

# ¿QUÉ SON LAS CREENCIAS COLECTIVAS? ALGUNAS PERSPECTIVAS PARA SU ESTUDIO<sup>1</sup>

Alejandro Vázquez del Mercado Hernández  
Universidad Nacional Autónoma de México  
vazquezdelmercado@gmail.com

## *Resumen*

El objetivo de este trabajo es dar una perspectiva panorámica de tres distintas maneras de hablar acerca de creencias colectivas que han sido presentadas en la literatura filosófica. La primera es como propiedades de alto nivel de las entidades sociales, de manera independiente a las propiedades de los miembros individuales que las componen. La segunda alternativa es por medio de una noción de intencionalidad colectiva no reducible a la intencionalidad individual, que se atribuye a los individuos. La tercera alternativa propuesta es a través de la agregación de juicios y criterios adicionales de racionalidad. Las ventajas y desventajas de cada uno de estos tres alternativas son juzgadas a la luz del papel que una noción de creencia colectiva debería llevar a cabo en las ciencias sociales y en la vida social en general.

*Palabras clave:* agregación de juicios, creencias colectivas, filosofía de las ciencias sociales, metafísica social.

<sup>1</sup> Agradezco de manera muy especial a Ángeles Eraña por las sugerencias bibliográficas que me permitieron entrar en contacto con estos temas.

Recibido: 10/01/2013 • Aceptado: 12/02/2013

# WHAT ARE COLLECTIVE BELIEFS? SOME PERSPECTIVES

## *Abstract*

The objective of this work is to give a panoramic perspective of three different ways to talk about collective beliefs that have been presented in the philosophical literature. The first one is as a high-level property of social entities, independent from the properties of individual members. The second alternative is through a notion of collective intentionality, irreducible to individual intentionality, attributed to individuals. The third alternative proposed is through judgment aggregation along with additional collective rationality criteria. The advantages and short-comings of each of these alternatives are weighted through the light of the role that a notion of collective belief should be able to have in the social sciences and in social life in general.

*Keywords:* Collective Belief, Judgement Aggregation, Philosophy of Social Science, Social Metaphysics.

Mi intención en este trabajo es dar una pequeña introducción al tema de las creencias colectivas y mostrar algunas de las perspectivas de estudio que existen en la literatura reciente.

El individualismo, con importantes excepciones,<sup>2</sup> ha sido uno de los presupuestos básicos de la filosofía moderna y de parte de la filosofía contemporánea. En la historia del pensamiento moderno se puede encontrar frecuentemente el prejuicio de que si se resuelven los problemas relativos a los individuos, después será cuestión de aplicar estos resultados a los problemas sociales. Así, la ética investiga qué es una acción buena para un individuo, la epistemología se pregunta —entre otras cosas— si un individuo conoce y cómo conoce, en filosofía de la mente se trata el tema de qué significa que un individuo tenga contenidos mentales o intencionalidad, y lo mismo sucede en la mayoría de las subdisciplinas filosóficas. Si tenemos éxito, después podremos extender estos resultados a lo que es bueno para una sociedad, a cómo conocen los grupos de personas y cómo éstos pueden tener creencias.

Así, el aspecto social de estos problemas aparece relegado a un segundo plano o a un caso especial que no merece la misma atención. Empero, con frecuencia sucede que nos enfrentamos a fenómenos sociales para los cuales no podemos extender nuestras explicaciones individuales; o al menos no es tan fácil hacerlo.

Un caso donde parece importante tomar una postura filosófica es el de la responsabilidad colectiva. ¿Puede una organización ser culpable más allá de sus miembros al realizar una acción condenable? ¿Sobre quién o quiénes debe recaer la responsabilidad en caso de que exista una culpa colectiva? Hay países que asumen la responsabilidad

2 En la filosofía moderna encontramos excepciones, sobre todo en la tradición hegeliano-marxista y en el pragmatismo americano. En la filosofía contemporánea, el individualismo ha sido asumido en especial por la filosofía analítica, mientras que ha sido fuertemente cuestionado por corrientes como el post-estructuralismo y algunas líneas de la fenomenología, que se han despegado de él, tanto desde el punto de vista metafísico como epistemológico. El post-estructuralismo ha sido todavía más radical al cuestionar los presupuestos individualistas.

por hechos que acontecieron hace siglos, como la disculpa semi-oficial de España por la expulsión de los moriscos y la discusión que existió en torno a la viabilidad de compensar a sus descendientes. Los españoles que expulsaron injustamente a esta población murieron hace siglos; y el reino de España actual no es la misma entidad jurídica que el de 1609. ¿Cómo se finca esta responsabilidad?

