por otro lado, también existe la posición de que nuestros conceptos proyectan propiedades modales sobre objetos que contrariamente están desnudos modalmente. Esta posición parece implicar que los objetos tienen sus propiedades modales *sólo contingentemente*. Puede que seas necesariamente un ser humano, pero esto es *sólo un hecho contingente* acerca de ti, pues nuestros conceptos podrían haber proyectado en ti una propiedad modal diferente. Esto parece que es equivalente a renunciar a la idea de la necesidad *de re*" (2011, pp. 301-302; mi énfasis; cfr. también p. 312, n. 5). Un convencionalista modal debería rechazar, por supuesto, esta manera de hablar de lo que un objeto es necesaria o contingentemente *simpliciter*. Una vez que las afirmaciones modales se relativizan apropiadamente a las convenciones que son parte de su contexto de evaluación, el problema desaparece.

En segundo lugar puede objetarse que la línea general de respuesta que he sugerido puede sonar plausible en abstracto, pero que, una vez que consideramos los detalles, nos damos cuenta de que el caso modal no es realmente análogo a, por ejemplo, el caso moral. En el caso modal, el convencionalista está comprometido a afirmar la oración modal M: “podríamos haber asumido la convención C2”. Esta afirmación es verdadera en el mundo actual, luego entonces el convencionalista modal tiene que sostener que ésta es verdadera de acuerdo con la estructura convencional EC que actualmente acepta. Pero, según el argumento de la contingencia de las convenciones, si M es el caso, entonces  $\neg\Box Hs$ . Por tanto,  $\neg\Box Hs$  es verdadera en el mundo actual de acuerdo con la estructura convencional EC que de hecho adoptamos, pues M es verdadera de acuerdo con EC. La conclusión es, entonces, que sí hay inconsistencia, pues es verdadero de acuerdo con EC que  $\Box Hs$  y que  $\neg\Box Hs$ . En cambio, en el caso moral, el convencionalista no está comprometido con ninguna afirmación moral que implique un conflicto.

No obstante, me parece que esta respuesta sigue pasando por alto, como el argumento de Sidelle, el punto fundamental que he hecho. Incluso si M es verdadera de acuerdo con nuestras convenciones, esto no hace que  $\neg\Box Hs$  sea verdadera de acuerdo con nuestras convenciones. Pues, lo único que es verdadero de acuerdo con nuestras convenciones es M, es decir, que podríamos haber tenido una convención C2, y, según el argumento, que  $\neg\Box Hs$  es verdadera de acuerdo con C2. Pero esto no hace que  $\neg\Box Hs$  sea verdadera de acuerdo con nuestras convenciones, sólo que es posible que  $\neg\Box Hs$  sea verdadera de acuerdo con C2, pero C2 no es una de nuestras convenciones. C2 es una convención que consideramos posible de acuerdo con nuestras convenciones. Entonces, el único compromiso modal que tiene el convencionalista es con la posibilidad de que  $\neg\Box Hs$  sea verdadera de acuerdo con otras convenciones, en este caso, C2. Pero esto, como he argumentado, no genera inconsistencia. Sostener otra cosa sería asumir que, para que el convencionalista pueda realmente aceptar que  $\Box Hs$ , necesita entonces aceptar que  $\Box Hs$  es el caso de acuerdo con todas las convenciones posibles. Pero ésta no es la posición convencionalista, pues, si así fuera, la noción de convención no jugaría realmente ningún rol teórico en la explicación de la modalidad. La posición convencionalista es, más bien, que  $\Box Hs$  es el caso de acuerdo con las convenciones que de hecho tenemos. De modo que la consideración de convenciones posibles distintas sólo nos muestra lo que sería el caso modalmente de acuerdo

con estas convenciones posibles, pero no lo que sería el caso modalmente de acuerdo con las convenciones que de hecho tenemos.

En tercer lugar, otra manera de plantear una duda en la misma dirección, a saber, que la respuesta que he propuesto suena bien sólo en abstracto, es la siguiente. Una vez que consideramos las convenciones modales que, según Sidelle, fijan la verdad modal, veremos que esta respuesta no es plausible en el caso modal. Recuérdese, por ejemplo, lo que Sidelle dice sobre la convención C2. Esta convención, de acuerdo con él, involucra una condición de aplicación de ‘Sócrates’ (o ‘Sócrateez’) según la cual éste se aplica en tanto el agregado de partículas que componen a Sócrates exista. Ahora bien, dejando de lado la suposición potencialmente distractora de que la situación en que algunas personas adoptan C2 es meramente posible, supongamos que esto ocurre en la región *R* del mundo que de hecho existe. Después de que las partículas de Sócrates se han esparcido, nosotros, con base en C1, debemos sostener que la afirmación “Sócrates existe” es falsa, mientras que la gente en *R*, que ha adoptado C2, debe sostener que “Sócrates existe” es verdadera. Tenemos entonces un caso de juicios en conflicto basados en diferentes convenciones, pero esta vez los juicios no son modales, sino que son acerca de las condiciones de identidad de Sócrates. Si esto es así, las convenciones que fijan la verdad modal también fijan las condiciones de identidad de los objetos. Y, por tanto, la única manera en que un convencionalista modal puede evitar la inconsistencia es adoptando un convencionalismo sobre objetos.

