



---

## Gerolamo Cardano ante el Santo Oficio. Análisis de una táctica discursiva y de sus posibles implicancias epistemológicas

---

**Pablo Atilio Sierra**

Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA)

[psierra144@gmail.com](mailto:psierra144@gmail.com)

---

### Resumen:

En este artículo desarrollaré una hipótesis sobre la vinculación entre esoterismo y ciencia durante la modernidad. Mi propuesta parte de considerar a la dinámica de persecución propia de las polémicas anti-esotéricas renacentistas como un factor fundamental para la emergencia de un discurso racionalista-empirista, terreno sobre el cual la Revolución Científica del siglo XVII echará sus raíces. Se sugiere que la lectura de las apologías de los perseguidos, en su contexto histórico, permite advertir la implementación de una táctica discursiva basada en englobar prácticas esotéricas dentro de un orden causal natural. Se intentará pensar qué influencia tuvo la emergencia de este discurso proto-racionalista en los cambios epistemológicos posteriores.

La mayor parte del presente artículo está dedicada a analizar el empleo de la mencionada táctica, así como de sus posibles implicancias epistemológicas, en la *Autobiografía* del médico y astrólogo del siglo XVI Gerolamo Cardano, obra apologética en la que el autor busca limpiar su nombre luego de haber sido juzgado por herejía.

**Palabras clave:** Esoterismo, polémicas anti-esotéricas, táctica discursiva, síntesis epistemológica, desencantamiento, racionalidad científica.

**Abstract:****Gerolamo Cardano before the Holy Office. Analysis of a discursive tactic and its potential epistemological implications**

This article will develop a hypothesis about the relationship between esotericism and science during modern times. My proposal is to consider the prosecution dynamics of Renaissance anti-esoteric controversies as a key factor in the emergence of a rationalist-empiricist discourse, land on which the seventeenth century Scientific Revolution will cast its roots. It is suggested that reading the apologies of the persecuted in its historical context reveals the implementation of a discursive tactic based on including esoteric practices into a natural causes order. It is attempted to reflect about the impact of this proto-rationalist discourse on the latter epistemological changes.

The bulk of this article is devoted to exploring the use of this tactic and its epistemological implications in the sixteenth century medical and astrologer Gerolamo Cardano's *Autobiografía*, an apologetic work where the author seeks to clear his name, after being tried for heresy.

**Key words:** Esotericism, anti esoteric polemics, discursive tactic, epistemological synthesis, disenchantment, scientific rationality.

Fecha de recepción: octubre de 2009

Versión final: diciembre de 2009



## Introducción

La ciencia moderna, al crear una identidad colectiva y un campo de poder, debió crearse necesariamente una *Historia* propia (valga la aclaración, una historia *apologética*). Pero los relatos no sólo cuentan, no sólo simplifican y hacen pensable un fenómeno en su proyección temporal, sino que en la misma operación ocultan, excluyen, seleccionan y descartan, a través de un arma cuyo poder reside en su capacidad de hacerse invisible: la *definición*. Quienes conforman un espacio de poder utilizan el don de la palabra para definirse a sí mismos y a *lo otro* (lo que *no es*) de manera tal que, a la hora de proyectar ese autorretrato hacia los oscuros laberintos del pasado -léase, al confeccionar la narración de su pasado, su autobiografía, su mito de origen, que es siempre, entre otras cosas, una obra literaria- el punto de partida será el momento en el cual el protagonista de la historia aparece tal y como se lo ha definido. Únicamente una perspectiva dialéctica permite comprender que un fenómeno dado puede ser, al mismo tiempo, la negación de otro y su afirmación absoluta; o bien una síntesis históricamente determinada de dos fuerzas que colisionan, y que es distinta de ambas. Pocos testimonios pueden ser, a la vez, tan ricos y tan pobres a la hora de comprender un fenómeno como lo es una *auto-apología*, en función de la lectura que de ella se realice: una lectura lineal nos informará detalladamente acerca de aquello que nuestro protagonista pretende ser y de *cuándo* y *dónde* comenzó a serlo; una aproximación dialéctica, en cambio, nos permitirá conocer mucho más acerca de *cómo*, *por qué* y *en qué medida* llegó a ser lo que dice ser, porque partirá de la negación, de aquello que era cuando *no era* lo que dice ser, y de cómo se produjeron esos cambios. En este caso obtendremos un relato mucho menos armónico, coherente, cerrado; un relato menos heroico, sembrado no ya de flores sino de contradicciones, desencuentros y, muchas veces, de violencia y muerte. Al volver visibles esos rastros de sangre que la palabra ha lavado, esta perspectiva nos brindará un cuadro más exhaustivo del drama.

