

RÉPLICA A “¿QUÉ SON LAS CREENCIAS COLECTIVAS?” DE ALEJANDRO VÁZQUEZ DEL MERCADO

Antonio Pardo
Universidad Iberoamericana

Resumen

El presente ensayo fue ideado, antes de ser escrito, como una réplica al texto de Alejandro Vázquez del Mercado “¿Qué son las creencia colectivas?”. Empero, el resultado no es una réplica, sino una reflexión informal acerca de algunos tópicos sugeridos por el texto mencionado. ¿Cuáles son las tesis metaontológicas detrás del asunto abordado por Vázquez del Mercado? ¿Qué significa decir que algo existe? ¿Existencia e individualidad son coextensivos?

Palabras clave: creencias colectivas, entidades colectivas, existencia, individualidad, metaontología.

REPLY TO “WHAT ARE COLLECTIVE BELIEFS?”
OF ALEJANDRO VÁZQUEZ DEL MERCADO

Abstract

The present essay was written as a reply to Alejandro Vázquez del Mercado’s paper “Qué son las creencias colectivas”. Thought, the result turned to be not a reply, but an informal reflection on some topics suggested by the paper mentioned above, which are the metaontology questions behind the subject that Vázquez del Mercado dealt with: what does it mean to say that something exist? Are existence an individuality coextensive?

Keywords: Collective Beliefs, Collective Entities, Existence, Individuality, Metaontology.

A pesar de estar anunciado como una réplica, cúmpleme decir que este trabajo no lo será. No es una réplica porque en realidad no encuentro nada que replicar en el texto de Alejandro Vázquez del Mercado. Sería un disparate de mi parte replicar un texto en el que su autor ha discurrido tan pulcramente, y lo sería también porque, aunque hubiera algo que mereciese ser replicado, estimo que falta tiempo para hacerlo como Dios manda. Y es que Dios manda que en filosofía las réplicas se hagan pausadamente, aquilatando todos y cada uno de los argumentos del oponente y no solamente lanzando un puñado de frases e impresiones al voleo. Testimonio de que éste es mandato de Dios lo encuentro en la obra de Hugo de San Víctor, el *Didascalicon*. Esta obra, según Iván Illich, marca el inicio de esa sana y fructífera tradición que consiste en hacer del ejercicio del pensar una conversación silenciosa y sosegada.

Pero si no tengo nada que replicar, sí tengo que confesar que el texto de Alejandro me ha sugerido un montón de cosas. Ortega y Gasset escribía que el ensayo era “la ciencia sin la prueba”, lo cual no implica que el ensayo sea un montón de afirmaciones gratuitas, porque, aun sin prueba, sigue siendo “la ciencia”. Bonito resulta el embrollo en el que nos ha metido Ortega, el embrollo de dar cuenta de cómo es que puede ser verdad tan ostensible paradoja, cómo es que algo puede presentarse legítimamente como “la ciencia sin prueba”. Sucede, creo yo, que el ensayo es “la ciencia”, no porque lo sea en sentido estricto, sino solamente tanto cuanto es el orto de la ciencia. Un buen ensayo es la mejor ocasión para comenzar a pensar, ahora sí con prueba, por cuenta propia. Ahora mismo me veo obligado a aclarar algo. No digo que el texto que ahora comento sea un ensayo en el sentido descrito por Ortega. Sólo digo que lo he leído y lo comentaré como si fuese un ensayo. Comentaré, pues, qué es lo que me ha sugerido el texto, con la esperanza de que lo que yo dijere sugiera en quien escuchare otras cosas más.

