



Lo Social desde el Concepto de Ilusión en Platón, Aristóteles, Machiavelo y Bacon

The Social from the Concept of Illusion in Plato, Aristotle, Machiavelli and Bacon

Dr. Ricardo Camargo Brito (pop03rc@sheffield.ac.uk). Department of Politics University of Sheffield (Sheffield, United Kingdom).

Abstract

The epistemological tradition set up by Plato has been permanently reading as a ‘way of doing philosophy’ in which the dualisms: reality versus illusion, on the one hand, and individual versus the social, on the other, would present not only in an explicit and incommensurable opposition to modern conceptions that assert the overcoming of such distinctions, but also as a monolithic bloc within which every new thing added seems to be not more than a “footnote” to that already said by the Greek philosopher. This work, offering a rereading of the notion of illusion in some authors of such tradition (Plato, Aristotle, Machiavelli, Francis Bacon), far from reaffirming the “mainstream” suggests that it is within the own Plato’s aegis in which the Platonic dualism begins to crack as a consequence of the permanent presence of the ‘social’.

Key words: false illusion, reality, classic tradition, the social, idols

Resumen

La tradición epistemológica inaugurada por Platón ha sido permanentemente leída como una ‘forma he hacer filosofía’ en donde los dualismos: realidad versus ilusión, por una parte, e individuo versus lo social, por otra, se presentarían no sólo en abierta e inconmensurable oposición a concepciones modernas que postulan la superación de tales distinciones, sino además como un bloque monolítico en donde todo lo agregado parece no ser más que un “pie de nota” a lo ya ofrecido por el filósofo griego. El presente trabajo, ofreciendo una relectura de la noción de ilusión en algunos autores de dicha tradición (Platón, Aristóteles, Machiavelo, Francis Bacon), lejos de reafirmar la “lectura principal”, sugiere que es en la propia égida de Platón en donde el dualismo Platónico comienza a resquebrajarse a causa de la permanente presencia de lo ‘social’.

Palabras clave: falsa ilusión, realidad, tradición clásica, lo social, ídolos.

Recibido el 10 Feb 2007

Aceptado el 28 Feb 2007

I. Introducción

El discernimiento acerca de lo que distingue un conocimiento verdadero de una falsa ilusión es por cierto no sólo un problema epistemológico, si no también político. Para ilustrar aquello sólo basta remitirse a la larga y conflictiva tradición teórica desarrollada en torno al concepto de ideología, compulsivamente ensimismada en asentar una (la) forma definitiva para distinguir lo ideológico, o incluso la negación de dicha posibilidad (1). Sin embargo, los avatares del debate en torno a la ideología parecen hacernos olvidar que tras él subyace una tradición epistemológica clásica que hunde sus huellas en Platón y que extiende su influencia hasta nuestros días. Se trata de una tradición que debido a su estructura de reflexión, centrada en el individuo, el que es imaginado aislado de los avatares de la sociedad, sólo acompañado por las contriciones propias de la reflexión racional, suele presentarse en abierta oposición a la tradición dialéctica inaugurada a partir de Hegel, la que no sólo reconoce las restricciones más mundanas provenientes del quehacer social de los hombres, sino que incluso hace de tales limitaciones -las limitaciones generadas por la vida en sociedad- la propia condición de posibilidad de un conocimiento verdadero (2). Sin embargo, una nueva mirada interpretativa a alguno de los pensadores más representativos de la tradición clásica en torno a la noción de ilusión como la que se ensaya en este trabajo, nos suma dudas más que certezas a la hora de seguir afirmando, a lo menos categóricamente, la existencia de tal confrontación, entendida como dos formas de aproximarse a la búsqueda del conocimiento desde ópticas inconmensurables. No es que los clásicos conciban el conocimiento y la ilusión sujeta a un esquema de análisis dialéctico, en donde ‘lo social’, entendido aquí como todo lo referido a las prácticas sociales, las condiciones materiales de producción y a los sujetos inter-actuantes en un diálogo racional, opere como una categoría central de la constitución del conocimiento verdadero -claramente en Platón ello no es así-, sino en la aseveración de que en un re-análisis de las principales tesis epistemológicas de los autores aquí analizados, parece no ser posible dejar de lado la percepción de que la presencia



de dicha categoría -lo social- se aparece como conceptualmente necesaria (3). Para ilustrar aquello, en lo que sigue es presentada una re-visión de la idea de ilusión en Platón, Aristóteles, Machiavelo y Francis Bacon.

II. Sombras de la Caverna y Doxa: La Noción de Ilusión(s) en Platón

Es Platón quien mejor ilustra la tradición epistemológica clásica, más aún quien le da origen. En *La República*, Platón centra su reflexión en el individuo, describiendo cuatro estados de la mente (imaginación, creencia, pensamiento y conocimiento), como cuatro fases que simbolizan diferentes “grados de tinieblas u oscuridad” (Platón 1948:219). Cada estado a su vez es asumido como parte de uno de los dos órdenes de las cosas distinguidos por el filósofo griego: el mundo visible y el mundo inteligible. El mundo visible está constituido por las imágenes, las sombras y los reflejos de las cosas (el más pueril estado de la cognición), y por las cosas presentes “las criaturas vivientes alrededor nuestro y todas las obras de la naturaleza o del hombre” (Platón 1948:219). Es el mundo visible el que está relacionado con los dos estados de la mente característicos de la percepción: la imaginación (eikasía) y la creencia (pistis) respectivamente (Platón 1948:221). A su vez, el mundo inteligible es conceptualizado como una esfera trascendental de ideas o formas, que de una manera progresiva comprendería los dos más altos estados de la mente que Platón reconoce: el Pensamiento (dianoia) y la Inteligencia (noesis) o Conocimiento (episteme). Para Platón, es sólo en el mundo inteligible en donde la realidad es posible, porque lo real sólo tiene lugar cuando es alcanzado por el conocimiento. El mundo perceptible es consiguientemente condenado a ser un mundo de meras apariencias. Ello, sin embargo, no significa que todo el mundo de apariencias sea asumido como una mera ilusión sin existencia física. Más aún, Platón claramente reconoce que dentro del mundo perceptible existen diferentes grados de apariencias, que de hecho pueden ser conceptualizadas como categorías cualitativamente opuestas con relación al estatus ontológico de sus respectivos objetos. En efecto, aunque la imaginación y la creencia son ambos estados que en la reflexión platónica son localizados fuera de la realidad, se distinguen una de otra sobre la base de un criterio de certidumbre existencial, dentro de un mundo de no-conocimiento. La imaginación esta asociada al dominio de las imágenes, que es por antonomasia el mundo de la caverna en la que los prisioneros “reconocen como realidad nada más que las sobras de los objetos artificiales” (Platón 1948:223). Por lo tanto, en la filosofía platónica la imagen está siempre descrita como una entidad que es al mismo tiempo trascendentalmente no-real e inexistente en el mundo de los objetos físicos, pero que es ilusoriamente reconocida como existente. Más aún, la imaginación para Platón, pertenece al mundo de las sombras en donde ni el conocimiento ni la correcta percepción es posible, sino tan sólo la ignorancia.