En las siguientes páginas me propongo llevar a cabo este segundo tipo de abordaje en dos planos al mismo tiempo (en uno concretamente, y tangencialmente en el otro): intentaré una lectura de la *Autobiografía* del médico, matemático, filósofo y astrólogo milanés del Renacimiento tardío, Gerolamo Cardano, en su contexto político-cultural, a fin de recuperar la dimensión táctico-estratégica del relato, de reponer aquello que no dice o dice de forma vedada, y de saldar sus aparentes contradicciones internas. En un segundo plano, sugiero que esta lectura me permitirá arrojar algo de luz sobre un fenómeno más general y trascendental para la Historia de Occidente: cómo y en qué medida las apologías que el esoterismo occidental -de cuño neoplatónico- se vio forzado a erigir frente a las polémicas lanzadas por los representantes de la visión del mundo dominante -de cuño aristotélico-tomista- a partir del Renacimiento, determinaron la emergencia de un discurso racionalista capaz de prescindir de



cualquier tipo de causalidad no-verificable para explicar la realidad; un discurso que, si bien nos dice poco acerca de la mentalidad de los hombres que lo enunciaron -en este sentido, oscurece antes de arrojar luz- crea un marco conceptual desde el cual es posible pensar el mundo en esas condiciones, y por lo tanto -me animo a arriesgar- constituye una condición de posibilidad (entre otras) para la emergencia de la ciencia moderna. La *palabra* sería, entonces, madre de la *idea*, y no a la inversa; un molde conceptual vacío que los hombres de los siglos siguientes conseguirán rellenar de ideas y transformarlo en visión hegemónica del mundo. En resumen, me propongo llevar a cabo una nueva lectura crítica de aquella *Historia canónica* que la ciencia moderna se ha construido, como se construye cualquier historia, de manera selectiva.

### Tácticas y estrategias de los *brujos* en las puertas de Roma

*“Sin cesar, el débil debe sacar provecho de fuerzas que le resultan ajenas.”*

(De Certeau, 1980)

*“La magia es la parte práctica de la ciencia natural”*

(Pico Della Mirandola, 1486)

El planteo general que aquí pongo a prueba a partir de la fuente cuenta con numerosos antecedentes más o menos indirectos. Si tuviera que insertarse en una tradición historiográfica de aproximación al estudio del esoterismo occidental, debería hacerlo en aquella que, *grosso modo*, se inaugura con Lynn Thorndike, y que consiste en buscar la vinculación existente entre esoterismo y surgimiento de la ciencia experimental (Thorndike, 1929). Aunque en general la cuestión ha sido abordada desde el punto de vista de las prácticas, aquí se buscará indagarla atendiendo a sus dimensiones filosófica y discursiva. Ahora el campo se ha achicado bastante, pero aún es bastante extenso e insospechadamente rico.

Para comenzar a delimitar el problema conviene partir de una línea de análisis abierta, como tantas otras, por la historiadora británica Frances Yates del Warburg Institute, autora del clásico y brillante *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, obra que en 1964 disparó la investigación histórica en materia de magia y esoterismo occidental de los últimos cuarenta años. En últimos trabajos, publicados durante la década del 70, F. Yates reconstruye la atmósfera espiritual del Renacimiento, y deja deslizar un planteo audaz y provocador: la magia renacentista puede pensarse como expresión de la nueva espiritualidad de la época, la cual implicaba nuevas formas de vivir y practicar la religión, fundamentalmente en lo que respecta a la mediación entre el creyente y la divinidad; una espiritualidad que demandaba una



purificación, una vuelta a la fuentes, una relación más directa, individualizada y activa con lo trascendente. Esa nueva religiosidad que las nuevas formas de vivir y ver el mundo exigían, sería la misma que dio a luz a la Reforma (o al menos, uno de los factores que facilitó su éxito y difusión), por lo que, a lo largo del siglo XVI y parte del XVII, la magia podría pensarse como *tercera vía* de renovación cristiana en el marco de los conflictos religiosos (Yates, 1981; Yates, 1992), aunque, para ser cronológicamente justos, sería más acertado hablar de *segunda vía*, o bien de *alternativa frustrada*.

