

JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE

LA CRÍTICA A LOS ARGUMENTOS
DE PLATÓN A FAVOR DE LA INMORTALIDAD DEL
ALMA EN EL *DE IMMORTALITATE ANIMORUM*
DE GIROLAMO CARDANO

Dedicar en pleno siglo XVI un tratado al tema de la inmortalidad de nuestra alma y no tener en cuenta a Platón y, aún más, a la tradición platónica era poco menos que imposible; huelga decir las razones que ya han sido suficientemente glosadas por ilustres especialistas en la filosofía renacentista. Desde luego, el *De immortalitate animorum*¹ no es en esto una excepción. Cardano

¹ 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://filosofia.fdp.unimi.it/cardano>. Asimismo, para la incardinación 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. A. Ingegno, «Cardano tra *De sapientia* e *De immortalitate animorum*. Ipotesi per una periodizzazione», en M. Baldi y G. Canziani (eds.), *Girolamo Cardano, le opere, le fonti, la vita*, Milán, FrancoAngeli, 1997, 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: A. Ingegno, *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Florencia, La Nuova Italia, 1980, pp. 61-78; I. Maclean, «Cardano on the immortality of the soul», en M. Baldi y G. Canziani (eds.), *Cardano e la tradizione dei saperi*, Milán, FrancoAngeli, 2003, pp. 191-208; G. Canziani, «L'anima, la mens, la palingenesi. Appunti sul terzo libro del *Theonoston*», *ibid.* pp. 209-248.

dedica un gran espacio a exponer las tesis de Platón acerca de la naturaleza y destino del alma: en el capítulo tercero de la obra, titulado precisamente «Rationes Platonis pro animae immortalitate», pasa revista a una serie de conocidos argumentos suyos, extraídos la mayor parte del *Fedón*, a favor de la inmortalidad del alma, y no contento con este espacio dedica la parte final del extensísimo capítulo cuarto a exponer de nuevo y analizar lo esencial de la concepción del filósofo ateniense, sólo que en este caso, frente a lo que hace en el capítulo tercero, su opinión aparece ilustrada con extensas citas de la *República* (de la que no tiene reparos en incluir la casi totalidad del Mito de *Er*), del *Alcibiades*, del *Fedón* y del *Timeo*. Pero no sólo se ocupa Cardano de exponer lo que atañe exclusivamente a Platón, también pone cuidado en mencionar la opinión de otros platónicos como Plotino, Psello e incluso Epícteto, al cual introduce entre ellos. Ahora bien, a pesar de lo dicho, debemos afirmar con determinación que esta obra no es de raíz platónica: en realidad Cardano no piensa como un verdadero y estricto platónico al menos en esta cuestión de la inmortalidad del alma, y ciertamente lo que hemos leído de él allende los límites de esta obra nos permite corroborar esta afirmación.

Pero si dirigimos nuestro juicio a lo que tenemos en el *De immortalitate animorum*, hay aquí indicios claros de que Cardano quiso expresar la diferencia que hay entre su pensamiento y el del filósofo ateniense en cuanto a la naturaleza y destino del alma. En primer lugar, la visión que tiene del tipo de inmortalidad que sostuvo Platón es enormemente crítica, y, salvo una excepción que estudiaremos en su lugar, no acepta como válidas ninguna de las pruebas que formuló en sus diálogos a su favor: las va descalificando una a una en el capítulo tercero inmediatamente después de su exposición. Por otro lado, los argumentos contrarios a la inmortalidad del alma que aparecen en el capítulo primero están destinados a poner en evidencia los inconvenientes de la tesis de la reencarnación en que coincidió Platón con los pitagóricos, y cuando se les da respuesta en el capítulo 12 de la obra se hace dentro de los presupuestos teóricos que resultan válidos para Cardano, pero que, por el contrario, no tienen mucho que ver ya con la filosofía de Platón. Además es llamativo que esta obra, que trata una cuestión de crucial importancia para el platonismo renacentista, no menciona los representantes eximios de tal corriente: Ficino, por ejemplo, no aparece mencionado ni una sola vez, lo mismo pasa con Giovanni Pico,² hecho que resulta tanto más destacable cuanto que la obra está

² Por cierto que su *Discurso sobre la dignidad del hombre* deja, no obstante, algunas huellas en esta obra de Cardano, especialmente cuando destaca el privilegio de ser hombre y no bestia

plagada de citas y Cardano hace referencia a una enorme nómina de filósofos, algunos de los cuales no tuvieron ni de lejos el lustre del que ya entonces gozaban los arriba citados.

Ahora bien, además de estas razones para situar el *De immortalitate animorum* fuera de la órbita directa del platonismo renacentista, hay una mucho más importante, mucho más profunda, que no se puede señalar con el dedo en ningún pasaje concreto de la obra, ni tiene que ver con la ausencia de un nombre u otro: Cardano no es un platónico porque para él es de crucial importancia dilucidar la cuestión de la inmortalidad del alma no en el terreno de Platón y los platónicos, sino en el terreno de Aristóteles, de sus escritos, y de la tradición aristotélica posterior. Si se trataba de dar una explicación natural al hecho de la inmortalidad del alma, era evidente que el discurso válido sólo podía ser el aristotélico, no el platónico: en este terreno no había lucha posible, y era evidente que tratar la cuestión de la inmortalidad del alma dentro de los exclusivos parámetros teóricos de Platón y el platonismo era poco menos que glosar lo conocido. La guerra estaba en otro sitio, y con esta obra, como ya hemos dicho en más de una ocasión, Cardano tiene la firme voluntad de batallar en ella: su contrincante es Pomponazzi y su tesis de que desde lo natural y lo aristotélico resulta imposible afirmar la inmortalidad del alma, de modo que se convierte en asunto que debe dejarse en el terreno exclusivo de la fe. En esta polémica quiere Cardano aportar su punto de vista, el cual se fundamenta en la firme convicción de que según una correcta interpretación de los textos de Aristóteles se puede entender que fue él favorable al menos a un cierto tipo de inmortalidad individual. Desde este punto de vista no es sorprendente que Cardano se vuelque en los escritos aristotélicos y escrute críticamente las distintas percepciones que sobre ellos han tenido sus intérpretes. Es, pues, manifiesto que el *De immortalitate animorum* debe ser situado más bien dentro de la tradición aristotélica, y por ello Platón y el platonismo sólo tienen aquí un papel secundario. En este sentido, Cardano se diferencia netamente de Nifo, quien, en la obra en que acomete igualmente la refutación de la tesis de Pomponazzi, le achaca a este último de partida no haber tenido en cuenta la opinión de otros filósofos, y especialmente la de Platón,³ cuyo juicio en esta cuestión se tiene como muy válido. Para Cardano, sin embargo, no hay más solución que la de afrontar contra Pomponazzi una cruda lucha en

pese a las enormes deficiencias naturales con las que venimos al mundo. (Cfr. *DIA*, pp. 188-189).

³ A. Nifo, *De immortalitate animae adv. Pomponatium*, p. 1b53 y ss.

torno a los textos de Aristóteles, y ése es el verdadero campo de batalla de esta obra.