La creencia, por el contrario, está situada entre lo real y lo no-real. Una creencia no puede tener como su objeto algo real porque lo real sólo puede ser objeto del conocimiento, pero tampoco puede tener como objeto lo no-real pues ello es el objeto de la ignorancia (Platón 1948:180). El campo de las creencias está por tanto conformado por las cosas naturales (‘las criaturas vivientes alrededor nuestro y todas las obras de la naturaleza’) y la historia (‘todas las obras del hombre’). Entonces -Platón concluye- los objetos de las creencias son “las múltiples nociones convencionales de la mayoría de la humanidad acerca de lo que es hermoso u honorable o justo... que se ubican desorientadas en una suerte de alba entre la pura realidad y la pura no-realidad” (Platón 1948:184) (4).

Vale la pena notar que Platón tiene que reconocer que una creencia debe tener como objeto algo existente en el mundo fenomenológico, porque no es posible creer en algo que no exista, de otra forma sería como creer en nada, como él dice, “si un hombre tiene una creencia, debe haber algo delante de su mente; no puede él creer en nada, ¿no es así?” (Platón 1948:182). Sin embargo, Platón es también preciso en asumir que aunque las creencias están vinculadas a las cosas existentes, no por el sólo hecho de creer en ellas -en cuanto entidades con existencia fenomenológica- devienen en cosas reales, en el sentido de que se haya adquirido conocimiento sobre ellas. Ello conduce a Platón a asumir que los errores provenientes de la facultad de la imaginación y la creencia están confinados al mundo perceptible, debido precisamente a lo limitado de la percepción humana. Mas aún, para Platón la ilusión vinculada a la facultad de la creencia no consiste en suponer que algo existe cuando en realidad no existe en el mundo perceptible, pues ello corresponde a la ilusión asociada a la facultad de la imaginación, sino en asumir que lo que existe en el mundo fenomenológico tiene necesariamente una existencia real en el mundo inteligible. La característica común de ambos tipos de errores o ilusiones es que la única vía posible para enmendarlos no se encuentra en el mundo perceptible, sino en la esfera trascendental del conocimiento. En efecto, ello parece ser la conclusión a la que arriba Platón en *Theaetetus* donde afirma que para tener una falsa creencia se requiere previamente *conocer* la cosa que ha sido erróneamente percibida y sobre la cual se ha generado dicha creencia. En otras palabras, una falsa creencia se produciría como consecuencia de asociar impresiones que no se corresponden con su correcta percepción “como -el caso- de un hombre poniéndose su zapato en el pie equivocado, asociando la percepción de uno con la impresión del otro” (Platón 1972:189). Por lo tanto, la falsa creencia es presentada como



un error de percepción, el que lógicamente demanda tener un conocimiento previo de las dos cosas que de hecho son confundidas. En el ejemplo de Platón, saber que el zapato que comúnmente llamamos ‘derecho’ corresponde realmente al pie derecho y viceversa. El problema con esta perspectiva es que parece ser inconsistente que Platón asuma el requerimiento de poseer un conocimiento previo sobre las cosas como condición para distinguir una falsa creencia, cuando es precisamente el conocimiento su principal y preliminar objeto de investigación en *Theaetetus*. Platón reconoce esta inconsistencia cuando afirma: “tu parece olvidar que desde el comienzo toda nuestra discusión ha sido una búsqueda por el conocimiento, porque no sabemos lo que es” (Platón 1972:193).

Sin embargo, a pesar de lo acertado del recordatorio de Platón, lo que él realmente parece querer destacar es el hecho de que para ser conciente de un error de percepción resulta indispensable asumir como condición necesaria la adquisición previa del *conocimiento* como categoría trascendente, desde donde el error puede ser reconocido. Esta premisa, que en una forma u otra, estará presente en toda la tradición racionalista-empiricista como una suerte de punto de certidumbre u ‘ojo de Dios’, es asumida por Platón como un estado ideal que es alcanzado a través de un “viaje del alma hacia la región de lo inteligible” (Platón 1948:226). Es necesario ascender a este mundo superior de inteligibilidad para darse cuenta que las sombras que los prisioneros de la caverna asumían como criaturas animadas no eran más que ilusiones, producto de la imaginación. O que las cosas actuales percibidas por la vista de los hombres pudiesen estar erradas como consecuencia de un error de percepción que da lugar a una falsa creencia. Este estado superior no está naturalmente dado a los seres humanos como lo está la facultad de la visión, aunque si es posible de alcanzarlo a través de un exigente entrenamiento intelectual. Mas aún, las herramientas necesarias para arribar a tal estado estarían presentes en todos los seres humanos (5).

