



# Maquiavelo y Descartes. Engaño y Verdad en la construcción de la mentalidad moderna

---

Luis Felipe Jiménez  
Unidad Académica de Filosofía  
Universidad Autónoma de Zacatecas  
lufenez@gmail.com

## Resumen

La propuesta política de Maquiavelo y la metafísica de Descartes a primera vista parecen no tener nada en común. Aunque ambas posturas representan el principio del mundo moderno, tradicionalmente se entiende que constituyen vías opuestas de fundarlo. No obstante, la metafísica de Descartes en su intención de salvar la verdad, objetivando el mundo a través de las matemáticas, terminó siendo un nuevo instrumento de las argucias de la política, haciéndose compatible con las técnicas del engaño y astucia que preconizaba el florentino.

*Palabras clave:* historia de las ideas, metafísica, política, Maquiavelo, Descartes.

## Abstract

*The political proposal of Machiavelli and the metaphysics of Descartes, at first sight, seem to have nothing in common. Although both approaches represent the beginning of the modern world, it is traditionally understood that they are two different ways of establishing it. Nevertheless, in the efforts of the metaphysics of Descartes to save the truth, the world was made objective through mathematics. Consequently, it ended up being a new instrument of politics, making it compatible with the cunning and deceit techniques of Machiavelli's precognition.*

*Keywords:* history of ideas, metaphysics, politics, Machiavelli, Descartes.

Es posible que no sea necesario reiterar lo que ha sido reconocido por la tradición filosófica, es decir, que el sistema teórico de René Descartes es un pensamiento fundador, cuyo objetivo, en su momento, se dirigía a la reforma completa de la filosofía, haciendo de esta una ciencia y en sí una ciencia de las ciencias. Esta pretensión reformadora de Descartes no estaba desligada de los antecedentes históricos con que Maquiavelo lo precedía en la política. Ellos son, de algún modo, dos de los nombres más representativos entre aquellos que dieron comienzo al proceso que pondría punto final a la cosmovisión medieval. El secretario florentino, como es sabido, radicalizaba la ruptura entre la ética y la acción política, despreocupándose del orden metafísico en el que había estado inserta desde el momento en que el cristianismo se hace rector de la cultura occidental. Por su parte, Descartes desde la filosofía, y con su metodología que elevaba las ciencias al nivel de paradigma del nuevo orden, culminaba en cierta forma esa tarea.

En principio, quizá, las dos propuestas no tienen en común más que esto que acabamos de señalar. Ambas posturas representan el principio del mundo moderno, pero sus vías de acceso a ese nuevo mundo siguen caminos opuestos. Sin embargo, no se podría decir que fueran incompatibles y, en la práctica, apuntaban a un mismo fin: concebir un orden absoluto de la realidad y establecer su sentido.

En ese orden de cosas, a primera vista da la impresión de que la metafísica de Descartes puede comprenderse como una respuesta adecuada a la interpretación política y amoral de Maquiavelo en la que los hombres eran confinados a vivir una realidad que alcanzaba su estabilidad solo en forma temporal, resultante del hábil juego del guía político capaz de equilibrar fuerza y astucia. De modo que la propuesta metafísica del pensador francés, en cierta forma sería una base teórica desde la cual, junto con otros objetos del conocimiento, es posible recobrar la política y reorientarla hacia un orden del conocer, siguiendo o aplicando a ella los mismos métodos que debían culminar con lo que, en sus *Principios de Filosofía*, consideraba la «más alta Moral». Así, Descartes creía que partiendo de unos principios seguros, podía llegar a «reglar nuestras costumbres y nuestra conducta en la vida».<sup>1</sup> Y, en efecto, parecía que una forma de pensamiento como la cartesiana, que empieza por la duda radical y combate de manera frontal la máxima forma de engaño —es decir, la de un dios engañador—, estaba llamado a ser el perfecto antídoto no solo contra el oportunismo político y el deseo de afirmar la permanente inestabilidad e inseguridad de la realidad, sino una solución definitiva contra cualquier forma de sensualismo y de escepticismo.

Pero ¿cómo estar seguro que la certeza cartesiana no era también un engaño, un reduccionismo cientificista, una nueva forma de ilusión? ¿Hasta qué punto el compromiso con la verdad que propugna Descartes con su metafísica no constituía una fórmula más sofisticada de legitimar otra manera de ver las cosas y, desde esa perspectiva, otra manera de ejercer el poder? Con estas preguntas podemos empezar a abrirnos camino, examinando hasta dónde la ciencia filosófica cartesiana consiguió ser la respuesta que exigía su tiempo al escandaloso legado que cien años antes había dejado el florentino a la modernidad, y desde ella evidenciar si como discursos opuestos presentan alternativas de reflexión y acción, o si como parte de lo que algunos historiadores de las ideas llaman el «espíritu de época» al que pertenecen apuntan hacia fines similares o comunes que determinan la mentalidad y la cultura occidental hasta nuestro tiempo.<sup>2</sup>

