

EL GALENISMO CRÍTICO DE GIROLAMO CARDANO: ANÁLISIS DE LA PRESENCIA DE GALENO EN EL *DE IMMORTALITATE ANIMORUM*

José Manuel García Valverde

Doctor en Filosofía

RESUMEN

En este artículo el autor ofrece una interpretación de la presencia de Galeno en la obra del humanista y médico italiano Girolamo Cardano (1501-1576) a través de un análisis de su libro *De immortalitate animorum* (1545), en donde Galeno juega un doble papel, por un lado como objeto de un examen crítico, y por otro lado, como un muy influyente modelo teórico y literario.

PALABRAS CLAVE: Filosofía de la naturaleza, psicología, galenismo, alma-cuerpo, pneuma.

THE CRITICAL GALENISM OF GIROLAMO CARDANO: ANALYSIS OF GALEN'S PRESENCE IN THE *DE IMMORTALITATE ANIMORUM*

ABSTRACT

In this paper, the author offers an interpretation of Galen's presence in the work of the Italian humanist and physician Girolamo Cardano (1501-1576) through an analysis of his book *De immortalitate animorum* (1545), where Galen plays a double role, on one hand, as object of a critical review, and, on the other, as a very influential theoretical and literary model.

KEY WORDS: Natural Philosophy, Psychology, Galenic tradition, body-soul, pneuma.

1. INTRODUCCIÓN

Es bien conocido que la influencia de Galeno en la historia de la medicina, y en particular de la anatomía y la fisiología, constituye un verdadero paradigma con un largo recorrido que llega hasta el siglo XVIII.¹ Esa influencia se manifiesta de manera directa en la obra que Girolamo Cardano dedica a la

¹ Cfr. SINGER, C. (1957), *A Short History of Anatomy and Physiology*, New York, Dover, pp. 45 y ss.

medicina, tanto en su vertiente teórica como en su vertiente práctica, y ello con tanta más razón cuanto que en los años en que él se formaba intelectualmente —primeras décadas del siglo XVI— se estaba produciendo un verdadero renacimiento del galenismo, con la recuperación, la edición e incluso la traducción al latín del *corpus Galenicum*.² En este contexto que brevemente acabamos de mencionar queremos situar el contenido de este artículo que dedicamos a estudiar la presencia de Galeno en el *De immortalitate animorum*,³ que, aunque no sea propiamente una obra médica, acoge un buen número de consideraciones anatómicas y fisiológicas, y está salpicado de anécdotas relacionadas con la experiencia médica de Cardano. No debe extrañar entonces que las alusiones a Galeno sean en esta obra muy numerosas, y tanto es así que sólo se ven superadas por las que se realizan a Aristóteles —lógico en

² Cfr. SIRAISSI, N. (1997), *The Clock and the Mirror. Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton, PUP, p. 138. En la polémica que se suscitó en tiempos del propio Cardano entre galenistas y antigalenistas, él quiso mantener una cierta posición de equidistancia, reconociendo siempre los méritos del médico griego, acogiéndose al deber de profundizar en el conocimiento de la ciencia médica más allá del propio Galeno, y señalando los errores de éste allí donde a su juicio se produjeron. Éste es el espíritu que late, como veremos, en muchos pronunciamientos del *De immortalitate animorum*, y que él mantuvo hasta el final, como puede comprobarse, por ejemplo, en el *De libris propriis*: cfr. CARDANO, G. (2004), *De libris propriis*, ed. I. Maclean, Milán, FrancoAngeli, pp. 340-341 (hay una traducción al castellano: CARDANO, G. (2002), *Mis libros*, ed. F. Socas, Madrid, Akal, pp. 190-191).

³ De aquí en adelante abreviamos el título en *DIA*. El libro fue publicado en 1545 (cuando Cardano tenía 43 años) y es, por tanto, anterior a las obras enciclopédicas de la década de los cincuenta (*De subtilitate* y *De rerum varietate*) que tanto renombre le dieron. Ha sido publicada recientemente una edición crítica: CARDANO, G. (2006), *De immortalitate animorum*, ed. J. M. García Valverde, Milán, FrancoAngeli, 2006 (las citas que haremos al *DIA* las haremos siguiendo la paginación de esta edición); por otro lado, hay una traducción al castellano que hemos realizado también nosotros y a la que se puede acceder gratuitamente en la página web del *Progetto Cardano*, de la Università degli Studi di Milano: <http://filolinux.dipafilo.unimi.it/cardano/index.php>. Asimismo, para la ubicación del *DIA* dentro de la extensa producción literaria de Cardano y su relación con la obra que le precede (el *De sapientia* de 1544), cfr. INGEGNO, A. (1999), «Cardano tra *De sapientia* e *De immortalitate animorum*. Ipotesi per una periodizzazione», en BALDI M. y CANZIANI G. (eds.) (1997), *Girolamo Cardano, le opere, le fonti, la vita*, Milán, FrancoAngeli, pp. 61 y ss. Finalmente, sin ánimo de agotar aquí toda la bibliografía existente sobre esta obra en particular y la psicología de Cardano en general, remitimos tanto al Estudio Preliminar de la edición crítica arriba citada (pp. 19-105) como a los siguientes escritos: INGEGNO, A. (1980), *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Florencia, La Nuova Italia, pp. 61-78; MACLEAN, I (2003), «Cardano on the immortality of the soul», en BALDI M. y CANZIANI G. (eds.) (2003), *Cardano e la tradizione dei saperi*, Milán, FrancoAngeli, pp. 191-208; CANZIANI, G. (2003), «L'anima, la mens, la palingenesi. Appunti sul terzo libro del *Theonoston*», *ibid.* pp. 209-248.

una obra que se centra en la psicología del Estagirita— y a Averroes, el gran comentarista reconocido del primero.

Podemos decir, a raíz de una lectura atenta del *DIA*, que Galeno está presente en él de una manera explícita y de otra implícita. Explícita, porque es objeto de una crítica severa por lo que Cardano considera su taimada indecisión a la hora de definir de una forma clara la substancialidad o insubstancialidad del alma, su naturaleza material o inmaterial, y finalmente su carácter mortal o inmortal. Implícita por dos razones: primeramente porque el modelo neumático que tan presente está en la obra de Galeno tiene una enorme influencia en Cardano especialmente cuando trata de explicar la relación entre el alma y el cuerpo; y en segundo lugar porque Cardano, a base de leer a Galeno, o quién sabe si por una afinidad natural de carácter, asume un estilo de expresarse, de narrar con gusto la casuística de sus enfermos, de magnificar sus éxitos terapéuticos, de denunciar los errores ajenos etc., que recuerdan mucho al de Pérgamo. Puede decirse, en definitiva, que la relación que mantiene Cardano con Galeno es rica en matices, como muestra el siguiente texto, en donde Cardano se sincera después de un aluvión de reproches contra aquél; sirva, pues, de introducción:

Me aflige la ocasión que se me brinda de hablar mal del príncipe de los médicos, cuando en las demás cosas no soy poco estudioso de él. Ahora bien, él nos impelió a ello, dado que, traspasando sus límites, en algunas cuestiones se mostró digno de risa. ¿Quién no se ríe de él al jactarse de la geometría y de la aritmética? Después, se enreda hasta tal punto en asuntos muy menores, que casi parece que ni sus elementos los domine bien. ¿Quién puede echarle en cara esto a Aristóteles, a Averroes, o a Avicena? Aunque Aristóteles fuera un gran geómetra, Avicena un filósofo de la máxima importancia, y Averroes un médico no despreciable, sin embargo todos se abstuvieron de hacer profesión de las otras disciplinas, y aunque estuviesen muy deseosos de gloria, con todo huyeron de la jactancia. Amamos a Galeno, lo cultivamos, hemos seguido más diligentemente su vida escribiendo con afán, que la de ningún mortal, a él lo preferiríamos más que a casi todos los eruditos, y aunque en esta parte, por la verdad, la cual es más amiga nuestra que él, distintamos de él, a pesar de ello nadie hubo que lo exaltara con voluntad más ardorosa, en la medida en que nos lo permitieron nuestras fuerzas⁴.

⁴ «Doleo occasionem datam mihi de principe medicorum maledicendi, cum in caeteris sim illius non parum studiosus: sed tamen ille nos impulit, qui suos fines transgressus, in quibusdam ridiculum se praebeuit. Quis non rideat iactantem Geometriam, atque Arithmeti- cam? deinde pusillis quaestionibus adeo implicitum, ut ferme nec illarum elementa satis bene tenere videatur. Quis haec in Aristotele, vel Averroë, vel Avicena arguat? Quamvis Aristoteles maximus fuerit geometra, Avicena maximus philosophus, Averroës medicus non vulgaris:

Más allá del parecido, buscado seguramente, de las palabras finales de este fragmento con aquellas otras que Aristóteles les dedicó a sus amigos platónicos en el libro I de la *Ética a Nicómaco*, lo cierto es que encontramos en él bien reflejada una actitud que sobrepasa los límites de este escrito y se manifiesta igualmente en muchos otros lugares de la obra de Cardano.⁵ Él reconoce explícitamente la deuda que tiene con Galeno, se dice seguidor de su obra y de la práctica médica que hay detrás de ella, pero reclama para sí el derecho de buscar la verdad y de denunciar el error de su maestro allí donde éste se produzca; se trata de una actitud que, paradójicamente, es la misma que Galeno tuvo en muchas ocasiones hacia otros médicos y otros filósofos de su tiempo. En este caso estaríamos ante ese otro Galeno implícito que tanto tiene que ver con el nervio expresivo de Cardano: hay que tomar de otros lo bueno que en ellos haya y no dejarse llevar por otro criterio que la confrontación de razones, la autonomía de pensamiento y una sana desconfianza en el concepto de autoridad. Más tarde tendremos oportunidad de analizar esto con más detalle.

Tras señalar estas generalidades acerca de la presencia de Galeno en el *DIA*, es hora ya de buscar de manera más detallada los hitos más importantes de esa presencia, los cuales bien pueden situarse bajo tres epígrafes que dan cabida a los tres aspectos que hemos mencionado antes: 1. La crítica de Cardano a la psicología de Galeno; 2. La influencia del modelo neumático de Galeno en la concepción cardaniana de la interrelación alma-cuerpo; 3. Las reminiscencias estilísticas de Galeno en el *De animorum immortalitate*. Comenzamos, pues, aquí.