En suma, para Platón las categorías de realidad y apariencia dan lugar a dos dimensiones opuestas, siendo la primera -el mundo inteligible-, desde donde la segunda -el mundo perceptible- sólo puede ser conocida. El mundo inteligible es accesible sólo por el individuo. Por supuesto, para Platón la sociedad no es irrelevante, especialmente en relación a la creación de las condiciones materiales para el entrenamiento intelectual de los individuos, necesario para acceder al mundo superior, pero no tiene ningún rol en la propia constitución del conocimiento que es siempre una empresa trascendentalmente subjetiva. Mas aún, para Platón, aunque todos los hombres poseen las herramientas o facultades para acceder a la verdad, solamente algunos de ellos -los filósofos- últimamente tienen éxito en dicha empresa. Finalmente, la distinción sujeto / objeto es radicalizada por Platón, por medio de la condena del mundo exterior que es destinado a ser un lugar de meras ilusiones, o en el mejor de los casos, generador de infundadas creencias o doxas, que carecen por sí misma de toda realidad inteligible. El sujeto, que permanece en el mundo exterior es condenado a vivir en una caverna de sombras y opiniones hasta que sea capaz de acceder al más alto estado que la mente puede acceder -episteme- y entonces, y sólo entonces, estar en condiciones de regresar al mundo perceptible para conocerlo por primera vez en su vida, a pesar de que haya estado viviendo en él por largo tiempo. De esta forma, Platón deviene en el prototipo de la tradición idealista que asume el mundo exterior como un permanente obstáculo para distinguir el conocimiento de la ilusión.

III. Aristóteles: La Costumbre como Segunda Fuente de Ilusión

Las categorías de lo inteligible y visible (lo real y la apariencia) son también tomadas por Aristóteles para establecer una jerarquía en que las ideas (intelecto) están por naturaleza llamadas a gobernar a las pasiones del cuerpo (Aristóteles 1988:6). Como Platón, Aristóteles cree que las cosas materiales son explicadas por las ideas que son superiores y deben regir el mundo exterior. Sin embargo, Aristóteles introduce en *Magna Moralia*, discutiendo la diferencia entre la intemperancia y la incontinencia en los seres humanos (6), una nueva distinción epistemológica entre los errores que tienen causa natural y aquellos que son originados por la costumbre. El criterio de distinción en ambas clases de errores está dado por la presencia o ausencia de la razón, que Aristóteles reconoce, en principio, presente como una facultad natural en la mayoría de los seres humanos. Sin embargo, Aristóteles también asume dos estados de anomalía en que se puede encontrar la facultad de la razón. En primer término, aquella situación que se produce como consecuencia de una ausencia total (anormal) de razón, y, en segundo lugar, aquella en la que, aunque la razón está presente, el apetito se impone sobre ella. En la *Ética de Nicomano*, a su vez, la misma doctrina es expuesta, pero en esta ocasión expresada en base a la noción de excelencia en vez que como una distorsión de la razón, distinguiendo Aristóteles entre excelencias intelectuales y morales (7). Con relación a la excelencia intelectual, derivada tanto de la naturaleza como de la enseñanza, Aristóteles parece coincidir con Platón cuando afirma en la *Ética de Nicomano* que todos los seres humanos “primero adquieren la potencialidad y luego ejercitan la actividad” (Aristóteles 1985:1743). De hecho, ambos filósofos asumen que aunque la facultad para adquirir conocimiento es dada naturalmente a los seres humanos, esa sola condición no garantiza el acceso al conocimiento, puesto que para ello se requiere un adecuado entrenamiento intelectual que asegure el correcto ejercicio de la razón.



Adicionalmente, Aristóteles enfatiza que las cosas que tienen un origen natural, comparten la característica de que las poseemos antes que las usemos, como él dice: “esto es claro en el caso de los sentidos; (porque) no es por lo mucho que vemos u oímos que adquirimos tales sentidos” (Aristóteles 1985:1743). De esta forma, Aristóteles expone su doctrina de que nada de lo que existe por causas naturales puede formar un hábito contrario a su naturaleza (8). Lo que también parece ser destacado acá por Aristóteles, es una referencia a la segunda clase de excelencias por él analizada: la excelencia moral. En efecto, que la excelencia moral sólo se origine como resultado de un hábito significa que su adquisición es esencialmente contingente, en el sentido de que sólo se adquiere cuando es practicada por alguien (9). Pero si aprendemos las excelencias morales practicándolas, entonces ellas devienen en el principal objeto de los hábitos y por lo tanto la principal preocupación de los gobernantes de las ciudades. Para Aristóteles ello no era sólo una conclusión lógica derivada de su doctrina moral, sino que además un requerimiento compulsorio para el ejercicio de un buen gobierno (10).

A esta altura, vale la pena notar que en la filosofía Aristoteliana, las desviaciones en las excelencias intelectuales y morales (intemperancia e incontinencia), aunque tienen diferente origen, ambas son conceptualizadas como tipos de distorsiones de la razón. Sin embargo, para Aristóteles, a diferencia de Platón, el error causado por la costumbre no es inevitable porque puede ser enmendado por la inculcación de los hábitos correctos. Este último punto es particularmente interesante para una reflexión sobre el rol de lo ‘social’ en la formación del conocimiento, ya que parece avanzar un paso más en la concepción de Platón sobre el error o ilusión, el que estaba necesariamente confinado al imperfecto reino de la percepción. En efecto, para Aristóteles, las distorsiones de la razón, que se producen por la costumbre, son asumidas como una condición histórica que puede ser mejorada a través de la influencia de conductas sociales adecuadas. Las nociones de hábitos y de errores provenientes de la costumbre son asociadas por Aristóteles a un tipo de conocimiento dirigido por la razón, ello a pesar de la vinculación con el mundo exterior de las cosas perceptibles. Sin embargo, es necesario recalcar que para Aristóteles al igual que para Platón el conocimiento deviene del correcto ejercicio de la razón humana. Por lo tanto, el punto de diferencia en la filosofía de Aristóteles no radica en la mayor influencia dada por Aristóteles a los hábitos en el correcto cultivo de la razón, porque ello fue algo también reconocido por Platón, sino que en la disposición que Aristóteles manifiesta para aceptar al mundo exterior como una dimensión cognoscible en sí misma, algo que Platón rechazaba totalmente.