La situación se complica aún más si pensamos que no siempre son entidades jurídicas las que nos plantean este tipo de preguntas. Los 33 mineros chilenos atrapados en la mina San José durante 70 días escogieron las acciones que se llevarían a cabo votando a mano alzada. Resulta natural admirar muchas de las previsiones inteligentes que tomaron, como realizar un estricto racionamiento de la comida que alcanzó con exactitud hasta el último día. Encomiamos a los 33 por esta prudencia a pesar de que, seguramente, muchos votaron en contra de la medida.<sup>3</sup> ¿Quién estaba decidiendo en este caso? Es claro que “el grupo” estaba tomando las decisiones. Lo que no resulta claro es qué significa eso.

Quisiera dar un último ejemplo de responsabilidad colectiva, esta vez con consecuencias jurídicas. Recordamos que hace unos años hubo un terrible incidente en la delegación Tláhuac en la Ciudad de México, en el que dos miembros de la policía federal preventiva perdieron la vida en un linchamiento después de que se pensó erróneamente que eran secuestradores. Después de ser golpeados por una turba, un par de individuos los rociaron con gasolina y les prendieron fuego, animados por los demás. A pesar de que sólo dos personas les prendieron fuego, nueve personas recibieron auto de formal prisión por el delito de homicidio, implicando que algunas personas que no ejecutaron directamente los movimientos de la acción homicida también los mataron. Tanto la ley como el juez que la interpreta tienen presupuestos filosóficos acerca de cómo juzgar este tipo de casos, por lo cual sería conveniente hacerlos explícitos y estudiarlos.

<sup>3</sup> Es difícil saberlo con certeza, ya que los mineros de San José hicieron un pacto de silencio.

Dejemos momentáneamente de lado el caso de la responsabilidad y pensemos un poco en el conocimiento. En la vida cotidiana hablamos con frecuencia de conocimiento colectivo. Es decir, le atribuimos conocimiento a entidades sociales. Por ejemplo, el consejero de seguridad estadounidense Sandy Bates señaló: “Después del 9/11 averiguamos [...] que el FBI no sabía lo que sabía” (Goldman, 2004). ¿En qué sentido un organismo gubernamental puede saber cosas, o no saberlas o, como dijo este funcionario, saberlas y no percatarse de ello? En retrospectiva, parece que antes del 11 de septiembre existían indicios de un ataque terrorista inminente y que hubo fallas de tipo epistémico, no sólo de funcionarios, sino de organismos enteros. Para realizar estas evaluaciones epistémicas, para juzgar epistémicamente a entidades colectivas, necesitamos tener una noción más clara de cómo hablar de conocimiento cuando están involucradas estas entidades.

A veces no solamente hablamos de culpa o mérito de las entidades sociales, sino de creencias, deseos o intenciones de muchas personas. Son precisamente las creencias el tema en el cual quisiera concentrarme aquí. La razón de esto es que ellas están íntimamente ligadas tanto con el conocimiento como con la acción y, por ello, con la responsabilidad. Pienso entonces que si logramos entender un poco mejor las creencias colectivas tendremos algunas claves para resolver algunos de los muchos problemas que pueden surgir con respecto a la moralidad y la intencionalidad dentro de una dimensión social. A continuación mostraré algunas perspectivas sobre cómo hablar de las creencias colectivas, así como algunos problemas que tiene cada una.

Un modo poco interesante de hablar de las “creencias” es hacerlo de manera puramente aritmética. A veces decimos que un determinado grupo tiene una creencia. Por ejemplo, según una encuesta reciente —y a mi modo de ver, de manera desafortunada—, el 74% de los mexicanos están de acuerdo con la pena de muerte para delitos graves.<sup>4</sup> A partir de este dato estadístico podríamos afirmar que los

4 Cfr. “Décima primera encuesta sobre percepción de inseguridad ciudadana en México”, Consulta Mitofsky, noviembre de 2012: <http://mucd.org.mx/recursos/Contenidos/EncuestaMitofskydePercepcionCiudadanasobrela/documentos2/11%20Encuesta%20Mitofsky.pdf>

mexicanos creen que debería haber pena de muerte. Al hacer esta afirmación no estaríamos diciendo nada misterioso. En una interpretación así, la proposición “los mexicanos creen que debe haber pena de muerte” sólo es una manera abreviada de decir algo así como “un porcentaje significativamente mayoritario de los mexicanos cree que debe haber pena de muerte”. Sin embargo, esta perspectiva hace desaparecer a las creencias colectivas en un sentido fuerte, convirtiendo las atribuciones intencionales que hacemos en meras abreviaturas de afirmaciones estadísticas. ¿Es posible lograr una noción de creencia colectiva más interesante que esta?