2. LA CRÍTICA DE CARDANO A LA PSICOLOGÍA DE GALENO

Podemos decir que de todos los motivos que hacen que aparezca la figura de Galeno en el *DIA*, éste es sin lugar a dudas el que más importancia tiene. Esta crítica tiene tras de sí la difícil cuestión de determinar la substancialidad

omnes tamen ab aliarum disciplinarum professione abstinerunt: et quanquam gloriae essent studiosissimi, nihilominus iactantiam effugerunt. Galenum amamus, colimus, vitam illius adeo diligenter scribendo studiose sumus prosequuti, ut nullum mortalem ei, illum ferme cunctis eruditis praetulerimus: et quamvis hac in parte ob veritatem, quae nobis magis etiam quam ille amica est, ab eo dissentiamus, nullus tamen ardentiore voluntate illum, quantum per vires licuit, extulit.» (*DIA*, pp. 195-195).

⁵ Cfr. SIRAI (1997), pp. 138-142; FIERZ, M. (1983), *Girolamo Cardano (1501-1576), Physician, Natural Philosopher, Mathematician, and Interpreter of Dreams*, Stuttgart, Birkhäuser, pp. 38-40.

e inmortalidad del alma. Sobre la indecisión de Galeno en la definición de este particular, así como sobre las deficiencias teóricas que, a juicio de Cardano, tienen sus pronunciamientos, cuando se producen, tenemos un elevado número de páginas en la obra, hasta el extremo de resultar un asunto recurrente y a veces repetitivo: aparece en el capítulo primero (pp. 122-126), aparece en el segundo (pp. 152-158), en el tercero (pp. 176-177), y finalmente en el cuarto (pp. 193-197).

En el capítulo primero nos encontramos a Cardano situando a Galeno dentro de la nómina de los que han sostenido la mortalidad del alma, emparejándolo en esto con Alejandro de Afrodiasias. Ahora bien, aquí su crítica no viene tanto porque se haya decantado por esta opinión, sino porque cuando habla de la naturaleza del alma lo hace en un tono indeciso, ambiguo y a veces hasta contradictorio, si bien en la mayor parte de sus manifestaciones Cardano deduce que Galeno se inclinó por considerar el alma como entidad material y precedera. Para poner primeramente en evidencia esto último Cardano acude a una generosa dosis de citas literales de Galeno extraídas casi todas del opúsculo *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* en donde éste pone gran énfasis en demostrar que no se puede entender el concepto de *psyché* sin acudir a sus claras manifestaciones corporales. De partida tenemos tres citas⁶ en donde Cardano cree que se evidencia algo más que la proyección corporal de la virtualidad anímica, y ese algo más es sencillamente que aquél no concibió para el alma ninguna otra naturaleza que la exclusivamente corporal. Por un lado aparece alabando la figura de Andrónico de Rodas por haber pensado que el alma no es otra cosa que el temperamento del cuerpo:

A Andrónico el peripatético, ya que había puesto de manifiesto con toda audacia la substancia del alma, como corresponde a un varón independiente, y sin oscuras frases, en gran medida alabo y soy receptor de su opinión, estoy de acuerdo con él en tal opinión y en otras muchas⁷.

Por otro lado reprende a Platón por haber sostenido la inmortalidad del alma:

⁶ *DIA*, pp. 124-125.

⁷ «Andronicum Peripateticum, quod omnino audacter animae substantiam declaraverit, ut virum decet liberum, ac absque obscuris involucris, valde laudo, et viri sententiam recipio; talem enim eum et in pluribus aliis invenio». Cardano presenta aquí, como en otras ocasiones, el texto griego (cfr. GALENO, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, Kühn IV, p. 783) y luego su traducción latina; sin embargo, nosotros presentamos aquí sólo la traducción que es suya y está muy afinada (cfr. CARDANO, G. (2006), p. 124n).

Si, por el contrario, es inmortal, como afirma Platón, ¿por qué se separa cuando el cerebro sufre un acusado enfriamiento o calentamiento, desecación o humidificación? Bien hubiera hecho Platón si hubiera escrito la causa de esto como escribió también lo demás⁸.

Y finalmente se manifiesta contrario a la posibilidad de que el alma sea incorpórea:

Esto, en efecto, suscita una gran sospecha acerca de la substancia del alma entera, esto es, que no es incorpórea. ¿De qué modo puede desde su asociación con el cuerpo ser llevada a la naturaleza contraria a la suya, si no tiene ninguna cualidad del cuerpo, ni forma, ni afección, ni potencia?⁹

Cardano considera que a partir de estos textos no cabe duda de que Galeno rechazó la posibilidad de que el alma poseyera una entidad inmaterial cuyo origen no estuviera vinculado al propio cuerpo. Además —y este es el segundo paso que da en la interpretación de los citados textos—, de una tal concepción del alma sólo puede extraerse su carácter finalmente percedero: lo que es corpóreo, como cuerpo se desvanece. Y para remarcar esto Cardano subraya lo que él considera la quintaesencia del sentido de esos textos:

Reconozco que ella está unida, como lógicamente <se deduce> por la propia fuerza del instrumento; y aunque esto sea difícil, yo concedería que, siendo ella incorpórea, es frustrada en su acción, mas sin embargo de ninguna manera es arrasada hacia lo diverso y contrario a su naturaleza propiamente, a menos que posea una cierta fuerza, o afección o forma del cuerpo¹⁰.

⁸ «Si autem immortalis est, ut Plato affirmat, cur nam separatur, valde refrigerato, vel excaefacto, vel exsiccato, aut humectato cerebro? Pulchre fecisset Plato, si causam huius, quemadmodum et reliqua conscripsisset». (Cfr. GALENO, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, Kühn IV, p. 775).

⁹ «Hoc quidem magnam quandam de animae totius substantia aufert suspicionem, ne non incorporea sit. Quomodo enim a corporis societate in contrariam suae naturam traduci posset, si nec qualitas aliqua est corporis, nec forma, nec affectus, nec potentia est?» (Cfr. GALENO, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, Kühn IV, p. 788).

¹⁰ «Fateor annexam illam, ut merito instrumenti propria vi: quanquam et hoc arduum sit, illa existente incorporea, actione sua frustrari, at in diversum ac contrarium trahi neutiquam naturae proprie, nisi etiam illius fuerit aut vis quaedam, vel affectus, aut forma concesserim». (*DIA*, p. 125). Estas palabras no responden a una cita literal de ninguna obra de Galeno, sino que son una glosa del propio Cardano quien se mete incluso en la propia piel del de Pérgamo usando esa primera persona que puede resultar, en efecto, confusa.

En realidad la obra de la que ha extraído Cardano esas primeras citas se centra toda ella en refutar a los que piensan que el alma es independiente del cuerpo y sus afecciones: como médico, o simplemente como atento observador de los fenómenos de la vida corriente, Galeno tenía la experiencia ineludible de que lo que tradicionalmente se considera el principio anímico del ser vivo puede verse no sólo influenciado, sino radicalmente modificado por hechos tan corpóreos como la ingesta de alguna droga: ¿cómo puede ser —se preguntaba él— que lo que tiene una naturaleza independiente del cuerpo puede verse inmerso en un estado de severa excitación o de delirio?, ¿no sería esto arrastrar lo que tiene una naturaleza propia e impasible a lo contrario?, ¿cómo puede ocurrir esto si en el alma no hay ya desde el principio una afinidad de naturaleza con el cuerpo? La certidumbre que está detrás del planteamiento de estas preguntas se ve reforzado por su propia experiencia médica: él ya había constatado los estados psicopatológicos en que se ven inmersos los que padecen distintas enfermedades, y además había comprobado cómo esos estados remiten al mismo tiempo que se ataja el mal que los provocaba. Esto era para él una prueba irrefutable de que todo en el individuo responde a un esquema único y nada permanece ajeno a él.

Contra estas citas y su contenido Cardano, en su afán por poner en evidencia las indecisiones de Galeno en este tema, apenas puede aportar otra cita del *De placitis Hippocratis et Platonis*,¹¹ esta vez ya sin el texto griego, en donde manifestaba su autor el carácter divino de la parte racional del alma. Como quiera que hablara allí Galeno de pasada y más en relación con lo que Platón opinaba que con lo que él mismo creyera, parece un tanto forzado extraer de allí, como pretende Cardano, una declaración de inmortalidad por aquello de que lo que es de carácter divino ha de ser igualmente inmortal¹². Pero, en honor a la verdad, Cardano reconoce de inmediato que aquellas palabras son matizadas por el propio Galeno, quien señala no referir esa divinidad a la substancia misma del alma racional, sino más bien a su más perfecto desempeño en relación con las demás funciones anímicas: es divina su función, pero eso no significa que esa divinidad sea patente de inmortalidad¹³.

¹¹ Cfr. GALENO (1978), *De placitis Hippocratis et Platonis*, ed. P. De Lacy, Berlín, Akademie, IX, cap. 9, secc. 1-3.

¹² «Cum vero paulo post rationalem partem animae divinam esse dixisset, ne vel hoc verbo dubii essemus, quod divina soleant etiam esse immortalia.» («Pero como dijo poco después que la parte racional del alma es divina, no vayamos a estar dubitativos con esa palabra, puesto que las cosas divinas suelen ser inmortales.») *DIA*, p. 125.

¹³ Cfr. GALENO (1978), IX, cap. 9, secc. 7 y ss.

Otro texto de Galeno en el que cree Cardano que se puede vislumbrar su opinión en cuanto a la inmortalidad del alma es aquel en el que señala que lo que parece más exclusivo del hombre, es decir, el conocimiento de lo universal separado de lo particular, también se da de alguna manera en los animales, cuya alma es mortal. En este caso Galeno, refiriéndose a algunos animales en los que pueden verse reflejados comportamientos que se consideran exclusivamente humanos, pone el ejemplo del asno, que huye siempre del león, y en cambio no lo hace nunca del camello.¹⁴

En el capítulo segundo retoma Cardano la discusión de la psicología de Galeno, acometiendo directamente la cuestión de si fue o no partidario de la inmortalidad del alma. Lo que parece lógico, después de lo sostenido en el capítulo anterior, es que fuera contrario a que el alma pudiera sobrevivir sin el cuerpo, ya que de su carácter material, tal y como se sostiene en aquellas citas, no parece posible otra cosa. Pero para Cardano hay que investigar antes si tal conclusión puede efectivamente extraerse habida cuenta de la composición material que le atribuía Galeno al alma, pues al parecer de Cardano éste pensó que el elemento del que consta el alma es únicamente el éter, y el éter es el elemento de los astros, que son manifiestamente inmortales. Veamos cuál es la base sobre la que se sustenta este juicio de Cardano.