Pero hay aún una cuestión más que explica el que Cardano se manifestase contrario al tipo de inmortalidad que proponía Platón. Esta cuestión se encuentra relacionada con el hecho, aparentemente paradójico con respecto a ese rechazo, de que fuera la idea de la transmigración la que adoptó él como modo de escape a los atolladeros que se encuentran presentes en la obra de Aristóteles y que dieron pie a Pomponazzi –y antes que él a Alejandro de Afrodisias–, a desestimar la posibilidad de la inmortalidad de nuestra alma dada la definición que Aristóteles había dado de ella. Ya hemos visto que Cardano había considerado que el hecho de la eternidad del mundo y de las especies y el hecho de la inmortalidad claramente manifestada por Aristóteles del *noûs poietikós* sólo pueden articularse adecuadamente –huyendo de la postulación de un número infinito en acto de almas en ultratumba– si se consideraba que los intelectos agentes, principios anímicos individuales y finitos en su número, están sometidos a un ciclo constante de reencarnaciones. Naturalmente, Cardano habría tenido en cuenta la proximidad de esta tesis al pensamiento platónico, y probablemente por ello salió raudo a manifestar que su opinión se circunscribía dentro de los límites exclusivos del pensamiento aristotélico, que la opinión de Platón acerca de la inmortalidad del alma era básicamente incorrecta y que él aceptaba de buen grado la crítica que explícitamente había manifestado Aristóteles al tipo de transmigración de raíz órfica en la que Platón había coincidido con los pitagóricos.⁴ Y lo cierto es que la reencarnación de Cardano es notablemente distinta de la de Platón no sólo porque las premisas de las que parten uno y otro son distintas, sino porque las consecuencias a las que llegan sólo comparten la idea del regreso de un principio anímico al cuerpo: por lo demás hay un disentimiento claro de Cardano con respecto a la tesis de que las almas sufran o gocen por el comportamiento llevado en vida; lo que sobrevive no deja de ser de naturaleza perfectamente impasible, los recuerdos mueren con el cuerpo, de modo que el contenido esencial de los grandes mitos escatológicos de Platón queda anulado; ellos se fundaban en gran medida en el hecho de que las almas conservaran el recuerdo de lo vivido y de los crímenes cometidos en vida, de forma que al recibir su castigo sabían perfectamente por qué lo recibían. En el caso de Cardano no hay consecuen-

⁴ Esta consideración no quita, sin embargo, que puedan señalarse en la lectura que Cardano hace de la psicología de Aristóteles importantes resonancias neoplatónicas, las cuales no son ni mucho menos novedosas en la historia de las exégesis del *De anima*.

cias morales que estén vinculadas al hecho de la inmortalidad de nuestra alma, y no cabe duda de que esto marca una diferencia abismal entre su tesis de la reencarnación del intelecto agente, y el pensamiento de Platón, y explica también el hecho de que no se encuentre en el *De immortalitate animorum* sino críticas a la forma en que Platón dibujó el destino *post mortem* de las almas. Analicemos, pues, ya con más detalle en qué se cifra la presencia de Platón en el *De immortalitate animorum*.

Como hemos dicho, ya en el capítulo primero dedica algunas objeciones específicamente a la concepción platónica de la reencarnación y a la justicia *post-mortem* que planteaba en sus grandes mitos escatológicos. La primera la encontramos en la p. 119 –objeción 12– y en ella se preguntaba Cardano qué sentido tiene que una substancia purísima como es la que se desvincula del cuerpo y es capaz de superar el trance de la muerte pueda padecer cualquier tipo de afección. La segunda viene a continuación, y en ella plantea Cardano el hecho de que, como Platón se dio cuenta de que no hay nada en el hombre verdaderamente distinto de lo que tienen los animales, tuvo que admitir, para asegurar la inmortalidad de nuestra alma, igualmente la de otros animales; pero es éste un excesivo pago, es decir, pensar que una dignidad tan grande pueda ser albergada en seres tan despreciables como un buey o una gallina. Finalmente, en la objeción nº 28 Cardano critica a Platón por plantear que lo que posee una naturaleza superior se tenga que ver inclinado inevitablemente hacia el cuerpo y por ello a rebajarse periódicamente a un régimen de existencia inferior.

Pero en donde se muestra más sistemático Cardano en la descalificación de los presupuestos teóricos con los que formuló Platón la inmortalidad de nuestra alma es en el capítulo tercero. En los dos primeros ha objetado a la posibilidad de que nuestra alma pueda separarse del cuerpo y mantener en ultratumba una existencia independiente e individual; y podemos decir que en el plan de la obra este tercer capítulo continúa la misma línea que se ha trazado desde el principio: poner primeramente contra las cuerdas la idea de la inmortalidad del alma, agotar todos los recursos lógicos y dialécticos que puedan poner en muy serios apuros la posibilidad de que tras la muerte quede algo de lo que fuimos, y ello para después desvelar que su tesis es la única que puede dar respuesta a tantas dificultades. En este plan, como decimos, tiene su ubicación este tercer capítulo de la obra en el que se exponen inicialmente los argumentos que Cardano considera esenciales de entre los que formuló Platón en apoyo de su teoría de la inmortalidad del alma, y luego se les responde con la intención clara de poner de manifiesto que ninguno de ellos es verdade-

ramente concluyente, si es que no es abiertamente falaz. Es como si Cardano pretendiese cerrar toda vía racional para alcanzar la conclusión de que nuestras almas son realmente inmortales, es decir, como si pretendiese convertir esa posibilidad racional en clara imposibilidad: nos dice algo así como: «¿no habéis tenido suficiente para desengañaros con lo que os he puesto ante los ojos en los dos capítulos anteriores? ¿Acaso creéis que en Platón vais a encontrar consuelo? De ningún modo.» Con esta intención creemos que está escrito este tercer capítulo, el cual pasamos ya a analizar con más detalle en esa parte que se dedica exclusivamente a Platón.

Los argumentos son ocho, y agotan la práctica totalidad de los que Platón puso en boca de Sócrates en la escenificación en el *Fedón* de sus últimas horas en vida, y sólo uno procede claramente de otra obra, el del automovimiento del alma, presente en el *Fedro*. En todo caso, algunos de esos ocho argumentos se repiten en otras obras distintas de estas dos que acabamos de citar.

El primero es el que se fundamenta en el hecho de que el alma, como principio de vida, no puede nunca transitar hacia el principio contrario, es decir, hacia la muerte, pues eso sería ajeno a su naturaleza propia de principio vital del cuerpo.⁵ El argumento está presente en la última parte del *Fedón*, cuando Sócrates termina de contestar a las últimas objeciones planteadas por Simmias y Cebes, y se dispone a narrar el mito final. Ello manifiesta que, aunque la fuente principal de Cardano es este diálogo, no tiene interés en recoger ordenadamente los argumentos que van apareciendo a lo largo de la conversación, sino que los va tomando de aquí y de allá sin solución de continuidad. Este argumento, a juicio de Cardano, es válido para todo tipo de alma, y, frente a Proclo y otros comentaristas según dice él, no puede reducirse en modo alguno sólo a las almas de los seres vivos perfectos, pues el alma es un principio vital universal, se dé en el cuerpo que se dé.

