

LIBROS

ENSAYOS

GEROLAMO CARDANO

Mauricio Jalón

Instituto de Historia de la Ciencia, Universidad de Valladolid. Valladolid (España)

MARIALUISA BALDI, GUIDO CANZIANI (eds.), *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, Milán, FrancoAngeli, 1999, 590pp.

GEROLAMO CARDANO, *El libro de los sueños*, Madrid, A.E.N., 1999, 414 pp.

¿Podría aventurarse que los próximos años serán «cardanianos», en cierto ámbito de la historia de las ideas? De momento, cabe constatar que existe ya una efectiva recuperación de Cardano (1501-1576); aún más, que ha surgido un sector de estudios tardorrenacentistas importante, centrado en su figura y en su herencia. Los trabajos sobre este matemático, médico, astrólogo y filósofo natural están enriqueciéndose de un modo tan notable que puede hablarse ahora de un vasto movimiento que supondrá una restitución intelectual tan imprescindible como demorada hasta ayer mismo. En diciembre de 1997, tuvo lugar un sólido congreso internacional en Milán dirigido por Canziani, que hoy se plasma en este excelente volumen —*Le opere, le fonti, la vita*— y al que seguirán nuevas indagaciones. Y es que, coordinado por el mismo estudioso, se había constituido en 1995 el comité científico plurinacional de un «Progetto Cardano», dedicado a la edición y al estudio de su obra, impulsado por el milanés «Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della Scienza». Dos años después del congreso se nos da el primer fruto colectivo de este magno proyecto, cuya amplia difusión garantiza ya este impreso de 1999 revelando, como quiere Canziani, un yacimiento de conceptos y esquemas argumentativos.

Paralelamente, en el dominio lingüístico alemán —donde la acogida de Cardano se impulsó insólitamente desde el siglo XVIII—, se publicaron hace poco, en una colección renacentista, las actas de un encuentro internacional previo: E. Keßler (ed.), *Cardano, Philosoph, Naturforscher, Arzt* (Wiesbaden, Harrassowitz, 1994). Muchas de las contribuciones de *Le opere, le fonti, la vita* remiten a este primer coloquio que se dedicaba íntegramente al pensador y científico lombardo. Por lo demás, también al finalizar los noventa, dos libros americanos han logrado notable atención: el de N. Siraisi, *The Clock and the Mirror: Cardano and Renaissance Medicine* (Princeton Univ., 1997), y muy especialmente el del estudioso del Renacimiento, A. Grafton, *Cardano's Cosmos* (Harvard Univ., 1999), cuya simultánea versión al alemán (Berlin Verlag, 1999) ha repercutido incluso en toda la prensa importante de Alemania; es de esperar que este eco público no se limite a

su provocadora interpretación de Gerolamo desde esa profesión suya de astrólogo que tantos sinsabores le produjo, como el horóscopo que hizo al nazareno. En todo caso, tanto Keßler como Siraisi (quien apela de continuo a Grafton) forman parte del comité del «Progetto», cuyo crisol puede ser el libro que, tras dar un rodeo, se ofrecerá a nuestro comentario.

I. En otro contexto, estas palabras de saludo deberían ser casi innecesarias. Pero sucede todo lo contrario cuando se trata del autor italiano. El olvido que la obra de Gerolamo ha venido sufriendo es una de las más significativas de la historia moderna, prolongándose su eclipse hasta los sesenta. Sumariamente, cabría decir que pesó en ello el desdén que la época barroca mostró hacia la gran cultura de Italia, hecho nada desdeñable porque, tras las luchas religiosas, todas las censuras y los recelos se volcaron especialmente contra los neoplatónicos más renovadores y contra quienes habían tenido relevancia en la gran corriente «mágica» de finales del Quinientos. En cualquier caso, y por encima de las tensiones políticas y religiosas —dejando, pues, de lado la antipatía de parte del ideario reactivo a cualquier manifestación del pensamiento libre— hay que tener en cuenta que el repudio de la concepción hermética del saber y el desarrollo de una nueva filosofía en el siglo XVII son dos actitudes básicas de la revolución científica y mental de esta centuria. Lo cual no significó siempre un rechazo sin más. Por ejemplo, aunque Galileo dijera no haber leído a Cardano, éste estaba presente en su biblioteca, del mismo modo que también lo estaban textos esotéricos de Della Porta o Fludd. Y, en una Inglaterra más abierta, Bacon, Burton e, incluso, Boyle reconocieron que el pensamiento cardaniano tuvo un efecto provechoso para el despliegue de las ciencias.