Sin embargo, me parece que esta respuesta (y Sidelle mismo) asume, ilegítimamente, que todas las explicaciones convencionalistas de la necesidad pertenecen a lo que Sider (cfr. 2011, p. 270) llama una concepción de la necesidad “como gobierno” (“governance”), en donde se les asigna a las convenciones modales un rol de hacedores de la verdad no-modal. De acuerdo con este tipo de convencionalismo, en una explicación convencionalista de una afirmación modal *de re*  $\Box Fa$  mediante una convención modal *C*, *C* cumple su función explicativa fijando la verdad de *Fa*, esto es, dando cuenta de la verdad de *Fa*.<sup>17</sup> Por

---

<sup>17</sup> Este supuesto está implícito en la manera en que Sidelle formula C2, pero también lo formula más explícitamente en otros lugares, por ejemplo, en Sidelle (2009, p. 228): “en la línea estándar convencionalista, el grupo de las verdades necesarias no son sólo *necesarias* por convención – son *verdaderas* por convención”. Topey (2019) acepta también esto.

eso un cambio en las convenciones sobre afirmaciones modales parece llevar a un cambio en las convenciones sobre la verdad de afirmaciones no-modales sobre objetos. Podría ser que el convencionalismo lingüístico, la clase de convencionalismo que Sidelle defiende, involucra inevitablemente este tipo de explicación con base en convenciones sobre la verdad no-modal. Pues las convenciones modales en esta teoría son convenciones acerca de las palabras ingredientes de las oraciones no-modales. Por ejemplo, las convenciones que explican  $\Box Hs$  son convenciones lingüísticas acerca del uso o significado del nombre propio "s" ("Sócrates") y acerca del predicado "H" ("humano"), no sólo acerca del operador de necesidad " $\Box$ " (o el predicado "necesario"). Pero, ciertamente, no todas las explicaciones convencionalistas de la necesidad le asignan ese rol de hacedor de la verdad no-modal a las convenciones modales. Por ejemplo, el tipo de convencionalismo modal defendido por Wright (1980, 1986, 1989) y por Sider (2003, 2011) rechaza que las convenciones modales tengan este rol. Esta aproximación involucra lo que Sider (cfr. 2011, pp. 270-71) llama una "explicación clasificatoria" de la necesidad. De acuerdo con ésta, la convención  $C$  que explica una afirmación modal (axiomática)  $\Box A$  es una convención para asignar un estatus especial a verdades como  $A$ , una convención para llamar a verdades como  $A$  "necesarias". Esto es,  $C$  no es una convención que determine la verdad de  $A$  proporcionando las reglas de uso de las palabras ingredientes de " $A$ ". Más bien,  $C$  es una convención general para tratar a verdades como  $A$  de una manera especial, verdades que, en principio, pueden ser explicadas de alguna otra manera (convencional o no-convencionalmente).<sup>18</sup> Pero, dado que el argumento de Sidelle está explícitamente dirigido en contra de la posición convencionalista modal y realista objetual de Sider, no es posible asumir que todos los convencionalistas modales adoptan la concepción de gobierno de la necesidad.<sup>19</sup> Si es así, entonces no hay ninguna razón para pensar que

---

<sup>18</sup> Sider (2011, pp. 270-271) dice: "Según la concepción de gobierno, la necesidad es una fuente de verdad. Cuando  $\Box\phi$  es verdadera,  $\phi$  es verdadera porque  $\Box\phi$  es verdadera [...]. En la concepción de clasificación [...] la verdad de  $\phi$  viene primero. La necesidad no juega ningún rol en hacer verdad. Decir que una proposición verdadera es necesaria es clasificar a la proposición como siendo de un cierto tipo, pero la proposición es verdadera por sus propios méritos".