El segundo argumento es el siguiente: el alma es más digna que el cuerpo, y por eso impera sobre él; dado que las cosas más dignas son las que duran más tiempo, como observamos en el caso de los cuerpos celestes, y el alma es más digna que el cuerpo, por ello durará más que él: observamos que el cuerpo como cadáver puede perdurar durante largo tiempo después de la muerte, y si es embalsamado a la manera de los egipcios esa duración se prolonga mucho más; si esto puede decirse del cuerpo, mucho más se dirá del alma. Estamos ante la prolongación del último de los tres argumentos iniciales del *Fedón*

⁵ *Phaed.*, 105c-107d.

a favor de la inmortalidad del alma: el primero es el de la alternancia de los contrarios (70c-72e), el segundo es el de la *anamnesis* (72e-77e), y finalmente el tercero incluye varios elementos, uno es el argumento de la afinidad entre el alma y las realidades invisibles, como consecuencia del cual tenemos precisamente lo que presenta Cardano: el alma es por su naturaleza propia afín a lo invisible, es decir a las realidades inteligibles, simples, y por ello incorruptibles (el cuerpo, que está compuesto, es necesariamente corrompible); por otro lado, indica de nuevo que lo dicho por Sócrates vale para todo tipo de almas, aunque, como quiera que el argumento señala una cierta gradación de perfección, tiene especial validez para el alma racional, que es la más valiosa de todas.

El tercer argumento es sencillamente el de la reminiscencia, el segundo de los que indicamos anteriormente (72e-77e); ciertamente el argumento ya fue presentado en el *Menón* (81a-d), sin embargo, en el contexto en que se encuentra aquí no cabe duda de que la fuente más probable de Cardano es el *Fedón*, donde el argumento tiene gran relevancia, pues es esgrimido en distintos lugares: en donde hemos señalado inicialmente, pero también como primera respuesta a la objeción de Simmias de que el alma podría ser la armonía del cuerpo y disolverse finalmente con su muerte (91e-92c). Para Cardano el argumento de la *anamnesis* tendría validez para los seres vivos dotados de memoria; en todo caso –señala– parece que Platón lo refirió sólo a los hombres.

El cuarto argumento es el de la alternancia de los contrarios, el primero que aparece en el *Fedón* (70c-71e): la cuestión es que en la realidad observamos que, como norma general, lo contrario se origina de lo contrario, de modo que igualmente la vida se origina de la muerte, y la muerte de la vida; si esto es así, hay que otorgar algún tipo de existencia a lo muerto, de lo contrario, la vida desembocaría en la nada, y no podría darse el renacer: lo que ocurriría entonces sería que la vida misma terminaría acabándose, pues, como señala Cardano, *quae solum recta feruntur, nec regredi solent, finem inveniunt*.⁶ En este caso, frente a lo que ocurre en los otros anteriores, no se añade especificación sobre el alcance del argumento.

El quinto argumento es el siguiente: el alma, como sede de lo que es eterno –la verdad y la ciencia– ha de ser por ello también eterna. En el *Fedón* no es un argumento específicamente presentado como tal por Sócrates; se trata más bien de una cierta prolongación del anteriormente citado de la *anámnesis*; el

⁶ DIA p. 160.

alma que concibe las realidades eternas, y que no ha podido llegar a ellas a través de los sentidos, tiene que haber preexistido necesariamente antes junto a esas realidades y por ello es afín a ellas. Por otro lado, una razón muy parecida a la expuesta aquí por Cardano la encontramos en el final del *Timeo* (90b-d), en donde cifra la excelencia del alma humana en dos razones: trata la verdad inmortal, y cultiva lo divino. En todo caso, el argumento que ofrece aquí Cardano tiene una importante tradición platónica, no en vano Ficino, por ejemplo, le dedica un libro entero (el undécimo) de su obra magna.⁷ Finalmente, señalemos que Cardano atribuye esta razón no sólo a las almas humanas, sino también a las de los animales perfectos, pues, según dice, para Platón las almas de estos animales tienen una cierta ciencia de las cosas.

El sexto argumento es el del automovimiento continuo del alma: también tiene una sólida tradición que trasciende la figura de Platón, pues ya en la filosofía presocrática, por ejemplo, Alcmeón lo formulaba prácticamente en estos mismos términos (fr. 24a12 DK). En Platón lo encontramos primeramente en el *Fedro* (245c), pero también aparece mencionado en el *Timeo* (89a) y en las *Leyes* (895e-896a); de su importancia da fe el que Aristóteles hable de él (críticamente) en distintos momentos del *De anima* (I, 3, 406a5; 408b30) y en la *Física* (VIII, 5, 256a5 y ss.). Señala Cardano que el argumento es apto para todo tipo de alma: obviamente el movimiento y la vida son dos principios propios de la naturaleza anímica.

El séptimo argumento es de índole moral: la virtud y el vicio acogen su naturaleza de bien y de mal sólo si el alma es inmortal, y si después de la muerte se produce una justa compensación para la primera, y un justo castigo para el segundo; de otra manera no se puede descartar que el vicio pueda resultar útil y beneficioso, y, al revés, la virtud dañosa. El argumento se desarrolla en el *Fedón* (107c-d), y también en la *República* (612b-614b), en este caso con más lujo de detalles sirviendo de preámbulo al mito de Er. No hace falta decir que la idea de rendición de cuentas *post mortem* es una parte importantísima de la filosofía platónica; W. K. C. Guthrie es certero en su juicio: «Todo esto no es nada, sin embargo, comparado con lo que les espera al justo y al injusto después de la muerte, y el final de la *República*, como es del *Fedón* y el *Fedro*, es un gran Apocalipsis que relaciona el alma y su destino con la estructura y el proceso de todo el orden cósmico.»⁸ Es curioso que Cardano atribuya la validez de este argumento también a las almas de los animales perfectos, es decir, a

⁷ Ficino, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, ed. R. Marcel, vol. II, pp. 91 y ss.

⁸ W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, p. 534.

los que tienen –dice– todos los sentidos, pues eso supone, en definitiva, extender los principios de la moral más allá de los hombres. La afirmación se basa seguramente en el hecho anteriormente aceptado de que incluso los animales (los más perfectos) tienen para Platón una cierta ciencia, lo cual implica participar en cierta manera de la razón deliberativa, que es el principio de la moral. El fundamento de esto habría que encontrarlo seguramente en la idea de la reencarnación, y de la degradación que puede sufrir en ella el alma humana, hecho al que se refiere Platón con mayor o menor ironía en pasajes famosos como los de *República* 619e-620e, *Fedro* 248e-249b, y *Timeo* 41d-42d, 91c-92c: esta idea implica una cierta continuidad entre el hombre y los animales, al menos aquellos que son susceptibles de recibir el alma que perteneció a un ser humano (recordemos que el alma de la mujer implica ya para Platón una cierta degeneración), y de esa continuidad puede derivarse en cierta forma el que los principios de la moral, como los de la racionalidad misma, puedan extenderse más allá del ámbito exclusivamente humano.⁹ En todo caso, digamos que la idea de la continuidad de perfección en el orden no sólo de los seres vivos, sino también de la totalidad de lo existente es mantenida posteriormente en el neoplatonismo, y podemos observarla en Plotino, y mucho después en el mismo Ficino. Finalmente, señala Cardano que, aunque para Platón este argumento moral pueda extenderse a los animales perfectos, sin embargo para Aristóteles tiene una validez exclusivamente humana; la frase es lacónica y no da más explicaciones; podemos, quizá, interpretarla en el sentido de que para Aristóteles la virtud y el vicio morales están vinculados con la elección voluntaria y la deliberación (*Eth. Nic.*, II, 4), que son cualidades propias de un alma racional, tal cual sólo puede ser la del hombre.