Por otro lado, ese rechazo al llamado reductoramente *humanismo* italiano supuso, en este caso, un abandono deliberado de las formas complejas que las ideas habían adoptado en el siglo XVI. Pues *Sobre la sutileza de las cosas* y *Sobre la variedad de las cosas*, publicadas por Gerolamo en su madurez (en 1547 y 1557) son dos curiosos tratados «enciclopédicos», unos «almacenes» casi emblemáticos, que resonaron con fuerza en el segundo Renacimiento. Ellos además, por cierto, translucen un interés por las técnicas (tal vez influido por las aficiones de su padre), que sin duda fue un motor para la ciencia en ciernes. Pero la celebridad de su autor se produjo en un mundo de saberes provisional que se dio a la vez con gran intensidad individual y con una confusa mezcla de estudios, como es propio del siempre escurridizo siglo XVI. Estas y otras obras suyas, plagadas de ideas encendidas e intuiciones en muchas ocasiones excelentes, acababan finalmente a veces disimuladas en sus libros raros para nosotros, y con apariencia tan informe.

Se ha dicho, en general, que el período fue de fermentación más que de síntesis para el pensamiento; y que por ese tiempo hubo, en realidad, mucha más inquietud o desgarramiento intelectual que reposo o equilibrio. A menudo se han enumerado las palabras que *faltaban* en el siglo XVI; se ha subrayado la ausencia de vocablos capaces de evocar lo sistemático y, por ello, de romper con la atracción por las «cosas» —en su pluralidad más fragmentaria— y dar consistencia a sus argumentos. Otros, al contrario, han aducido que había fuertes estímulos intelectuales aglutinadores, pues también los escritos de Aristóteles y, desde luego, de los neoplatónicos —ambos fueron bien editados, y Cardano pudo criticarlos y absorberlos— proporcionaban modelos para lograr una síntesis filosófica que abrazase todo lo que habría de considerarse valioso de las especulaciones precedentes. Por acuerdo apasionado o por un excesivo desacuerdo, esta fusión no se alcanzó, aunque es indudable el peso extraordinario de la sabiduría *teórica* y, por supuesto, la conciencia crítica que late vivamente en la literatura extraordinaria del Quinientos.

Ahora bien, a mediados del XVII, el médico lionés Spon trató de recuperar el legado cardaniano ofreciendo una edición de sus textos, *Opera omnia*, Lyon, 1663 (de la que hay facsímiles: Stuttgart, 1966; Nueva York, 1967), que es incompleta, y está plagada de errores. Pero su enorme tamaño —son diez densos y gruesos volúmenes, en folio, con páginas a dos columnas mal impresas— dificulta de antemano su lectura, aunque ello no justifique la sorprendente ausencia de futuras ediciones de sus libros. Cabría añadir que el áspero latín cardaniano tampoco facilita las cosas, si bien el latín fue la lengua natural de los hombres de cultura, y de la cultura científica especialmen-

te, a lo largo de esa centuria barroca que rechaza en su mayoría a Cardano o lo evoca más bien anecdóticamente (como sucede, entre nosotros, con Quevedo, Saavedra Fajardo o Nieremberg).

II. Si nos fijamos en las síntesis del saber moderno —que se redactan a finales del siglo XVII, una vez efectuadas ya las grandes revoluciones en el pensamiento europeo—, vemos cómo los informes más valiosos relegan a Gerolamo como mero habitante de un mundo desaparecido. En el *Gran diccionario histórico* (1674) de Moréri sólo hay dos líneas sobre él, que lo describen como un gran genio, pero dedicado a sus predicciones astrológicas, un individuo raro, inconstante y testarudo. En el *Diccionario histórico crítico* (1697), de Bayle, habla de nuevo de su humor incierto, de las extrañezas de su mente (pese a haber sido «uno de los grandes cerebros de su siglo»), y de su inclinación a las predicciones. En la Ilustración, la *Historia crítica de la filosofía* de Brucker le recuerda rápidamente, dada su rehabilitación parcial del pensamiento italiano; y el artículo «Cardano» del abate Pastré para la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert, es más bien insulso. El enciclopedismo moderno sanciona así ese olvido aparejado al auge del pensamiento claro y analítico, sea éste francés o inglés.

Queda en cambio el mundo de la mejor erudición, así como el de la reivindicación de un momento tan activo como el renacentista. De entrada, Gerolamo era una figura que no se le podía escapar a Leibniz, alguien verdaderamente generoso con todo el pesamiento que le había precedido: basta revisar los *Nuevos ensayos* u otros de sus escritos para comprobar esa atención cordial suya a todo el magma de ideas anteriores, sean de Llull, Nizolio o Cardano. Asimismo Diderot, en su gran artículo «Ectecticismo», simpatiza con los renacentistas críticos de la cultura que rechazan todo tipo de prejuicios. Para él, los fundadores del ectecticismo moderno podrían haber sido Cardano y Bruno —autor muy visitado en estos últimos años, y quizá sea su presencia actual un estímulo para el cardanismo en ciernes—, aunque de inmediato también recordase que no sobrepasaron cierto sincretismo preliminar (cosa que hubieran logrado, añade, si el uno hubiese sido más sensato y el otro más audaz). Sin embargo, la Alemania del Setecientos rescata pronto a ese sabio y recobra parte de su legado; y no deja de ser significativo que los dos lectores pioneros fueron admiradores expresos de Diderot. Ya en ciudades alemanas se había traducido la onirocrítica de Cardano, se habían impreso, en latín, sus textos matemáticos que le han dado fama sólida, se le había vinculado con el movimiento de liberación religiosa. Avanzado el siglo XVIII, tanto el dramaturgo y traductor de Huarte de San Juan, Lessing, como el sabio Goethe (quien le asocia a Cellini y a Montaigne, por su capacidad para retratarse con franqueza), lo reivindicarán para la historia de la cultura, algo que también harán varios «sucesores» de ambos en la generación romántica.