En resumen, las categorías platónicas de realidad versus apariencias, sujeto versus objeto e individuo versus lo social son en lo fundamental mantenidas por Aristóteles. Sin embargo, es la última de tales categorías la que es objeto de una nueva reflexión, en el sentido de que para Aristóteles el conocimiento no estaba sólo reducido a una dimensión trascendente de la razón humana, sino que era también posible de obtener como resultado de la constante inculcación de hábitos referidas a aquellas clases de cosas que podemos aprender sólo mediante su práctica. Ello, sin embargo, no impide, como Aristóteles sabía muy bien, que el carácter permanente de la costumbre devenga en un respaldo poderoso de la tradición de los pueblos o hábitos, la que, aunque durante los tiempos griegos fue asociada a las adecuadas condiciones para el sano cultivo de la razón, en los comienzos de los tiempos modernos fue muy pronto relacionada a la mantención de supersticiones, malos gobiernos e indeseadas estructuras sociales (11).

IV. Machiavelo: La ilusión como engaño para la adquisición y conservación del poder político

La doctrina Aristoteliana de las excelencias morales fue tomada como fuente principal de inspiración por toda la tradición humanista clásica, que extensivamente escribió acerca de las virtudes públicas de los gobernantes. Particularmente relevantes son los libros de Séneca de consejos para Nerón, *De Clementia*, y el tratado general de los deberes morales de Cicerón, *De Ofis*. Ambos libros no sólo fueron relevantes en la tradición romana clásica, sino también ejercieron una gran influencia sobre los escritores moralistas Renacentistas. Sin embargo, no fue un moralista sino un realista quién dio a la doctrina Aristoteliana una interpretación nunca perseguida por el filósofo griego. Nicolás Machiavelo nació en Florencia en 1469, en un tiempo de agitación política y cultural (12). Su vida fue permanentemente remecida por su incumplido deseo de ver una Florencia gloriosa y la cruda realidad que le mostraba la poca fortuna política que la mayor parte del tiempo afectó al gobierno de la ciudad. Su propia carrera política le había enseñado que la principal causa de tal desdicha era un conjunto de equivocados comportamientos políticos de los gobernantes, que a menudo concebían la política como un deber ser en vez de cómo realmente es. Los principales trabajos de Machiavelo fueron un constante esfuerzo de reflexión para dejar “de lado fantasías acerca de los gobernantes, y entonces, considerar lo que ocurre en los hechos” (Machiavelo 1988:55). En este propósito, Machiavelo estaba conciente de que escribía en contra de toda una tradición humanista inscrita en las doctrinas Aristotelianas y Platónicas (13). Sin embargo es un error afirmar que Machiavelo fue el fundador de una nueva tradición filosófica sobre el análisis de las teorías de la ilusión. De hecho, la mayor parte de la reflexión Machiaveliana en esta materia está inspirada en la noción Aristoteliana de la costumbre, como una segunda causa de



ilusión. En efecto, Machiavelo comienza reconociendo que la costumbre podía ser un poderoso instrumento para mantener el poder, cualquiera sea el tipo de gobierno considerado. Ello es patente en los principados hereditarios (14), pero también un factor significativo a considerar por quienquiera reformar un gobierno existente en un estado libre (15). El rasgo distintivo en los trabajos de Machiavelo es, sin embargo, su propia interpretación de la tesis Aristoteliana de la costumbre. En efecto, Machiavelo se ocupa de analizar la mejor forma de adquirir y mantener el poder de los gobiernos antes que proclamar un compromiso filosófico con la adquisición de la verdad, por medio del correcto ejercicio de la razón o la imposición de un deber moral social a los legisladores de las ciudades, para que se preocupen de la formación de buenos ciudadanos mediante la inculcación de los correctos hábitos como lo proponía Aristóteles. En este sentido, aunque Machiavelo comparte la concepción Aristoteliana de la costumbre como una potencial segunda causa de error o ilusión, su principal aporte es concebirla como el principal instrumento político del que disponen los gobiernos para confundir o engañar a sus pueblos cada vez que sea necesario para la mantención del poder. Lejos de estar preocupado de las premisas del humanismo moral, Machiavelo claramente reconoce que “un gobernante que desee mantener su poder debe estar preparado para actuar inmoralmente cuando ello sea necesario” (Machiavelo 1988:55). Más aún, para Machiavelo, el engaño de los pueblos no sólo es algo necesario para los gobernantes, sino que también a menudo deseado por la propia gente (16). A pesar de ello, Machiavelo termina reconociendo que dicha tendencia general del pueblo, a ser satisfecho por apariencias conduce comúnmente su propia ruina (17).

Sin embargo, aunque la concepción de Machiavelo de la ilusión como engaño producida por la costumbre es tributaria de la filosofía de Aristóteles, Machiavelo puede ser reconocido como el primer autor que desde la observación de la política como realmente es, funda una doctrina en la que se asume tanto que la apariencia inscrita en la costumbre es una característica común de la actividad política como que el engaño frecuentemente ejercido por los gobernantes juega un rol significativo en la mantención del poder de los gobiernos. Este doble carácter asignado por Machiavelo al engaño, como una suerte de tendencia natural de los pueblos a ser manipulados y como un instrumento político de los gobernantes, coincide con los componentes objetivos y subjetivos de las concepciones contemporáneas sobre epistemología social e ideología (Camargo-Brito 2005:130). Sin embargo, debido a que la preocupación principal de Machiavelo estuvo siempre dirigida hacia el análisis del ejercicio de la política tal cual es, ello lo priva de desarrollar un marco teórico adecuado para explicar por qué ambos componentes del engaño tienen lugar. Discusión teórica que aun tuvo que esperar algunos siglos para que emergiera en teoría política.