### **El engaño como categoría política**

En primer lugar lancemos una somera mirada sobre la propuesta política de Maquiavelo. Para él los problemas de la Edad Media han muerto: Dios, la salvación, la relación del más allá con este mundo, la justicia, el fundamento divino del poder, nada de esto existe en sus tesis. El secretario florentino representa el inicio de otro mundo. En su teoría no hay más que una sola realidad, la del Estado; hay un hecho: el del poder. Y un problema: ¿cómo se afirma y se conserva el poder en el Estado? Ahora bien, para resolverlo no tenemos que preocuparnos por puntos de vista, juicios de valor, consideraciones de moralidad, de bien individual, etcétera, que verdaderamente, en buena lógica nada tienen que ver con la política. Es un *Discurso del Método* el que está implícito en la obra más conocida del secretario florentino, *El Príncipe*;<sup>3</sup> consistente básicamente en saber ligar la experiencia con la razón, y en saber ver en el caso más simple el caso más general. Maquiavelo no aspira a una lógica nueva; simplemente la pone en práctica. Se puede decir sin temor a caer en exageración que puede compararse en ese sentido a Descartes, en la medida que ambos buscan superar las marcas del silogismo: el análisis del florentino es constructivo, su deducción es sintética. La inmoralidad de Maquiavelo es pura lógica. Religión y moral no son vistos como factores sociales. Son hechos que hay que saber utilizar, con los que hay que contar. En un cálculo político, deben tenerse en cuenta todos los elementos «políticos», inclusive los que nos pueden llevar a errar, pero que ni por ello pueden negar el hecho político por sí mismo.

De ahí que para Maquiavelo el «engaño» tenga un valor mucho más elevado que la religión o la moral como instrumentos políticos. El engaño en política es mucho más que una actitud o una estrategia; es una *virtus*: «es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador; y los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar».<sup>4</sup>

Hacer uso de subterfugios, inducir a error al otro, mantener a un individuo o a un conglomerado social bajo la convicción de que cierta ilusión es posible, constituye desde entonces hasta el presente uno de los núcleos esenciales de la teoría, pero sobre todo de la acción política. El engaño, puesto en su verdadero carácter, está mucho más allá de ser un cínico reconocimiento de su valor práctico; es una categoría, un presupuesto fundamental e ineludible en el planteamiento de cualquier forma de acción dirigida a adquirir, mantener o evitar perder la facultad de ejercer el poder que pueden realizar unos hombres sobre otros. De manera que el florentino no pretende hacer una ciencia del engaño, sino reconocer su condición instrumental, pero necesaria para la acción aparentemente consistente del político o para mostrar cierta coherencia en las resoluciones de las instituciones. No obstante, Maquiavelo observa que la falta de habilidad, la incapacidad humana de llevar las cosas hasta las últimas consecuencias, es decir, la imposibilidad de mantener la simulación hasta hacerla verdad permanente, hace que aparezca una fisura, una falla en el discurso que posibilita la duda, el descreimiento, la resistencia del gobernado. Puede extraerse casi como regla general de este análisis del florentino, que por muy convincente y duradera que sea la ilusión con que el dominador conserva su dominio sobre el dominado, el desgaste de las creencias en el tiempo o una leve alteración de las circunstancias, que desvelen unas condiciones no previstas por una de las partes, como mínimo posibilitan al pueblo o al ciudadano a dudar respecto a aquello en que basaban su aceptación de un gobernante o de un modo de gobierno. Duda que en un momento dado puede ser el motivo que origine la sospecha, desvele la inconformidad o promueva el cambio.

### **La falla humana**

Mucho tiempo antes que las ciencias naturales lo establecieran como base de su metodología, con Maquiavelo la política se prohíbe el autoengaño y se exige el máximo realismo tanto en el analista de la política como en el que la ejerce. Sin embargo, la teoría y la práctica política nunca podrán

tener la exactitud de la geometría o de la aritmética. Por ello, desde el otro extremo, Descartes no mezclaría una cosa con otra, apenas consideraría la moral dentro de su sistema, salvo como moral provisoria y, como ya lo habíamos señalado, en espera de que al final de su demostración se pueda llegar a la más alta Moral. Así, solo se habla de aquello que puede ser fundamentado. La aritmética y la geometría, «contienen algo cierto e indudable», en tanto que «la física, la medicina y todas las otras ciencias dependen de la consideración de cosas compuestas, son ciertamente dudosas».<sup>5</sup>

Las ideas claras y distintas como las proposiciones matemáticas, son las únicas válidas para la construcción de un pensar sólido. «Dos y tres suman cinco» o «el cuadrado no tiene más de cuatro lados», principios que conforman argumentos absolutamente simples e indubitables.<sup>6</sup> Ni el sueño puede hacernos dudar de ellas. En la Segunda Meditación, el pensador francés nos indica cómo los argumentos simples permiten concebir la realidad física, es decir, fundado en la determinación de lo que son las naturalezas más elementales podemos saber que existe la extensión, la duración y la figura. Descartes cree que todo lo que hay fuera del *yo* y el *yo* mismo están constituidos por esos elementos. Pero también constata Descartes, que a pesar de la certidumbre a que le lleva la deducción de estar constituido por la *res extensa* y sobre todo por la *res cogitans*, es decir, que es un ser que piensa, duda, conoce, afirma, niega, rechaza, quiere, imagina y siente, su alma se «complace en errar y no soporta estar circunscrita en los límites de la verdad».<sup>7</sup>