En ese momento posrevolucionario se había «decidido», por decirlo así, la separación entre las ciencias y las humanidades: los dos extremos del pensamiento cardaniano se alejan totalmente entre sí, dividiéndose en el campo de la *matemática* y el dominio de la *experiencia vivida*. Las humanidades surgen propiamente en el Ochocientos como tales, y se aíslan en un recinto autónomo pese a todas sus vacilaciones positivistas, pues el valor que pretende asumir la filosofía de la naturaleza romántica en el conjunto de los saberes parecerá pronto una fantasía. También la *historia literaria* —que daba cuenta de todos los saberes hasta finales del siglo XVIII—, deslinda su territorio y sirve de apoyo a la autonomía de la literatura. De modo que se oscurece toda la obra cardaniana no matemática ni biográfica.

Por ello, no es de extrañar que Gerolamo esté presente en *La cultura del Renacimiento en Italia* de Burckhardt, o que Dilthey haga un retrato notable de su figura en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*: «Conscientemente nos presenta su individualidad, contradictoria y demoníaca, partiendo de su propia estructura física, de las pasiones en él dominantes de gloria, amor y cólera, así como de la singularidad de sus dones de comprensión, de sus visiones, de sus dotes adivinatorias y comprensivas... Habla de sí mismo, de sus pasiones sensuales, de su falso juego, de su necesidad de venganza lo mismo que el estudioso de la naturaleza acerca de la organización de un animal de presa, con la tranquila actitud teórica con que Spinoza más tarde nos hablará de las pasiones».

Retratos paralelos, intensos y coloreados, podrán leerse en sucesores diltheyanos como Groethuy- sen o en la gran *Geschichte der Autobiographie*, t. I, de Misch, y son preferibles a muchas biografías estereotipadas y esoterizantes que se han escrito sobre él desde el siglo pasado, ajenas al sencillo relato de M. Milani, *Cardano, mistero e scienza nel Cinquecento* (Milán, 1990).

III. Por supuesto que los siglos XIX y XX fueron produciendo una bibliografía a veces valiosa, si bien restringida y algo escasa, que se adentró en las ideas cardanianas y que, lentamente, fue desbrozando algunos motivos centrales del sabio italiano. Pongamos como ejemplo antiguo el capítulo «Cardan» de un prestigioso racionalista y medievalizante, Thorndike (*A History of Magic and Experimental Science*, 1941, t. V, c. 26), o las referencias a Gerolamo en obras clave de Cassirer y de Warburg. Pero hay que subrayar enseguida la limitada extensión de tales referencias, hasta el punto de que es posible hacer en pocas líneas un balance de los estudios sobre Cardano entre 1960 y 1980, algo que sería impensable para otros autores de su categoría e influjo inmediato.

En los sesenta, A. Corsano¹ publicó una secuencia de trabajos que van desde la teoría de los juegos en Gerolamo —entre la razón matemática y la idea de fortuna—, hasta su relación con el utopismo renacentista pasando por su dialéctica, su curiosa interpretación de ciertos personajes históricos y del devenir, así como sus ideas anímicas siempre de gran interés pues en su mirada sobre los vínculos alma-cuerpo se entrecruzan teorías aristotélicas, averroístas, estoicas y neoplatónicas. La sucesión de estudios del notable «erasmista» J.-C. Margolin², asimismo iniciadas en esa década, se centran primero en las complejas relaciones de Cardano con el aristotelismo; y prosiguen aún destacando las bases analógicas del razonamiento cardaniano, pese a su apoyo en todo el clasicismo griego. Ello supone una intensificación del pensamiento macromicrocósmico de la tradición médica y filosófica hasta su fractura (para Cardano, los elementos inveterados se reducen a tres —aire, tierra y agua—, y las cualidades sólo al calor y la humedad) y posterior agotamiento. Esta panorámica sobre la forma de sus ideas se veía ya completada mediante estudios sobre su lado más «irracional» por parte de distintos autores³, destacando de nuevo Margolin, así como G. Zanier, F. Secret, el estudioso del esoterismo del siglo XVI, y especialmente J. Céard, en un capítulo clave de su investigación sobre los prodigios de la naturaleza en el siglo XVI, quien le inserta en el mundo francés —las 1.500 pp. de *Sobre la sutileza de las cosas* se vertieron pronto en París—, por el peso intelectual entre racionalistas y «libertinos» que tuvo el sabio de Pavía.