Arthur Versluis (2007) ha definido al esoterismo como pretensión de vinculación directa con lo divino. No creo estar planteando nada nuevo si digo que dicha pretensión es producto de la espiritualidad renacentista previamente aludida, y que es una de las claves -si no *la clave*- para comprender cómo esta época asimiló y explotó la filosofía neoplatónica, la astrología, la cabala y la inquietante irrupción del *Corpus Hermeticum* de la mano de Ficino. Quiero decir: es probable que el atractivo que estas y otras variantes de esoterismo ejercieron entre figuras prominentes de la cultura letrada en aquellos tiempos esté ligado a su capacidad de brindar una posible respuesta a las demandas de renovación cristiana que los nuevos tiempos traían consigo, tal y como se han planteado previamente.

La noción que subyace y que permite comprender esta *vía esotérica* de reforma cristiana, es la de *Libro de la Naturaleza*, que es a su vez la que más interesa a los fines del presente artículo, como se verá más adelante. El conocimiento sin mediaciones de lo divino, que las ideas esotéricas permitían postular, se realizaría a partir de una lectura exhaustiva, de un *desciframiento* de la creación. En su estudio sobre Paracelso, Charles Webster (1998) realiza una interesante analogía entre el reformista de la medicina y el reformista de la religión, Martín Lutero: ambos propusieron la renovación de una tradición *corrompida* mediante una vuelta a las fuentes directas de la sabiduría -las Sagradas Escrituras en un caso; el Libro de la Naturaleza, en el otro. La tradición corrompida y estéril que Paracelso deseaba reemplazar era, claro, la aristotélica, y la medicina contra esa parálisis provenía, en parte, de una filosofía distinta y contraria: la neoplatónica.

Es sin dudas el Neoplatonismo, en particular su variante mística, la filosofía que dotaba a este proyecto *esotérico-reformista* de una base teórica al postular al mundo sensible como manifestación imperfecta del Ser Supremo y presentar un universo escalonado en el cual lo sensible se encontraba indefectiblemente enlazado con lo trascendente, por lo que lo permanente y lo corruptible no se encontraban separados en diferentes planos de realidad, sino que lo uno era manifestación cifrada, imperfecta, de lo otro, sus sombras distorsionadas que llegaban a nuestros sentidos y cuya observación -y aquí radica lo interesante del asunto- podría revelarnos, mediante un profundo conocimiento de las *correspondencias* entre los diferentes niveles, la imagen original. La naturaleza contenía, entonces, la *revelación*; el filósofo, el mago,



el astrólogo, el alquimista, en fin: el conocedor de los secretos ocultos de la naturaleza y de las correspondencias macro-microcosmos, podría entonces contemplar a Dios e interpretar su voluntad de manera directa, a través de la contemplación de su obra. El astrólogo Pierre D'Ally, por ejemplo, postuló a la astrología como *teología natural* (Ackerman Smoller, 1994).

Ya A. Faivre (2000), en su detallada enumeración de las diferentes corrientes de pensamiento que nutren el esoterismo occidental moderno, ha llamado la atención sobre la problemática convivencia de aristotelismo y neoplatonismo en el seno de la Iglesia medieval: por un lado, hombres como San Buenaventura y Roger Bacon aparecen negando la independencia entre el orden natural y el sobrenatural, y postulan la posibilidad de conocer uno a través del otro; del otro lado, el aristotelismo triunfante se hace presente trazando límites tajantes entre cada uno de los órdenes, e incluso censurando la mediación angélica propuesta por la versión averroísta de Aristóteles, de manera tal de no dar lugar a ningún tipo de vinculación con lo trascendente que no pase por los canales oficializados y controlados por la institución eclesiástica (el sacramento, ese *milagro burocratizado* que sólo puede administrar un funcionario de Roma). He aquí la dimensión *política* del problema *filosófico* que voy a tratar y a ilustrar para el caso particular de Cardano: el neoplatonismo, el esoterismo, la nueva espiritualidad en general, poseen una implicancia política fatal, y es que ponen en cuestión la base de poder y legitimidad sobre la cual se sostiene la Iglesia, su razón de ser, que no es otra cosa que el *monopolio de lo sagrado*. Pienso que con esta idea en mente se facilita muchísimo la comprensión no solo de las polémicas anti-esotéricas y las apologías que concurren a refutarlas, sino del período histórico en cuestión de manera global.