Expondré tres perspectivas acerca de cómo hablar de creencias colectivas. La primera de ellas será a través de un holismo metafísico, donde los organismos sociales son considerados como entidades por derecho propio. La segunda, neutral con respecto a lo primero, será a través de una noción de intencionalidad colectiva que no se reduzca a la intencionalidad individual. La tercera de ellas será a través de la agregación de juicios.

### *Las entidades sociales como irreductibles*

Una manera de responder a los problemas anteriormente expuestos es considerar a los colectivos como entidades irreductibles, y posteriormente atribuirles los predicados en cuestión (“creer”, “conocer”, “linchar”, etc). De este modo, la responsabilidad colectiva sería la responsabilidad de una entidad social, una creencia colectiva sería la creencia que tiene una entidad social, etc. El problema queda entonces dividido en dos partes: la primera es cómo se puede hablar de una ontología colectiva (con sus correspondientes propiedades) y la segunda es cómo esa entidad es capaz de realizar cosas que tradicionalmente atribuimos más bien a individuos. No resulta extraño que los seres humanos tengamos creencias, pues estamos dotados de un aparato cognitivo que lo permite. Empero, una organización o un grupo de personas no tiene un aparato cognitivo; al menos no como el que tiene un individuo. El primer problema se ha estudiado

recientemente dentro de los trabajos agrupados bajo el rubro de “metafísica social”.

¿En qué consiste esta área de investigación? Como el nombre lo indica, se trata del estudio metafísico de las entidades sociales, concretamente de sus problemas ontológicos; es decir, si existen o no, y de qué modo existen. Las entidades sociales son una parte de nuestra habla de todos los días. Cotidianamente utilizamos ciertos términos para referirnos a ellas. Tales términos pueden ser países, clubes, clases sociales, equipos deportivos y muchos otros. La metafísica social se ocupa entonces de la pregunta filosófica acerca de este tipo de entidades. Algunas cuestiones básicas surgen inmediatamente: ¿son reducibles las entidades sociales a entidades o propiedades individuales? ¿Realmente existen o son sólo una manera de hablar?

A pesar de que muchos de estos temas pueden rastrearse hasta la sociología clásica, especialmente a Durkheim, Weber y Marx, y de que fue un tema que en la primera mitad del siglo XX algunos filósofos y sociólogos dentro de la tradición fenomenológica tomaron con especial interés —como Adolf Reinach (Smith, 1990) y Alfred Schütz (Habermas, 1992)— no fue sino hasta los últimos treinta años cuando surgió el interés de convertirlo en una disciplina en forma.<sup>5</sup> La primera pregunta a la que nos enfrentan las entidades sociales es si debemos adoptar una postura realista o anti-realista con respecto a ellas. La postura realista señala que existen entidades sociales, mientras que la postura anti-realista señala que sólo se trata de una forma de hablar.

Hay buenas razones para adoptar *prima facie* una postura realista. Tanto en la vida cotidiana como en buena parte de las ciencias sociales usamos términos que parecen referirse a entidades sociales. Es verosímil pensar que cuando hablamos de un club social o de un partido político estamos hablando de algo real. De otro modo,

5 Cabe notar que muchos de los teóricos recientes han resaltado la similitud de sus posturas con otras históricas. Por ejemplo, Margaret Gilbert ha señalado su filiación intelectual con Durkheim y Philip Pettit la suya con Hobbes. Asimismo, existen casos en los que se utilizan las herramientas conceptuales actuales para hacer exégesis, como Farrelly y su interpretación de la causalidad histórica en Marx, utilizando la noción contemporánea de superveniencia. (Cfr. Farrelly, 2005).

una buena parte de las ciencias sociales, al menos aquellas que no tuvieran un fin puramente instrumental (como quizá lo tiene la demografía), serían una empresa completamente errada. Si bien debemos estar abiertos a la posibilidad de que, de manera contraintuitiva, algo que pensamos que existía no exista realmente; por las razones aducidas considero que en este caso el anti-realista debería tener la carga de la prueba.