El último argumento platónico que selecciona Cardano es el de que el alma sólo utiliza el cuerpo como una especie de instrumento, de forma que su unión con él se da a la manera del piloto y su vehículo; si ésta es la situación, no podemos esperar que tras la muerte desaparezca el alma también, sino que, liberada de sus ataduras (de la cárcel del cuerpo), desarrollará su facultad intelectual de manera mucho mejor. En cuanto a que el alma es la directora del cuerpo, hemos de decir que fue una idea que recibió Platón del mismo Sócrates, y, sin entrar en disquisiciones acerca de su división tripartita y del papel hegemónico que le cabe en última instancia a la razón, digamos que el carácter beneficioso de su desvinculación *post mortem* del cuerpo especialmente en

⁹ Recordemos que en base a esto ya estableció el propio Cardano una objeción en el capítulo primero: la número 13, *DIA* p. 120.

su función principal de inteligir lo verdadero es algo muy presente a lo largo de la obra de Platón; en el *Fedón*, que viene siendo el diálogo de referencia de Cardano, se encuentra explícitamente manifestado en 67b y en 78b-84b, en donde el alma se empareja en su naturaleza a las Ideas eternas. Es por ello que, siendo el alma lo más divino que hay en nosotros, es a ella a la que corresponde la función directiva del cuerpo, que es de carácter inferior, y por ello mortal. Por otro lado, sólo cuando es capaz de contemplar las realidades inmutables e inmortales que le son afines de manera directa, como inteligencia pura, y sin el estorbo de los sentidos corporales, entonces recupera su verdadera naturaleza. Por otro lado, en opinión de Platón ya en esta vida hay que iniciarse en la desvinculación del cuerpo en la medida de lo posible, aunque tal iniciación sólo esté al alcance de los filósofos, cuyo amor a la verdad les hace no caer en los señuelos engañosos de los sentidos y los placeres corporales. En estos pasajes no se menciona explícitamente el símil del piloto y el vehículo para designar la relación entre el alma y el cuerpo: como tal lo encontramos en el *Alcibiades I* (129e-135e), en donde aparece igualmente la afirmación de que el cuerpo no es más que el instrumento del alma, y que el hombre es en última instancia su alma. Para Cardano, finalmente, esta razón debe ser extendida igualmente a los animales.

Una cuestión interesante que se suscita aquí es la de que, si el alma usa del cuerpo como instrumento y es su guía, debe asistirlo desde el principio, desde nuestro nacimiento, y ello es así tanto más cuanto que la generación de un ser vivo se debe en última instancia a la vinculación de lo anímico con lo corporal; es por ello –dice Cardano– que, cuando Alejandro de Afrodisias señaló en su *De anima* (82,1-15) que la facultad intelectual sobreviene después del nacimiento, lo hizo contra la concepción platónica del alma. La cuestión no es sencilla; recordemos que Aristóteles llega a señalar el carácter extrínseco del intelecto: es el *noûs thyrathén* del *De gen. animal.*, II 3, 736b22-30; sin embargo, la lectura que hace Alejandro tiene que ver más bien con la distinción de un intelecto material o potencial, que se da por naturaleza en todos los hombres, de un intelecto adquirido, que es la realización del primero; esa realización se produce mediante la ejercitación habitual, y, por ello, no llega a aparecer en todos los hombres de igual manera. La relación que establece Cardano entre esta concepción y la de Platón viene dada por el hecho de que esta última, a su juicio, no puede contemplar en el alma el desarrollo de determinadas facultades, y entre ellas, la principal de todas, la intelección; así al menos interpretamos esa última frase: «tum praesertim, cum harum duarum potestatum nec originem demonstraverit, nec differentiae rationem: nam sic plane ostendisset,

nostrum nihil a morte superesse.»¹⁰ La cuestión está en que la transmigración del alma completa, tal y como la que parece indicarse en el mito del Carro Alado del *Fedro*, implicaría la presencia completa del alma desde el principio mismo, y de esta manera no se podría explicar el desarrollo de facultades a través del ejercicio y el hábito; pero es que además, como sentencia Cardano en último lugar, si Platón hubiese tenido presente el desarrollo progresivo de determinadas facultades anímicas –inteligir es un ejemplo claro de esto–, hubiera tenido que reconocer que nada permanece de nosotros tras la muerte, pues todo lo que tiene un principio y un desarrollo, también tiene un declive y un final, y señalar el final de la facultad intelectual es lo mismo que afirmar la muerte del alma. La cuestión es, en definitiva, enfrentarnos con dos posibilidades igualmente problemáticas: si aceptamos la transmigración del alma, nos vemos poco más o menos obligados a aceptar que sus facultades están presentes desde el principio y que su actualización no requiere de mucho ejercicio, es más, teóricamente, de ninguno. Por otro lado, si, como parece lógico, nos decantamos por pensar que las facultades anímicas sólo están en potencia en el alma y su realización depende en muchos casos de la voluntad del sujeto y de la ejercitación y el hábito, entonces no hay nada en nosotros que no esté sometido a los avatares del tiempo y finalmente a la muerte.

Hemos dicho, por otro lado, que ninguno de los argumentos de Platón anteriormente citados merece la aprobación de Cardano; de hecho, considera como válido sólo uno de los que, según él, formuló Platón, pero no se encuentra aquí sino en el capítulo siguiente; más tarde tendremos oportunidad de exponerlo. Ahora ha llegado el momento de que prestemos atención al juicio crítico que emite sobre los argumentos expuestos en el capítulo tercero.

Respecto al primero, Cardano señala que, a pesar de que el alma sea principio vital, y por su naturaleza propia no pueda convertirse en el principio contrario, la muerte, no hay impedimento alguno para que simplemente acabe, lo mismo que el principio de tres termina cuando estamos ante el principio de cuatro. Lo que quiere decir Cardano es que entre vida y muerte no hay transformación, tal y como rechaza Sócrates en el *Fedón*, pero sí puede haber una relación de simple sucesión: ello implicaría sencillamente el final del principio de vida y el advenimiento del principio de muerte.

¹⁰ «(...) y ello principalmente porque [Platón] no demostró de estas dos potencialidades ni el origen, ni la razón de su diferencia: pues de esta manera hubiera demostrado palmariamente que nada nuestro sobrevive tras la muerte.» (*DIA* p. 164).

Respecto al segundo argumento se dice lo siguiente: no necesariamente lo más digno dura más tiempo; por ejemplo, en las cosas compuestas de materia y forma no es así, pues, de ser así, las formas del artesano perdurarían más que el soporte material en el que se imprimen.