Esta línea teórica de análisis de Cardano repercute ya en interpretaciones de conjunto, donde por cierto se encuentran puntos de vista muy divergentes; p. ej., contrasta mucho la síntesis entusiasta que hace Garin de su figura con el tono zumbón que emplea Gandillac ante sus extravaganzas

¹ Cf. A. CORSANO, A., (1961) «Il Liber de ludo aleae di C.», «La dialettica di C.», «Il C. e la storia», *Gior. Crit. Fil. Ital.*, 40; (1962) «La psicología del C.», *GCFI*, 41; (1963) «C. et l'utopie» (en *Les utopies à la Renaissance*, Bruselas); más adelante hizo una valoración del encuentro de Lessing con el olvidado italiano, (1967) «Lessing e il C.», *GCFI*, 46.

² Cf. MARGOLIN, J.-C., (1965) «C., Colomb et Aristote», *Bibl. Hum. Ren.*, 27; (1969) «Rationalisme et irrationalisme dans la pensée de C.», *Rev. Univ. Bruxelles*; (1973) «Analogie et causalité chez C.» (en *Sciences à la Renaissance*, París); (1976) «C. interprète d'Aristote» (en *Platon et Aristote à la Renaissance*, París).

³ Cf. MARGOLIN, J.-C., (1982) «Réflexions à propos de trois vocables de C.: *miraculum*, *monstrum*, *proprietates*» (en *Pour l'histoire des vocabulaires scientifiques*, PILF); G. ZANIER, G., (1975) «C. e la critica delle religioni», *GCFI*, 54; SECRET, F., (1966) «C. en France», *Studi francesi*; y CÉARD, J., (1977) *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle*, Ginebra (véase su cap. «La variété des choses et la divination dans la pensée de C.»), y, luego, (1980) «La notion de *miraculum* dans la pensée de C.», *Acta Conv. Neo-latini Turonensis*, París.

cias⁴. En todo caso, trabajos de otra envergadura ya, volcados literalmente en el médico paveso, se captan al cerrarse la década, sobresaliendo la interpretación cardaniana de Alfonso Ingegno, *Saggio sulla filosofia di Cardano* (Florencia, 1980), firme patrocinador del «Progetto». La fecha de su publicación la tomamos como frontera para este repaso de los análisis más sugerentes, en su mayoría centrados en las relaciones de Gerolamo con el gran pensamiento, aunque también se abran paso a ese mundo de lo *radicalmente otro* que se produjo unos años antes de 1980.

Los años ochenta, aunque más conservadores, han proporcionado escritos con otro estilo, y que repercuten en la línea más reciente que comentaremos (el congreso alemán tuvo lugar en 1989). Como muestra de estudios poco resaltados, citemos el de I. Maclean, «The interpretation of natural signs», que desaparece significativamente en la versión española de *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento* (Madrid, 1990, or. 1984): sin duda no por obra de su compilador B. Vickers⁵, aunque este litigante con personas serias e inventivas como F. Yates o P. Zambelli había adquirido demasiado protagonismo «teórico» entonces sobre lo que debía o no decirse sobre el Quinientos. Por lo demás, en el libro ya clásico de Ingegno (pp. 21-31) y en el reciente de Siraisi (pp. 329-359), existe una abundante bibliografía a la que acudir para revisar otros análisis cardanianos, antiguos o no.

IV. «Soy poco apto para el trato con los hombres», decía Gerolamo en su implacable *Mi vida* (Madrid, 1991). Este gran documento científico e íntimo ha sido casi el único texto suyo vivo en los últimos siglos, en los distintos idiomas europeos. Los más recalcitrantes «antirrenacentistas» han de reconocer la novedad de su autobiografía, que supera a todos los «retratos propios» del pasado medieval, dados su amplitud y densidad, su variedad de fuentes, propia de un humanismo tardío, y su acento tan neoestoico en la conciencia individual. Y a la vez es un signo de esos últimos renacentistas, dotados de una personalidad poderosa y decidida, que escribieron vertiginosamente y con amplias miras hasta rozar el exceso. También Cardano, como decía J. Roger sobre ese tiempo, fue un sabio errante, inquieto y desdeñoso, dispuesto a polemizar y enemistarse con quien fuera, de modo que la inestabilidad de su biografía provoca y refleja la crisis en el mundo de las ideas que por entonces brotó: la agresividad de su pensamiento sería índice de su conflicto entre encierro y universalidad, a la par que define indirectamente esa *fuera creadora* básica que sustentó el sistema cultural tardorrenacentista, avivándolo hasta finalmente agotarlo.