Partiendo entonces de un realismo acerca de las entidades sociales, la cuestión más importante a elucidar es si son reductibles a otra ontología distinta (entidades, procesos, propiedades) o si lo social tiene una ontología por derecho propio que no puede expresarse en términos de otra. Para entender la primera postura, podemos pensar en la noción de identificación reductiva. El agua se identifica con el  $H_2O$ , pero no de manera simétrica. Decimos que la molécula de  $H_2O$  tiene prioridad ontológica sobre el agua, es decir, que el agua se reduce a esta molécula, mientras que las moléculas de  $H_2O$  no se reducen al agua. El reduccionista busca establecer este tipo de relación entre las entidades sociales y otras no-sociales.

David-Hillel Ruben (1990) llama al reduccionismo individualismo<sup>6</sup> y a la segunda postura holismo. También realiza una segunda distinción. Se puede ser holista o individualista respecto de dos cosas muy diferentes. La primera de ellas es respecto a los aspectos metafísicos de las entidades sociales, es decir, las entidades y las propiedades. Pero también existe el individualismo/holismo acerca de las explicaciones sociales. Lo que en la literatura se denomina “metodológico.” Este segundo problema tiene mucho más que ver con los hechos sociales y de qué modo se explican.

De acuerdo con el individualismo metodológico, una revolución política se explica en última instancia apelando a mecanismos individuales, que pueden ser psicológicos, etc. Frecuentemente la explicación de un hecho social es otro hecho social; por ejemplo, la revolución francesa, un hecho social, podría explicarse en parte por

6 Esto puede significar que las entidades sociales están conformadas directamente por individuos, pero no es la única posibilidad. De acuerdo con esta postura, las entidades sociales también podrían estar conformadas por propiedades de los individuos, sus actitudes, creencias o sus acciones.



el descontento de la clase burguesa, otro hecho social, lo que señala el individualismo metodológico debería poderse llegar (al menos en principio) a un momento en el que todas las explicaciones fueran no-sociales (Ruben, 1990). Es decir, no importa si los hechos sociales se explican por otros hechos sociales, siempre que la cadena explicativa llegara a hechos no-sociales. Sin embargo, esto no significa que lo que hacen los científicos sociales esté mal, o que deban adoptar una metodología distinta. Es decir, la negación del holismo metodológico no conlleva un revisionismo de la metodología de las ciencias sociales. Por eso la palabra “metodológico” me parece desafortunada. El reduccionismo (o en la terminología de Ruben, el individualismo) no es incompatible con hacer sociología al estilo de Marx o Durkheim. Por tanto, considero que un nombre más correcto sería “nomológico”.

El individualismo o reduccionismo tanto ontológico como nomológico tienen el reto de explicar cómo es que las entidades sociales de las que hablamos se componen de elementos individuales. Una de las motivaciones principales para esta postura es mantener los beneficios del realismo, pero al mismo tiempo evitar multiplicar la postulación de entidades siguiendo el viejo principio de Ockham. Podemos pensar que un rebaño no es más que una colección de ovejas, y que hablar del rebaño como una entidad sería un abuso metafísico. ¿Pero las entidades sociales son tan sencillas como un rebaño?

Reducir las entidades sociales a individuales no es tan fácil como podría parecer en primera instancia. El reto del individualista es presentar una identificación reductiva viable y, de ser posible, tan clara como los paradigmas de reducción en la ciencia (el calor al promedio del movimiento cinético molecular, por mencionar un ejemplo). Un primer intento de identificación reductiva podría ser del siguiente estilo (Ruben, 1994):

México es el conjunto de todos los mexicanos.

Sin embargo todo el tiempo nacen nuevos mexicanos, mueren otros, y tenemos la idea de que un país sigue siendo el mismo. Por ello una segunda formulación podría ser del siguiente modo:

México es el conjunto de todos los mexicanos que han existido y que existirán.

Pero este enunciado tiene una consecuencia extraña. De él se deriva que si, por ejemplo, alguno de los que estamos aquí no hubiera nacido, este país ya no sería México (aunque posiblemente lo seguirían llamando así). Desde luego, no se trata de algo que haya sido propuesto seriamente en la literatura, pero ilustra por qué una entidad social no es simplemente una colección.

Estas reducciones no son los mejores candidatos para establecer una postura individualista interesante, se trata tan sólo de los que vienen más pronto a la mente. Un reduccionismo más interesante haría referencia a ciertas creencias que tienen los mexicanos, como la creencia de formar entre todos un agregado de individuos (al modo de la propuesta del politólogo Benedict Anderson), o a complejas relaciones de poder, etc. Otro punto importante es que para tener un individualismo metafísico fuerte, quien sostuviera este argumento tendría que mostrar que estas entidades a las cuales se reducen las sociales, no presuponen lo social. De otra manera sólo se habría logrado reducir las entidades sociales a entidades individuales, pero con propiedades sociales. Si no se lograra una reducción con estas características, lo social tendría que ser aceptado como un ingrediente fundamental en nuestra ontología.