<sup>19</sup> Cfr. *supra* nota 3.

las convenciones del convencionalista modal y realista objetual lo obligarían a adoptar un anti-realismo objetual. Pues estas convenciones pueden ser instrucciones muy generales acerca de cómo tratar ciertas afirmaciones verdaderas. Por ejemplo, pueden ser convenciones como C3: “trata a todas las verdades de las matemáticas como necesarias”, o C4: “trata a todas las afirmaciones verdaderas sobre pertenencia a una especie como necesarias”.<sup>20</sup> Estas convenciones no dicen nada sobre por qué las verdades de la matemática son verdaderas o por qué las afirmaciones verdaderas sobre pertenencia a una especie son verdaderas, y, de este modo, no hacen que el convencionalismo modal *de re* esté en riesgo de colapsar en convencionalismo objetual. Por ello, para el convencionalismo de Sider (el blanco de Sidelle), la verdad no-modal viene primero y las convenciones modales sólo fijan la manera en que estas verdades van a ser tratadas.<sup>21</sup>

Espero que, al haber respondido a estas objeciones, haya hecho mi caso más fuerte y más claro. Hemos visto que el convencionalista acerca de la necesidad *de re* tiene una vía de escape plausible frente al argumento de Sidelle que es neutral con respecto a la cuestión de si la identidad de los objetos depende de nuestras convenciones. Por lo tanto, el argumento de Sidelle en contra de la compatibilidad entre el convencionalismo modal *de re* y el realismo objetual no es bueno. El anti-realista modal *de re* parece estar en libertad de aceptar un realismo sobre objetos, al menos en cuanto al argumento de Sidelle respecta.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> La convención básica de Wright es incluso más general; puede ser expresada de la siguiente manera: “trata a *P* como necesaria sólo en caso de que aceptes que *P* y genuinamente seas incapaz de concebir que no-*P*” (cfr. 1980, pp. 456-460; 1989, pp. 215-221). Añado el término “genuinamente” para incluir a las afirmaciones necesarias *de re a posteriori*, cuya falsedad, en la tradición kripkeana, se asume que es aparentemente concebible.

<sup>21</sup> Cfr. también Cameron (2010), quien sostiene un tipo de convencionalismo similar. Sider (2011) y Cameron tienen cierta reticencia a ser identificados como convencionalistas, pero esto es principalmente porque quieren tomar distancia del tipo de convencionalismo lingüístico tradicional, en donde las convenciones tienen un rol de hacedores de verdad no-modal. Sobre este tipo de “neo-convencionalismo”, cfr. Livingstone-Banks (2017), quien argumenta que también es afectado por el argumento de la contingencia.

<sup>22</sup> Quisiera agradecer al público asistente cuando presenté versiones de este trabajo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y en la

## Referencias

- Blackburn, S. (1986). *Morals and Modals*. En G. MacDonald y C. Wright (eds.), *Fact, Science and Morality: Essays on A. J. Ayer's Language, Truth and Logic*. (pp. 119-142). Blackwell [Reimpreso en Blackburn, S. (1993). *Essays in Quasi-Realism*. (pp. 52-74). OUP].
- Cameron, R. (2010). *On the Source of Necessity*. En B. Hale y A. Hoffmann (eds.) *Modality*. (pp. 137-151). OUP.
- Carnap, R. (1937). *The Logical Syntax of Language*. A. Smeaton (trad.). Kegan Paul.
- Einheuser, I. (2006). *Counterconventional Conditionals*. *Philosophical Studies*, 127, 459-482. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11098-004-7790-5>.
- \_\_\_\_ (2011). *Toward a Conceptualist Solution to the Grounding Problem*. *Nous*, 45, 300-314. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1468-0068.2010.00765.x>.
- Elder, C. (2004). *Real Natures and Familiar Objects*. MIT Press.
- \_\_\_\_ (2006). *Conventionalism and Realism-Imitating Counterfactuals*. *Philosophical Quarterly*, 56, 1-15. URL: <https://academic.oup.com/pq/article-abstract/56/222/1/1437552?redirectedFrom=fulltext>.
- Fine, K. (1978). *Model Theory for Modal Logic Part I: the De Re/De Dicto Distinction*. *Journal of Philosophical Logic*, 7, 125-156. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/BF00245925>.
- Hale, B. (2002). *The Source of Necessity*. *Philosophical Perspectives*, 16, 299-319. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1468-0068.36.s16.11>.
- Hanks, P. (2007). *A Dilemma About Necessity*. *Erkenntnis*, 68, 129-148. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10670-007-9082-x>.
- Harman, G. (1975). *Moral Relativism Defended*. *Philosophical Review*, 84, 3-22. URL: <https://www.jstor.org/stable/2184078>.
- \_\_\_\_ (1996). *Moral Relativism*. En G. Harman y J. J. Thompson (eds.), *Moral Relativism and Moral Objectivity*. (pp. 1-64). Blackwell.
- Hawthorne, J. (2004). *Knowledge and Lotteries*. OUP.