No obstante, es en este punto en el que el pensador francés acude al ejemplo de la cera que se derrite, a la constatación de sus cambios y a la determinación intuitiva de que a pesar de esos cambios la cera es la misma. A ello añade el caso de los transeúntes que ve a la distancia y de los cuales divisa solo sus sombreros y sus paraguas, por lo que puede deducir que son autómatas, pero —dice Descartes— «juzgo que son hombres», pues la facultad de juzgar existe en primer lugar en el cerebro. Por tanto, el hombre es un ser susceptible de error, sin embargo, está en capacidad de enmendarlo gracias a la mente que posee.

Ahora bien, lo importante para Descartes no es solazarse en esta certidumbre; su conocido método le lleva a cerrar su idea demostrando que si lo que piensa es cierto, se debe estar seguros de que no hay nada, ni Dios, que nos pueda engañar. Pero, en el caso de que exista un Dios que «puede hacerlo todo», inclusive engañar: «¿cómo puedo saber que este Dios no haya hecho que suceda que no haya tierra alguna, ningún cielo, ninguna cosa extensa,

ninguna figura, ninguna magnitud, ningún lugar y que, sin embargo, todas esas cosas no existen de otro modo que como a mí ahora me lo parecen?»<sup>8</sup>

La conocida duda radical consiste entonces en el ejercicio mental y extremo con el que el pensador francés llega a una consecuencia fatalista: *¿cómo sé que esta causa no me ha creado de tal manera que siempre esté en error?* Si así fuera, si siempre estuviera en error, son pocas las posibilidades que tiene mi existencia, todas las construcciones humanas, o cualquier intento de relacionarme con el mundo no sería sino una quimera. El individuo llega así a una situación que se hace más extrema que la del ciudadano que imaginábamos en la tesis de Maquiavelo. La duda, si es radical, no admite confiar en nada ni en nadie, ni en Dios.

Mas hay que reconocer que Descartes no es consecuente con lo que propone en esta meditación. Del engaño absoluto abre paso en la Tercera Meditación a la posibilidad de plantear una cierta conciencia capaz de captar la diferencia entre error y verdad, pues Dios no va a permitir que me engañe completamente, sino que brinda la posibilidad de reconocer cuándo me engaño. La salida metafísica —también moral— de Descartes para desembarazarse de una potencia absolutamente engañadora, ya era anunciada al final de la Primera Meditación por un «cierto espíritu maligno».

Pero antes de abandonar este ejercicio extremo, Descartes sostiene que las proposiciones matemáticas, como  $2+3=5$ , necesariamente tendrán que estar por encima del «Dios engañador». Pues si las proposiciones matemáticas son siempre ciertas, se puede sospechar que hay unas verdades eternas más allá del poder de Dios, inclusive del *optimus* o, por lo menos, inherentes a su bondad y omnipotencia.<sup>9</sup> Aquí podríamos detener nuestra búsqueda y reconocer que la inquietud de Maquiavelo estaría resuelta: hay verdad, hay algo completamente seguro y claro a lo que puede acceder el ser humano y que está a la altura de Dios, algo que no cambiará ni con el tiempo ni con el capricho de los seres humanos, eso es, las matemáticas.

Con lo anterior, el filósofo francés no ha hecho otra cosa que utilizar la hipótesis del dios engañador con el fin de separar en forma radical la verdad de la creencia. Desde ahí ha marcado la distancia entre el político y el filósofo, dejando fuera del discurso productor de la verdad a todo aquello que se origina en el capricho, los deseos, la volubilidad humana o los factores azarosos que causa la naturaleza. He aquí la relación y la oposición directa entre el empirismo de Maquiavelo y el racionalismo cartesiano: la presencia en uno y la ausencia en el otro del azar, del factor fortuito, de lo imprevisto.

Si en Maquiavelo la religión y la moral son solo medios para ser

utilizados en la consecución y conservación del poder, lo que está bajo el signo de la *fortuna* no es menos valioso ni determinante para el cumplimiento del objetivo de la acción política: la consecución y conservación del poder.<sup>10</sup> Descartes no ha dejado de lado este hecho; la presencia del dios engañador y luego el uso del «geniecillo maligno» demuestran que es consciente de la presencia de lo impensado, de lo no observado, pero su obra en general se dirige a conformar una «política correcta», un juego de normas que deben llevar a la autonomía de la razón o a formas debidas por el uso de la conciencia y por pruebas contundentes que conjuren la presencia de todo aquello que pueda significar que nos engañamos radicalmente o que amparamos el orden de las cosas sin un fundamento absoluto y universal.