Queda pendiente evaluar en qué medida el holismo metodológico podría dar respuestas acerca de la intencionalidad colectiva. De entrada podemos pensar que el holista propondría una psicología social que no tendría que dar cuenta de sus postulados teóricos en términos de la psicología individual. Esta fue la perspectiva de algunos fundadores de la psicología social, como Herbert Mead, quienes incluso llegaron a señalar que ésta tendría prioridad sobre la psicología individual.

El holismo metodológico deja la puerta abierta para explicar los fenómenos colectivos que nos interesan, por medio de disciplinas especiales (sociología, psicología social, economía institucional) que no tendrían la obligación de recurrir a hechos no-sociales en ningún momento. Sin hacer avanzar más esta cuestión, sólo resalto una vez

más que la independencia de estas disciplinas depende de una postura filosófica. Si la psicología social es una aplicación de la psicología individual o más bien un área de estudio por derecho propio, dependerá de la metafísica social que adoptemos. Por supuesto, queda abierta la posibilidad de que haya entidades sociales irreductibles, pero que no todas ellas (o ninguna) sean capaces de tener estados doxásticos como los que nos interesan. Esto es algo que tendría que determinarse conjuntamente entre la metafísica social y las ciencias sociales.

### *La intencionalidad colectiva como noción irreductible*

Además de la metafísica y las ciencias sociales, una perspectiva fructífera para el caso de las creencias colectivas es justamente una teoría de la intencionalidad colectiva. ¿Cuál es la diferencia con el enfoque anterior? Antes se trataba de ver si podíamos atribuirle creencias a las entidades metafísicas, ahora se trata de ver si varios individuos puedan creer algo colectivamente. El problema puede plantearse de manera más general, preguntándonos no sólo por las creencias, sino por otros estados intencionales.

Un ejemplo de esto son las creencias, deseos, intenciones que comparte un equipo de baloncesto. Desean ganar, creen que cierto jugador del otro equipo es peligroso, pero todo esto lo hacen de manera conjunta. El ejemplo del equipo de baloncesto ilustra un ejemplo de intencionalidad colectiva.

Se entiende aquí “intencionalidad” como se utiliza habitualmente en la filosofía de la mente: para hablar de la referencialidad, el hecho de que ciertas cosas sean sobre otras o se traten sobre otras. Así, nuestros contenidos mentales son intencionales en la medida en que son acerca de algo, pero muy particularmente hay un conjunto de estados mentales que se denominan actitudes proposicionales y que manifiestan la intencionalidad de manera muy clara. ¿Qué es una actitud proposicional? Supongamos que tenemos una proposición: “El gato está en el tapete”. Podemos tener las siguientes actitudes proposicionales con respecto a ella:

- a) Creer que el gato está en el tapete.
- b) Desear que el gato esté en el tapete.
- c) Tener la intención de hacer que el gato esté en el tapete.

Vemos entonces que las actitudes proposicionales normalmente se expresan en español con un verbo (creer, desear, etc), la palabra “que”, y una proposición que es el objeto de dicha actitud. Por otra parte, la intencionalidad colectiva es la versión social de los ejemplos anteriores:

- a) Creemos que el gato está en el tapete.
- b) Deseamos que el gato esté en el tapete.
- c) Tenemos la intención de hacer que el gato esté en el tapete.

¿Cómo explicar este tipo de actitudes proposicionales? Una actitud colectiva es más que la suma simple de actitudes individuales. Como señala Searle (1995), esta es la diferencia entre dos violinistas tocando juntos un dueto (con la intención de hacerlo), y los mismos violinistas en cuartos separados, que sin saberlo al tocar cada uno su parte se sincronizan.

Una primera alternativa es buscar reducir la intencionalidad colectiva a la individual. Así, la actitud “nosotros creemos que el gato está en el tapete”, donde “nosotros” se refiere a dos personas, podría reducirse a la siguiente lista de actitudes en la mente de cada uno:

- 1- Yo creo que el gato está en el tapete.
- 2- Tú crees que el gato está en el tapete.
- 3- Yo creo que tú crees que el gato está en el tapete.
- 4- Tú crees que yo creo que el gato está en el tapete.
- 5- ...