En el plano filosófico –que es el que aquí se aborda– las polémicas contra las diversas variantes de esoterismo adoptarán la forma básica de una confrontación entre una cosmovisión aristotélica y otra neoplatónica, aunque no de forma abierta dada la desigualdad de poder entre ambos contendientes: “La filosofía oficial de la ortodoxia católica no podía ser la de Pico, Egidio de Viterbo, Giorgi o Patrizzi, sino un aristotelismo de carácter más riguroso. El regreso al aristotelismo produjo la filosofía con la cual el cardenal Bellarmino atacaría a Giordano Bruno.” (Yates, 1992, p.112). Florian Ebeling (2007) aporta algunos argumentos interesantes para comprender la incompatibilidad entre el pensamiento de Aristóteles y la pretensión de conocer la Revelación a través del “Libro de la Naturaleza”.

Más allá de su lógica política, la elección del aristotelismo como base de la filosofía oficial por parte de la Iglesia trae aparejadas un par de consecuencias adicionales: por un lado, al delimitar estrictamente los tres órdenes de la realidad, se genera la posibilidad de estudiar los fenómenos naturales *en sí mismos*, en un orden de causalidad propio, y se da el primer paso en el *desencantamiento del mundo*:



“Además, una vez rota la relación entre el individuo y la Inteligencia agente, la autoridad de la Iglesia sustituirá de manera natural a esa relación personal que prescinde gustosamente de mediadores terrenales. (...) Una vez socializada, la norma exotérica correrá el riesgo de deshacerse de lo que es específicamente religioso.”  
(Favre, 2000, p.97)

Tal proceso, como se intentará demostrar a continuación, se profundiza con las tácticas y estrategias de los perseguidos y avanza al ritmo de una dinámica de confrontación, a punto tal que, podría sugerirse, la defensa del monopolio de lo sagrado por parte de la Iglesia terminará *sustrayendo lo sagrado de la realidad*. Lo que aquí propongo, concretamente, es ver el rol que las polémicas y las apologías esotéricas jugaron en este proceso, a partir del análisis de una táctica defensiva frecuente.

Fabián Campagne (2002) ha mostrado cómo la *triple tipología de causas* establecida por la teología, basada en la estricta delimitación entre los tres órdenes de la realidad, *natural ordinario*, *preternatural* y *sobrenatural*, llevada a cabo por la filosofía aristotélico-tomista - condición para que fuera posible el monopolio eclesiástico- creaba la necesidad de contar con una filosofía natural capaz de explicar el funcionamiento del orden natural ordinario en sí mismo, de manera tal de poder delimitar aquellos fenómenos que debían incluirse en ese orden de causalidad. Una filosofía tal complementaría a la teología, capaz de identificar y clasificar los fenómenos sobrenaturales, y a la angelología/demonología, capaz de hacer lo propio con respecto al orden preternatural. Se trata, claramente, de una necesidad no solo filosófica, sino además política: todo aquel que reclamara una relación directa con lo sobrenatural, sin mediación u aprobación eclesiástica, podría ser juzgado como *ignorante* o *mentiroso* -si la filosofía natural indicaba que el fenómeno en cuestión estaba bajo su órbita-, o bien como *brujo* o *hechicero* -si el fenómeno quedaba por fuera de la causalidad natural ordinaria. Sin embargo, los paradigmas premeccanicistas no consiguieron desarrollar un “sistema empírico deductivo unificado basado en modelos matemáticos” (Campagne, 2002, p.593) capaz de unificar criterios. De todas maneras, desde mi punto de vista, esta filosofía natural y este esfuerzo por delimitar los fenómenos explicables por causas estrictamente naturales permitió pensar el mundo con independencia de modelos explicativos basados en causas *no-verificables*. Pero no lo hizo de forma automática -es decir, no *debía necesariamente* hacerlo-, sino únicamente en el marco de confrontación sobre el cual se insertó: sólo cuando fenómenos no-verificables tuvieron que ser forzosamente explicados por causas naturales, como táctica de supervivencia frente a la persecución, comenzó un progresivo desencantamiento del mundo. Este esfuerzo intelectual, que puede rastrearse en las apologías esotéricas (y seguramente en otras fuentes), llevó a una *progresiva ampliación del orden natural ordinario* hasta que, con Newton, logró