De propria vita era, hasta 1999, el único texto extenso suyo traducido al castellano y prologado por F. Socas, notable cardanista sevillano. Si las relaciones entre biografía e historia son objeto de debates hoy, la recopilación *Le opere, le fonti, la vita*, revisa ambos aspectos en diversos planos de su obra: así sucede en su contribución «La imagen del sabio en los *Praecepta ad filios*», la única española. Pues se trata allí de revisar la experiencia del sabio de Pavía, pero también de analizar el asiento cultural y la redacción de sus textos, sin duda de cara a una futura edición contemporánea bien anotada de ellos. Incluso en la discusión sobre el editor de su autobiografía en 1643 confluyen múltiples perspectivas, pues vemos cómo Naudé, que buscaba obra cardaniana inédita, ayudó a crear el mito del *genio* renacentista que pasará al romanticismo (T. Cerbu, «Naudé as editor of C.»).

Por lo demás, cuando se habla de Cardano acaba hablándose de todo, al igual que sucede cuando se debate sobre el Renacimiento. Pero las discusiones de los últimos años acerca de las condiciones de producción cultural han insistido en otros puntos de abordaje que arrancan del

⁴ GARIN, E., (1966 y 1978) *Storia della filosofia italiana*, 2, Turín; GANDILLAC, M. de, (1973) *Histoire de la philosophie*, 2, París, Pléiade. Un eco lejano de su propio conflicto interno: C. GREGORI, C., (1990) «Rappresentazione e difesa: osservazioni sul 'De vita propria' di Gerolamo Cardano», *Quaderni storici*, 25.

⁵ En VICKERS, B., (comp.), (1984) *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, University Press, se incluye el artículo de I. Maclean.

universo del libro y la historia de la lectura. Además de las cien páginas técnicas, finales, de documentación sobre manuscritos y ediciones, ese problema resulta obsesivo: Maclean⁶ relee en «Interpreting the *De libris propriis*» las redacciones de esta tabla cardaniana propia, este catálogo de su obra al modo de Galeno o Erasmo, para captar un universo de conexiones que le hace figurar al lado de un 'analista de lo múltiple' de su tiempo como fue Montaigne. Incluso nos recuerda que uno de sus impresores lioneses, hugonote, pretendió con su obra ampliar su prestigio editorial en el área internacional penetrando en el área protestante: es otro modo de ver reflejadas en el tiempo las relaciones del primer Cardano con el luterano y copernicano Osiander, y, por ende, las razones de cierto olvido suyo.

Desde otro ángulo, M. Bracali —«Per una storia dei rapporti fra filosofia italiana e Riforma»—, ilumina pasajes de la heterodoxia italiana con sus contactos juveniles, y apunta su trato con el naturalista Aldrovandi como motivo de estudio (otro tanto debería hacerse con Gesner, a quien visitó en Zurich, y que utiliza datos de Cardano). Pues el mundo turbulento de la religión es un centro activo hoy de investigación, y no sólo en aspectos de su vida conocidos, como el de su viaje médico a Inglaterra (G. Aquilecchia, «L'esperienza anglo-scozzese di C. e l'Inquisizione»). También E. di Rienzo ha seguido estas huellas⁷, y analiza aquí un inédito del pavese, «Filosofia e religione nel *Carcer*» El manuscrito del *Carcer*, de 1571 (que merece otras dos buenas contribuciones, de L. Bianchi y S. Facio), es un diálogo imaginario entre Gerolamo y el médico Salvioni, como él encarcelado por la Inquisición, en el que se percibe una vez más la busca cardaniana de *magni viri* de la Antigüedad: su modelo expreso es *La consolación* de Boecio. La experiencia de la reclusión real se dobla con la de una interiorización y, a la vez, una proyección en un prototipo clásico del sufrimiento y la experiencia del mal (*bellum perenne*), pero pensando Cardano no en cierto equilibrio sino en un acto de justicia radical y nada ortodoxa. Si desde Moro hasta Bruno y Campanella se suceden una cadena de actos carcelarios a costa del humanismo europeo, Gerolamo representará su vida en un mundo de peligros y de eventuales daños: es un mundo *amenazado* en el que tanto sus autobiografías como su astrología o su matemática tienen un papel de cálculo o de curación ante un posible mal.

El tema vital resurge incluso en contribuciones como «Le riscritture del *De utilitate*» de Canziani (que ha estudiado su difusión en Francia y se ha ocupado de temas morales⁸), o en «C. tra *De sapientia* e *De immortalitate animorum*», de Ingegno. Vemos así que la visión desprejuiciada de Maquiavelo y las enseñanzas de Erasmo y Pomponazzi le conducen a Cardano a afirmar la autonomía relativa de la razón y a reconocer los límites del hombre. Esta limitación radical obstaculiza la convivencia entre el racionalismo y el esoterismo tan propia de él como del pensamiento italiano de su tiempo. Así que ha de acentuar su concreta individualidad, proporcionando un anclaje empírico y carnal a un mundo que resulta inabordable. Además, la ambigüedad esencial del *humanismo*

⁶ Cf. también MACLEAN, I., (1994) «C. and his publishers, 1534-1663» (en Keßler), y (1983) «Montaigne, C.: the reading of subtlety, the subtlety of reading», *French studies*, 37. Asimismo, WOLFF, E., (1991) «Les lecteurs de J. Cardan: quelques éléments pour servir à l'histoire de la réception de son œuvre», *Nouvelle Revue du XVI siècle*, 9.