El punto de partida es la siguiente cita de Galeno aportada por Cardano:

Pero si es oportuno opinar también acerca de la substancia del alma, es necesario decir una de dos, o bien que es como ese cuerpo refulgente y etéreo, a concluir lo cual están obligados, aunque no quieran, los estoicos y Aristóteles, o bien que ella es en verdad una substancia incorpórea, y que, sin embargo, su primer vehículo es ese cuerpo por medio del cual se comunica con los demás cuerpos. Por lo tanto, debemos afirmar que este mismo cuerpo está extendido por todo el cerebro, y, en efecto, por comunicación con él el espíritu visible se hace lúcido.¹⁵

Y éste es el juicio que le merece a Cardano la concepción que subyace en este texto y en otros parecidos:

¹⁴ Cfr. GALENO, *De methodo medendi*, Kühn X, p. 133.

¹⁵ «Si autem et de animae substantia dicere sententiam oportet, duorum alterum necessarium est dicere, vel hoc esse quale fulgens hoc, et aethereum corpus; ad quod dicendum, etsi nolint, secundum consequentiam coguntur Stoici, et Aristoteles, vel ipsam quidem incorpoream substantiam existere, vehiculum autem primum illius esse hoc corpus, cuius medio ad reliqua corpora communicationem assumit. Hoc igitur ipsum per totum dicendum nobis extendi cerebrum; eius autem ad ipsum communicatione spiritus visibilis lucidus efficitur». (*DIA*, p. 153; cfr. GALENO (1978), VII, cap. 7, secc. 25).

Así pues, ya sea que abandonemos a Galeno, ya sea que lo abracemos, el asunto de la inmortalidad del alma ha sido suficientemente explicado, pues o bien no le concederemos justificadamente ninguna confianza, o bien a los que quieren pres-társela se les ha puesto de manifiesto que él señaló esas ideas gracia a las cuales, si no se derrumba toda la filosofía peripatética o la académica, es necesario reconocer sin lugar a dudas la inmortalidad del alma racional¹⁶.

De modo que, para Cardano, aquel texto, mal que le pese a Galeno, sirve para poner de manifiesto que de su concepción de la substancia del alma se sigue de una forma o de otra su inmortalidad: si, en efecto, es material, siendo el elemento de que está compuesta el éter mismo, estaría asegurada su naturaleza inmortal, y no digamos si se contempla la otra posibilidad, es decir su substancialidad inmaterial: en este caso su existencia sería independiente del cuerpo y, por más que pudiera ser afectada por él, no habría ningún inconveniente en que a su muerte pueda ella sobrevivir.

A la primera de las dos posibilidades contempladas dedica toda su atención Cardano, lo cual es prueba de que pensó que era la que más se adecuaba a la opinión de Galeno; y aunque nunca llegara él a pronunciarse explícitamente sobre si el alma es una entidad substancialmente material o inmaterial, Cardano sin embargo considera que la naturaleza material-etérea del alma es la que está detrás de la explicación que Galeno daba del funcionamiento de la visión, asunto al cual se dedica en el *DIA* una digresión bastante amplia¹⁷. Sobre el mecanismo de la visión existían dos explicaciones posibles, las cuales son contrapuestas aquí por el propio Cardano. Por un lado está la explicación de Aristóteles que aparece tanto en *Sobre el alma*, II, 7, 418a27 y ss., como en *Sobre la sensación y lo sensible*, 438b3 y ss., y por otro lado está la explicación de Platón en *Timeo*, 45b-d, y antes de Empédocles. La primera otorgaba al sentido de la vista la pasividad propia de la sensibilidad receptiva en general: en su caso, como en el de los demás sentidos, tenemos un órgano en contacto con un medio, y un objeto; el objeto produce algún tipo de alteración o movimiento en el medio, y esa alteración o movimiento es la que termina afectando al órgano y produciendo, en el caso de la vista, el fenómeno de la visión. La segunda explicación otorga concretamente al sentido de la

¹⁶ «Seu igitur Galenum relinquamus, sive amplectamur, negotium de animi interitu satis explicatum est. Nam vel omnino illi nullam adhibebimus merito fidem, vel volentibus adhibere, ea confiteri illum ostensum est, per quae proculdubio, ni omnis philosophia peripatetica, vel academica corruat, immortalem animam rationalem fateri necesse sit». (*DIA*, p. 158).

¹⁷ Cfr. *DIA*, pp. 153-155.

vista un papel activo¹⁸. Esta explicación está fuertemente influenciada por la filosofía natural presocrática y por el principio universal, tan recurrido por aquellos primeros filósofos, de que lo semejante tiende a lo semejante. Implica la existencia de dos focos lumínicos que resultan necesarios para entender el hecho de la visión: uno es externo, la luz del sol, y otro interno al propio órgano perceptivo, y por ello Platón señala que los dioses pusieron en los hombres un fuego de la misma naturaleza que el fuego solar. Es, pues, acertado que digamos que desde este punto de vista el órgano de la visión posee un papel activo en la consecución de su función visual, o por lo menos no exclusivamente pasivo, tal y como sostendrá después Aristóteles. Más allá de la crítica que realizará el Estagirita a esta concepción, de lo cual hablaremos en seguida, la verdad es que Galeno consideró que la explicación de Platón estaba más acorde con la verdad. Cardano se hace eco de esto y menciona algunos textos, si bien no los cita literalmente¹⁹.

Naturalmente, Cardano también menciona la crítica que Aristóteles hizo a una concepción como ésta y considera que Galeno es merecedor de los mismos reproches que aquél dirigió en esta cuestión a Platón; esas objeciones están en el opúsculo *Sobre la sensación y lo sensible*, y de entre ellas Cardano dedica más atención a aquella de que, si la visión se produce por una suerte de rayos que salen del ojo, resulta sorprendente que, cuando observamos las estrellas del cielo, ese poder del ojo sea capaz de llegar tan lejos. Evidentemente, a esto sólo se puede responder desde el punto de vista de Galeno con que la virtualidad que obra en el interior del ojo es ciertamente portentosa y, por ello, alejada del po-

¹⁸ «En efecto, hicieron que nuestro fuego interior, hermano de ese fuego, fluyera puro a través de los ojos, para lo cual comprimieron todo el órgano y especialmente su centro hasta hacerlo liso y compacto para impedir el paso del más espeso y filtrar sólo al puro. Cuando la luz diurna rodea el flujo visual, entonces, lo semejante cae sobre lo semejante, se combina con él y, en línea recta a los ojos, surge un único cuerpo afin, donde quiera que el rayo proveniente del interior coincida con uno de los externos. Como causa de la similitud el conjunto tiene cualidades semejantes, siempre que entra en contacto con un objeto o un objeto con él, transmite sus movimientos a través de todo el cuerpo hasta el alma y produce esa percepción que denominamos visión. Cuando al llegar la noche el fuego que le es afin se marcha, el de la visión se interrumpe; pues al salir hacia lo desemejante muta y se apaga por no ser ya afin al aire próximo que carece de fuego. Entonces, deja de ver y se vuelve portador del sueño...» (PLATÓN, *Tim.*, 45b-d: traducción tomada de P. (1992), *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, ed. M. A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, pp. 193-194).

¹⁹ En el *De placitis* (ed. cit., VII, cap. 7, secc. 20), en efecto, Galeno polemiza con Aristóteles directamente y se decanta por que en la visión haya un principio activo semejante a la luz solar, y en el *De usu partium* (Kühn III, p. 818) escribe un pequeño tratado de óptica bajo el supuesto de que la vista es un principio activo.

der limitado de los cuatro elementos (y de su combinación): tal posición sólo se puede sostener, dice Cardano, si se considera que el elemento que compone el alma y está al frente de todas sus funciones es un representante en la esfera sublunar del éter celeste: «¿Acaso entonces entre los elementos hay algo hasta tal punto lúcido y claro que sea apropiado para esas funciones? Ciertamente no».²⁰ Aquí vuelven los reproches: Galeno —dice Cardano— se mostró en esta cuestión indeciso, no habló explícitamente del éter, aunque parezca aludirlo, no termina de decantarse nunca por una de las dos posibilidades que anunciaba en el texto anteriormente citado del *De placitis*: ni afirma abiertamente la materialidad del alma, ni mucho menos su inmaterialidad, y ello se refleja en otros muchos lugares de su obra y concretamente en uno que puede ser paradigmático de esta falta de claridad; se trata de un pasaje de sus comentarios a los *Epidemia* de Hipócrates, del que se sirve Cardano para poner el acento en la incoherencia que supone decir por un lado que no se está en posición de hacer ninguna afirmación firme acerca de la substancia del alma («no estoy seguro de conocer firmemente la substancia del alma»²¹), y por otro lado realizar, poco después de decir eso, un pronunciamiento de esta envergadura:

Además estoy persuadido de esto, es decir, de que el espíritu situado en la cavidad de él [el cerebro] es el primer instrumento del alma, del cual estaba en mi ánimo decir que es más bien su substancia²².

Esto, en efecto, supondría identificar prácticamente el alma con el espíritu psíquico de composición etérea que se encuentra en el cerebro, y dotarla definitivamente de una constitución material, si bien un poco más abajo Galeno sigue sosteniendo lo que hemos visto antes, es decir, que no tiene nada firme que decir en esta cuestión.

En el capítulo tercero vuelve de nuevo Cardano a la crítica de la concepción materialista que Galeno parece tener del alma. En este caso retoma la tercera de las citas que extrajo en el capítulo segundo del *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*²³ para negar que pueda deducirse directamente, como parece hacer él, del hecho de que el alma se vea afectada por el

²⁰ Cfr. *DIA*, p. 154.