V. Francis Bacon: Los ídolos o la nueva ilusión

La distinción establecida por Aristóteles entre aquellas distorsiones de la razón que tienen su origen en la naturaleza y aquellas que son producto de la costumbre, es también tomada como punto de partida de una reflexión, esta vez más teórica, por muchos otros autores en los tiempos modernos. De hecho, la distinción Aristoteliana está sorprendentemente en la misma línea que la clasificación de los *Ídolos* efectuada por uno de los más connotados críticos de la filosofía de Aristóteles en el siglo diecisiete, Francis Bacon. Bacon escribió *El Nuevo Organon* en 1620, como parte del volumen públicamente presentado como su ambicioso proyecto de la “Gran Instauración” o “Renovación” de toda una forma de aprendizaje practicada hasta esos días (18). El propósito central de la gran restauración de Bacon fue superar el método formal de la lógica deductiva o silogismo creado por Aristóteles (Bacon 2000:viii). Bacon estaba consciente que su proyecto involucraba no sólo el establecimiento de una nueva vía para la adquisición del conocimiento, sino que también una crítica de las limitaciones y distorsiones de las formas en que el proceso de aprendizaje había sido practicado hasta entonces. Esta nueva vía fue concebida como una suerte de preparación de la mente, como él lo señala: “Por lo tanto, las enseñanzas que liberan a la mente para hacerla receptiva de la verdad consisten en tres refutaciones: la refutación de las filosofías; la refutación de las pruebas; la refutación de la razón natural” (Bacon 2000:19). A su vez, los objetos de tales refutaciones son conceptualizados por Bacon como los *Ídolos*, que pueden ser artificiales o innatos (19). Por lo tanto, Bacon, al igual que Aristóteles, parece reconocer dos clases de ilusiones o distorsiones que afectan la mente: aquellas que son innatas -muy similar a los errores de origen natural en la doctrina Aristoteliana- y los artificiales -que corresponden a los errores producidos por la costumbre en Aristóteles-, que en la tesis Baconiana son asimilados a los sistemas filosóficos dogmáticos y a las subjetivos y oscuros métodos de verificación.

Más aún, Bacon distingue entre los ídolos innatos tres categorías que él llama los *ídolos de la tribu*, *ídolos de la caverna* e *ídolos del mercado*. Los *ídolos de la tribu* se corresponden con la tradición Platónica seguida también por Aristóteles, que concibe a la percepción como una facultad humana innatamente limitada, que sólo es capaz de producir imágenes y creencias del mundo visible pero jamás conocimiento. Sin embargo, Bacon parece extender los orígenes de este tipo de error o ilusión más allá de los “limitados poderes de los sentidos” (Bacon 2000:46). Como él



afirma, “los ídolos de la tribu, tienen su origen ya sea en la regularidad de la sustancia del espíritu humano; o en sus prejuicios; o en sus limitaciones, o en su incansable movimiento; o en la influencia de las emociones...; o en el modo de la impresión” (Bacon 2000:46).

Vale la pena notar que a diferencia de Platón, Bacon sostiene que luego que las refutaciones por él mencionadas hayan sido completadas, el descubrimiento de la verdad en el mundo perceptible puede ser alcanzado (20). En este sentido, Bacon es más optimista que Aristóteles cuando asume que incluso los errores de origen natural pueden ser superados como consecuencia de la correcta aplicación del método del Nuevo Organon.

Los *ídolos de la caverna* constituyen una categoría compleja que “tiene su origen en la naturaleza individual de la mente y del cuerpo de cada hombre; y también en su educación, forma de vida y eventos fortuitos” (Bacon 2000:46). A su vez, Bacon enumera los casos más recurrentes en los que este tipo de *ídolos de la caverna* está presente: La tendencia a considerar una filosofía particular como una ley universal; la dominación parcial de la composición o división; la tendencia a centrarse parcialmente sobre períodos históricos; y la tendencia a centrarse ya sea en la parte o en la totalidad de la estructura sin notar la relación existente entre ellas. Lo que es significativo de esta enumeración es que Bacon parece incluir fuentes de ilusiones, que aunque se asumen que innatas, están mucho más relacionadas con debilidades educacionales y condicionamientos sociales, antes que con deficiencias de alguna innata facultad cognitiva. En este sentido, sería más coherente incluir a los *ídolos de la caverna* dentro de las categorías de ilusiones que tienen un origen artificial, antes que natural.

Ello es también posible afirmarlo en el caso de la tercera categoría de ídolos innatos presentada por Bacon: los *ídolos del mercado*. En efecto, los *ídolos del mercado* son conceptualizados como “los más irritantes de todos, porque han sido privado de entendimiento por la convención -que rige a las- palabras y nombres” (Bacon 2000:48). Bacon parece referirse a la ambigüedad de significados que las palabras adquieren y la forma en que dicha ambigüedad afecta el proceso de entendimiento, como consecuencia de la dinámica de la vida social que exige acuerdos y relaciones mutuas, como él afirma, son ilusiones “que parecen producirse -como resultado- de los pactos y asociaciones humanas” (Bacon 2000:41). Bacon también distingue dos clases de *ídolos del mercado* (21). La primera categoría debe su origen a “las falsas e infundadas teorías”, las que son fácilmente emendables a través del “rechazo y actualización constante de las teorías” (Bacon 2000:49). La segunda clase de *ídolos del mercado* es más compleja, siendo atribuida a una deficiente capacidad de abstracción (22). Bacon también asume diferentes grados de deficiencia y error en las palabras, siendo la categoría menos deficiente la referida a los nombres de sustancias particulares; seguida de la relativa a los nombres de acciones; y finalmente la categoría de nombres de cualidades. Sin embargo -Bacon concluye- “en todas las categorías, inevitablemente, algunas nociones son un poco mejor que otras, dependiendo del número en que cada una de ellas son percibidas por los sentidos humanos” (Bacon 2000:49). Por lo tanto, es claro que los *ídolos del mercado* no podrían ser concebidos como innatos en la misma forma en que lo son los *ídolos de la tribu*. Más aún, pareciera más adecuado afirmar que el engaño que se produce como consecuencia del erróneo significado atribuido a las palabras se explica más por el carácter social del lenguaje que por su asumido carácter natural que tendería a confundir al entendimiento humano (23).