Abandonada la posibilidad de un dios engañador o de un geniecillo maligno, la única causa del error o de que seamos inducidos a error o de ser engañados por otro, depende de causas concluyentes: «a saber, de la facultad de conocer que poseo y de la facultad de elegir, o libertad de arbitrio, es decir, del intelecto y al mismo tiempo de la voluntad».<sup>11</sup> Por consiguiente, soy un ser pensante, susceptible de verdad y falsedad al mismo tiempo, pero jamás indiferente a la facultad de juzgar que poseo en forma innata, por la cual acierto en ocasiones, en tanto que en otras me equivoco.<sup>12</sup> Soy yo, ser humano y libre, el responsable de mis fallas, de mis errores. De mi voluntad, pero en especial, de mi deseo de no ser engañado, asumo qué y cómo conocer.

Según concluye Descartes, es el uso de la propia libertad la causa del error humano, pues nuestra condición de seres imperfectos nos lleva a emitir juicios sobre lo que no concebimos con claridad. Es, por lo tanto, esta condición de ser imperfecto y libre lo que me hace un ser que puedo inducir o ser inducido a error o engaño por otros hombres. Empero, está en nosotros mismos «mantenernos obstinados en nuestro pensamiento fijo» (*manebo obstinate in hoc meditatione defixus*), «no asentir a cosas falsas» (*ne falsis assentiur*) y «cuidar porfiadamente nuestra mente» (*obfirmata mente cavebo*).<sup>13</sup> Con esta especie de «ascesis», de cuidado del yo, de acuerdo a la teoría de Descartes, la libertad humana parece quedar salvaguardada, tanto como voluntad que se dirige a favor de la razón y de lo evidente, y como facultad intelectual que tiene la posibilidad de aclarar las elecciones que hacemos, para que estas sean las correctas y acertadas.

### **El engaño absolutista**

Pero ¿es suficiente mantenernos obstinados, no asentir a lo que parece falso y cuidar nuestra mente para evitar el error o ser engañados? ¿No hay,

ontológicamente hablando, una naturaleza inferior al «genio maligno» capaz de poner en entredicho las determinaciones de la matemática? Sabemos que en este último caso, dicha posibilidad sería catastrófica. Descartes ha probado que si el Dios *optimus* puede engañar, se pone en peligro la posibilidad misma del *Cogito*. De manera que probar la existencia de Dios y su bondad es indispensable para que los principios y deducciones de la matemática escapen a la oscuridad y confusión. Mas también es indispensable para poder dar contenido fundacional al *Cogito*.

No obstante, la facultad libre que tiene el hombre pone al *Cogito* en relación directa con la categorización del «engaño» como instrumento político; es más, lo pone en situación de ser él quien tenga la «voluntad» de engañar. Ya Maquiavelo había demostrado cómo en el mundo de los hombres no hace falta acudir a la duda hiperbólica para saber, con precisión, que unos hombres pueden inducir y querer mantener intencionalmente en error a otros hombres. Pero, si recordamos la segunda de *las Reglas para la dirección del espíritu*, en la que el pensador francés establece explícitamente el rechazo de «todos aquellos conocimientos tan solo probables y establecemos que no se debe dar asentimiento sino a los perfectamente conocidos y de los que no puede dudarse»,<sup>14</sup> es evidente que está pensando en un conocimiento preciso, el cual impida a toda costa el engaño y le dé certeza permanente al sujeto.

Ciertamente, en ello radica la firme convicción del pensador francés de que la Matemática tiene algo que decir en todas partes. En la medida que en donde quiera hay cantidad, el análisis matemático no solo incluye a la Física o a la Biología, sino también se deduce su extensión a la Ética y a la Política. Ya habíamos señalado la intención de Descartes de conseguir que todos los objetos de conocimiento filosófico fueran lo más parecido posible a los de las matemáticas, deduciendo así su intento por reducirlos a tres: el pensamiento, la extensión y Dios. De igual modo decide que el contenido de cada uno de esos objetos puede ser agotado por una intuición.

Empero, este esfuerzo no deja de ser un reduccionismo cientificista, pues el espacio y el número están lejos de ser simples; la noción de pensamiento es por sí misma confusa y en cuanto a la noción de Dios excede al entendimiento humano. Descartes, sin embargo, insiste en hacer de estos conceptos ideas claras y distintas, que cada cual puede ver en sí mismo y del mismo modo con la única condición de que nos fijemos en ellas. Son «naturalezas simples», dotadas cada una de una esencia determinada e independiente de las mentes en que se alojan; en otras palabras, son

intuiciones intelectuales independientes de cualquier realidad empírica. Estos supuestos eran realmente una garantía extraordinaria para la libertad subjetiva, sin duda, ¿pero eran sostenibles?, ¿será suficiente que las ideas puras existan o estén ligadas entre sí para que el yo pueda crear un instrumento objetivo capaz de impedir el engaño, no de un geniecillo maligno, sino el causado por un muy humano tirano?<sup>15</sup>