²¹ *DIA*, p. 156; cfr. GALENO, *In Hippocratis librum VI epidemiarum VI*, Kühn XVII², p. 247.

²² «Illud praeterea persuasum habeo, spiritum in cerebri cavis positum primum esse animae instrumentum, quem etiam ut animae potius substantiam esse dicerem, mihi erat animus». (*Ibid.*; cfr. GALENO, *In Hippocratis librum VI epidemiarum VI*, pp. 247-248).

²³ Cfr. supra n. 9.

cuerpo su corporeidad. Para apoyar su tesis pone sobre el escenario a la figura de Alejandro de Afrodiasias, conocido partidario de la opinión mortalista, y lo hace para poner en evidencia que aquél, a pesar de reconocer que el alma puede verse afectada por la enfermedad corporal, sin embargo en modo alguno señaló su naturaleza corporal²⁴. No obstante, Cardano quiere ir aún más allá de Alejandro, pues cree, ya dentro de sus propios presupuestos teóricos, que del hecho de que el alma pueda padecer algún tipo de afección a causa del cuerpo no puede no sólo concluirse automáticamente su naturaleza corporal, sino tampoco su carácter mortal:

Pero, supóngase que padezca, no es dudoso que el alma es del género de esas realidades inmortales que están sometidas a algunos vicios, como la luna, que se encuentra en el linde entre los cuerpos celestes y los formados de elementos, y aunque esté libre de toda alteración corpórea, y, como los demás astros, sea incorruptible, sin embargo aparece claramente llena de manchas de múltiples formas, y sometida a imperfecciones²⁵.

Así que el razonamiento de Galeno no resulta concluyente ni respecto de la materialidad del alma ni tampoco respecto de su mortalidad. Para Cardano la situación intermedia del alma (entre los seres mortales y los inmortales) produce ese tipo de afecciones al que se refiere Galeno, de la misma manera que podemos observar imperfecciones en la luna sin que éstas sean lo suficientemente importantes como para causar su perdición: la luna como el alma

²⁴ De que Alejandro pensó realmente esto puede dar fe por sí mismo este texto de su *De anima*: «Si, como se ha demostrado, el alma es forma, resulta necesario que sea inseparable del cuerpo al que pertenece, e incorpórea, y por sí inmóvil, toda forma es así de hecho: puesto que el cuerpo es la unión de dos componentes y subsiste por sí, pero la forma, perteneciendo a otra cosa (tal es, en efecto, la entelequia y la perfección), no puede existir sin aquello a lo que pertenece como tampoco puede existir el límite separadamente de aquello de lo que es límite, de modo que tampoco es posible que el alma esté separada y subsista por sí. Así pues, no es un cuerpo». (ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De anima*, 17,9-15; la traducción es propia). Como se observa Alejandro es escrupuloso a la hora de seguir la definición de *psyché* de Aristóteles y en general su modelo de entender la relación entre alma y cuerpo: el alma es la forma del cuerpo vivo por la cual está vivo; como tal forma no puede identificarse como cuerpo, ni tampoco ser divisible, sin embargo tampoco puede entenderse su entidad separada del cuerpo, de modo que es necesario que perezca con él.

²⁵ «Sed fac ut patiat, non dubium est, animam ex eorum immortalium genere esse, quae vitis quibusdam obnoxia sunt: velut Luna, quae in contermino coelestium est, atque elementarium corporum, quamvis sit ab omni corporea alteratione libera, atque ut reliqua astra incorruptibilis, attamen multiformis et maculosa, et deliquis subdita manifeste appareat». (*DIA*, p. 175).

humana también ocupa una posición intermedia, y ambas sirven de frontera entre lo divino y lo mundano, pero, eso sí, su territorio sigue siendo a pesar de todo el de lo divino. Para Cardano como para Ficino, frente a Pomponazzi, la posición verdaderamente intermediaria del ser humano sólo puede fundarse en el hecho de que haya algo en él que *simpliciter* sea perecedero y algo que *simpliciter* sea imperecedero²⁶.

Finalmente, en el capítulo cuarto encontramos un prolijo discurso (pp. 193-197) en donde vuelve a denunciar Cardano la inconsistencia y la levedad de los pronunciamientos de Galeno acerca de la substancia del alma, y, en general, de su naturaleza propia. En este momento encontramos una enorme cantidad de referencias (literales y no literales) a su obra, tantas que no hay ningún otro momento en el *DIA* tan cargado en citas, y eso que esta obra es rica en ellas. Pues bien, las que leemos aquí —ninguna repetida respecto a las que ya ha aportado en los capítulos anteriores— reflejan, a pesar de su diversidad, las mismas ideas sobre las cuales ya ha abundado Cardano anteriormente: las indecisiones de Galeno, su obstinación a la hora de mantenerse ajeno a la polémica mortalista del alma, y la incoherencia que supone no querer expresarse ni en un sentido ni en otro en cuanto a la materialidad o inmaterialidad del alma, y hacer, al mismo tiempo, afirmaciones que de una forma más o menos directa implican su materialidad. Entre las citas podemos referir las siguientes: en el *De tremore et rigore*²⁷ viene a decir que el primer calor innato es el principio del ser vivo y se identifica con su naturaleza propia de ser vivo, de modo que casi se puede identificar con el alma misma. En el *De locis affectis*²⁸ se manifiesta por un lado otra vez indeciso a la hora de definir la naturaleza material o inmaterial del alma, pero por otro lado en esta misma obra o bien señala su fuerte vinculación con el cuerpo por el hecho de que si se rompe el cráneo y se empuja la barrena hacia el interior de inmediato se pierde el sentido, o bien se apropia directamente de la concepción hipocrática del alma como combinación proporcionada de las primeras cualidades.²⁹ En

²⁶ Cfr. FICINO, M., *Teología platónica*, I, 5, p. 62; XVIII, 8, p. 217; PICO, G., *Discurso sobre la dignidad*, 2, 3; POMPONAZZI, P. (1999), *Trattato sull'immortalità dell'anima*, ed. V. Perrone, pp. 5-6; 42-45; sobre la polémica inmortalista en la que debe situarse el *DIA*, que es en realidad una más de las muchas respuestas que recibió la obra de Pomponazzi antes citada, cfr. PINE, M. L. (1986), *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Padua, Antenore, pp. 124-235.

²⁷ GALENO, *De tremore, palpitatione, convulsione et rigore liber*, Kühn VII, pp. 616-617.

²⁸ GALENO, *De locis affectis*, Kühn VIII, pp. 127-128.

²⁹ *Ibid.*, p. 181.

el *De symptomatum causis*³⁰ vuelve a las dudas conocidas: no sabe decir si el alma utiliza como primeros instrumentos el espíritu, la sangre y el calor (*pneumatí te kai haímati kai tê thermasía*), o bien ella misma se encuentra en estos elementos. En el *De simplicium medicamentorum*³¹ dice que el alma es el espíritu innato o bien algo que se sirve de él como primer instrumento en su relación con el cuerpo; otro tanto ocurre en el *De foetuum formatione*³². Pero además de que no quiso pronunciarse de una forma clara, cometió graves errores cuando interpretó el pensamiento de otros autores que sí fueron declaradamente partidarios de la inmortalidad, y entre ellos especialmente el de Platón. En este caso, teniendo por referente el *De placitis*³³, señala Cardano que Galeno le atribuyó falsamente el dividir el alma en partes y el situarlas en distintos lugares del cuerpo, lo cual —dice él— ni Aristóteles, su más acerbo crítico, se atrevió a imputarle «ya que es manifiesto que Platón no separó el alma por miembros, sino sus virtualidades, la racional en el cerebro, la irascible en el corazón, y la potencia del placer y el ímpetu en el hígado»³⁴.

En definitiva, podemos resumir la percepción que Cardano tiene de Galeno a lo largo de estos cuatro capítulos de la obra en unas cuantas ideas generales: a) la primera es evidente a base de repetirse una y otra vez, es decir, que Galeno no quiso nunca hipotecarse en una formulación precisa de la naturaleza, substancialidad o insubstancialidad, materialidad o inmaterialidad, y por supuesto mortalidad o inmortalidad del alma, y ello a pesar de haberse pronunciado en multitud de ocasiones acerca de ella; b) esa falta de definición es consciente y voluntaria, y se manifiesta en general mediante una misma pauta: no querer decir y decir, querer mantenerse ajeno y contradecirse a sí mismo pronunciándose de una manera tal que sugiere, si no evidencia directamente, que el alma no puede separarse ni siquiera conceptualmente del cuerpo vivo en sí; c) y en tercer lugar, de la doble posibilidad que formula en ocasiones Galeno (el alma es material o se sirve de un instrumento material) se sigue en buena lógica su inmortalidad, pues el elemento del cual estaría compuesta, en el caso de que se afirmase su materialidad, tendría que ser de una pureza tal como no se encuentra en los cuatro elementos sublunares, y esa pureza (etérea) garantizaría

³⁰ GALENO, *De symptomatum causis libri III*, Kühn VII, p. 191.

³¹ GALENO, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus libri XI*, Kühn XI, p. 731.

³² GALENO, *De foetuum formatione libellus*, Kühn IV, pp. 699-700.

³³ GALENO (1978), V, cap. 7, secc. 1 y ss.

³⁴ «(...) cum palam foret, Platonem non animam, sed illius virtutes per membra segregasse, ut Rationalem cerebro, Irascibilem in corde, at Voluptatis vim, atque impetum in iecore». (*DIA*, p. 197).

su pervivencia más allá de la corrupción del cuerpo en que se encuentra, y en el otro caso, es decir, que sea inmaterial utilizando en su comunicación con el cuerpo de un intermediario material (el éter igualmente), se manifestaría su autonomía respecto al cuerpo y a su corrupción.