El tema, de suyo, es una invitación para no dejar de pensar de aquí a un buen tramo de tiempo: “¿Qué son las creencias colectivas?” Pregunta que sobrenada sobre una previa: “¿En verdad *hay* creencias colectivas?” No creo que sea posible decidir si existe algo o no para, posteriormente definir qué cosa sean. Hay que comenzar sabiendo

por lo menos qué cosa es eso cuya existencia se pretende demostrar. Empero, si se concluye con que no hay creencias colectivas no creo que fuese de mucha estofa dedicarse a indagar sobre qué cosa son. Por lo demás, no hace falta definir exhaustivamente cuál sea la naturaleza de la esencia colectiva desde un inicio, basta con clavar sobre el camino una pocas mojoneras para irse guiando. Una creencia colectiva, en el caso de que la hubiera, sería una creencia cuyo sujeto fuese un colectivo. ¿Existen los sujetos colectivos? De responder afirmativamente esta cuestión depende que tenga sentido incluso plantearse esas otras cómo ¿habrá alguno de tales que tenga creencia? Es decir, como bien apuntó Alejandro Vázquez, una cosa es admitir que existan los sujetos colectivos, otra cosa es que dichos sujetos sean susceptibles de actitudes proposicionales. No es contradictorio profesar un realismo en relación con las entidades colectivas y al mismo tiempo rechazar la posibilidad de que tales entidades tengan creencias. Por ejemplo, estar convencido, concomitantemente, de que Rusia es una entidad colectiva, pero que dicha entidad no tiene ninguna creencia, que quienes tienen las creencias son los rusos y no Rusia.

Pues bien, Alejandro ha discurrido alrededor de la pregunta sobre la realidad de los sujetos colectivos, y la ha descrito atinadamente como propia del ámbito de lo que él mismo llama “metafísica social”. Aprovecharé la ocurrencia de dicha expresión en el texto de Alejandro para ir montando mis propias reflexiones.

Como muchos deben saber, eso que los filósofos llaman metafísica no tiene nada que ver con lo que los aficionados a los programas matutinos de televisión y a la brujería llaman metafísica. El nombre metafísica es equivalente a otro menos evocador de fantasmas y vampiros, aunque seguramente menos conocido, a saber ontología. La metafísica u ontología (subrayo que los términos son equivalentes) se ocupa de responder la pregunta acerca “de lo que hay”. “¿Qué cosas hay o qué cosas existen?” es la pregunta que suele asediar a los ontólogos. Conviene detenerse un momento aquí, pues seguramente alguien familiarizado con la filosofía tradicional podría fruncir el ceño por esto que ando diciendo. A ellos les pido algo de paciencia, pues me demoraré sobre este punto enseguida. Por ahora, empero,

les ofrezco como prenda para su paciencia la especie de que la descripción que he hecho de la ontología es en realidad la que suscriben varios filósofos contemporáneos, de hecho aquellos que resultan relevantes para lo que Vázquez ha venido a presentar aquí.

Está raro eso de que la ontología es esto que he dicho que es. En efecto, parece que ello implica que cuando alguien descubrió que “había” microbios hizo una gran aportación a esa disciplina llamada ontología. Sin embargo, una buena manera de quedar desacreditado por todo mundo es venir con el cuento de que Luis Pasteur se encerraba en su laboratorio a hacer ontología. Quiero decir, no aparenta ser muy filosófico eso de andar averiguando si hay o no microbios. Empero, si alguien se pone a investigar si hay o no Dios, parece que no hace más que filosofía. ¿Cuál es la diferencia? ¿Por qué discutir si hay Dios es considerable un asunto de ontología y por qué discutir si hay microbios, no? Más aún, ¿por qué discutir si hay sujetos colectivos es un asunto de naturaleza filosófica y por qué discutir si hay microbios no? Una respuesta obvia podría ser: sucede que la discusión sobre Dios o sobre los sujetos colectivos no es resoluble empíricamente, en cambio la de los microbios sí. Pero aunque sea obvia no es satisfactoria. Averiguar si hay o no la razón cuadrada de un número no es algo que se pueda resolver empíricamente, pero sería raro que se dijera que resolver raíces cuadradas es uno de los tantos procedimientos usados por los ontólogos para llevar a cabo su trabajo.