Sobre el tercer argumento Cardano se pronuncia de la siguiente manera: no puede identificarse el saber con el recordar; si fuera así, los ciegos de nacimiento recordarían el sol, que es eterno. Además, el que podamos tener nociones de los principios fundamentales de la ciencia –es el resultado del famoso pasaje del *Menón* (82b-85c)–, no se debe a que los recordemos, sino a que la naturaleza nos ha privilegiado con un asentimiento espontáneo a ellos; una razón muy parecida a ésta la encontramos en Pomponazzi,¹¹ y de alguna manera también en el mismo Aristóteles: en *Metaph.*, II, 1, 993b1-7 nos dice que todos los hombres tienen un cierto conocimiento de la verdad, y en *Rhet.*, I, 1, 134a3 señala que de la retórica y de la dialéctica todos los hombres participan en alguna medida. Ya sabemos que los escépticos, en su afán por desmitificar la racionalidad humana, llevaron este último pronunciamiento de Aristóteles hasta el extremo de afirmar que ese conocimiento previo de los primeros principios se da también en los animales.

La crítica que hace Cardano al cuarto argumento no está exenta de cierta dificultad, pues el texto no es todo lo claro que quisiéramos; no obstante, si hacemos un esfuerzo de interpretación, podemos encontrar una crítica interesante al argumento de la alternancia de los contrarios. En principio, hay que distinguir entre el sujeto que está en movimiento y el movimiento mismo, en este caso, en su doble dirección vida-muerte/muerte-vida; según Cardano, que existan esas dos direcciones y sus respectivas líneas de llegada y de salida, no implica que siempre sean los mismos sujetos los que emprenden el camino; en realidad son distintos, pues, de no ser así, por este mismo argumento tendríamos que concluir que los seres inertes, como una piedra, tendrían que volver después de su destrucción. El fundamento último está en la explicación aristotélica del movimiento y el cambio en el ámbito natural: es necesario postular un sujeto sobre el que se predique el movimiento y el cambio, y que ese sujeto esté compuesto de un substrato material y una forma ante la cual aquél está en potencia o en acto.¹²

Respecto al quinto argumento se dice que no es necesario que el alma haya de ser eterna por ser receptáculo de lo que es eterno, pues los rayos del sol,

¹¹ Cfr. *De immort. an.*, 14, p. 48c-d.

¹² Vid. *Phys.*, I, 7, 189b30 y ss.; *Metaph.*, VIII, 3, 1043a30 y ss.

que por su origen son eternos, sin embargo pueden corromperse cuando son recibidos en el aire. Por otro lado, lo que le puede pasar al alma en su recepción de lo que es eterno es similar a lo que le ocurre al ojo del caballo que recibe la forma del sol: por más que ésta sea eterna, el ojo no deja de ser mortal al recibirla. No se percibe aquí Cardano, dicho sea de paso, de que lo que parece en el ojo del caballo no es propiamente la forma sino su especie sensible.

Frente al automovimiento del alma postulado en el sexto argumento, Cardano, con Aristóteles,¹³ señala que todo movimiento que se le pueda atribuir al alma es de carácter accidental y está motivado o bien por el cuerpo (en el caso del movimiento local), o bien por el objeto (en el caso de la sensación y la intelección), o bien finalmente por las cualidades primeras (en el caso de la nutrición). Y con respecto a la facultad intelectual debemos recordar que Pomponazzi –y antes que él Alejandro de Afrodiasias– había puesto gran énfasis en señalar su dependencia inicial de la sensibilidad.

Respecto al séptimo argumento, contra la idea de que sin la inmortalidad del alma la virtud puede resultar perjudicial y el vicio beneficioso, Cardano subraya las siguientes ideas: a) la virtud es su propio bien y se basta por sí sola para ennoblecer al alma humana, por más que accidentalmente puedan causar algún mal; b) lo mismo ocurre, al revés, con el vicio; c) hay más cosas además de la creencia en una justicia *post mortem* que apartan al hombre del vicio; d) tendemos a someternos a las leyes de manera natural. En Pomponazzi encontramos un referente próximo de estos mismos argumentos; que la virtud es su propia recompensa esencial, y el vicio su propio castigo esencial, está presente en el capítulo 14, p. 49c del *De immortalitate animae*; aunque Pomponazzi en su favor acude a citas de Aristóteles,¹⁴ y de Platón mismo,¹⁵ hay que señalar que fueron los estoicos los que en la Antigüedad mantuvieron con más énfasis lo que defiende Pomponazzi (y con él aquí Cardano). Los cuatro elementos que hemos subrayado de la respuesta de Cardano al séptimo argumento pueden verse reflejados de alguna manera en aquel famoso pasaje del *De finibus* en el que Cicerón expresa desde un punto de vista indudablemente estoico la afinidad esencial entre la racionalidad humana, la Naturaleza y la virtud moral, sin

¹³ Vid. *De an.*, III, 9, 433a20.

¹⁴ V.g. *Eth. Nic.*, I, 1, 1100b20-22.

¹⁵ V.g. *Apol.*, 41b.

necesidad de postular premios y castigos extranaturales basados en una existencia *post mortem*.¹⁶

¹⁶ *De fn.*, III, 6, 20: «Progrediamur igitur, quoniam, inquit, ab his principiis naturae discessimus, quibus congruere debent quae sequuntur. Sequitur autem haec prima divisio: Aestimabile esse dicunt –sic enim, ut opinor, appellemus– id, quod aut ipsum secundum naturam sit aut tale quid efficiat, ut selectione dignum propterea sit, quod aliquod pondus habeat dignum aestimatione, quam illi *axía* vocant, contraque inaestimabile, quod sit superiori contrarium. Initiis igitur ita constitutis, ut ea, quae secundum naturam sunt, ipsa propter se sumenda sint contrariaque item reicienda, primum est officium –id enim appello *kathêkon*–, ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria. qua inventa selectione et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaue naturae, in qua primum inesse incipit et intellegi, quid sit, quod vere bonum possit dici. Prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intellegentiam vel notionem potius, quam appellant *énnoia* illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod *homología* Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet, –cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint, honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est; eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum.» («Prosigamos, pues –dijo–, puesto que nos hemos apartado de los impulsos primarios de la naturaleza, con los cuales debe estar de acuerdo lo que vamos a tratar a continuación. Y vamos a tratar esta división primordial. Dicen los estoicos que es estimable (creo que podemos llamarlo así) lo que o por sí mismo está de acuerdo con la naturaleza o produce algo que lo está, de suerte que es digno de ser elegido porque tiene cierto valor merecedor de estima, que ellos llaman *axía*; por el contrario, dicen que no merece estima lo opuesto a lo anterior. Establecidos, pues, los impulsos primarios de tal manera que lo que está de acuerdo con la naturaleza debe ser apetecido por sí mismo y lo opuesto debe ser rechazado, el primer deber (así traduzco el griego *kathêkon*) es conservarse en el estado natural; luego, retener las cosas conformes con la naturaleza y rechazar las contrarias; una vez encontrado este criterio de selección y rechazo, sigue la selección hecha debidamente, y, después, que sea perpetua, y, por fin, consecuente y acorde con la naturaleza; es en esta selección donde por primera vez comienza a estar y a comprenderse lo que es y lo que en verdad puede llamarse bien. La primera inclinación del hombre es hacia las cosas que están de acuerdo con la naturaleza; pero tan pronto como adquiere entendimiento, o, más bien, noción, llamada por ellos *énnoia*, y ve en lo que debe hacer un orden y, por decirlo así, una armonía, la estima mucho más que todas las cosas que amó al principio, y así, por el conocimiento y la razón comprende que es allí donde reside aquel supremo bien del hombre que debe ser alabado y deseado por sí mismo. Consistiendo el supremo bien en lo que los estoicos llaman *homología* y nosotros, si te parece, llamaremos armonía; residiendo, pues, en esto ese bien al que todo debe referirse, los hechos morales y la moralidad misma, que es considerada como el único bien, aunque se origina después, es sin embargo lo único que por su fuerza y dignidad