3. LA INFLUENCIA DEL MODELO PNEUMÁTICO DE GALENO EN LA CONCEPCIÓN CARDANIANA DE LA INTERRELACIÓN ALMA-CUERPO

Inicialmente hemos indicado la existencia de una presencia explícita de Galeno en el *DIA* la cual acabamos de analizar y que se cifra en las críticas de Cardano a su ambigua concepción de la naturaleza del alma, pero también hemos hablado de un Galeno implícito cuya influencia en Cardano es muy considerable. Por otro lado, hemos visto anteriormente que Galeno señala en varios de los textos aportados por el propio Cardano la íntima relación existente entre el *pneûma* y el alma, hasta el punto de barajar como una de las posibilidades a la hora de explicar la naturaleza del ser vivo el que ambos se identifiquen realmente. Pues bien, es evidente que esa teoría pneumática tiene en Cardano, quien a pesar de todo se formó como médico estudiando en los manuales de Galeno, una influencia implícita de importancia decisiva a la hora de describir el funcionamiento interno de nuestro organismo. Esa influencia también se deja ver en el *DIA*, y por ello hemos creído conveniente dedicar este parágrafo a su análisis. Centraremos, pues, nuestra atención en el capítulo décimo de la obra (pp. 304-334), en donde bajo el presupuesto de la unidad integral del ser humano, Cardano explica la interacción alma-cuerpo y sus múltiples manifestaciones acudiendo a un *pneûma* o *spiritus* cuyas especiales propiedades lo hacen mediador entre lo material y lo inmaterial.

Sin pretender realizar un estudio histórico minucioso de esta cuestión, podemos decir que la idea de *pneûma* («aire», «principio vital») estaba concebida desde muy temprano en la medicina y en general en la biología griega. Los textos hipocráticos (por ejemplo, *De flatibus*, 2, 4, 5, 12, etc.) ya señalaban la importancia del aire para describir los estados de salud y de enfermedad. Para Diocles de Caristo, s. IV a.C., que fue director de la escuela médica del Liceo, el *pneûma* provenía del exterior, desde donde se distribuye en el cuerpo a través de los alimentos y la respiración, y ello a pesar de que Aristóteles mencionaba (aunque sin profundizar demasiado en la cuestión) la existencia de un *pneûma* innato (*pneûma sÿmphyton*), propio del individuo y diferente del que recibimos del exterior: «Es evidente que todos los animales tienen un soplo innato y que son fuertes por él (...) Por lo que respecta a la relación de este

soplo con el principio del alma, parece ser semejante a la del punto en las articulaciones, que mueve y es movido, con lo inmóvil. Dado que el principio para unos está en el corazón, y para otros en la parte correspondiente a él, por este motivo también el soplo innato está evidentemente ahí»³⁵. Este es importante, pues la teoría del *pneûma* tal y como aparece en Galeno está muy relacionada con lo que aquí expresa Aristóteles, como veremos ahora. Pero antes de Galeno, Ateneo de Atalanta en el siglo I a.C. funda en Roma la escuela pneumática bajo la influencia directa del estoico Posidonio³⁶, y la indirecta del mismo Aristóteles en textos como el que acabamos de citar: para los seguidores de Ateneo el *pneûma* no es ya el aire exterior, sino un cierto hálito vital de naturaleza innata cuya alteración provoca la enfermedad. A partir de aquí el concepto de *pneûma* sufrirá distintas vicisitudes hasta llegar a Galeno, quien hace un uso abundante de él en el contexto de su ingente obra médica. De estas fuentes bebió naturalmente Cardano.

Es cierto, no obstante, que el uso teórico del *pneûma* que hace Galeno no es a veces demasiado claro y que esta falta de claridad está directamente relacionada con su ya mencionada indecisión a la hora de definir la sustancia del alma, pues en muchas ocasiones se identifica el principio anímico con el calor vital que distribuyen los espíritus por todo el cuerpo, y en otras tantas éstos tienen una función más bien instrumental. Pero vayamos por partes: la fisiología de Galeno está estructurada en tres grandes grupos de elementos, correspondientes a tres almas o principios vitales; por un lado tenemos el grupo formado por el hígado, las venas y la nutrición; por otro lado, el corazón, los pulmones, las arterias y la respiración; y finalmente, el cerebro, los nervios, los músculos y el ámbito senso-motor³⁷. La función principal del hígado es

³⁵ ARISTÓTELES, *Movimiento de los animales*, 703a9-16; traducción tomada de A. (2000), *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, trad. E. Jiménez y A. Alonso, Madrid, Gredos, p. 315.

³⁶ Sabemos que los estoicos, en el contexto general de su filosofía natural, habían considerado el alma un *pneûma* muy seco, como dice el mismo Galeno (SVF II, 715) o un *pneûma* dotado de tensión. Sabemos igualmente que para los estoicos (SVF II, 804-808) en el momento del nacimiento el *pneûma* presente en el feto como simple naturaleza deviene alma gracias al enfriamiento producido por el medio ambiente. A esta concepción se opondrá posteriormente Alejandro de Afrodisias (*De an.*, 19,6-20).

³⁷ La forma de escribir de Galeno, en cierta medida parecida a la propia de Cardano, hace imposible determinar un lugar específico en el que se desarrolle plenamente lo que estamos indicando, sin embargo puede encontrarse implicado todo lo que estamos diciendo aquí en su *De placitis Hippocratis et Platonis*, VI y VII. Un ejemplo de esto es el siguiente texto: «Se ha demostrado que el género animal está constituido bajo la administración de tres principios:

transformar el alimento en sangre; el corazón por su parte elabora, gracias al calor innato presente en él y de la respiración, el *pneûma* vital (*tò zotikòn pneûma*). Este *pneûma* vital se mezcla con la sangre y se distribuye por las arterias a lo largo del cuerpo convirtiendo de esta manera todas sus partes de inertes a vivas³⁸. Y para terminar tenemos el cerebro, lugar del pensamiento (lo que une a Galeno con Platón y lo diferencia claramente de Aristóteles), de la sensibilidad y del movimiento voluntario.

Aunque Galeno no llega a explicar con precisión cómo se fabrica el *pneûma* en el corazón, sin embargo, por la lectura de algunos textos³⁹, cabe pensarse que el *pneûma* vital se crea a partir del calentamiento del aire inspirado que llega al corazón y gracias al cual se produce su refrigeración. Como quiera que ese *pneûma* se mezcla con la sangre que pasa de un ventrículo a otro, lo tenemos ya en circulación por el sistema arterial, repartiendo de esta manera el calor vital del corazón por todas partes. Ciertamente esta función calorífica y vivificante del *pneûma* en Galeno es muy parecida a la que le atribuye Aristóteles, ahora bien, para éste el corazón es el verdadero asiento del alma, y el *pneûma* —esa mezcla de calor y aire distribuida por todo el cuerpo— es de alguna manera el instrumento por el cual el alma anima el cuerpo.⁴⁰ Para Galeno, sin embargo, no hay propiamente un alma en el corazón, sino más bien un no plenamente definido principio vital, y el calor no tiene más función que la de apoyar las facultades naturales propias de cada parte. Además, para Galeno todo cuanto tiene que ver con la nutrición depende del hígado y no del corazón, de modo que su función específica no es demasiado clara. En

uno, el que se sitúa en la cabeza, tiene como función propia la imaginación, la memoria, la reminiscencia, la ciencia, la intelección y el raciocinio, y está en el origen del sentido para esas partes sentientes del alma, y del movimiento para aquellos que se mueven por el apetito. Otro [principio] se sitúa en el corazón, cuya función propia está en el tono del alma, y en aquellos a los que dirige la razón, en la constancia y la invencibilidad: también es la perturbación una especie de fervor originado del calor intrínseco, cuando el alma desea tomar venganza contra quien cree que la ha ofendido, y a esto se le llama ira, y por otro lado, es el principio del calor para todos y cada uno de los miembros, así como del movimiento del pulso en las arterias. La facultad que nos queda está en el hígado y tiene por función el procurar toda la alimentación en el animal, siendo su parte más importante en nosotros y en todos los animales sanguíneos la generación de la sangre.» (*De placitis Hippocratis et Platonis*, ed. P. De Lacy, VII, 3, 2, 1-18; la traducción es propia).

³⁸ Cfr. GALENO, *An in arteriis sanguis continetur*, Kühn IV, 731,13-732,4.

³⁹ V.g. *De usu partium*, Kühn III, 481,14 y ss.

⁴⁰ Cfr. *De motu animal.*, 703a5-30; *De part. animal.*, II, 659b14-20; III, 667a25-30; *De resp.*, 678a11 y ss.

todo caso, hay una cosa que nos interesa grandemente en este *pneûma* vital y que debemos estudiar en beneficio del análisis que hacemos de los textos de Cardano: ese *pneûma* vital es el fundamento de otro tipo de *pneûma* que Galeno llama frecuentemente *psychikòn pneûma*⁴¹. La importancia de este tipo de *pneûma* y su vinculación con Cardano radica en que a él se debe en última instancia el funcionamiento de las facultades sensitivas y motoras del ser vivo, y basta atender al uso que hace Cardano del *pneûma* en el *DIA* para darnos cuenta del gran influjo que tiene en él este *pneûma* psíquico de Galeno. Por ahora señalemos que para este último la sensibilidad y el movimiento voluntario están claramente vinculados al cerebro y no al corazón, como ya hemos dicho. En efecto, contrariamente a Aristóteles⁴², Galeno no ve en el cerebro un órgano destinado a la refrigeración de la sangre; él es en realidad el lugar del alma racional, del alma pensante, que es a la sazón la única alma que él explícitamente reconoce, aunque sea bien cierto que en ocasiones no parece tener claro si el alma es substancialmente el *pneûma* psíquico u otra cosa⁴³. Para Galeno, pues, las actividades del pensamiento, de la sensibilidad y del movimiento voluntario se realizan gracias a ese *pneûma* que se elabora dentro de los ventrículos del cerebro. Por otro lado, el *pneûma* psíquico está formado de la sangre repleta de *pneûma* vital que el corazón hace llegar al cerebro a través de las arterias carótidas. Por un proceso complejo ese *pneûma* vital se almacena en los ventrículos cerebrales, en donde experimentará su transformación en el ya mencionado *pneûma* psíquico⁴⁴. Sobre la función que se le atribuye podemos decir de forma somera que igual que el *pneûma* vital es el encargado básicamente de vitalizar las diferentes partes del cuerpo, así también el *pneûma* psíquico posibilita que todo el cuerpo esté a las órdenes del cerebro y de su facultad dirigente. ¿Cómo puede acceder el *pneûma* psíquico a las distintas partes del cuerpo? La respuesta de Galeno es clara: a través del sistema nervioso que comunica todo el cuerpo con el cerebro⁴⁵. De

⁴¹ Cfr. GALENO, *De utilitate respiratione*, Kühn IV, 501,12.