Quizá habría que recurrir a algunas distinciones. Peter van Inwagen sugiere que se distinga a la ontología de la metaontología. En realidad, lo que tradicionalmente era llamado ontología es lo que ahora Inwagen llama meta-ontología. La ontología tradicional en realidad no se ocupaba de averiguar qué es lo que hay, es más: ni siquiera se ocupaba de averiguar si había Dios o no. Lo que tradicionalmente se llamaba ontología giraba no alrededor de la pregunta “¿qué hay?”, sino “¿qué es el ser?” Así, pues, la ontología algunos la llamaban metafísica general. Además de la metafísica general había la metafísica especial. Averiguar si Dios existía o no era asunto de la metafísica especial, no de la ontología. Pero no había una metafísica especial para los microbios. ¿Por qué una metafísica especial para

Dios y no una para los microbios? No, desde luego, porque Dios sea un ente más digno que los microbios. Y digo que no, no porque no creo yo que Dios es un ente más digno que los microbios, sino por lo siguiente: dentro de la metafísica especial tenía lugar la “psicología racional”. Se llamaba psicología racional al estudio de la existencia o inexistencia del alma y de los atributos de la misma. Averiguar si hay alma, pues, era asunto de una metafísica especial, pero averiguar si hay (o hubo) el alma de Homero, por ejemplo, no es un asunto de metafísica. Es decir, si es el caso de que hay alma, Homero debió tener la propia, de suerte que los historiadores que investigan si existió o no Homero, *a fortiori* investigan si hubo o no algo tal como el alma de Homero. Pero, como ya dije, no son los metafísicos, sino los historiadores quienes investigan eso. ¿Qué diferencia hay entre una cosa y otra? ¿Será que la metafísica trata sobre el alma en general y la historia sobre un alma en particular? Si fuera así entonces no quedaría claro por qué Dios tiene su metafísica particular y Homero no, pues Dios no es un ente en general, sino uno en particular.

La falta de claridad en este asunto no es un asunto menor. Por ejemplo, ahora mismo me viene a la cabeza la obra de Josef Estermann. Josef Estermann defiende la existencia de una “filosofía andina” pre-hispánica. Su argumento consiste en que en el pensamiento andino hay una “ontología”. Considero que el argumento de Estermann yerra, pues usa “ontología” en un sentido filosóficamente irrelevante, es decir en el sentido de que, en efecto, en el pensamiento andino se admite la existencia de ciertas entidades. Pero eso es trivial. Estermann, pues, abusa de la equivocidad de la palabra “ontología”.

Lo mismo sucede con Claude Tresmontant cuando escribe sobre “metafísica bíblica”. Ni duda cabe que la Biblia tiene una ontología implícita que además merece la pena ser estudiada, pero la Biblia no es un libro de ontología. No son escasos los trabajos académicos que pretenden desacreditar alguna tesis de ontología aristotélica con el flojo expediente de alegar la existencia de una “ontología” distinta a la griega.

La distinción “ontología”-“meta-ontología” creo que resulta pertinente para evitar este tipo de equivocidad. Cualquier teoría,

cualquier proposición, cualquier creencia, comporta cierto compromiso ontológico, y en ese sentido cualquier teoría, proposición o cuerpo de creencias implica una ontología. Sin embargo, no cualquier proposición, teoría o cuerpo de creencias implica una reflexión sobre la ontología con la cual se está comprometiendo. Esa reflexión es justo lo que Inwagen llama meta-ontología, y que corresponde aproximadamente a lo que tradicionalmente se acomodaba bajo el nombre de metafísica u ontología.