¿Es posible hacer esta reducción? Y en caso de que no sea posible, ¿cómo explicar que la intencionalidad colectiva sea irreductible sin que resulte ser algo misterioso o inexplicable? Si bien en lógica epistémica, por ejemplo, se estudia cómo los anuncios públicos pueden producir este tipo de cadenas infinitas constituyendo lo que se

conoce como conocimiento común, en la práctica nuestras capacidades cognitivas son limitadas. Puesto que no somos capaces de llevar al infinito estas iteraciones y que parecería arbitrario declarar en un punto cualquiera el inicio de una creencia colectiva, parecería que es necesario realizar otro tipo de trabajo teórico para explicar este tipo de estados doxásticos.

En los últimos años, diversos autores han tratado estos problemas como John Searle (1995), Margaret Gilbert (2003), Raimo Tuomela (2005), y Michael Bratman (1999); ellos tratan de manera especial el tema de las intenciones en las acciones conjuntas. Una noción de intencionalidad colectiva permite hablar de creencias colectivas sin que éstas sean atribuidas directamente a una entidad social. Volviendo a nuestro ejemplo sindical, cada uno de los obreros podría tener una creencia cuyo contenido fuera “nosotros apoyamos continuar con la huelga”, y esto sería un modo de hablar de creencias colectivas. El reto es construir una noción de intencionalidad colectiva, ya sea por medio de compromisos sociales como propone Gilbert (2003) o justificando la idea de Searle (1995) de que se trata de una capacidad biológica imposible de reducir a la intencionalidad individual (lo cual necesitaría de apoyo empírico, por ejemplo, de la etología cognitiva).

La exploración que realizan estas propuestas resulta muy prometedora, porque sin necesidad de atribuir agencia directamente a las entidades sociales, permite esclarecer lo que significa que una persona actúe dentro de un grupo como parte del mismo —es decir, *qua* miembro del grupo—, lo cual puede resultar altamente relevante para los problemas éticos y epistemológicos que nos interesa resolver. Por ello la intencionalidad colectiva entendida como algo irreductible a la intencionalidad individual puede ser una alternativa viable para explicar el fenómeno que nos interesa.

### *Agregación de juicios*

La tercera perspectiva que voy a reseñar, la agregación de juicios, es un estudio basado en la teoría de elección social, que a su vez es

un método matemático para agregar preferencias inspirado por la teoría clásica de sistemas de votación del siglo XVIII. Cabe aclarar que, a diferencia de una creencia, un juicio es una entidad lingüística. Sin embargo, la agregación de juicios podría ser un primer paso para obtener una noción trabajable de creencia colectiva desde una perspectiva realista. Parece al menos que hay una conexión entre los juicios agregados y las creencias, ya que la hay en sus contrapartes individuales. Un ejemplo sencillo puede ilustrar esto. Cuando un obrero piensa que la huelga debe continuar, expresa esto como un juicio. En una votación con papeletas, lo que emitiría en ellas sería un juicio, expresando su creencia. Si todos los obreros votan unánimemente por continuar con la huelga, podríamos decir que el sindicato agregó el juicio “la huelga debe continuar.” Al hablar de un juicio agregado no tenemos un compromiso con que el sindicato como entidad social tenga una creencia, ni que haya tal cosa como las creencias colectivas. Sin embargo, no sería descabellado afirmar que en el ejemplo anterior el sindicato de obreros cree colectivamente que hay que continuar con la huelga.

En este caso, la agregación sería trivial debido a que la votación es unánime. La agregación de juicios comienza a ser más interesante cuando las votaciones tienen resultados más complejos. Además, no todos los métodos de agregar juicios son por votación simple. Otra manera podría ser la de hacer una lista de preferencias, o la de tener muchas rondas de votación. Los resultados pueden cambiar según el sistema de votación utilizado, y estos son justamente los casos que inspiraron la teoría de votación clásica. Sin embargo, en lo que resta de este apartado, sólo hablaré de votación simple como método de agregación.

Un problema que ilustra la complejidad de la agregación de juicios es un resultado que muestra que cualquier método de agregación será sujeto en algún momento la paradoja doctrinaria y al dilema discursivo. La paradoja doctrinaria (PD) consiste, de manera informal, en que los miembros de un cuerpo colegiado (el ejemplo paradigmático es jurídico), pueden votar de modo que al agregar sus votos se obtenga un resultado distinto al que hubieran escogido si votaran directamente sobre la conclusión. Al primer procedimiento,

Pettit lo llama “centrado en premisas”, al segundo lo llama “centrado en la conclusión”.