---

Universidad Complutense de Madrid, y a los árbitros de *Tópicos*, por sus útiles comentarios. Asimismo, agradezco el apoyo del proyecto PAPIIT IN403819.

- Kölbel, M. (2003). Faultless Disagreement. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 104, 53–73. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.0066-7373.2004.00081.x>.
- (2004). Indexical Relativism Versus Genuine Relativism. *International Journal of Philosophical Studies*, 12, 297–313. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0967255042000243966>.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Blackwell.
- Lange, M. (2008). Why Contingent Facts Cannot Necessities Make. *Analysis*, 68, 120–128. URL: <https://academic.oup.com/analysis/article-abstract/68/2/120/2740458?redirectedFrom=fulltext>.
- Lewy, C. (1976). *Meaning and Modality*. CUP.
- Livingstone-Banks, J. (2017). The Contingency Problem for Neo-Conventionalism. *Erkenntnis*, 82, 653–671. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10670-016-9837-3>.
- MacFarlane, J. (2007). Relativism and Disagreement. *Philosophical Studies*, 132, 17–31. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11098-006-9049-9>.
- (2014). *Assessment Sensitivity: Relative Truth and its Applications*. OUP.
- Mortensen, C. (1989). Anything is Possible. *Erkenntnis*, 30, 319–337.
- Morato, V. (2014). Explanation and Modality: On the Contingency Horn of Blackburn’s Dilemma. *Erkenntnis*, 79, 327–349. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10670-013-9496-6>.
- Nozick, R. (2001). *Invariances: The Structure of the Objective World*. Harvard University Press.
- Rea, M. (2002). *World Without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*. OUP.
- Sidelle, A. (1989). *Necessity, Essence and Individuation: A Defense of Conventionalism*. Cornell University Press.
- (2009). Conventionalism and the Contingency of Conventions. *Noûs*, 43, 224–241. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1468-0068.2009.00704.x>.
- (2010). Modality and Objects. *Philosophical Quarterly*, 60, 109–125. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9213.2008.604.x>.
- Sider, T. (2001). *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Clarendon Press.

- \_\_\_\_ (2003). Reductive Theories of Modality. En M. J. Loux y D. W. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*. (pp. 180-208). OUP.
- \_\_\_\_ (2006). Bare Particulars. *Philosophical Perspectives*, 20, 387–397. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1520-8583.2006.00112.x>.
- \_\_\_\_ (2011). *Writing the Book of the World*. OUP.
- Stanley, J. (2005). *Knowledge and Practical Interests*. OUP.
- Thomasson, A. L. (2015). *Ontology Made Easy*. OUP.
- Topey, B. (2019). Linguistic Convention and Worldly Fact. Prospects for a Naturalist Theory of the *A Priori*, *Philosophical Studies*, 176, 1725–1752. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11098-018-1088-5>.
- Van Cleve, J. (1994). Descartes and the Destruction of the Eternal Truths. *Ratio*, 7, 58–62. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9329.1994.tb00153.x>.
- Wildman, N. (2017). A Note on Morato on Modality and Explanation. *Erkenntnis*, 82, 967-974. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10670-016-9853-3>.
- Wright, C. (1980). *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*. Duckworth.
- \_\_\_\_ (1985). In Defence of the Conventional Wisdom. En I. Hacking (ed.), *Exercises in Analysis*. (pp. 89-112). CUP.
- \_\_\_\_ (1986). Inventing Logical Necessity. En J. Butterfield (ed.), *Language, Mind and Logic*. (pp. 187-209). CUP.
- \_\_\_\_ (1989). Necessity, Caution and Scepticism. *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume*, 63(1), 203-238. URL: <https://academic.oup.com/aristoteliansupp/article-abstract/63/1/175/1774367?redirectedFrom=PDF>.
- \_\_\_\_ (1992). *Truth and Objectivity*. Harvard University Press.
- \_\_\_\_ (2006). Intuitionism, Realism, Relativism and Rhubarb. En P. Greenough & M. P. Lynch (eds.), *Truth and Realism*. (pp. 38-60). Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (2008a). Relativism about Truth Itself: Haphazard Thoughts about the Very Idea. En M. García-Carpintero y M. Kölbel (eds.), *Relative Truth*. (pp. 157-186). OUP.
- \_\_\_\_ (2008b). Fear of Relativism? *Philosophical Studies*, 141, 379–390. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11098-008-9280-7>.
- Yagisawa, T. (2010). *Worlds & Individuals, Possible & Otherwise*. OUP.