abarcar todo el universo creado. A esa altura, el universo ya podía -no necesariamente *debía*, pero por primera vez *podía*- explicarse prescindiendo de Dios. El celoso monopolio de lo sagrado no fue afectado; pero mediante la táctica mencionada, las apologías lograron traspasar todos los fenómenos al ámbito de la naturaleza, *vaciando* a los otros órdenes de contenido. La Iglesia retuvo un *monopolio vacío*, un envoltorio sagrado que ya no contenía nada. Una hipótesis semejante ha sido esbozada, al menos en parte, por Christoph Daxelmüller (1997, p. 251):

“Difícilmente se habría atrevido ningún erudito del Renacimiento a servirse de la *magia naturalis* para fundamentar filosóficamente el ateísmo, la existencia de un mundo sin Dios. Sin embargo, esa magia enseñaba y facilitaba una crítica en voz baja, a veces titubeante, a las premisas tradicionales; obligaba a formular cautelosas preguntas a las Sagradas Escrituras, a los métodos empleados hasta entonces en la exégesis bíblica, y a la creencia en los milagros. Su historia tiene mucho que ver con la desmitologización del cosmos y con el descubrimiento de la razón científica.”

Hasta aquí he desarrollado una hipótesis acerca de las posibles implicancias y consecuencias de largo plazo de una *táctica apologética* en particular, basada en justificar prácticas esotéricas colocándolas bajo el *paraguas* de la causalidad natural. La otra gran táctica apologética, más audaz y ambiciosa, consiste en colocar esas prácticas dentro del orden causal sobrenatural -es decir, eludir el orden preternatural, pero *hacia arriba* en lugar de *hacia abajo*. Tal es la táctica de Pico y los cabalistas cristianos en general -siempre que no recurran a la idea de *propiedades naturales ocultas* en las palabras-, así como la que puede rastrearse en las apologías rosacruces de Thomas Vaughan (Bubello, 2007). Aquí, no obstante, me limitaré a analizar el primer tipo de táctica, cuya incumbencia para la Historia de la ciencia es, según creo, mucho mayor. Es momento ahora de pasar a describir con más detalle y a ejemplificar la táctica apologética en cuestión.

Cualquier intento de aproximación al tema tal y como aquí se ha planteado lleva a indagar en un concepto muy caro a las apologías mágicas del Renacimiento: me refiero a la polisémica categoría de *Magia Natural*. En su reciente trabajo titulado *White magic, Black magic in the European Renaissance*, Paola Zambelli (2007) lleva a cabo un seguimiento del origen y los diferentes empleos del concepto por parte de algunas de las principales figuras que a lo largo del período se han identificado con él de una u otra forma. Uno de los aspectos más interesantes del libro, desde mi punto de vista, es su énfasis en el hecho de que la aparición y los diferentes empleos de la categoría en cuestión se insertan en un contexto de persecución, lo que deja al descubierto la dimensión táctica inherente al propio concepto:





“When Ficino and Pico unhesitatingly printed their Works in 1486, they were declaring their determination to defend magic, which was under attack from Pope Innocent VIII’s theologians; the authors wished to propose a new theory which would legitimize magic.” (Zambelli, 2007, p.26-27)

Para respaldar empíricamente esta idea, la autora demuestra la coincidencia cronológica en la aparición de las apologías de Pico y Ficino, por un lado, y, por el otro, la publicación del trágicamente célebre *Malleus maleficarum* y la sanción de la bula *Summis desiderantes affectibus* de Inocencio VIII, todos acontecimientos ocurridos entre 1486 y 1487. Es en estas apologías en donde puede corroborarse un interés apremiante por dotar a la magia de una teoría natural, que los autores toman prestada, en gran medida, de Roger Bacon (Zambelli, 2007). De un lado Pico y Ficino, R. Bacon, los platónicos; del otro, Kramer y el Papa, Tomás de Aquino, los peripatéticos. Un debate moderno que remite a un debate medieval que se nutre, a su vez, de un debate antiguo, pero que en su nueva edición posee matices y sobre todo implicancias particulares y totalmente novedosas.