Citaré uno de los ejemplos de Pettit. Se trata de un hipotético caso jurídico. Tres jueces (A, B, C) tienen que decidir si un juicio se debe repetir. El juicio se debe repetir si se cumple cualquiera de estas dos condiciones: hubo evidencia inadmisibles, o hubo confesiones forzadas. La matriz es la siguiente:

	Evidencia inadmisibles	Confesión forzada	Repetir juicio
A	Sí	No	Sí
B	No	Sí	Sí
C	No	No	No

Según el voto de la mayoría, habría que rechazar que hubo evidencia inadmisibles y también habría que rechazar que hubo confesión forzada. Sin embargo esto es incompatible con el hecho de que la mayoría del cuerpo de jueces votaría por repetir el juicio. Vale la pena notar que a nivel individual existe una coherencia entre las premisas que cada juez apoya y la conclusión que toma. Es decir, no existe un problema de racionalidad a nivel individual.

El dilema discursivo es una generalización de la paradoja doctrinaria. Pettit sugiere algunos modos en los que se puede llevar a cabo esta generalización. Una generalización que propone Pettit es de carácter social. La paradoja doctrinal, tal como está planteada sólo surge en un marco institucional con reglas determinadas que obligan a que se haga una inferencia a partir de las premisas. Sin embargo, en la vida social hay situaciones donde a pesar de no haber reglas explícitas, la paradoja surge cuando una cuestión “conecta racionalmente a las luces de todos a quienes concierne, con otros asuntos” (Pettit 2003). El ejemplo que pone es el siguiente. Unos trabajadores (también dueños de la empresa) tienen que votar para ver si pagan por un mecanismo de seguridad que mejorará sus condiciones de trabajo. Sus motivaciones para escogerla son percibir peligro en sus condiciones actuales, pensar que el mecanismo nuevo es una medida efectiva y que la pérdida económica sea soportable:

	Peligro	Medida efectiva	Pérdida soportable	Pagar
A	Sí	No	Sí	No
B	No	Sí	Sí	No
C	Sí	Sí	No	No

Como se puede ver, el resultado será distinto si se razona desde las premisas o desde la conclusión. Una generalización del problema que desarrolla Pettit es diacrónica, es decir, en los casos en que esto sucede a lo largo de un espacio de tiempo. Los ejemplos anteriores son sincrónicos, debido a que surgen de la misma sesión de votación. Sin embargo con las votaciones diacrónicas de un organismo hay unas que pueden llevar a que se decidan “racionalmente” las cuestiones votadas. Cabría preguntarse entonces si sería necesario llamar a los miembros a votación sobre un asunto que se decide deductivamente en cuestiones anteriormente votadas, y en caso de llamar a una nueva votación, qué se debe hacer si el resultado de ésta se opone a una de las premisas.

A la idea de que no es necesario votar nuevamente sobre algo que ya está decidido con base en premisas anteriores, Pettit lo llama colectivizar la razón. El dilema exige escoger entre colectivizar la razón o no; optar por la inconsistencia, o “la disciplina de la razón”. Pettit considera que todo grupo se enfrentará tarde o temprano a este dilema. Señala que cualquier grupo que persiga un fin común tendrá que votar y deliberar sobre diversos puntos, y que las votaciones previas constreñirán las nuevas, en el sentido de que ciertas opciones se volverán incoherentes con lo asumido previamente. Por tanto, se trata de la versión diacrónica del dilema discursivo.

Pettit intenta mostrar que la mejor solución al dilema para un grupo que persigue un propósito es colectivizar la razón. Es decir, mantener los compromisos previos, aún si esto implica llevar a cabo acciones con las que la mayoría de los miembros (o incluso ninguno) está de acuerdo. No se trata entonces de una especie de contradicción performativa, sino tan sólo de pagar los costos necesarios para ser colectivamente racionales.

Así, lo que desarrolla realmente Pettit es una noción de racionalidad colectiva. Un cuerpo social es racional sólo si aplica esta



“disciplina de la razón” al momento de agregar juicios. Esto significa que para que el colectivo del que formamos parte resultara ser racional, tendríamos que votar en ocasiones a favor de alternativas que nadie está dispuesto a aceptar. Pettit va todavía más lejos y señala que, si se cumple la condición de colectivizar la razón, es legítimo hablar de que estamos ante una persona colectiva, que tiene creencias, pero también intenciones y por lo tanto agencia. Es decir, Pettit señala explícitamente que los cuerpos que cumplen con esta condición de colectivizar la razón son auténticas personas (colectivas). Incidentalmente, vemos aquí curiosamente que de una teoría sobre la intencionalidad colectiva se deriva una metafísica social, de modo contrario a como procedíamos en el primer apartado. Esto es una conclusión bastante fuerte que depende de otros presupuestos sobre filosofía de la mente. Empero, aún sin estar de acuerdo con dicha conclusión, la noción de creencia colectiva de Pettit puede ser una noción de creencia colectiva lo suficientemente interesante para explicar nuestras atribuciones doxásticas cotidianas y para ser usada por las ciencias sociales.