⁷ Y su herencia en la corriente libertina: cf. RIENZO, E. di, (1989) «Cardaniana», *Riv. di storia e lett. religiosa*, 1; (1990) «Il tema dell'impostura legum e la fortuna di Cardano in Francia tra libertinismo erudito e illuminismo radicale», en *Tra antiche e moderni*, Nápoles; (1988) «Dal Principato civile alla Tirannide: il *Neronis encomium* di Cardano», en *L'aquila e lo scarabeo*, Roma; (1993) «La religione di Cardano», *Archivio di storia della cultura*, 6 (recogido en Keßler).

⁸ Cf. CANZIANI, G., «Une encyclopédie naturaliste de la Renaissance dans la critique libertine du XVII^e siècle» (*XVII^e siècle*, 149, 1985); «'Sapientia' e 'prudencia' nella filosofia morale di Cardano» (*Riv. stor. fil.*, 47, 1992), luego recogido en Keßler.

—que para él es una conquista irrenunciable— espolea su interrogatorio ético e incluye su propio desconsuelo: al cosmopolitismo de la razón parece corresponderle un *universalismo de la calamidad* (Baldi, «*Il De consolatione*»).

Sus inquietudes médicas, sociológicas, psicológicas y moralistas, proyectadas sobre el criptograma de los astros, no eran incompatibles con la crítica severa de Gerolamo al pasado de las palabras y los conceptos, así como la valoración de su propia vida, que oscila siempre entre la plenitud y el vacío. Pero su depuración de la «magia» natural y su cotejo de todo tipo de excesos, monstruos y prodigios no llega a soldar bien con el análisis cardaniano del discurso en alza y de todas las disciplinas nuevas, «cerrándole» al futuro de las ciencias. Ello le empuja ya a separar radicalmente, al menos en teoría, una *ciencia* rigurosa de un *saber* sobre el conocimiento humano que prolifera enormemente. Su lucha contra la forma argumentativa de Aristóteles o Cicerón engloba una tensión hacia una dimensión enciclopédica compensadora (I. Schütze, «*La Dialectica* di Cardano»); y en esa confrontación suya entre lo más individual —su nombre, su destino, su dramática incertidumbre—, y lo más universal, median siempre sus consideraciones más abstractas, que son reflejo de su acendrado *matematismo*.

Su llamativo racionalismo tiene sus raíces en la matemática. De este modelo de coherencia y congruencia extrae constantemente ejemplos sin esfuerzo alguno por hacerlos casar con la realidad. Pero su detenimiento en la concreción numérica y en la máxima generalidad algebraica de una parte de su obra —estudiados aquí por V. Gavagna, «*Alcune osservazioni sulla Pratica arithmetice* di C.»; M. Tamborini, «*Matematica, tempo e previsione nel Liber de ludo aleae*»— se ven acompañadas por una afirmación del carácter histórico y temporal de la matemática. Él rinde tributo a los inventores griegos, árabes, oxonianos e italianos; y recíprocamente, los historiadores de esta disciplina⁹ siempre le han recordado —notablemente el noruego O. Ore, *The Gambling Scholar* (Princeton, 1953)—, pero incluso el *tiempo* y el *movimiento* mismo de un dado arrojado al aire se ven muy considerados en su matemática del azar. De modo que la idiosincrasia humana, la combinatoria matemática y el flujo de la creación —el infinito actual de las cosas— se entremezclan siempre en sus obras.

La variedad infinita del mundo se revela en *De subtilitate rerum*, que es un recorrido enciclopédico en el que no faltan ni ingenios ni *maravillas*, de Plinio o de su tiempo, a fin de inventariarlo todo. Y en ese trasmundo pormenorizado —fino, delgado, delicado, *sutil*— y en esa tela de conjunto o tejido global remite a unos elementos simples, *subtilis*, a una finura de los principios y una pequeñez de las causas que, para algunos, dejan ya entrever otro modo de entender la trama del mundo, desde Bruno hasta Leibniz (L. Simonutti «*Miracula e mirabilia* in C.»; P. Magnard, «La notion de subtilité chez C.»). Asimismo su mirada sobre la naturaleza se aclara en G. Giglioli —«C. e Scaligero»—, donde las visiones acerca de lo vegetativo por estos dos pensadores enfrentados le sirve para captar su línea de fractura, resaltando el pansiquismo cardaniano —que estudió E. Keßler en su recopilación («*Zu Cardano's Naturbegriff*»)— como clave de ese famoso desencuentro y de su curiosa «arquitectónica».