A la luz de Maquiavelo estas ideas innatas no tienen sentido. El florentino ni se preocupa por la idea de «Dios es», solo se interesa por aquella idea en la medida que afecta el mundo sensible o es problemática en cuanto influye sobre la realidad política, ora en la creación de instituciones, ora como factores de poder. En ese sentido Maquiavelo comprendía perfectamente que su visión del hombre no se resolvía en el terreno de la teoría, sino en la de los hechos. Para el florentino, el alma no tenía el mismo significado que para Descartes. Maquiavelo no se plantea separar al alma que piensa de su cuerpo. Del mismo modo le es imposible concebir un hombre pensante o de acción sin una circunstancia, sin un entorno o sin una realidad que estimule los sentidos. Para el pensador italiano, el mundo de los hombres se mueve dentro de la realidad de la experiencia sensible, donde reina el interés, la ambición, la simulación, los caprichos. El alma es un ente que siente y percibe a través de un cuerpo.<sup>16</sup>

La metafísica matemática que proponía Descartes presupone un orden a cabalidad a partir de las ideas innatas y entre ellas la existencia de Dios. Si Dios existe es una idea innata, pero si es eso debe habitar en todos los seres humanos, ¿cómo nos explicamos la producción del engaño, del mal o inclusive la existencia de los ateos o escépticos que, como Maquiavelo, no creen sino en lo que ven? ¿No es esta duda suficiente argumento para volver a la duda radical? Y de nuevo, ¿cómo saber que la idea innata, clara y evidente, según Descartes, no es una ilusión que se ha fabricado nuestro filósofo?

Sin ánimo de forzar las cosas, la postura del florentino se adelanta a aquellos contemporáneos de Descartes que tantas veces intentaron discutir su teoría, pues para Maquiavelo no hay sino una realidad: el deseo de los hombres por alcanzar el poder; y dos formas de corroborar «objetivamente» ese hecho: las acciones políticas del presente y la historia, ambas siempre mediadas por las pasiones. Para ello no ha necesitado negar la estructura básica del ser humano planteada por la tradición aristotélica: el hombre es cuerpo y alma. De ahí que el ideal de príncipe que concibe el florentino no sea un ser privilegiado, apenas es un hombre común y corriente, cargado de lo mismo que compone a los demás hombres, de una

*psique* obnubilada por las pasiones, cuya razón se sobrepone no negándolas, sino ordenando sus deseos e intereses en función de sus fines. En otra forma, la verdad en este caso es el resultado de la capacidad de un hombre por sobreponer su pensamiento y sus acciones contando aun con el medio oscuro y confuso que le rodea y que también hace parte de sí mismo. Obviamente, quien se sitúa en ese presupuesto debe ser consciente de no tener todas las cosas a su favor, que un error de apreciación, la falta de habilidad o de experiencia, la naturaleza que lo constituye pueden jugar en contra, sin dejar de contar con la perenne presencia de un elemento superior, irracional si se quiere, es decir, la *fortuna*, capaz siempre de derribar la más sofisticada previsión.

Descartes, en cambio, había sustituido el alma que concebía la tradición aristotélico–escolástica como forma del cuerpo, reemplazándola por una mente «incorpórea». Pero al dejar al cuerpo sin alma —si hacemos caso a la exageración de ubicar el alma en la glándula pineal que inserta en su *Tratado de las pasiones*—, y casi sin mente, pues parece no requerir del cuerpo, este quedaba reducido a mera máquina, lo cual desde su matematicismo traía consecuencias políticas y éticas inesperadas de las que estaba muy lejos el análisis psicológico e histórico de Maquiavelo.<sup>17</sup> El capricho que caracteriza el accionar humano o la inquietud del hombre ambicioso que describe el florentino es desplazado por Descartes con una máquina que piensa; sin embargo, esto último es un privilegio del filósofo, quien «reflexiona sobre sus propios movimientos», no del hombre común, el cual desde esta perspectiva es menos que un reloj, un autómatas susceptible de ser numerado, planificado, agrupado, convertido en objeto de estudio.<sup>18</sup>

Se ha dicho con frecuencia que no hay metafísica ni intereses de un orden sobrenatural en la reflexión del florentino, excepto el reconocimiento de la presencia de la diosa *fortuna*, nefasta o favorecedora de las acciones humanas más allá de lo que estaba previsto por la razón o la experiencia; pero, justamente, esa salvedad asume la existencia de un mundo imperfecto en el que se juegan las cosas humanas dentro de esa limitante. No hay pretensión de establecer un ideal absoluto de perfección como sí ocurre en la propuesta cartesiana. Mientras la historia constata la imperfección de la experiencia humana, la matemática parece ser la prueba objetiva de que existe la perfección.<sup>19</sup>

La idea que tiene el pensador francés de Dios es una idea formal, es decir, construida a partir de axiomas mediante reglas que pueden especificarse sin ambigüedades. Las divide analíticamente en partes, siendo estas

partes los principios y postulados lógicos que pueden ser manipulados, como lo hace el propio pensador francés. Confiado en la transparencia de su lógica, siguiendo las partes, las etapas y los procedimientos que ha ordenado fuera de cualquier contacto con el tiempo y el espacio, pero sobre todo distante de cualquier interferencia de los sentidos, Descartes concibe una realidad artificial, matemática, perfectamente armónica. Ciertamente, muchas partes de su análisis matemático pueden aplicarse al mundo, a todo aquello que sea mensurable y que por ello puede someterse a sus reglas, pero hay ideas que se escapan a la reducción matemática. Inclusive el punto de partida del propio Descartes, la intuición de Dios o la idea de que en la naturaleza hay un orden racional, no es más que una corazonada, algo que, como ya hemos señalado antes, el pensador francés cree habita en todas las mentes humanas como una idea innata.