Quine defiende que una teoría está comprometida ontológicamente con aquello que cae bajo el dominio de los valores de las variables ligadas al cuantificador existencial de una teoría. Ésta es una tesis meta-ontológica, es una tesis de define qué es lo que significa existir, a saber “contar por uno”. Que tal tesis sea verdad no es asunto indiscutible, aunque parezca obvio, y de ella depende en buena medida el asunto de los sujetos colectivos, pues la dificultad asociada a la aceptación de los mismos tiene mucho que ver con ese individualismo del que habla Alejandro. Es decir, me parece que la presuposición del individualismo viene motivada por la creencia, seguramente inopinada, de que el cuantificador existencial de la lógica captura adecuadamente el concepto de existencia.

Un argumento fuerte a favor de que dicho símbolo, el cuantificador existencial, sí captura adecuadamente el concepto de existencia consiste en que la admisión de que esto es el caso contribuye, al parecer de manera eficaz, a resolver un buen número de importantes paradojas filosóficas.

Veamos. Tal como señala Vázquez del Mercado en su texto, el problema de los sujetos colectivos está asociado a un cúmulo de cuestiones tales como: ¿es posible atribuir responsabilidad legal a una entidad colectiva? ¿Puede, por ejemplo, atribuírsele al “pueblo alemán” la responsabilidad del holocausto y, por ende, la obligación de cierta compensación al “pueblo judío”? El fondo de la cuestión no es si acaso algún tribunal podría determinar tal cosa: el ejemplo del que da cuenta Alejandro en relación con la discusión acerca de la expulsión de los moros en España. El fondo consiste en averiguar si el tal tribunal disparata o no si decide una cosa u otra. Ahora bien, aunque quizá intuitivamente resulte extravagante que a un pueblo

y no a un individuo se le atribuya no sólo responsabilidad moral y jurídica, sino también creencias, sentimientos, etc., quizá detrás de dicha intuición no haya sino algún prejuicio de naturaleza meramente cultural. Lo cierto es que habría que reconocer, dentro del contexto de una discusión racional, que la admisión de entidades colectivas, por parte de un posible tribunal o de un vocero oficioso de alguna secta japonesa, no carece de motivos. Quizá el motivo más importante sea el de la mera posibilidad lingüística de atribuir, de manera inteligible, cuanta cosa se le pueda ocurrir a uno a una entidad colectiva, posibilidad que de suyo sería indicio de que hay alguna entidad, sujeto de atribución. Pues bien, justo esto último es lo que puede acarrear consecuencias paradójicas.

Supongamos el siguiente caso, un caso para el cual elijamos algo que “ya sabemos” que no existe, por ejemplo el compositor Van den Budenmayer.

¿Quién es el tal Van den Budenmayer? Es un personaje inventado por el cineasta polaco Kristof Kieslowski. Es decir, se trata de un personaje que no existe, pero que en más de una de las películas de este director de cine es evocado. Cuentan algunos que muchas personas, después de haber salido de ver la película llamada *Azul* o la película *Rojo* o alguno de los capítulos del *Decálogo*, películas en las cuales se habla de Van den Budenmayer y además se aclara que es un compositor del siglo XVIII, fueron a la tienda de discos a conseguir alguna grabación con la música de Van den Budenmayer: la respuesta era siempre categórica por parte de los empleados de las tiendas de discos: “No hay ningún Van den Budenmayer, ese compositor no existe”. Seguramente alguno de esos empleados no estaba enterado de que no existía Van den Budenmayer y, por ende, demandó algunos datos más al buscador del disco, quien a su vez le pudo haber contestado: “Van den Budenmayer es un compositor del siglo XVIII”. Pues bien, ¿a quién diablos se refirió cuando dijo que era un compositor del siglo XVIII? A Van de Budenmayer, desde luego. ¿Pero cómo es que se refirió a alguien que no existe? Es fácil suponer que más de uno ha de haber pensado: “Bueno, en realidad Van den Budenmayer sí existe, es un ente de ficción, y es justo a ese ente de ficción al que se le atribuye el ser un compositor del siglo XVIII”. ¿Es una