En lo relativo a la cultura médica, Siraisi vuelve a tejer un trozo de *The Clock and the Mirror* en «C. and the history of medicine»¹⁰. La historiadora de la medicina medieval, recuerda el papel

⁹ Esta rama es la más firme del legado cardaniano. Sin referirnos a la abundante bibliografía de conjunto, cf. el artículo del historiador del álgebra MARACCHIA, S., «Cardano e la storia della matematica», en GRUGNETTI, L., (ed.), (1984) *Storia della matematica in Italia*, Cagliari; y el de CIFOLETTI, G.C., (1994) «Cardano's algebra», en Keßler.

¹⁰ En línea similar a SIRAISSI, N., (1991) «C. and the Art of Medical Narrative», *Journal Hist. of Ideas*, o su «C., Hippocrates, and criticism of Galen», en Keßler. Cf. PIGEAUD, J., (1975) «L'Hippocratism de C.», *Repubblica litterarum*, 8.

narrativo que tuvo el arte curativo, no sólo por los *consilia* sino también por el analogismo teórico entre medicina e historia que se halla en Maquiavelo y Bodin, emparentados ambos con Gerolamo. Pues Cardano sería el médico pionero en la hoy vieja afinidad entre médicos e historiadores (lo destacó ya Momigliano), y sus ejemplos no matemáticos son abrumadoramente históricos, incluso sus textos medicinales siempre tienen un prólogo de este rango. Por entonces, Hipócrates era visto también como *histor*, como testigo de la Antigüedad. Y Cardano —que fue un comentarista de varios tratados hipocráticos, y destacadamente de *Aires, aguas y lugares*— quiere acercarse a su naturalismo, sobre todo para reducir el influjo de Galeno y de sus categorías inveteradas incluyendo la cuaterna de elementos en quiebra. Aunque este intento hipocrático fuese limitado en el Quinientos, no cabe duda de que el naturalismo tardío del Setecientos, con un evidente hipocratismo, tiene ahí un lejano modelo humanista. Este vínculo parecería excesivo si no se hubiese visto emparejado, cerca de 1800, con el «renacer agónico» del cosmos renacentista y el correspondiente rescate cardaniano del romanticismo alemán.

V. Finalmente, hoy se dispone de *El libro de los sueños*, que es la primera traducción íntegra contemporánea del texto oniocrítico más importante de Cardano. Un historiador como Le Goff, que desde 1971 ha venido analizando las teorías sobre los sueños que revivieron en el tardío Medievo, subrayaba que esa indagación requería no sólo la historia de las mentalidades o de la sensibilidad colectiva, además de la historia literaria, sino también la historia de las ideas y la de las ciencias, en especial, pero no únicamente de la medicina. Otro tanto sucede con este texto de Cardano que en los últimos años venía revisándose (A. Browne¹¹ centró su tesis en esta oniocrítica, leída, como otros estudios cardanianos, en el Instituto Warburg), y que, desde diversos frentes, se recuerda en *Le opere, le fonti, la vita*, y se analiza por J.-Y. Boriaud («La place du *Traité des songes* dans la tradition oniocritique»). Del mundo de los *prodigios* se pasaba, en Cardano, a atender una experiencia individual, que requiere otra capa de la historiografía más compleja.

Esta rara «historia natural» de los sueños se aleja ya en parte de las fuentes de toda la gran oniocrítica antigua, desde Hipócrates hasta Artemidoro, Sinesio y Macrobio, y cobra un color a la vez singular y universal. En ella encontramos miles de conexiones entre las cosas, ideas, fenómenos o delirios que se le presentan al hombre (aunque sin ahondar en el mundo mental al modo del Romanticismo alemán o de su tardío heredero Freud). *El libro de los sueños* es una gran metáfora sobre la presencia, interacción y confluencia de todos los aspectos del universo, sea éste real o mental. Su miscelánea resulta una pieza mayor de nuestra cultura, ya que Cardano se confronta especialmente con Aristóteles y Cicerón lee a los neoplatónicos (con Sinesio de Cirene a la cabeza como indica su subtítulo), apela a la oniocrítica árabe y bajomedieval, pues desde el siglo XII regresa a Europa esta práctica indagadora. Además glosa a historiadores como Jenofonte, Suetonio, el omnipresente Plutarco, así como los del bajo Imperio, haciendo realidad esa mezcla citada entre el médico y el historiador, pero cuyo sentido se abre si tenemos en cuenta el amplísimo bestiario que emplea, y que conviene repasar con las *Historias de los animales*, de Aristóteles (y también de Eliano) o, más ampliamente, con la *Historia natural* de Plinio, dado el resto de sus vastas referencias culturales.