⁴² Cfr. ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, 652b17-653a20.

⁴³ «Digamos en primer lugar cómo es que hay algo a lo que llamamos *pneûma* psíquico, cuando concedemos ignorar la sustancia del alma. Dado que, en efecto, los ventrículos del espíritu situados junto al cerebro, cuando son heridos, hacen que nos volvamos inmóviles y carentes de sentido, resulta necesario que o bien este *pneûma* sea al completo la sustancia del alma, o bien su órgano primero.» (GALENO, *De utilitate respirationis*, Kühn IV, 501,12-502,2; la traducción es propia).

⁴⁴ En el *De placitis Hipp. et Plat.* (ed. cit. VII, 3, 27, 1 y ss.) encontramos un claro referente de la dependencia que tiene el *pneûma* psíquico del vital.

⁴⁵ *Ibid.*, VII, 4, 1, 1 y ss.

esta forma, el *pneûma* psíquico accediendo a todas las partes del cuerpo por los nervios provoca que todas esas partes sean órganos psíquicos capaces de sensibilidad y/o movimiento; si falta el nervio por el que accede el *pneûma* psíquico a un órgano o a un miembro determinado, ese órgano o ese miembro tendrá sólo una existencia vegetativa, y quedará privado de sensibilidad y/o movimiento: tal es el caso, por ejemplo, de un músculo que, paralizado por un accidente o por una enfermedad, permanece inerte sin estar muerto.

De todo ello lo que más nos interesa es constatar que las vicisitudes del espíritu psíquico tienen importantes consecuencias con relación a la actividad sensitiva del individuo. En Cardano esto último va a tener una importancia trascendental, como vemos ya de inmediato.

Cardano dedica a la explicación del sueño y del ensueño⁴⁶ una más que prolija disertación, en la cual podemos indicar dos focos principales: por un lado, la constitución de la unidad del ser vivo a partir de la unidad del alma y de su relación con el cuerpo y, por otro lado, la presencia del *pneûma* psíquico (Cardano se refiere a él con el término único de *spiritus*), cuya importancia en todas las operaciones sensibles del ser humano es central.

La explicación que se da en el *DIA* del fenómeno del sueño parte de un análisis crítico de la que dio de él Aristóteles en su *Sobre el sueño y la vigilia*. Para este último, como se encarga de recordar Cardano, el sueño es una cierta afección del sentido común; el razonamiento del Estagirita es sencillo: el animal que duerme, ya sea más o menos compleja su facultad sensitiva, ve suspendida de forma genérica su capacidad receptiva, y eso no puede explicarse como algo que ocurre a partir de cada uno de los sentidos, sino a partir de una facultad superior que sea común a todos ellos y que los rija: esa facultad no es otra que la del sentido común⁴⁷. Respecto a la causa física que produce el sueño, Aristóteles es igualmente claro: la causa está en el proceso de digestión de los alimentos. Éstos, al llegar al lugar en donde se produce su asimilación, provocan una especie de vapor cuya tendencia motriz es ascendente hacia las venas en donde se convierte en sangre y termina en el corazón. Pues bien, según lo que dice Aristóteles⁴⁸, el sueño se provoca por la licue-

⁴⁶ No está de más recordar aquí que Cardano fue autor de un libro sobre la interpretación de los sueños que tuvo en su época una gran repercusión: CARDANO, G. (1562), *Somniorum Synesiorum libri IV*, Basileae per Henricum Petri (hay trad. al castellano: CARDANO, G. (1999), *El libro de los sueños*, Madrid, AEN; próximamente en el seno del *Progetto Cardano* saldrá a la luz la edición crítica de este texto acompañada de una traducción al italiano).

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Sobre el sueño y la vigilia*, 2, 455a3-27.

⁴⁸ «En efecto, como hemos dicho, el sueño no es ninguna incapacidad de la sensibilidad,

facción y posterior descenso de los vapores que genera la digestión por su enfriamiento.

Cardano no critica esta explicación por errónea, sino por insuficiente. Y su análisis de la concepción de Aristóteles se fundamenta en lo que para aquél son dos hechos importantes:

Aristóteles, por lo tanto, parece haber pasado por alto dos cosas: en primer lugar, no dijo cómo es que el sentido común es atado y el alma no; en segundo lugar, remite la causa del propio sueño a la humedad y a la frialdad producida especialmente a partir del alimento. Sin embargo, esto no es así, pues el sueño se constituye por el reposo del espíritu en el movimiento hacia el exterior; no obstante el origen de esto está en el alma, o en el alimento, o en el cuerpo⁴⁹.

Dos cuestiones baraja Cardano en cuanto al sueño y su explicación aristotélica: la primera remite al alma como unidad y la otra a la circulación del espíritu (*pneûma*). La primera, en efecto, tiene que ver con un hecho que parece ir en la dirección de distinguir dos tipos de facultades anímicas, por un lado las que se producen por el alma pero no se dan propiamente en ella, y las que se dan en el alma misma; y concibe esta distinción a partir del hecho de que se necesite o no por parte de esas facultades de instrumento corporal para llevar a cabo su función; por ejemplo, la imaginación requiere de una parte del cerebro, y si se daña esa parte no puede ejecutarse. No obstante, el sentido común no requiere de instrumento propio alguno, lo cual indica su carácter indivisible⁵⁰ y explica el que pueda de alguna manera distinguir los sensibles

sino que esta afección se produce por la evaporación debida a la toma de alimento. En efecto, es necesario que lo que se evapora se vea impulsado hasta cierto punto y que, luego, retorne y cambie, como en las corrientes de un estrecho. El calor de cada animal se dirige por naturaleza a la parte superior, pero, cuando se encuentra en las zonas altas, retorna y vuelve en masa. Por eso da especialmente sueño después de comer. Pues lo húmedo y lo corpóreo ascienden en masa y en gran cantidad. Como consecuencia, al detenerse, producen pesadez y provocan adormecimiento. Y cuando descienden y, a su regreso, expulsan el calor, se produce el sueño y el animal duerme.» (ARISTÓTELES, *Sobre el sueño y la vigilia*, 2, 456b17-28; la traducción está tomada de A. (1987), *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trad. E. La Croce y A. Bernabé, Madrid, Gredos, p. 269).

⁴⁹ «Aristoteles igitur duo videtur praetermississe. Primum, quia non dixit, quomodo sensus communis alligetur, anima non alligata: Secundum, quia causam ipsius somni in humiditatem, ac frigiditatem, tum maxime ab alimento refert. Hoc autem non sic se habet, nam somnus fit ob quietem spiritus a motu ad exteriora: hic autem vel ab anima, vel a cibo, vel a corpore accidit». (*DIA*, p. 320).

⁵⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, III, 2, 427a10-15.

de los distintos sentidos, cosa que no podría hacer si dependiera de un instrumento material para desarrollar su función. En definitiva, para Cardano, al ser el sueño una afección del sentido común, lo es en realidad del alma misma. La segunda cuestión en la que Cardano disiente de Aristóteles es la que tiene que ver con la mecánica misma del sueño y el papel que en ella tiene el *pneûma*. En este caso Cardano dice que la causa última de la producción del sueño no es exactamente la que postula Aristóteles (lo que dice Aristóteles acerca de la digestión es más un coadyuvante que una causa propiamente dicha), sino lo que él expone de la siguiente manera:

Así es que hay dos movimientos en el alma: desde el alma, y hacia el alma. En el sueño es impedido el movimiento de los espíritus que se produce en dirección al alma, no el que parte del alma⁵¹.

La cuestión es que los espíritus que están al servicio de la sensibilidad (el *pneûma* psíquico) se contraen en el corazón y por ello dejan sin funcionamiento la capacidad receptora del animal⁵². Cesa, pues, el movimiento de esos espíritus, pero no cesa igualmente el movimiento del *pneûma* que parte del alma misma (es decir, del corazón) en dirección a las demás partes del cuerpo, y ello explica, a juicio de Cardano, que durante el sueño existan facultades como la de la imaginación, la memoria, e incluso la razón discursiva, que puedan seguir funcionando. Ahora bien, ¿qué causas pueden provocar ese cese del movimiento bidireccional de los espíritus? Según dice Cardano, el inicio del proceso se produce cuando sobreviene una ralentización del momento del *pneûma* que parte del corazón, el cual influye también sobre el que se dirige hacia el corazón hasta paralizarlo. Así es que la pregunta anterior se traduce en los siguientes términos: ¿qué puede producir la ralentización del movimiento de los espíritus? Para Cardano hay tres circunstancias que pueden producirla, de las cuales sólo una fue vislumbrada por Aristóteles, la que tiene que ver con la digestión de los alimentos, las otras dos las ignoró. Una de las que ignoró es la que nos remite directamente al alma: ésta por suges-

⁵¹ «Duo igitur motus sunt in anima, ab anima, et ad animam: in somno, qui ad animam est, motus spirituum impeditur, non qui ab anima.» (*DIA*, p. 320).

⁵² Obsérvese que Cardano retoma la noción aristotélica del corazón como principio de las funciones superiores, sensibilidad e intelección, frente a Galeno que defendía el cerebro como referente de esas mismas funciones, de ahí que Cardano no haga una distinción expresa entre el *pneûma* vital y el *pneûma* psíquico, aunque sí establece una cierta especialización de funciones, en la medida en que habla (en este mismo contexto) de un *pneûma* sensible distinto del que sirve a la función vital básica: cfr. *DIA*, p. 320.

ción puede imaginar algo agradable y placentero⁵³, y esa imaginación provoca una quietud en los espíritus que termina generando el sueño: por ello éste se ve impedido por los movimientos violentos de los espíritus provocados por las fuertes afecciones del alma, como la ira, el temor, la esperanza, etc. Otra causa por la que se apacigua el movimiento neumático proviene del cuerpo y está motivado por el cansancio de éste, o por la ingesta de alguna droga, o por una vigilia excesiva. La tercera causa, en fin, fue la que aportó Aristóteles, es decir, la de la digestión, si bien a juicio de Cardano la cosa no es exactamente como la explicó él: de ser así, la pesadez de los vapores al descender por la licuefacción sería una causa de obstrucción en una vía secundaria o en una vía principal (la del cerebro o la del corazón); si lo primero, se seguirá que unas partes del cuerpo dormirían y otras no simultáneamente, lo cual es manifiestamente falso; si lo segundo, entonces el sueño supondría un gravísimo peligro para el que duerme. Por lo tanto, al hecho empírico de la somnolencia provocada por la digestión hay que darle alguna otra explicación, y Cardano la encuentra en el hecho de que durante la digestión una parte importante de los espíritus sensibles son requeridos en apoyo de tal proceso:

Que especialmente sobrevenga en la hora de la digestión de la comida es verdad, porque el alma se sirve del espíritu sensible para la digestión, por lo cual impide su movimiento hacia afuera, y este impedimento es el sueño⁵⁴.