Este último punto queda aún más claro cuando Bacon introduce la cuarta categoría de los *ídolos del teatro*, que esta vez no son concebidos como una categoría innata sino que “son abiertamente introducidos y aceptados sobre la base de teorías especulativas y erróneas reglas de demostración” (Bacon 2000:49). Reafirmando esta idea, Bacon en otra parte claramente sostiene que esta nueva categoría de fuente de ilusión no es inherente a la naturaleza de la mente humana, sino que es consecuencia de la “tradición, la creencia y la inercia” (Bacon 2000:42). Consecuentemente, Bacon reconoce que los *ídolos del teatro* son abundantes y la única razón que explicaría que no se extendiesen aún más en número, es una suerte de rol controlador que él atribuye a la religión, la teología e incluso a la acción de los gobiernos que según reconoce “han sido habitualmente hostiles a tales innovaciones” (Bacon 2000:50). De otra forma -agrega Bacon- tales ídolos se hubiesen incrementado tal como ocurriese “con aquellos que alguna vez florecieron en gran variedad en la Grecia antigua” (Bacon 2000:50). Vale la pena notar que Bacon está discutiendo una clase de ilusión que él atribuye a una errada forma de entendimiento del mundo, que a su vez sub-clasifica en tres tipos: sofisticada, empírica y supersticiosa. El primer tipo se refiere a las concepciones filosóficas elaboradas en base a una excesivamente limitada apelación a la experiencia y la historia natural, fundada en nociones comunes y generales, como Bacon sostenía era el caso de la filosofía de Aristóteles. La segunda categoría está a su vez sostenida “en el limitado y anti-iluminador sostén de unos cuantos experimentos” (Bacon 2000:52). Es importante destacar que Bacon no rechaza la experiencia como la base del conocimiento, sino el método a-sistémico basado en experimentos aislados, que conducen ineluctablemente a un erróneo entendimiento (24). Finalmente el tercer tipo de



teoría alude al tipo de filosofía que como consecuencia de la fe y el respeto, mezcla la teología y las tradiciones, buscando “derivar las ciencias de los espíritus y los Genios” (Bacon 2000:51).

Aunque parece claro que los *ídolos del teatro* podrían ser asimilados a aquellas ilusiones producidas por la costumbre, Bacon no parece tomar en cuenta las determinaciones sociales de este tipo de ídolos y por lo tanto no le otorga -como Aristóteles lo hace- a los legisladores de las ciudades algún rol en la inculcación de los hábitos correctos a los ciudadanos. Por el contrario, Bacon sólo reconoce a la ciencia, asumida dentro del contexto del uso individual de la razón, como el único método adecuado para liberar completamente al entendimiento humano de los ídolos que lo perturban, como él metafóricamente afirma: hay sólo “una entrada en el Reino del hombre, que esta basada en la ciencia, como hay una para el Reino de los cielos, ‘que a excepción de hacerse niño, no hay otra forma de entrar’” (Bacon 2000:56).

En resumen, la clasificación más general de Bacon sobre los ídolos, que distingue entre artificiales e innatos, parece corresponder a la distinción Aristoteliana de los errores de origen natural y aquellos originados por la costumbre. De hecho, ambos filósofos concuerdan en que las principales distorsiones que afectan al entendimiento durante el proceso de aprendizaje, no están sólo asentadas en la limitada naturaleza humana, sino que también encuentran sus raíces en la condición social del ser humano. Sin embargo, también vale la pena notar que el análisis de las clasificaciones más específicas propuestas por Bacon acerca de las categorías innatas de ídolos muestran que la mayor parte de ellas están más relacionadas con los errores generados por la costumbre que lo que Bacon parece estar inclinado a aceptar. Ello pudiese estar explicado por el hecho de que si Bacon hubiese aceptado un mayor grado de determinación social en la constitución de los ídolos, tendría también que haber incluido un análisis de la determinación social de su propio nuevo método: *El Nuevo Organon*. Ello, a su vez, le hubiese implicado asumir que la única entrada al “Reino del hombre”, la ciencia, no es en realidad tan inmaculada como eventualmente la entrada al “Reino de los cielos” lo sería. Algo que Bacon eventualmente no hubiese estado en posición de aceptar.

Por lo tanto, los ídolos son asumidos por Bacon como una nueva categoría negativa normativa (la nueva ilusión), la que debe ser superada para adquirir un conocimiento real sobre las cosas. Es una categoría que combina tanto las desviaciones innatas como las derivadas de la costumbre, pero en ambos casos su superación está reservada al ejercicio individual de la razón expresada a través del método de la ciencia. La concepción epistemológica de Bacon, aunque comienza criticando el método silogístico Aristoteliano - el *Organon*-, termina compartiendo la estructura fundamental de investigación filosófica establecida por los filósofos griegos: Platón y Aristóteles. Lo real es ahora representado por la ciencia -el nuevo *Organon*- la apariencia por el conjunto complejo de *ídolos*. La indagación filosófica sigue aún centrada en el individuo que es asumido, incluso cuando se le concibe afectado en sus facultades cognitivas por las constricciones impuestas por la naturaleza y la sociedad, como capaz de descubrir el conocimiento, que es a su vez, concebido como generado a partir de un mundo exterior existente, que es sin embargo ahora descrito sin ninguna duda, como una dimensión conocible por la razón humana.