Y finalmente señala Cardano que la inmortalidad del alma, incluso en el caso de ser verdadera, tal y como pretendía Platón, puede producir en sus distintas manifestaciones religiosas un enorme mal: las guerras de religión. El texto de Cardano merece ser aquí citado:

At vero quantum ad exitum pertinet, opinio de immortalitate animi, aliquando plura mala exsuscitat, quam bona: ut cum nostris temporibus totus mundus religionis contentione pessundatur: Lutherani catholicos oppugnant, cum Christum utrique tamen colant: et Persae cum Turcis ob id gravissima bella gessere, cum utraque gens Maumethem adoret: quid postmodum Christianis cum iis qui Maumethem colunt, res non mitius, quam cum pantheris ac tigribus agitur, incendio, caede, ruina, stupris, ac miserabili direptione, non homines, non oppida, non civitates, sed integrae provinciae hac peste iam desolatae sunt: quae mala nusquam essent, si omnes animorum interitum crederent. Igitur bonum hoc per se, si bonum est veritati insistere: et veritas, ut Plato vult, est animum nostrum immortalem esse, ingens tamen malum per consequentiam parere potest: non igitur haec probant, quae in utranque partem quasi ex aequilibrio possunt inclinare.¹⁷

La reflexión de Cardano es ciertamente interesante, y atrevida, tanto que generó ya en el siglo XVII una severa crítica de La Mothe en su *Petit discours chrestien de l'immortalité de l'âme*:

es deseable, mientras que ninguno de aquellos impulsos primarios de la naturaleza merece ser buscado por sí mismo.»)

¹⁷ *DIA* pp. 167-168: «Pero, en verdad, en lo relativo a su resultado, la opinión acerca de la inmortalidad del alma suscita de vez en cuando más cosas malas que buenas: como cuando en nuestros tiempos el mundo entero es arruinado por las luchas de religión. Los luteranos luchan con los católicos, a pesar de que unos y otros prestan culto a Cristo; los persas con los turcos por ello han llevado a cabo gravísimas guerras, a pesar de que ambos pueblos adoran a Mahoma. ¿Y qué pasa después? La relación que hay entre los cristianos y los que veneran a Mahoma no es más blanda que la que se tiene con panteras y tigres, con incendio, matanza, ruina, estupro, con miserable saqueo; han sido ya devastados por esta peste no sólo hombres, o fortificaciones, o ciudades, sino provincias enteras, males que no hubieran ocurrido en ninguna parte si todos creyeran en la muerte de las almas. Por consiguiente, esto es un bien por sí, si es un bien fundamentarse en la verdad; y la verdad, como piensa Platón, es que nuestra alma es inmortal, sin embargo puede producir como consecuencia un ingente mal. Así pues, no resultan demostrativas esas cosas que se encuentran casi en equilibrio y pueden inclinarse de una parte u otra.»

...il faut condamner comme un grand blaspheme, ce que Cardan a osé écrire, que la créance de l'Immortalité de l'Âme avoit causé beaucoup plus de mal dans le monde qu'elle n'y avoit fait de bien ; alleguant sur cela les guerres des Catholiques avec les Heretiques, et des Turcs avec les Perses; aussi bien que la vie des Saduceens, Professeurs Publicques de la mortalité de l'Âme, qu'il dit avoir esté meilleure que celle des Pharisiens; comme les Sectateurs d'Epicure estoient à son dire plus gens de bien, que les disciples de Zenon ou de Platon.¹⁸

En último lugar, respecto al octavo y último argumento se dice lo siguiente: que el alma tenga alguna operación en desunión con el cuerpo puede concederse, ahora bien, en última instancia –igual que ocurre con la luz del sol en el aire- está sobre un soporte corruptible, y por ello el alma acaba juntamente con él.

Pero no termina aquí, como cabría esperarse, la atención que Cardano dedica a Platón en el *De immortalitate animorum*. Al final del siguiente capítulo, el cuarto, que pretende ser una historia de la cuestión y termina convirtiéndose casi en un galimatías de citas, de filósofos y épocas, se ve en la necesidad de cerrar cuentas definitivamente con Platón y el platonismo antes de encarar definitivamente el asunto central de la obra, es decir, la dilucidación del pensamiento de Aristóteles en lo que se refiere a la inmortalidad del alma. Lo que busca Cardano, tal y como se lo plantea al inicio (*DIA*, p. 199), es encontrar a base de citarlo extensamente, la quintaesencia del pensamiento de Platón acerca del alma; y ciertamente no tarda en formularla, aunque, eso sí, de una manera problemática:

Numquam ille de animi immortalitate dubitare visus est, sed quod perennis existens, uni agglutinaretur a morte, vel ex bellua in belluam, aut hominem transiret, donec annus ille maximus finiretur, censuit: verum resectam ex uno, ac denuo redituram in idem, quidam ex opinione eius fuisse putant.¹⁹

Como se ve, la interpretación que Cardano hace de Platón gira en torno a dos lecturas posibles de su pensamiento: una que está más vinculada a los textos y para la que pasa revista a extensos pasajes de los diálogos, y otra que

¹⁸ La mothe Le Vayer, *Oeuvres*, París 1662, vol. I, 1, p. 520.

¹⁹ *DIA* p. 199: «Parece que él nunca dudó de la inmortalidad del alma, sino que pensó que, ya que tiene una existencia eterna, o bien tras la muerte se aglutina en una unidad, o bien pasa de un animal a otro o a un hombre, hasta que termine aquel año máximo; pero algunos piensan que fue de su opinión el que se segregó de la unidad, y que de nuevo volverá a ella.»

parece más influenciada por los posicionamientos en los que el neoplatonismo se situó. La primera lectura implica directamente la transmigración universal de las almas, al menos durante un ciclo de tiempo de gran extensión (el Gran Año); la segunda, por su parte, implica el que el alma se segregue de una unidad y a ella vuelva tras la muerte.