descripción adecuada ésa de que Van den Budenmayer es un compositor del siglo XVIII? Alguien podría alegar que no es verdad que Van den Budenmayer es un compositor del siglo XVIII, pues resulta que entre todos los compositores del siglo XVIII que hubo, no hay ninguno que sea Van den Budenmayer. Quizá la dificultad resulte mucho más clara si nos concentramos ya no en esa hipotética conversación, sino en el empleado que dijo: Van den Budenmayer no existe. ¿Por qué es más claro? Pues porque en este caso es obvio que el empleado no se refirió a un ente de ficción, pues el ente de ficción sí existe. Es decir, sean las siguientes proposiciones:

- a) La entidad ficticia llamada Van den Budenmayer no existe
- b) Van den Budenmayer no existe

La primera, a), es falsa. Claro que existe una entidad ficticia llamada Van den Budenmayer: la inventó Kieslowsky. Pero b) es verdadera, claro que Van den Budenmayer no existe, no es más que una invención de Kieslowsky.

Sucede que la ocurrencia de la expresión “Van den Budenmayer” en “Van den Budenmayer no existe” no es denotativa, puesto que si lo fuera habría una contradicción, a saber la contradicción “existe algo tal que no existe”.

Pues bien, dado lo anterior, parece que el motivo detrás de la aceptación de entidades colectivas por el hecho de que contamos en el lenguaje con palabras asociadas a entidades colectivas no es una razón ni necesaria ni suficiente. Pero no sólo eso, sino parece que también con lo anterior queda definido el alcance del concepto de existir.

Pues bien, ¿hay o no sujetos colectivos? Quiero decir, puede darse el caso de que “sujetos colectivos”, la expresión en cuanto tal, no sea sino un *flatus*, un modo desatinado de hablar y punto. La manera en que ha de responderse tal pregunta no suele resultar suficientemente clara para la mayoría.

La metaontología indaga, pues, lo que quiera decir que “haya algo”. Son dos preguntas: una, ¿qué hay?, otra ¿qué significa decir que haya algo? Hay perspectivas de extensionalistas recalcitrantes

que no están dispuestos a admitir que tenga sentido la segunda pregunta, pues según ellos el significado de “hay” es exactamente el mismo que cuanto haya. No discutiré al respecto. Postulo tan sólo que el significado y la extensión de un concepto no son equivalentes, en particular porque la noción de significado es de índole infinita, pero infinitud es una función incapaz de ser satisfecha extensionalmente.

¿Qué significa que haya algo? Aristóteles respondió de manera rotunda y hasta la fecha su opinión sigue siendo canónica para muchos. Lo que existe es lo que él mismo llama la *ousía*. El carácter definitorio de la *ousía* consiste en ser individual, pero Aristóteles parece que admitiera la existencia de *ousías* no individuales, las llama *ousías* segundas. Para evitar confusiones, los filósofos bizantinos distinguieron la *ousía* de la hipóstasis, enseñando que toda hipóstasis es una *ousía*, pero no toda *ousía* es una hipóstasis. Ahora bien, la distinción bizantina no se pliega totalmente a la distinción aristotélica entre *ousía* primera y *ousía* segunda. Gregorio de Nisa, por ejemplo, define la *ousía* como *energeia*, es decir como actividad, pero es justo la actividad, y no la individualidad, lo que determina el existir de algo. La finitud es definida por Gregorio como aquella propiedad según la cual la existencia de algo coincide con su carácter individual, en cambio, la infinitud queda definida como aquella propiedad según la cual la existencia de algo no coincide con su carácter individual. Así las cosas, pues, en efecto, dentro de la esfera de la infinitud, lo que realmente existe es la hipóstasis, cuya característica definitoria es, insisto, la individualidad, la cual se define, a su vez, como aquello que no puede ser instanciado. Es decir, un individuo es aquello que se designa con palabras que no pueden ser utilizadas como predicados.