En realidad, la metafísica matemática no está lejos de ser un absolutismo del pensamiento que no está muy alejado del absolutismo político. Este último conformó el principal fenómeno de organización social concebido desde los tiempos de Maquiavelo, hecho realidad en el siglo de Descartes. Este sistema político constituyó una flagrante amenaza a la individualidad, el libre actuar y la intimidad del ejercicio del pensar.<sup>20</sup> Por una parte, consistía en la aceptación extrema de lo que se identifica hoy como una forma de actuar en política, el *maquiavelismo*: la autonomía de la política y el asentimiento que llevó a la sociedad moderna a considerar el poder como un fin en sí mismo.<sup>21</sup> Pero, por otra, también era el resultado de la amplitud de la angustia de la naciente modernidad ante la situación circunspecta del *Cogito* queriendo acotar en sí mismo la verdad como una isla rodeada por el desorden absoluto del mundo. A la larga no serían Maquiavelo y Descartes, sino sus seguidores, en la vida práctica, quienes encontrarán la afinidad que en el papel era imposible entre estas dos tesis.

### **El mundo maquiavélico–cartesiano**

En efecto, es en la práctica política donde se va a encontrar el complemento y el acuerdo entre la radicalización de la autonomía política propuesta por Maquiavelo con el solipsismo del sujeto cartesiano, dos posturas con las cuales el mundo occidental ha vivido su mayor pesadilla social. El individuo, el hombre corriente, no tiene tiempo ni deseo de meditar a la manera de Descartes, renuncia a su identidad, agobiado ante la imposibilidad de lograr enlazar el mundo que se representa en su mente con el real, abraza el facilismo que le proporcionan las certezas de las instituciones.

Poco a poco se acepta que el poder es poder sobre los seres humanos; entendidos como máquinas surgen las tecnologías de control del cuerpo y del espíritu —desde la medicina hasta la educación física— a los que se añaden medios de alienación que alejan al individuo de la preocupación por sí mismo o por interpretar su realidad. Los sujetos pensantes ni siquiera tienen que ser filósofos, sino aquellos que detentan el poder y lo ejercen a través del uso de un mundo matematizado, planificado y organizado al modo del ideal de príncipe.

Pero, si todo concepto llega a ser controlable, el poder político está en condiciones de hacer de la matemática o de los principios elementales un mero cálculo, una reificación del *yo*, que no diferenciaría al ser humano de una planta, anularía —como ha ocurrido en muchas ocasiones en la práctica científica contemporánea— las jerarquías entre lo natural y lo humano.

No obstante, en la medida que sabemos que es imposible engañarse completamente, gracias a la existencia de las ciencias que aspiran a la objetividad, no todo está perdido para la libertad. El problema emerge cuando el *yo* se puede rehacer de manera individual y solitaria, recuperando el sentido común desde la certeza que nos proporciona la Matemática. Así, al poder deducir la conciencia que donde hay cuerpo, hay extensión; donde hay extensión hay figura; luego donde hay cuerpo, hay figura; o que una figura sin cuerpo es inexistente; como que todo cuerpo que existe está siempre relacionado por extensión, figura, movimiento o reposo, etcétera, por lo cual se imbrican inextricablemente. Esta presencia del cuerpo nos recobra el mundo, nos informa que hay un exterior y un interior; da valor a la inmediatez que nos afecta y nos recuerda que no estamos solos, sino rodeados de otros seres como yo, de otros objetos y realidades diferentes a mí.

Esta es la razón por la cual debe cuidarse que el ejercicio cartesiano, practicado por el individuo sitiado por la realidad, no sea más que la acción reiterativa de un loco. Puede insistirse hasta la saciedad que dos y dos son cuatro frente al poder político, que no tendrá inconveniente de acuerdo a su conveniencia en refutar tajantemente o declarar enfermo mental a quien así lo sostiene.<sup>22</sup> Descartes rechazó con vehemencia esta opción: el que duda no puede estar loco, la locura no concibe una distinción entre lo verdadero y lo falso, por ello no es más que un obstáculo.<sup>23</sup> Sin embargo, si dudamos y a partir de esas dudas llegamos a certezas que solo son aceptables para nuestra conciencia, pero incomunicables, fracasa mi intento de comprender el sentido o la racionalidad de la realidad exterior y sigo sin superar esa angustia frente a una exterioridad que no comprendo ni parece

comprenderme. Dicha angustia es la misma que llevaría a los individuos de la modernidad a aceptar por mero conformismo el autoritarismo, en la medida que quien «tiene» la razón y el poder interviene y ordena la vida cotidiana hasta moldear a su manera cualquier intención de cambio en el sujeto; o, lo contrario, como resultado de ese ahogo de la personalidad lleva al individuo (o a un grupo de obcecados) a sentirse tan asfixiado con el mundo planificado y geométrico que impone el *Cogito* gobernante; se lanza a la rebelión bajo la convicción de una idea «clara y distinta», la cual está seguro servirá para liberar a toda la humanidad.