Ya hemos dicho que el mito de Er está citado casi en su totalidad, lo que ocupa cuatro páginas completas de la edición de 1545:²⁰ la traducción que ofrece Cardano, sea o no suya, es bastante fiel al original griego, aunque sólo aparece el texto latino, hecho que se repite en todas las citas que hace de los diálogos de Platón, y que contrasta visiblemente con las citas de Aristóteles, las cuales suelen presentarse todas primeramente en griego y luego traducidas al latín. La cita le sirve a Cardano para extraer la siguiente conclusión: Platón extendió el hecho de la inmortalidad también al alma de los animales, dado que, como se observa, especialmente en la parte en la que se narra la elección de los destino, las almas que proceden de hombres y animales pueden intercambiar sus destinos sin impedimento aparente. El debate entonces gira sobre la clase de animales que son susceptibles de albergar un alma inmortal transplantada. Como posición extrema introduce la figura de Giorgio de Trebisonda, humanista bizantino célebre por sus traducciones al latín de obras de Aristóteles, Platón y Ptolomeo, y por su carácter polemista y crítico. Su presencia en Italia contribuyó significativamente al enriquecimiento cultural del renacimiento italiano, pero estuvo igualmente marcada por la polémica, especialmente la que mantuvo con los platónicos Pletón y Besarión, contra los cuales sostuvo la superioridad del realismo aristotélico sobre el idealismo de Platón, al cual, por otro lado, no tuvo inconveniente en ridiculizar atribuyéndole opiniones insostenibles como la que aquí señala Cardano: según él, Platón también otorgó un alma inmortal a animales imperfectos (*orbata*) tales como las moscas y los gusanos. Sin embargo, Cardano rechaza esta opinión como excesiva y se adhiere más bien a la opinión de Proclo, quien en su comentario al *Timeo* había señalado qué clases de animales son los que puede albergar un alma racional y cómo se encuentra ésta cuando ingresa en un animal:

Suelen investigar de qué manera pueda decirse que se produce la transmigración de las almas hacia los animales desprovistos de razón. Algunos piensan que esas vidas que son llamadas bestiales son similares a las fieras. Pero no puede suceder que la substancia racional se constituya en un alma bestial. Otros, en verdad, creen que ella

²⁰ *DIA* pp. 200 ss.

desde allí ingresa en seres desprovistos de razón, pues consideran que todas las almas son de la misma especie, y, de esta forma, se estima como la misma alma la del lobo, la del leopardo, y la de otro animal que respire. Sin embargo, es una opinión muy verdadera la que sostiene que el alma humana, en efecto, ingresa en las bestias, mas tiene una vida propia, y tras el ingreso, es como si fuera conducida y por esta causa estuviera sojuzgada, ya que con aquélla es sometida a sus mismas afecciones. Y esto, ciertamente, ha sido declarado por nosotros en un largo discurso en la exposición del *Phaedrus*, y no sólo eso, sino que solamente puede darse este modo de ingreso.»²¹

Tras una cita del *Timeo*²² en la que se narra el proceso de creación de las almas de los seres vivos terrestres, y que no parece tener más trascendencia que su propio contenido, ya que Cardano no se molesta en comentarla, tenemos de nuevo una extensa cita en este caso del *Fedón*,²³ se trata del texto que sirve como segundo elemento dialéctico de la respuesta de Sócrates a la objeción de Simmias según la cual, estando clara la preexistencia, no lo está, sin embargo, la supervivencia. Contra esta opinión Sócrates señala primero la naturaleza simple del alma, y luego describe el cuadro de su destino y la necesidad de purificación terrena de la misma: a esa parte pertenece el argumento que cita Cardano; en él vuelve a esgrimir Platón la transmigración de las almas, aunque aquí introduce una no leve diferencia respecto al mito de Er (nos saltamos aquí la consideración de si una obra es posterior a la otra, y seguimos sólo el orden en el que aparecen las citas en Cardano). En efecto, Platón no señala aquí, como sí lo hace allí, que la elección de los destinos de las nuevas encarnaciones sea voluntaria, sino que, por el contrario, el nuevo destino estará en consonancia con la vida anteriormente llevada, de tal manera que el carácter imperante en los animales –por ejemplo, la lujuria en los asnos, la rapacidad o la injusticia en los lobos o en los halcones, la “civilidad” en las abejas– sea el receptor de almas humanas que en vida desarrollaron un comportamiento semejante a ese carácter (la anterior cita de Proclo está relacionada directamente con esto).

En definitiva, las conclusiones que Cardano extrae del pensamiento de Platón en torno a la naturaleza del alma pueden verse reflejadas en el siguiente texto:

ille enim immortales animos statuit, communesque cum belluis, atque ab una mundi totius anima segregatos: forsitan etiam aliquando, cum mundus totus ad perfectam

²¹ Proclo, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, 1906, vol. III, 295, 6.

²² *Tim.*, 41b-d.

²³ *Phaed.*, 80d-82c.

revolutionem redierit, in eandem reversuras, ut sic etiam cum Stoicis consentiret. Quicquid de hoc sit, a morte illas meminisse putat, numeroque seiunctas, unamquamque malorum, ac bonorum retributionem sentire.²⁴

Así que: a) Las almas son inmortales: este extremo no merece obviamente consideración de ningún tipo hablando de Platón. b) Son comunes entre hombres y animales; el mito de Er y el texto que cita del *Fedón* no dejan lugar a dudas respecto a este pronunciamiento. Otra cosa es entender qué clase de existencia cabe a un alma racional en el cuerpo de una bestia; ya hemos visto cómo Proclo interpretaba este extremo señalando que el alma racional está en el animal algo así como adormecida. c) Las almas son segregadas del alma del mundo y podrán volver a ella tras el giro perfecto del universo (el Gran Año): con respecto a esto quizá deban hacerse algunas consideraciones. Desde luego que las almas provengan del alma única del mundo no es algo que podamos leer directamente en las citas que realiza aquí Cardano, aunque sí es verdad que a continuación de la que extrae de *Tim.*, 41b-d (p. 86) hay un pronunciamiento semejante (aunque no idéntico) al que Cardano atribuye aquí a Platón: el Demiurgo –dice Timeo– realiza a partir de la mezcla con la que realizó el alma del mundo y del mismo recipiente en el que la vertió una nueva mezcla más imperfecta que la anterior; de ella derivará primero las almas celestes, y luego las almas humanas, que estarán sujetas a reencarnación. En otros términos algo parecido tenemos en el mito del Carro Alado: aquí Sócrates ubica inicialmente a todas las almas en el séquito de los dioses dirigidos por Zeus. Respecto al reingreso en la unidad, tal y como la formula Cardano, digamos que en el mito del Carro Alado Platón, sin mencionar explícitamente el período de tiempo del Gran Año, señala la posibilidad de que tras 10.000 años (1.000 en el caso de las almas de los filósofos) las almas vuelven al punto de partida, es decir, de nuevo al séquito de los dioses en presencia de las realidades inmutables. Por otro lado, digamos que el carácter astronómico del Gran Año está claramente testificado en esta cita del *Timeo*:

²⁴ *DIA* p. 204: «(...) él, en efecto, estableció que las almas son inmortales, comunes con las bestias, separadas del alma única del mundo entero: quizá algún día, cuando la totalidad del mundo vuelva tras una revolución perfecta, regresarán a la misma, de modo que así también habría coincidido con los estoicos. Sea como sea en lo referente a esta cuestión, la verdad es que Platón piensa que las almas tras la muerte recuerdan, que se separan en su unidad numérica, y que cada una experimenta la retribución de las cosas malas y de las buenas.»