Otra característica típica de las tácticas apologéticas que P. Zambelli nos permite observar con lujo de detalle es la delimitación clara que los autores llevan a cabo a través de su discurso, entre una magia *licita* y otra *illicita*, basándose en criterios de causalidad. Ficino, por ejemplo, afirma que

“There are two kinds of natural magic. The first is practiced by those who unite themselves to demons by a specific religious rite, and, relying on their help, often contrive portents. This, however, was thoroughly rejected when the Prince of this World was cast out. But the other kind of magic is practiced by those who seasonably subject natural materials to natural causes to be formed in a wondrous way.” (Citado por Zambelli, 2007, p. 20)

El criterio es, entonces, el *orden causal* en donde se inserta el fenómeno en cuestión: si los efectos producidos provienen de causas *preternaturales*, la acción demoníaca es siempre una posibilidad; pero si las causas son de orden *natural*, no existe peligro alguno. Se trata de una táctica que *defiende condenando*, a través de la delimitación descrita. Más adelante la autora presenta a Giambattista Della Porta retomando este tipo de argumentos en una obra emblemática, que no por casualidad lleva el título de *Magia Naturalis*:

“There are two sorts of magick: the one is infamous and unhappie, because it hath to do with foul spirits, and consists of inchantments and wicked curiosity. (...) The other magick is natural; which all excellent wise men do admit, and embrace and worship



with great applause; neither is there anything more highly esteemed or better thought of by men of learning." (citado por Zambelli, 2007, p.29)

El caso de Della Porta es particularmente interesante, ya que sus apologías se insertan en un contexto de persecución más intenso que en el caso de Ficino, en donde los mecanismos persecutorios teóricos y prácticos están ya bien asentados y en pleno funcionamiento: Della Porta se mueve en un terreno pantanoso, y es precisamente esa circunstancia la que lo lleva a desarrollar una definición de *magia natural* que, aunque en su contenido no se aparta demasiado de la del censurado y perseguido Cornelio Agrippa o la de Ficino, en su forma discursiva roza el racionalismo, y de hecho constituye una inestimable fuente de inspiración para F. Bacon, héroe civilizador que la Revolución Científica, al construirse su propia Historia, adoptará como su profeta.

En su *Historia Social de la Magia*, C. Daxelmüller (1997) llama la atención sobre el hecho de que *magia naturalis* y *magia daemoniaca* no pueden distinguirse por sus efectos, en ninguna de sus variables. De allí es sencillo deducir que la distinción es arbitraria e informa muy poco acerca de las *prácticas en sí*, y mucho más acerca de las *tácticas discursivas* de los practicantes, así como de las relaciones de poder en las que se circunscriben. La magia natural podría pensarse como un intento por explicar los mismos fenómenos que se adjudicaban a la magia demoníaca, pero a partir de causas *licitas*, que deben ser, necesariamente, *naturales*. Un caso de particular interés, por lo transparente que es en él la dimensión táctica, puede hallarse en los rebuscados argumentos que emplea Ficino para ofrecer una explicación natural al pasaje del *Asclepius* sobre las estatuas (Yates, 1983).

En el capítulo 6 de su *Magic and Superstition in Europe*, Michael Bailey (2007) expone varios casos en los que se aplica esta distinción táctica entre magia lícita e ilícita a partir de la causalidad. Entre esos ejemplos se encuentran Paracelso y Cardano, cuyos discursos apologéticos poseen una característica específica que ambos comparten: uno y el otro abordan la alquimia y la astrología, respectivamente, como *ramas de la medicina*. Ya se verá cómo, en su *Autobiografía*, Cardano utiliza el prestigio y la seguridad de la medicina -en tanto disciplina que, al menos en su versión galénica, académicamente hegemónica entonces, se ocupa de fenómenos que involucran causas de orden exclusivamente natural- para resguardarse de las acusaciones que pesan sobre él. Lo importante ahora es que tanto Paracelso como Cardano, a partir de sus tácticas discursivas, *amplían la jurisdicción del orden natural*, contribuyendo a la *dinámica de desencantamiento* que se ha descrito previamente.