Con otro tono, esta posibilidad también está presente en el plano práctico que dibuja Maquiavelo, pues la locura o el empecinamiento en una convicción no dejan de ser tácticas políticas. Muchas veces el engaño no es ni siquiera autoengaño o habilidad del político, sino simple conveniencia del gobernado. Hay una relación de reflejo entre el gobernante y sus gobernados, en tanto el primero adapta sus acciones a los deseos de los segundos se garantiza la paz y probablemente la libertad. La adulación del gobernante a su pueblo y la complacencia de este con su gobernado generan una forma de «ilusión colectiva» que no solo sustenta la cohesión del sistema, sino que garantiza su conservación. El conflicto siempre es circunstancial, la relación exige siempre una constante dinámica, de manera que la incapacidad de adaptación de uno y otro puede ser fatal para cualquiera de las partes según su situación en relación con los cambios de intereses y fuerzas en una época determinada.

Resulta así paradójico que Descartes, buscando la certeza absoluta, deja como legado a la mentalidad moderna la matematización compulsiva de la naturaleza y de las acciones humanas; pero también que a partir de esa instrumentalización de la razón, el poder político consigue como nunca antes el control y la obediencia de sus gobernados de un modo más sofisticado y efectivo. Esto es tan cierto como que el reconocimiento por parte del gobernado hacia su gobernante, antes del pensamiento cartesiano no se debía en principio a un resultado del cálculo matemático, sino a una serie de factores de orden social y psicológico acompañados de creencias o tradiciones religiosas y morales, las cuales aparentemente le daban la razón al análisis empírico de Maquiavelo. Sin embargo, las tecnologías derivadas de las matemáticas como la estadística junto con la planificación social, industrial y productiva le dieron forma y condicionaron la vida de los gobernados e hicieron que la racionalidad científica se convirtiera en garante objetivo del accionar del príncipe frente a su pueblo.

Se hace así comprensible que antes de que el siglo XVII llegara a su fin, los seguidores de Maquiavelo y Descartes formaran una alianza tácita y práctica de la que tenemos como resultado cultural la empresa que conocemos hoy como la Modernidad, esto es: la época en que se tuvo la intención de poner el saber y el poder sobre unos nuevos cimientos de datos sólidos derivados de la observación inmediata y de la comparación con el pasado histórico, sometido a la disciplina de un método impersonal diseñado de modo que tuviera todo el rigor lógico de las matemáticas.

## Notas

1. R. Descartes: *Los principios de la filosofía*, p. 9.
2. El concepto «espíritu de la época» es usual entre los historiadores de la filosofía o de las ideas, como E. Gilson o A. Lovejoy, sin embargo, no deja de ser ambiguo y de llevar cierta carga historicista, por lo que sería más adecuado hablar de la confluencia de discursos yuxtapuestos que, a pesar de ello, contribuyen simultáneamente en la producción de unas condiciones propicias para producir una mutación en la mentalidad dominante de una época o de un período histórico determinado.
3. Sin duda es la más conocida, sin embargo, es necesario aclarar a los no iniciados en la obra del florentino que de ningún modo encierra la globalidad de la tesis política de Maquiavelo. Allí está la base de su teoría, pero solo es la apertura dirigida a concretar la propuesta del Estado como solución a la inestabilidad política, lo cual hace en *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio* y el *Arte de la guerra*, sin perder de vista dicha intención en la *Historia de Florencia*.
4. N. Maquiavelo: *El Príncipe*, XVII, p. 91.
5. R. Descartes: «Primera Meditación» en *Meditaciones Metafísicas*, p.131.
6. *Ib.*, p. 131.
7. *Ib.*, «Segunda Meditación» en *Op. Cit.*, p. 138.
8. *Ib.*, «Primera Meditación», *Op. Cit.*, p. 131.
9. *Ib.*, p. 131.
10. Así dirá Maquiavelo: «[El príncipe] necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna y [...] a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado», *op. cit.*, XVIII, p. 92.
11. Descartes: «Cuarta Meditación», *op. Cit.*, p. 160.
12. Dice Descartes: «¿de dónde nacen, pues, mis errores? Del hecho solamente de que, siendo más amplia la voluntad que el intelecto, no la retengo dentro de ciertos límites, sino que la aplico aun a lo que no concibo, y, siendo indiferente a ello, se desvía fácilmente de lo verdadero y lo bueno; de esta manera me equivoco y peco», *ib.*, p. 162.
13. R. Descartes: *Meditationis de Prima Philosophia in qua dei existentia et animae immortalitas demonstratur*. Meditatio 1, 12.
14. R. Descartes: *Reglas para la dirección del espíritu*, p. 70.
15. El lector reconocerá que sigo los cuestionamientos que realiza George Orwell en su maravillosa y ya clásica obra: 1984.
16. Véase Maquiavelo: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, lo que señala sobre el juicio de los hombres y sus deseos en el «Prefacio» al libro II, pp. 179–180; y la referencia a la salud del cuerpo y su restablecimiento comparado con la república en el capítulo 1 del libro III, pp. 290–295.