En cuanto a la cuestión del ensueño, Cardano no es menos crítico con Aristóteles. Parte otra vez de su concepción, pero sólo es para postular contra ella una alternativa. En Aristóteles la explicación del ensueño se realiza en los siguientes términos: el ensueño, dice, es una afección de la facultad sensitiva cuya razón está en la conservación de la forma percibida en el sentido más allá del momento en que éste está en presencia del objeto⁵⁵. Cardano rechaza esta explicación, y ya no es por insuficiente, como veíamos en el caso del sueño, sino por manifiestamente errónea; para ello aporta varias contundentes razones: a) es posible que esa forma se conserve durante un breve lapso de tiempo en el sentido, pero desde luego es imposible que lo haga durante horas, lo cual resultaría necesario si a partir de esas formas almacenadas se

⁵³ Cardano habla de las imágenes de bosques sagrados, prados floridos, etc.: cfr. *DIA*, p. 321).

⁵⁴ «Quod vero maxime superveniat hora concoctionis cibi, hoc verum est, quia anima utitur spiritu sensibili ad concoctionem, quare prohibet motum illius ad extra, et haec prohibitio est somnus». (*Ibid.*).

⁵⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre los ensueños*, 459a11-22; 2, 459b1-33.

configurasen los sueños; b) esas formas conservadas entorpecerían el normal funcionamiento del sentido; c) en los ensueños no suelen verse cosas que acontecieron el día anterior, sino las que ocurrieron hace tiempo, o las que apenas retenemos en la memoria; c) si fuera como señala Aristóteles, entonces en verdad los hombres soñarían inmediatamente después de dormirse, pero ocurre más bien al contrario. En definitiva, la explicación de Aristóteles no parece satisfactoria. Otra explicación posible del ensueño es la que le atribuye Cardano a Galeno, es decir, que las imágenes no se conservan en el sentido, sino en el *pneûma*⁵⁶. Sin embargo, frente a esto sostiene Cardano:

Pero es difícil de entender por qué el ensueño reclama imágenes vistas ya hace tantos años, si están situadas en el espíritu⁵⁷.

Para él es más conveniente remitir la causa última de los sueños al alma misma, aunque sea cierto que en ellos tiene mucho que ver el *pneûma* (*spiritus*). La explicación, tal y como la desarrolla Cardano, va dirigida a señalar que la producción de las imágenes de los ensueños se debe a la espontaneidad del alma; esta espontaneidad es expuesta por él a partir de un símil:

Son excitados [los espíritus] además por los humores, cuando los hálitos remiten alguna forma indistinguible en lugar de una distinguible y perfecta, como vemos en las nubes, en las cuales el ojo forma serpientes y caballos cuando es ayudado por la imaginación, aunque nada de estas cosas se manifieste con distinción en ellas⁵⁸.

Lo que dice Cardano es que el movimiento relajado de los espíritus en el instrumento (cerebral, como ya se ha dicho) de la imaginación, influidos por los hálitos que suben (seguramente por la digestión de la comida), provocan formas indeterminadas que el alma de alguna manera identifica con cosas ya conocidas para ella. Esta explicación del ensueño tendría un doble carácter, por un lado azaroso en cuanto que las imágenes que se formarían en la imaginación no estarían predeterminadas por ningún agente, y por otro lado tendría, a pesar de todo, un cierto carácter de determinación en la medida en que es el alma, influenciada por sus afecciones, por la memoria etc., la que identificaría

⁵⁶ Cfr. GALENO, *De usu partium* X, Kühn III, pp. 759 y ss.;

⁵⁷ «Verum cur iam tot annis imagines visas somnus revocet, si in spirituribus sitae sint, difficile est intelligere.» (*DIA*, p. 323).

⁵⁸ «(...) ab humoribus etiam excitantur, cum halitus formam aliquam indiscretam pro discreta et perfecta retulerint; velut in nubibus videmus, in quibus oculus serpentes, et equos fingit, cum imaginatione adiuvatur, quamquam in eis nihil horum distinctum appareat». (*DIA*, p. 324).

según qué formas en la imaginación. Por otro lado, para Cardano, que sea el alma misma el elemento activo del ensueño es una razón muy poderosa para explicar un hecho más que significativo, es decir, el de que los ensueños se nos muestran de forma mucho más clara que las imaginaciones que podamos tener en vigilia; este hecho, en efecto, se explica si tenemos en cuenta algo que casi es trasladado por Cardano a la categoría de máxima: «el alma por sí misma contiene la perfección de todos los sentidos»⁵⁹. Es decir, el alma puede suplantar la facultad sensitiva al ser, en realidad, la perfección última de ésta, y hacernos ver imágenes tan nítidas casi como las que son percibidas actualmente por los sentidos.

4. LAS REMINISCENCIAS ESTILÍSTICAS DE GALENO EN EL *DE IMMORTALITATE ANIMORUM*

La profesora Nancy G. Siraisi, en su obra ya mencionada *The Clock and the Mirror*, señala que Galeno resulta un verdadero modelo para Cardano en varios aspectos importantes: como comentarista de la obra hipocrática, como autobiógrafo y finalmente también como autobibliógrafo, y apostilla algo que tiene un claro reflejo en el *DIA*: «No obstante, en calidad de autobiógrafo, Galeno fue un modelo que Cardano admiraba, emulaba y quizá intentaba superar».⁶⁰ Es, por otro lado, conocido para cualquiera que se haya acercado a la obra de Galeno el gran interés que manifiesta en introducir amplias digresiones en las que narra los éxitos de su práctica médica, en muchos casos sobre el trasfondo de la denuncia más o menos severa de los errores y los fracasos de sus colegas. Esas digresiones, además, nos manifiestan una gran cantidad de datos autobiográficos que hacen que la figura de Galeno nos sea hoy (como le fue a Cardano en su tiempo) conocida. Pero igualmente trasladan hasta nosotros el perfil de una personalidad fuerte, temperamental, con frecuencia soberbia, e incluso a veces despectiva no sólo con los que ejercían su profesión en su tiempo, sino también con los filósofos y sus escuelas, ante las cuales testimonia en multitud de ocasiones su desconfianza. Galeno valora por encima de todo la autonomía de juicio, y el peso de las razones contrastables y contrastadas, el desarrollo lógico de los argumentos, y en definitiva una autonomía de juicio que descarta todo tipo de proselitismo gratuito. Llegó a escribir un libro centrado precisamente en esta cuestión de las escuelas (*De*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ SIRAISSI, N. (1997), p. 139.

sectis ad eos qui introducuntur), pero podemos encontrar este tipo de reflexiones a cada paso que demos dentro del resto de su obra.

Los paralelismos que encontramos en Cardano de una actitud como ésta son mucho más que casuales. En el *DIA*, que es la obra objeto de nuestro análisis, encontramos las mismas expresiones de autonomía de juicio y de confianza en la razón ejercida sin ningún patrocinio. La influencia implícita de Galeno es evidente en el gusto por remarcar los propios éxitos terapéuticos frente a los fracasos ajenos, en denunciar a los impostores que fingen curar con malas artes, así como en narrar hechos de su vida propia que sirven para aclarar lo que se esté explicando; todo ello tiene un paralelo en la obra del de Pérgamo.

Pongamos algunos ejemplos sobre el terreno. Al final del capítulo primero de la obra nos encontramos con un amplio discurso destinado a demostrar que la inmortalidad es algo en lo que se piensa y se tiene presente sólo cuando las fuerzas flaquean, flaquea la fortuna y se presiente próximo el final; es entonces, dice Cardano, cuando nos volvemos hacia una vana esperanza de perpetuidad. Y en esto puede establecerse un paralelo con el poco cuidado que ponemos para preservar la salud, o simplemente recuperarla, y ahí es donde se inicia un discurso de implícita autoalabanza disfrazada de denuncia del poco celo que se suele poner a la hora de elegir a un buen médico:

mientras tenemos salud, creyendo de algún modo que nada tras la muerte sobrevive y no decayendo la felicidad humana al completo, no se tiene ningún cuidado de la vida misma, nadie consulta al médico acerca de su perpetuación, nadie con suficiente afán evita los peligros manifiestos, no hay quien tenga en menos el placer que la duración prolongada de la vida; es más, para el que está enfermo, y cuando lo principal está en un peligro evidente, nada menos diligentemente se busca que un buen médico, esto es, el que está dotado de fe, de erudición y de buena fortuna para curar, sino que eligen al más rico, o al que es más opulento, o al amigo, o al más deslenguado, o al más elegante, como si se tratara de un certamen de molicie; y algunos en verdad lo hacen tan negligentemente, que incluso mandan llamar a quien primero se presente. Por lo tanto, cuando en tan presente peligro los hombres son hasta tal punto indolentes, ¿nos sorprendemos de su negligencia ante aquello que ha de ser soportado después de la muerte, cuando cada uno se cree lejísimo de ella?⁶¹

⁶¹ «(...) et in vita dum valemus, si modo nihil a morte superesse creditur, tota humana constante felicitate, nulla tamen ipsius vitae cura habeatur, nullus medicum de propaganda vita consulit, nemo manifesta pericula satis studiose devitat, non est qui voluptatem vitae diuturnitati posthabeat, quin etiam morbis detenti, ac cum summa rei in discrimine posita est manifesto, nihil minus diligenter quaeritur, quam optimus medicus, id est qui fide, eruditione,

Este texto abunda en una temática que preocupó a Galeno, y a la que dedicó una obra completa (*De sanitate tuenda*), preocupación que compartió el propio Cardano, que escribió un libro bajo ese mismo título. La cuestión está en recomendarnos que cuidemos nuestra vida, si es que pensamos que es lo único que tenemos, y lo hagamos siempre pensando en su perpetuación en el tiempo tanto como nos lo permita nuestra naturaleza; para ello hay que postergar aquellos placeres que puedan resultarnos perjudiciales a largo plazo, hay que consultar al buen médico, y acudir a él cuando nos encontremos enfermos, en ello nos va la vida. En esto Cardano es fiel a Galeno, pero no sólo en esto.