Es posible comprender que, cuando las velocidades relativas de las ocho órbitas, medidas por el círculo de lo mismo en progresión uniforme, se completan simultáneamente y alcanzan el punto inicial, entonces el número perfecto de tiempo culmina el año perfecto. De esta manera y por estos motivos, fueron engendrados todos los cuerpos celestes que en sus marchas a través del cielo alcanzan un punto de retorno, para que el universo sea lo más parecido posible al ser vivo perfecto e inteligible en la imitación de la naturaleza eterna.²⁵

En términos generales, podemos decir con respecto a esta tercera conclusión que saca Cardano del pensamiento de Platón –es decir, que el alma individual se segrega del alma del mundo (de la unidad, como dice en otra ocasión²⁶), y a ella volverá con el paso del tiempo– implica más que una simple lectura de los diálogos, en donde se encuentra de alguna manera implícita; en realidad, no cuesta trabajo entender que tiene tras de sí el amplio bagaje del neoplatonismo y más recientemente del platonismo renacentista.

Finalmente las últimas conclusiones también se extraen sin dificultad no sólo de los textos que cita Cardano en este capítulo de Platón, sino de otros muchos de los que se encuentran en sus diálogos: las almas se separan en su individualidad (aunque después puedan ingresar en la unidad de la que partieron), y guardan la memoria de lo acontecido en vida. La cuestión es importante. Que se separan en su individualidad es algo que señala aquí Cardano seguramente para descalificar una posible interpretación averroísta del pensamiento de Platón, que, en efecto, se hizo y de ello se hace eco él mismo (*DIA* p. 199). Que el alma recuerda tras la muerte lo vivido es un componente indispensable del pensamiento de Platón ya que para sufrir un castigo o gozarse con un premio es indispensable conocer por qué se produce el juicio motivador del premio o la pena. De esto hemos hablado al principio de este capítulo: Cardano quiere poner tierra por medio entre su idea de la transmigración y la de Platón, alineándose con Aristóteles en eso de que el recuerdo de lo vivido no puede producirse tras la muerte pues lo que permanece tras ella tiene una naturaleza completamente impasible.

Ahora bien, ¿resulta para Cardano rechazable todo cuanto aportó Platón a favor de la idea de inmortalidad? Ciertamente no: hay un argumento que él considera esencialmente verdadero, y con él cierra su ya prolongado recorrido analítico del pensamiento de Platón. Así se plantea la cuestión:

²⁵ *Tim.*, 39d.

²⁶ Vid. *DIA* p. 199.

Ergone nulla ratione Platonis opinio nobis ostendi potest? Certe sic, atque adeo valida, ut omnem conatum Philosophorum ad se trahat: ea autem est: Quoniam non oscurum est, omne, quod nullo corporis vitio, non morbo, aut senectute languescit, ac debilitatur, a vi corporea, atque ideo ab omni corruptione fore immune.²⁷

Se trata de un argumento que se encuentra de alguna manera implícito en muchas de las razones que ofrece Platón: es obvio que plantear la inmortalidad del alma frente a la caducidad del cuerpo supone que ella no se ve afectada por éste hasta el extremo de ser desposeída de su naturaleza incorruptible. No obstante, tampoco puede negarse que Platón rechazara todo tipo de afectación corporal: tanto es así que la mayor o menor implicación corporal es, como hemos visto, algo definitorio del tipo de reencarnación posterior, de modo que la contaminación es inevitable, lo que está en nuestra mano es procurar que sea lo menos dañina posible. Tal es el contenido que encontramos, por ejemplo, en *Rep.*, X, 608d y ss. Ciertamente Cardano acepta sin reservas este argumento de Platón como prueba del carácter separable de nuestra alma. Pero no sólo lo acepta, sino que abre con él una larga digresión que tiene por finalidad demostrar, ejemplos incluidos, que la facultad anímica no se ve ella misma afectada por el paso del tiempo ni por las consecuencias que él o la enfermedad tienen en el cuerpo: no es el deterioro del alma –dirá Cardano– lo que provoca, por ejemplo, la torpeza de las acciones de los ancianos, sino más bien el deterioro de los instrumentos corporales o incluso la sensación subjetiva de la imposibilidad antes que la imposibilidad misma.²⁸ Y, aunque el punto de partida de esta disquisición es la razón por él atribuida a Platón, no cabe duda de que también está pensando Cardano en clave aristotélica; se tienen aquí presentes textos (v.g. *De anima* I, 4, 408b1 y ss.; 411a1 y ss.) en los que, establecida la indivisibilidad del alma, se afirma que es toda ella –el ser vivo al completo– la que siente o es afectada sensitivamente, y no una parte sí y la otra no. Partiendo de esta premisa Cardano señala sin ambages que es el hombre en su totalidad el que ve, oye, etc. El argumento es conducido por Cardano en la siguiente dirección: si es a la totalidad del alma a la que debe-

²⁷ *DIA* p. 209: «¿Es que, entonces, la opinión de Platón no puede demostrársenos por ninguna razón? Ciertamente sí, y hasta tal punto es válida, que arrastra hacia sí todo empeño de los filósofos. Ésta es, en efecto: que es manifiesto que todo lo que no languidece ni se debilita con ningún vicio del cuerpo, ni enfermedad o vejez, será inmune a toda fuerza corpórea y por ello a toda corrupción.»

²⁸ Vid. *DIA* p. 213.

mos remitirnos como sujeto último de la percepción sensible, y no a los distintos órganos sensoriales, ¿cómo explicamos el hecho de que aquellos que han cuidado alguno de sus órganos sensoriales y lo han utilizado moderada y habitualmente durante toda su vida, llegan a la vejez pudiendo hacer de él un uso óptimo o casi óptimo? Desde luego no puede explicarse de otra manera que por el hecho de que la virtualidad anímica permanece inmune al paso del tiempo y, poseyendo un órgano bien constituido y convenientemente cuidado, ejerce su función, por ejemplo la visual, sin merma de ninguna clase.²⁹ Naturalmente, no podemos esperar que todos los órganos sensoriales permanezcan en un individuo en buen estado durante todo el tiempo, y por ello la virtualidad anímica no puede manifestarse de la misma manera en todo momento. Es, permítanos Cardano el ejemplo, como si estuviéramos en presencia de una casa bellamente amueblada y no pudiéramos ver su interior por el mal estado de los cristales de las ventanas; puede ocurrir que hayamos tenido el cuidado de limpiar y pulir continuamente uno de ellos, y, de esta forma, podríamos contemplar su espléndido interior. La conclusión que extrae Cardano es, pues, clara y también el consejo que nos brinda. La conclusión es obviamente la separabilidad del alma y su independencia respecto de lo corpóreo. El consejo nos lo ofrece como médico: procura ejercitar todo tu cuerpo y hacerlo moderadamente, así llegarás a viejo en buen estado.

Habiendo puesto de esta manera fin a su discusión sobre la concepción platónica del alma, Cardano cree en el final del capítulo cuarto de la obra llegado ya el momento de entrar en la parte central de la misma: la dilucidación del pensamiento de Aristóteles en torno a la naturaleza del alma y, al fin, en torno a la cuestión de la inmortalidad.

²⁹ La noción que tiene Cardano del funcionamiento de los órganos sensoriales está, como en su época y posteriormente en el s. XVII, fuertemente influenciada por la de Galeno: la clave estaría en el fluido de los espíritus, los cuales explicaban, desde una terminología más bien mecanicista, la interacción entre el alma y el cuerpo, o, desde una perspectiva más cartesiana, entre la mente y el cuerpo.