Falta un cotejo metódico de su libro con la oniromancia medieval, pero es insólita su mezcla de teoría o taxonomía del ensueño y sueños propios, provocando así una «autobiografía onírica», en el sentido de Misch. Se trata de un aspecto de la historia en verdad «privada», pero no sólo porque el desvelado Gerolamo —también un prototipo melancólico—, estuviese acosado por la superabun-

¹¹ BROWNE, A., dio un resumen en (1979) «C.'s *Somniorum Synesiorum libri iiiii*», *Bibl. Hum. Ren.*, 41. Además, GRIECO, A., introdujo con «Immagine e narrazione», una parte del Cardano oniocrítico (*Sogni*, Venecia, 1993); y Le BRUN, J., redactó «C. et l'interprétation des songes», para la decopilación de Keßler.

dancia de imágenes; es que mezcla aquí de forma impresionante, como un *anatomista* en ciernes, la vida propia con la naturaleza, el poder social con la fragilidad del hombre, aunando la sabiduría medicinal, ética e histórica clásicas con las ideas mágicas y numerológicas de su tiempo. Fisiología, dieta, parentesco, *ars amandi*, rasgos visuales y espaciales, impresiones sensoriales, temores fúnebres se entrecruzan sin más en *El libro*, pues no da interpretaciones detalladas sino que ofrece un corpus de informaciones para que cada lector pueda elegir a su modo en ese *plano de orientación* general: es un espejo de la variedad de las cosas y una infinita serie de conjeturas sobre los distintos acontecimientos que expresan también, con poderío renacentista, la materialidad de su tiempo así como la experiencia afectiva y cultural de entonces. Sobre todo esta *cartografía onírica* es totalmente *laica*, en tajante oposición a sus antecesoras, y se aparta de la imagen en beneficio de la *palabra*, de modo que el sueño *significa interiormente* produciendo un diálogo consigo mismo muy propio ya del saber moderno.

Que las fronteras entre lo racional y lo irracional son inciertas para Cardano lo percibimos no sólo en las diversas teorías de este «oniro-enciclopedista» sino también en la violencia de sus palabras, en los escenarios más o menos funestos de su existencia: entrevemos su casa o su prisión, como vemos a su hijo ajusticiado o como le vislumbramos discutiendo con sus colegas. Un Cardano desgarrado intenta aquí, avanzada su vida, poner cierto orden en sus representaciones reinventando un género desprestigiado, la interpretación de los sueños, hasta desbordarlo con mil asociaciones. Pues, además de un voraz lector, fue una persona volcada en la escritura, hasta el punto de convertirla en ese suplemento personal, biográfico, literario que será capaz de representar, tras la revolución romántica, todas las desgracias de la conciencia. Y gracias a la bella versión de M. Villanueva, la lectura de este libro podría ser una verdadera experiencia personal hoy, dada su maestría asociativa, su gran capacidad metafórica: el torrente verbal de Gerolamo es todavía un terreno simbólico activo e inquietante. De hecho, sigue poniéndonos a prueba, más de cuatrocientos años después, al situarnos ante el disparate «sin yo», ante la irrupción de unas imágenes que *no son de nadie* y que pueden formar parte, en un instante, de cualquier «cárcel del alma».

VI. Como dice Canziani, la recuperación y el estudio de su legado intelectual será un recorrido imprescindible para la ampliación de nuestra comprensión histórica. Aunque también nos ofrece un lenguaje en el que todo se funde y donde se revela un pensamiento de múltiples recorridos, algo confuso y desde luego impuro, como parte del discurso actual. La actividad de Cardano como escritor y científico define un lugar de experiencias, de búsquedas e indagaciones muy divergentes y definidoras de un momento histórico lleno de dudas que cristalizó en una rara síntesis, antes de olvidarse rápidamente. La obra informe de Gerolamo es un intento de clasificación universal, pero en cada página o en cada pasaje se refleja tal variedad de léxicos, incluso de planos conceptuales y disciplinas, que finalmente sólo se ven encajados en su *presente* y en la *representación* de su vida. Y es que él, en definitiva, fue un pensador desde la *presencia* más que desde la *forma*.

En el póstumo *¿Por qué leer a los clásicos?*, Italo Calvino dedicaba un capítulo al médico y matemático de Pavía. Decía este intelectual de nuestro presente que ante aquel sabio parecía cerrarse la ciencia renacentista y abrirse el nuevo camino del saber humano, pues en el fondo Cardano tendió «a desmontar el mundo pedazo a pedazo, más que a mantenerlo unido». Por ello, cabría decir que el suyo es un pensamiento desajustado, propio de una primera Ilustración, pero *modernamente desajustado*, hasta el punto de que en su obra avistamos una desarmonía hoy más acrecida. Su complejidad antes poco inabordable se ha vuelto atractiva, y sus libros parecen más necesarios para aceptar el caos de este decenio. Quizá por ello estemos recuperándolos, buscando en su fuerza la necesaria para ir generando una tercera, más compleja y libre, Ilustración.