Entre las páginas 148 y 150 del *DIA* se encuentra un nuevo ejemplo de ese tipo de autoalabanza mezclada de denuncia de las malas artes de otros médicos. En este caso, hablando del método adecuado para curar las heridas,⁶² ataca a los que pretenden atesorar fortuna engañando a los enfermos, y afirma haber curado de manera eficaz y rápida a una mujer que en vano había acudido a unos colegas suyos de procedimientos más que dudosos. Nada hay, apostilla Cardano, de milagroso en la curación de un médico cuando se produce:

Y yo este año he curado prácticamente en cuatro días, tras administrarle un medicamento que pueda hacer salir la mucosidad viscosa copiosamente, a una mujer que en vano había probado con los tiñosos, y se había lavado durante largo tiempo con agua de ceniza; de modo que ella entendió, por más que fuera mujer, que en estos hombres no hay ninguna divinidad⁶³.

Otras veces Cardano se manifiesta en unos términos muy parecidos a los que encontramos en Galeno cuando se muestra crítico frente a las escuelas filosóficas y al modo de filosofar de aquellos que desprecian el discurso racional demostrativo y se dejan llevar por la vana palabrería:

ac bona medendi fortuna sit peditus, sed ditiorem, vel ambitiosorem, vel affinem, aut maledicentissimum, aut comptiorem, quasi de mollitie certamen sit, eligunt: quidam vero adeo neglectim, ut etiam primum qui occurrat vocari iubeant. Ergo cum in tam presenti periculo adeo segnes sint, de negligentia eorum, quae post mortem subeunda sint, cum illam quisque quam potest longissime abesse sibi fingat, admiramur?» (*DIA*, pp. 145-146).

⁶² Por cierto que aquí Cardano tiene como referente teórico también a Galeno, y especialmente a su afirmación realizada en *De methodo medendi* (Kühn X, pp. 157-173; pp. 256-257) de que ningún medicamento crea la carne sino sólo cura la descomposición de la herida.

⁶³ «Et ego praesenti anno mulierem, quae tignosos experta frustra fuerat, aquaque cineris diu se laverat, quatruiduo ferme curavi, dato medicamento, quod pituitam viscidam copiose posset educere: ut intelligeret illa, quamvis mulier, his viris nullum numen inesse». (*DIA*, p. 149).

Así pues, ¿qué hay de extraño en que incluso hoy los filósofos de nuestro tiempo con una arrogancia intolerable nada sepan, y hagan de voceros, sin dejarse convencer por ninguna razón, por más que sea demostrativa? Les es suficiente, en efecto, con que no haya alguien entre la muchedumbre o en presencia de los jovencitos que hable después, o que diga más chistes. Es más, para que parezcan más dignos de admiración, dicen esas cosas que no entienden ni ellos mismos, pues, ¿quién creería que otros entienden aquello que los que lo dicen no lo comprenden, y lo profieren sin reflexión y sin consenso, para que parezcan doctos, imitando a los mejores en cuanto a la oscuridad de sus palabras, pero no en cuanto a la insubstancialidad de sus opiniones? Otros de entre ellos —los llamo siempre insensatos, ambiciosos y frívolos— no piensan que sean filósofos si no se muestran primeramente heréticos o deshonestos: han descubierto palabras inusitadas, de modo que aun a pesar de que no dicen nada sano ni nada verdadero, con una tosca barbarie se ven entre los eruditos⁶⁴.

Es evidente el parecido entre el contenido de este fragmento y el de aquel de Galeno que citábamos al principio de este apartado: es curioso que en ambos casos se desprecie el modo de filosofar de los *modernos*, aunque paradójicamente entre un texto y otro exista una diferencia temporal tan evidente. ¿Cómo se puede interpretar esto? No parece desde luego una simple casualidad, ya hemos señalado que Cardano era gran conocedor de la obra de Galeno, y por ello pudo muy bien imitarlo de forma consciente; en todo caso, y sin que anule lo que acabamos de decir, también pudo coadyuvar una cierta afinidad de carácter que produjera similitudes como los que acabamos de comprobar, y otras que resultan igualmente evidentes. Por otro lado, con respecto a este último texto de Cardano, no debemos olvidar que es casi un tópico en muchas manifestaciones de la cultura y por supuesto también en la filosofía el que se desprecie lo contemporáneo y se denuncie la futilidad de las nuevas costumbres y los nuevos usos: Galeno mismo y Cardano serían en este tipo de manifestaciones, más allá de las conexiones existente entre ellos, buenos representantes de ese tópico. Con respecto a esto no podemos olvidar que el

⁶⁴ «Quid igitur mirum, etiam nunc philosophos nostri aevi supercilio intolerabili nihil scire, sed perstrepere, nullisque convinci rationibus, etiam si demonstrativae sint. Sufficit enim ne quis in hominum turba, aut coram adolescentulis posterior dicat, aut ut nugetur copiosius: quinetiam, ut admirabiliores videantur, ea dicunt, quae nec intelligunt ipsi: nanque alios quis credat intelligere, quae illi, qui dicunt, haud percipiunt, consulteque nullo consensu proferunt, ut docti videantur, imitantes obscuritate verborum meliores, sed non inanitate sententiarum. Alii ex his, pravos semper, ambitiososque ac nugaces appello, non putant se philosophos, ni primum haereticos, ac flagitiosos se ostentent, adinvenere etiam verba inusitata, ut postquam nihil sani, nihil veri proferunt, barbarie incondita ab eruditis se tueantur». (*DIA*, p. 259).

propio Cardano utiliza explícitamente contra Galeno muchas expresiones que éste también utilizó contra los filósofos de las escuelas de su tiempo: sirva de ejemplo este fragmento en donde reclama contra la actitud de los que siguen irreflexivamente los escritos del de Pérgamo el ejercicio del juicio propio:

Y que no sea suficiente para ellos el decir: «Aristóteles lo dijo, o Platón lo dijo, o Ptolomeo, o Galeno», sino que sopesen las fuerzas de los argumentos; lo cual, en lo que se refiere a nuestras opiniones, si es que en el futuro vamos a tener alguna autoridad, no sólo lo permitimos con gusto, sino que lo queremos⁶⁵.

Finalmente, también encontramos en el *DIA* un buen número de hechos que toma Cardano de su propia biografía, incluso de la de sus parientes y familiares, para ilustrar su discurso con ejemplos clarificadores. También en esto hay muchos paralelismos con la obra de Galeno, y no debemos olvidar que estamos ante dos personajes que cultivaron gustosamente el género literario de la autobiografía y que coincidieron en escribir sendas obras (*De libris propriis*) que publicitaban sus carreras literarias; cierto es que se trata casi de una tradición que Cardano recoge del propio Galeno e igualmente que éste seguía una costumbre muy característica del helenismo, pero no es menos cierto que hay en ambos una fuerte conciencia del personaje que encarnan, y que esa conciencia se plasma en uno y otro caso en multitud de detalles autobiográficos que salen al paso del lector de sus obras: también están en el *DIA*. Es el caso de cuando nos confiesa la edad que tiene al escribir la obra y nos refiere, al hilo de lo que viene contando⁶⁶, cuál es su estado físico e intelectual en ese momento de su vida: «Y nosotros, aunque ya hayamos cumplido cuarenta y tres años, y sintamos debilitarse de algún modo las fuerzas del cuerpo, sin embargo percibimos que la memoria aumenta»⁶⁷. Estos detalles autobiográficos pueden llegar incluso hasta el terreno de las emociones y los sentimientos íntimos, como cuando confiesa no recordar ningún deleite mayor que el que experimentaba oyendo el canto de su nodriza:

de ahí que los niños no sean halagados por otra cosa mejor que por el canto de las nodrizas, y con tal fuerza que recuerdo que ningún otro placer, ay, sino cuando

⁶⁵ «(...) nec sufficiat illis dixisse, Aristoteles dixit, vel Plato, aut Archimides, vel Ptolomaeus, aut Galenus: sed vires argumentorum pensitent: quod et in nostris placitis, si aliqua unquam futura est nobis autoritas, non solum libenter permittimus, sed requirimus». (*DIA*, p. 195).

⁶⁶ Que las facultades mentales no sólo no se ven deterioradas con el paso del tiempo, sino que en realidad pueden incrementarse, justo al revés de lo que ocurre con las facultades físicas.

⁶⁷ Cfr. *DIA*, p. 211.

estaba en la cuna sentí luego siendo ya mayor, aunque los encantos de la juventud, el disfrute de los placeres sexuales, o la buena vida parezcan ser enormes⁶⁸.

Y ni siquiera sus familiares se salvan de aparecer en el escenario: de su padre Fazio Cardano nos cuenta que tuvo gran cuidado de sus ojos durante toda su vida, por su debilidad innata, y ello le permitió conservar en buen estado su visión hasta la muerte (p. 211). De Angelo Cardano, pariente próximo suyo, nos cuenta cómo se recuperó de una casi completa ceguera después de casarse en segundas nupcias a una edad avanzada (p. 215). Y de otro afín, Alejandro Cardano, narra igualmente la recuperación de la vista, esta vez por la intervención de un oculista que lo curó de unas cataratas (p. 216).

Fecha de recepción: 2 de octubre de 2006

Fecha de aceptación: 14 de diciembre de 2006

⁶⁸ «(...) unde infantes non alio magis demulcentur, quam nutricum cantu, atque adeo vehementer, ut meminerim nullam ei, quam dum in cunis essem, postmodum grandaevus sensisse voluptatem, et si adolescentiae illecebrae, et venereorum usus, tum luxus maximus esse videatur». (*DIA*, p. 177).