Por su parte, Richard Dunn (2006), nos permite ver cómo John Dee aplica una táctica similar con resultados más que interesantes: en un notable esfuerzo teórico por explicar las influencias astrales en términos físicos e insertar, en ese movimiento, a la astrología dentro de



la filosofía natural, Dee utiliza los ejemplos de la *luz* y el *magnetismo* como testimonios de que la influencia a distancia es posible por causas naturales. El trabajo de R. Dunn nos brinda, además, una revelación interesante: las ideas renovadoras de Dee -en el sentido recién expuesto- figuran únicamente en sus textos en latín, mientras que sus obras en lengua vernácula muestran una concepción mucho más tradicional (animista, esotérica) sobre la astrología, visión que se percibe aún más claramente en sus prácticas astrológicas. Para el autor, este defasaje se explica por motivos económicos -las prácticas novedosas no hubieran atraído a los clientes- y porque la *reforma astrológica* que Dee planeaba aún no se había concretado, y aún no era posible traducirla a nuevas prácticas. Me pregunto, sin embargo, si no sería más esclarecedor intentar comprender esta aparente contradicción entre teoría y práctica como producto de la *táctica discursiva* que me propongo analizar en este trabajo. ¿No serían acaso los textos en latín los que quedarían más expuestos a la mirada inquisitorial, mientras que las prácticas de astrología judicial permanecerían resguardadas como un asunto que involucraba solo al astrólogo y a su eventual cliente? ¿No es probable que ese defasaje *teoría-práctica* revelara cuáles eran las verdaderas creencias de Dee y cuáles eran recursos teóricos para resguardarse de eventuales ataques?

Estos son sólo algunos de los ejemplos que es posible citar para ilustrar el despliegue de la táctica apologética a la cual se ha hecho referencia aquí, y que es, a mi entender, una táctica de naturaleza *discursiva*, en el sentido en que Michel De Certeau (1996) ha definido cierto tipo de procedimientos que los sectores subalternos emplean frente a la dominación cultural de las elites. En este caso debería reemplazarse el binomio *subalterno-popular* por *polo persecutor* (polémicas anti-esotéricas) – *polo perseguido* (apologías), lo que, según creo, no altera esencialmente el razonamiento. La táctica que he presentado y ejemplificando podría perfectamente constituir un ejemplo de cómo un sector social y culturalmente de elite, pero en una posición subalterna en cuanto a sus creencias, se *apropia* del discurso hegemónico y lo utiliza en su provecho, lo resignifica y lo coloca al servicio de su propia causa. La posición de los magos, alquimistas, astrólogos del Renacimiento, como demostrarían las condenas de Pico, Cardano y tantos otros, hasta llegar a la tragedia de Bruno, era precaria y peligrosa; los *héroes* de nuestro relato se movían en un camino cada vez más angosto y su posición era cada año, cada día, más vulnerable -sobre todo desde que, un día de 1517, la *fortaleza asediada* había sido finalmente penetrada, los *bárbaros* habían entrado a Roma y su *monopolio de lo sagrado* se caía a pedazos. Se movían en un terreno *ajeno*: “La táctica no tiene más lugar que el del otro” (De Certeau, 1996, p. L), y como estos hombres carecían de la fuerza necesaria para plantearse una *estrategia* de *subversión* del orden, adoptaron una -varias, pero aquí analizo una- *táctica discursiva* más o menos definida. Es así que los discursos apologéticos que se han analizado y que se analizarán con mayor detalle a continuación parecen discursos aristotélico-



tomistas en regla, *anti-mágicos* inclusive, plagados de contradicciones. Pero si se reconstruye el contexto, se lee entre líneas lo que los textos *no dicen*, se reponen esas *huellas de sangre*, de persecución y miedo que se esconden tras el velo de armonía y conformidad que las palabras han tejido, se puede contemplar que -si bien hay contradicciones- las mismas no derivan de la supuesta incoherencia de los autores sino de las contradicciones que existen entre una cosmovisión (neoplatónica, esotérica) que corresponde a sus creencias genuinas -las cuales como se verá emergen una y otra vez en los relatos-, y aquella (aristotélico-tomista) propia del discurso que las apologías tácticamente se apropiaron a fin de evitar la suerte de Giordano Bruno, quien se negó hasta el final a traducir sus creencias al lenguaje de sus perseguidores, y cuyas cenizas han dejado una de las tantas manchas oscuras que desafinan el armónico relato de la Historia Occidental. Irónicamente, no fue la estrategia subversiva de aquel mártir la que se alzó finalmente con la victoria, sino las tácticas apologéticas mencionadas que, en la dinámica de desencantamiento previamente descrita, fueron erosionando la hegemonía del discurso dominante. Curiosa e imprevisiblemente -como suele ocurrir con los cambios de *larga duración*-, en el camino se fue erosionando también el objeto en disputa -*Lo Sacro*- hasta quedar fuera de la visión del mundo dominante. Esta es la vinculación entre *esoterismo* y *ciencia* que quiero iluminar y ejemplificar aquí.