17. Véanse ejemplos como L. de la Forge en *Traité de l'Esprit de l'Homme de ses Facultés et fonctions et de son union avec le corps* (1661); o en la Ilustración, materialistas como La Mettrie en su *El hombre máquina* (1768) y el artículo de *L'Encyclopédie* de César Chesneau Du Marsais sobre la descripción del filósofo y su diferencia con los demás hombres—máquinas no pensantes.
18. R. Descartes: *Discurso del método*, pp. 43–48; *El tratado del hombre*, p. 50; *Tratado de las pasiones*, artículos II–VI, pp. 84–85.
19. Así dice Descartes en la Tercera Meditación: «Solo del hecho de que Dios me ha creado, es muy verosímil que haya sido hecho en cierto modo a su imagen y semejanza, y esa semejanza, en la que está contenida la idea de Dios, la perciba por la misma facultad con que me percibo a mí mismo», *op. cit.*, p. 156.
20. P. Hazard: *The crisis of the european mind, 1680–1715*, pp. 152–154; G. Barudio: *La época del absolutismo y la Ilustración, 1648–1779*, pp. 94–113.
21. R. Aron: «La querelle du machiavélisme» en *Machiavel et les tyrannies modernes*, pp. 384 y ss.
22. En ese sentido, el supuesto de Orwell en 1984 permitiría al poder hacer uso del engaño o de la ideología como una doble verdad, pues en la medida que el ejercicio del poder requiere de cálculos, estadísticas, de medios de planificación, las verdades de la matemática seguirán siendo exactas y útiles para su sostenimiento y para la administración de los gobernados, pero estarían bajo el monopolio de las elites de tecnócratas, mientras a las mayorías se les controlaría con las verdades doctrinales.
23. Para el filósofo francés, la locura no es sino una forma de imposibilitar la reflexión metódica, de no poder avanzar en ella, pues estamos obnubilados por la creencia, la ilusión o el delirio. Sin embargo, como señala Jean Paul Margot: *La locura es la compañera del pensamiento hasta tanto Dios no garantice que el mundo es racional* (Véase J–P Margot, p.200). Sobre esto mismo, merece destacarse la discusión entre Derrida y Foucault en *Historia de la locura en la época clásica*, pp. 340 y ss.

## Referencias

- ARON, Raymond: «La querelle du machiavélisme» en *Machiavel et les tyrannies modernes*, París, Éditions de Fallois, 1993.
- BARUDIO, Günter: *La época del absolutismo y la Ilustración, 1648–1779*, *Historia Universal*, México, Siglo XXI, 1983.
- DES—CARTES Renati: *Meditationis de Prima Philosophia in qua dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, Michaelem Soly, via Iacobea, sub signo Phoenicis, Parisiis, MDCXLI.
- \_\_\_\_\_: *Meditaciones Metafísicas* (1641) (José Antonio Mínguez, traductor), Buenos Aires, Aguilar, 1980.
- \_\_\_\_\_: *El tratado del hombre* (1662) (Guillermo Quintás, introducción, traducción y notas), Madrid, Alianza, 1990.
- \_\_\_\_\_: *Los principios de la filosofía* (1644) (Guillermo Quintás, introducción, traducción y notas), Madrid, Alianza, 1995.
- \_\_\_\_\_: *Reglas para la dirección del espíritu* (1629) (Juan Manuel Navarro, coordinación, traducción, introducción y notas), Madrid, Alianza, 2003.
- \_\_\_\_\_: *Discurso del método* (1637). *Tratado de las pasiones* (1649) (Miguel Ángel Granada, introducción; Eugenio Frutos, traducción y notas), Barcelona, RBA, 1994.
- DU MARSAIS: «Philosophe», *L'Encyclopédie*, v. VII, 1757.
- FORGE, Louis de la: *Traité de l'esprit de l'homme de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps* (Abraham Wolfgang, editor), New York, Georg Olms Verlag, 1984.

- FOUCAULT, Michel: *Historia de la locura en la época clásica* (Juan José Utrilla, traductor), México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- HAZARD, Paul: *The Crisis of the European Mind, 1680–1775* (J. Lewis May, traducción; Anthony Grafton, introducción), Nueva York, NYRB, 2012.
- LA METTRIE, Julien Offray de: *El hombre máquina, El hombre planta y otros escritos* (Sebastián Torres, traductor), Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2013.
- MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Ana Martínez Arancón, traducción, introducción y notas), Madrid, Alianza, 1987.
- \_\_\_\_\_: *El Príncipe* (Miguel Ángel Granada, traductor), Madrid, Alianza editorial, 1982.
- ORWELL, George: *1984* (Rafael Vázquez Zamora, traductor), Barcelona, Destino, 2003.