VI. Conclusiones

Platón ha sido frecuentemente acusado de haber creado una tradición filosófica (Platonismo) asentada en dualismos (apariciencia/ realidad; materia/ mente; etc.) la que habrían dominado la historia de la filosofía occidental (Rorty 1999:xii). Que duda cabe acerca de la larga influencia del filósofo griego, sin embargo, lo que parece no ser tan claro es, en que medida dicho dualismo excluye totalmente la presencia de la categoría de ‘lo social’, como la expresión paradigmática de una tradición post-Platónica o Hegeliana asentada en la superación de tales distinciones. Este trabajo intentó esbozar algunas respuestas a tal pregunta, buscándolas en el lugar menos apropiado, esto es, en la propia tradición influida por Platón. Se trata si se quiere de una búsqueda post-Platónica en la égida de Platón, la que es movida por la intuición Derridiana de que los textos se completan permanentemente cada vez que son leídos, en este caso releídos. Como conclusión, podemos señalar que la influencia Platónica, aunque evidente, no parece estar explicada sólo por los textos de los autores escogidos, en los que de hecho, la presencia de lo ‘social’ como categoría constitutiva del conocimiento humano se aparece permanentemente, sino por la lectura dominante (Platónica) que ciertamente ha excluido variadas lecturas alternativas en donde el dualismo aparecería sin duda, a lo menos, más matizado.

Bibliografía

Aristóteles. 1985. *Nicomachean Ethics*. En: *The Complete Works of Aristotle*, Vol. II, editado por J. Barnes. Princeton: Princeton University Press.

Aristóteles. 1988. *The Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Bacon, F. 2000. *The New Organon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, H. 1976. *Truth and Ideology*. California: University of California Press.
- Camargo-Brito, R. 2005. Notas acerca de la determinación de lo ideológico y verdadero en Teoría de la Ideología. *Revista Ciencia Política* 25(2): 117-142.
- Habermas, J. 1998. *Postmethaphysical Thinking*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hawkes, D. 1996. *Ideology*. London: Routledge.
- Larraín, J. 1979. *The Concept of Ideology*. London: Hutchinson.
- Machiavelli, N. 1988. *The Prince*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón. 1948. *The Republic*. Oxford: The Clarendon Press.
- Platón. 1972. Theaetetus. En: *Plato's Epistemology and related logical problems*, editado por M. Warnock. London: Faber & Faber.
- Rorty, R. 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- Taylor, C. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Notas

- (1) Para un análisis sobre los debate sobre la teoría de la ideología, véase Camargo (2005).
- (2) Un ejemplo de ello es Habermas quien afirma que “la individualidad se forma a sí misma en relaciones de reconocimiento intersubjetivo y...auto entendimiento intersubjetivamente mediatizado” (Habermas 1998:153).
- (3) Es preciso señalar que el significado de ‘conceptualmente necesario’ lejos de estar inscrito en la tradición analítica o positivista, en la que una verdad necesaria sólo existe en un juicio analítico en base a lo que las palabras significan, como en la expresión necesariamente verdadera “los novios no están casados”, es en este trabajo usada dentro de una lógica dialéctica, esto es, como Taylor lo ha sugerido, “la necesidad no reposa en la relación analítica, sino en algo más: de que estamos aquí enfrente de un límite conceptual, de forma tal que no podríamos formarnos una noción coherente de la experiencia sino incorporamos tal” noción de lo social (Taylor 1975:96).
- (4) Platón es recurrente en señalar este estatus intermedio del objeto de la creencia ubicado entre la realidad y la no-realidad, en otra parte dice: “Parece, entonces, que lo que permanece por ser descubierto es el objeto que puede ser señalado como que es y no es al mismo tiempo y que no puede ser rigurosamente llamado o puramente real o puramente irreal. Si ese objeto puede ser hallado, podríamos con justicia llamarlo el objeto de la creencia” (Platón 1948:183).
- (5) “El alma de cada hombre posee el poder de aprender la verdad y el órgano con el cual observarla; y así como uno tendría que dar vuelta su cuerpo para que sus ojos pudiesen ver luz en vez de la oscuridad, así el alma completa debería dejar de centrarse en este cambiante mundo, hasta que sus ojos puedan asumir la realidad completa y ese esplendor supremo que hemos llamado el bien” (Platón 1948:227).
- (6) “¿Es el intemperado entonces, lo mismo que el incontinente? ¡Ciertamente que no! El intemperado es la clase de persona que piensa que lo que hace es lo mejor y más conveniente para él, y que no tiene razones para oponerse a las cosas que le aparecen como placenteras, mientras que el incontinente si posee la razón para oponerse a la consecución de aquellas cosas a que su apetito le conduce” (Aristóteles 1985:1903).
- (7) “Excelencia, entonces, es de dos clases, intelectual y moral; excelencia intelectual en lo fundamental se origina tanto en el nacimiento -causas naturales- como en el crecimiento a través de la enseñanza (por lo que la razón requiere experiencia y tiempo), mientras que la excelencia moral deviene como resultado de los hábitos” (Aristóteles 1985:1742).
- (8) “Por ejemplo la roca que por naturaleza cae hacia abajo no puede ser habituada a caer hacia arriba, a pesar de que uno trate de lograrlo arrojándola diez mil veces hacia arriba, tampoco el fuego puede ser habituado a expandirse hacia abajo, ni ninguna otra cosa que por naturaleza se comporta en una forma dada puede ser entrenada para que se comporte en otra forma” (Aristóteles 1985:1742-43).



(9) “Porque las cosas que tenemos que aprender antes que las podamos practicar, las aprendemos haciendo, e. g., los hombres llegan a ser ingenieros por medio de la construcción de edificios y músicos de lira tocando la lira, así también llegamos a ser justos haciendo actos justos, temperados haciendo actos de temperancia, valientes realizando actos de valentía” (Aristóteles 1985:1743).