### *Algunas notas sobre la agregación de juicios*

Desafortunadamente, la agregación de juicios no permite resolver los problemas planteados al inicio de este trabajo. Si la teoría de Pettit es normativa, un conjunto de personas actuando en contra de lo que piensan para seguir los principios del grupo estaría siendo racional. Sin embargo esta normatividad es irrelevante para la normatividad ética. Es perfectamente posible cumplir con los requisitos de racionalidad de Pettit y realizar una acción inmoral, o irracional en un sentido más amplio de racionalidad. Así viendo esto, señala que es previsible que existan tensiones entre los cuerpos colectivos y los individuos que los conforman.

¿Pero a quién responsabilizar en caso de una acción? Si en verdad es cierto que los grupos pueden tener agencia, ¿esta agencia anula la de las personas que los conforman? La pregunta queda abierta. Por otra parte, la agregación de juicios tampoco parece

resolver problemas relacionados con la epistemología. La racionalidad colectiva es una noción únicamente coherente. Sin embargo, ¿es esto relevante para la justificación, la noción primordial de la epistemología?

La noción de racionalidad colectiva de Pettit únicamente busca la coherencia entre los juicios de una entidad social. Existen en cambio otros enfoques, críticos de la agregación de juicios, que buscan explicar no la racionalidad colectiva sino el conocimiento colectivo (Cfr. Goldman, 2004). Según esta última perspectiva, un juicio puede ser evaluado por distintos sujetos que juzgan si está justificado o no bajo distintos aspectos. En cambio, la racionalidad colectiva es ciega a los motivos que llevan a un individuo a aceptar un determinado juicio. A lo que apunta esta crítica es a que, a pesar de que la agregación de juicios puede ser un marco teórico interesante —por ejemplo para resolver problemas de votaciones reales—, no resolverá los problemas de la epistemología social. La verdad y la justificación, que tradicionalmente se consideran propiedades fundamentales del conocimiento, no figuran en la agregación de juicios. Colectivizar la razón no puede proveer justificación si no se toman en cuenta las razones por las que cada miembro del cuerpo colectivo vota.

He buscado aquí mostrar distintas alternativas para resolver problemas en relación con las creencias colectivas: considerar el estatus metafísico de las entidades sociales, realizar una teoría de la intencionalidad colectiva, y finalmente, la posibilidad de apoyarse en la teoría formal de la agregación de juicios. Resolver los problemas éticos y epistemológicos mencionados a lo largo de este trabajo es un objetivo que debe motivar una investigación no sólo filosófica, sino interdisciplinaria, para entender mejor estos problemas. Mi intención en esta charla ha sido mostrar la necesidad de un trabajo explícito y riguroso sobre estos puntos y mostrar algunas de las perspectivas existentes para su estudio.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRATMAN, M. 1999. *Faces of Intention*. Cambridge Mass., Cambridge University Press.
- FARRELLY, C. 2005. "Historical Materialism and Supervenience" en *Philosophy of the Social Sciences*, 35(4), 420-446.
- GOLDMAN, A. I. 2004. "Group Knowledge versus Group Rationality. Two Approaches to Social Epistemology" en *Episteme* 1, 11-22.
- PETTIT, P. 2003. "Groups with Minds of Their Own" en F. Schmitt (comp.), *Socializing Metaphysics*.
- HABERMAS, J. 1992. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus.
- RODRÍGUEZ, T. 2012. *La vocación anti-reduccionista de la teoría sociológica clásica* (tesis), Universidad Nacional Autónoma de México.
- RUBEN, D. H. 1990. *The Metaphysics of the Social World*. London: Routledge & Keagan Paul.
- SAWYER, K. 2002. "Nonreductive Individualism" en *Philosophy of the Social Sciences* 32 (4).
- SCHMITT, F. 2003. *Socializing Metaphysics*. Michigan: Rowman & Littlefield Publishers.
- SEARLE, J. 1995. *The Construction of Social Reality*, Free Press.
- SMITH, B. 1990. "Towards a History of Speech Act Theory" en A. Burkhardt (ed.) *Speech Acts, Meaning and Intentions*. Berlin: Walter de Gruyter, pp.29-61.
- TOUMELA, R. 2003. "The We-Mode and the I-Mode", en F. Schmitt (comp.), *Socializing Metaphysics*. Michigan: Rowman & Littlefield Publishers.