¿Las entidades colectivas son individuos? Desde luego que no, salvo que se esté dispuesto a prohijar una paradoja de tamaño gigante. ¿Pero la carencia de individualidad de las entidades colectivas resuelve el asunto ontológico? ¿Qué tal si, en efecto, las entidades colectivas son entidades infinitas, y por lo mismo no sujetas a esa ley que establecería que existir significa ser un individuo? En su ponencia Alejandro formuló la siguiente pregunta: ¿son reductibles las entidades sociales a individuales? La pregunta, de suyo, resulta interesante. Sin embargo, si se la interpreta de modo que su impulso

sea el abordaje de la cuestión ontológica, quizá habría que imputarle el cargo, a quien la formulare, de presuponer demasiadas cosas. Por lo pronto, me parece que el programa reduccionista presupone que una entidad colectiva no es infinita. No disimulo que predicar la infinitud de una entidad colectiva resulte un atrevimiento próximo al disparate. Sin embargo, la verdad es que existe una tradición de pensamiento, nada despreciable, aquella representada eminentemente por Hegel, que defiende explícitamente que, por ejemplo, el Estado es una entidad de naturaleza infinita. En efecto, creo que esta tradición no es despreciable, por más que esta tesis hegeliana pudiera parecerlo, sobre todo para un defensor del liberalismo austriaco como soy yo mismo, porque esa atribución de infinitud de hecho cancela la posibilidad de que se la interprete de manera filo-estadista. Valdría la pena discurrir sobre este último punto, pero demanda mayor tiempo que el disponible ahora. Lo que subrayo es el hecho de que no sobra parar las mientes sobre la metaontología que subyace a ciertos programas de investigación como los que presenta Vázquez del Mercado en su ponencia.

Ahora bien, el mero hecho de que una tradición respetable respalde una postura no es razón suficiente para que esta postura no sea también revisada. ¿Qué argumentos disponibles habría a favor de la introducción del atributo “infinitud” en ciertos contextos pertinentes? Por lo pronto se me ocurre sólo uno, por lo demás de índole hegeliana, que consistiera en hacer notar que es imposible identificar un individuo si no es recurriendo a un universal, el cual por su propia índole habría de ser infinito.

Un recurso del que parece disponerse sin mayores dificultades para identificar a un individuo es la gesticulación índice. Un individuo sería aquello que se identificase mediante el uso de alguna expresión semejante a “esto”, “eso”, etc. ¿Pero es verdad que las expresiones indexicales en realidad logran señalar individuos? Es falso que cuando hacemos una señal con el dedo estemos identificando un individuo. Si yo digo “esto” y señalo la botella, se dirá que todo mundo entiende que me refiero a la botella, y que tal botella es el individuo que designa mi acto. Y es verdad que todos habrán entendido, pero no debido exclusivamente a mi acto de señalar con el dedo.

Robert Brandom escribe en algún lugar que la deixis supone la anáfora. La anáfora es la repetición. Es decir, es imposible designar “un” individuo por medios exclusivamente indexicales. Hegel lo explica de manera más hermosa: “como hemos advertido, la palabra es lo estrictamente verdadero; de él deriva la refutación de nuestra pretendida indicación, y como lo universal [que no es otra cosa que el algo simple que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un no esto al que es indiferente ser esto o aquello] es lo verdadero de la certeza sensible y el verbo sólo expresa la verdad, no nos es posible hablar de un ser sensible que simplemente señalemos” (Hegel, 1986: p.85).

De vuelta con Brandon, él enseña que el acto de referencia individual es realizable por medio de lo que él mismo llama “triangulación sustitutoria”. Dicha triangulación evoca teologías trinitarias, y esa evocación algo alumbra. Ella consiste en evitar la progresión al infinito (el infinito malo) originable por el recurso a la anáfora, por medio del recurso a la autoreflexión. Pero en la reflexión estamos en el corazón de la infinitud.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

HEGEL, G. W. F. 1986. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 85.