(10) “Los legisladores hacen el bien a sus ciudadanos cuando le inculcan hábitos, y ello es el deseo de todo legislador; y aquellos que no lo hacen pierden su rango, y es en esto en lo que una buena constitución difiere de una mala” (Aristóteles 1985:1743).

(11) Por ejemplo, Girolamo Savonarola aludiendo a su caída del poder en Florencia señala: “Los Hábitos, en efecto, es la segunda naturaleza, y como la naturaleza de la roca es caer y ello no se puede alterar y no se puede elevar salvo por la fuerza, así también los hábitos también devienen en algo natural, y es muy difícil sino imposible cambiar a los hombres, especialmente a todo el pueblo, incluso si sus hábitos son malos... Ahora los Florentinos, habiendo establecido una forma civil de gobierno muchos años atrás, han hecho de dicha forma de gobierno un hábito, al margen de que se conforma a la naturaleza y requerimientos de la gente mejor que ningún otro, esto es ha llegado a ser habitual y establecido en la mente del pueblo. Sería difícil, sino imposible, separarlos de esta forma de gobierno” (Citado en Hawkes 1996:22).

(12) A lo largo de su vida, Machiavelo fue testigo de dos rupturas del poder político en su natal Florencia. En 1498 el régimen dominado por Savonarola cae y el gobierno de los llamados Diez de la Guerra llega al poder. Durante este gobierno Machiavelo llega a ser el jefe de la segunda cancillería y el secretario del principal comité de relaciones exteriores de la República. Más tarde, en el verano de 1512, Florencia enfrenta la invasión de Ferdinand de España, capitulando a finales de agosto de ese mismo año. La familia Medici, en el exilio desde 1494, regresa al poder y Machiavelo es pronto despedido de su puesto en la cancillería.

(13) “Me temo que podré parecer presuntuoso, porque lo que tengo que decir difiere de los preceptos ofrecidos por otros, especialmente en esta materia. Pero ya que quiero escribir lo que será útil para alguien que entienda, me parece mejor concentrarme en lo que realmente ocurre antes que en teorías o especulaciones. Ya muchos han imaginados Repúblicas y Principados que nunca han existido o sabido que existan” (Machiavelo 1988:54).

(14) “...aquellos estados que son hereditarios, y acostumbrados al gobierno de aquellos pertenecientes a la familia del actual gobernante, son mucho menos difícil de mantener que los nuevos estados, porque es suficiente no cambiar el orden establecido, y lidiar con los eventos inesperados que pudiesen ocurrir” (Machiavelo 1988:6).

(15) “El que desee o intente reformar el gobierno de un estado, y espera que ello sea aceptado y capaz de mantenerse para la satisfacción de todo el mundo, debe al menos retener la apariencia de las viejas formas; de tal manera que apareciese a la gente que no ha existido ningún cambio en las instituciones, aún cuando de hecho ellas sean enteramente diferentes de las antes existentes” (Machiavelo 1950:182).

(16) “La gran mayoría de la humanidad se satisface con apariencias, tal como si ellas fueran realidades, y es a menudo incluso más influenciada por cosas que parecen ser que con aquellas que lo son” (Machiavelo 1950:182).

(17) “Aquí tenemos que distinguir dos cosas; primero, que la gente a menudo, engañada por una buena ilusión, desea su propia ruina, y, a menos que ellos sean advertidos del mal de una y del beneficio de la otra, por alguien en quien ellos confían, expondrán a la república a una infinita amenaza y daño” (Machiavelo 1950:247).

(18) El Nuevo Organon toma su título de la obra de Aristóteles sobre lógica, el “Organon” o “Instrumentos para Pensamiento Racional” (véase Bacon 2000:xii).

(19) “Los ídolos artificiales han entrado a la mente de los hombres ya sea por las doctrinas y cultos de los filósofos o por las perversas reglas de demostración. Los ídolos innatos son inherentes a la naturaleza del intelecto, que es mucho más proclive al error que los sentidos” (Bacon 2000:18).

(20) Algunos comentaristas han notado una suerte de inconsistencia en Bacon entre sus afirmaciones de que: “los ídolos artificiales pueden ser eliminados con alguna dificultad”, pero los ídolos innatos “de ninguna manera” (Bacon 2000:19), por una parte, y su confianza en el nuevo método de inducción por él propuesto, como la única manera de superar las causas naturales de los errores, por otra parte. Véase sobre este punto Barth 1976:20-1 y Larraín 1979:21.

(21) “Ellos son, ya sea nombres de cosas que no existen... o nombres de cosas que existen pero son confundidas y deficientemente definidas, siendo abstraídas de las cosas impetuosa y uniformemente” (Bacon 2000:48-49).



(22) Bacon pone como ejemplo el uso de la palabra “humedad” que es abundantemente utilizada para significar diferentes acciones que no tienen un común denominador.

(23) “Los hombres se asocian a través de la conversación; y las palabras son escogidas para adecuarse al entendimiento de la gente común. Y por lo tanto un código de palabras pobres y depreciado obstruye significativamente el entendimiento” (Bacon 2000:42).

(24) “...ya que la forma en que las cosas han sido normalmente hechas hasta ahora, es pasando inmediatamente desde los sentidos y las proposiciones particulares a las más generales, como si fuesen polos fijos alrededor de los cuales las disputas pueden ser resueltas; y entonces derivar todo lo demás desde ellos por medio de proposiciones intermedias; que es ciertamente una ruta corta, pero peligrosamente abrupta, inaccesible a la naturaleza de las cosas e inherentemente abierta a la disputa. Por contraste, por medio de nuestro método, los axiomas son gradualmente develados paso a paso, de forma tal que alcanzamos los más generales axiomas sólo al final; y los más generales axiomas se presentan de forma no especulativa, sino bien definidos, y tal como un conocimiento natural verdadero, y que reside en el corazón de las cosas” (Bacon 2000:17).