La clásica tesis de Robin Horton (1967) indicaba que la diferencia fundamental entre la ciencia moderna y otras formas de pensamiento residía en el *contexto social* del cual surgían: mientras el resto de los paradigmas operan en contextos *cerrados*, en los que no existe más que un gran modelo que explique el mundo y de cuenta de los fenómenos que en él transcurren, la ciencia surge en contextos *abiertos*, en los cuales varios modelos compiten, y por lo tanto cada uno debe dar cuenta, a través de la argumentación lógica y la evidencia empírica, de su superioridad. El autor británico Peter Wright (1975) se propone abordar la Revolución Científica en la Inglaterra de la Restauración a partir de la tesis de R. Horton, y plantea como modelos rivales a la *astrología* y la *ciencia* propiamente dicha. Me parece más provechoso, sin embargo, enfocar el proceso desde un eje temporal más temprano: si nos trasladamos al *Quintecento*, veremos que el sistema con el que la astrología y el esoterismo occidental en general rivalizaron fue el *aristotélico-tomista*, y que era *ese* el *contexto abierto* en el cual emergería la ciencia moderna. Una nueva espiritualidad amenazaba la visión del mundo hasta entonces hegemónica, y algunas de esas nuevas visiones tuvieron que ponerse a prueba y eludir la persecución a través de diversas tácticas y estrategias, discursivas y de otros tipos. El paradigma científico de Kepler y Newton sería entonces la *síntesis* de esa confrontación, el *punto de llegada* -no *de partida*- de aquel *contexto abierto* (yo preferiría decir *crítico*, que es menos democrático pero más realista), que como casi toda síntesis es la negación de los



elementos en confrontación que la originaron. Pero esta es una cuestión compleja, y excede, con creces, los objetivos del presente artículo.

## Cardano en el banquillo

*"I fenomeni soprannaturali non cadono sotto le leggi di natura,  
mentre quelli che cadono sotto tali leggi suscitano meraviglia solo in chi non le conosce"*

(Cardano, 1575)

Gerolamo Cardano (1501-1576) escribió a lo largo de su vida cuatro autobiografías y otros tantos horóscopos de sí mismo. La obra que analizo aquí es la última de estas autobiografías y fue concluida meses antes del fallecimiento de su autor, cuando el mismo contaba ya 74 años. *De propria vita liber* (tal es su título original en latín) es una de las obras más leídas de Cardano y la que más ha intrigado a sus biógrafos, posiblemente porque es una obra cumbre, en donde el autor hace un recorrido por su vida pública y privada con una exhaustividad inusual; pero además porque es un relato muy contradictorio y desmesurado, que impide clasificar al autor dentro de una categoría única de pensamiento. Estas características otorgan a la fuente un interés particular desde el punto de vista de mis inquietudes, aunque debo reconocer que muchas de ellas surgieron de la lectura de la propia fuente y del esfuerzo por comprenderla globalmente<sup>1</sup>.

La historia que se narra en *De vita propria liber* comienza incluso antes del nacimiento de su autor. No obstante, el acontecimiento que da origen a la obra tiene lugar en una fecha mucho más tardía: el 6 de octubre de 1570, a la avanzada edad de 69 años, un prestigioso médico, matemático y astrólogo de la Universidad de Bolonia cuyo nombre era ampliamente conocido y citado en toda Europa era puesto bajo arresto por orden del Santo Oficio, acusado de haber sostenido afirmaciones contrarias a la Santa Fe en sus obras y, sobre todo, de haber confeccionado un horóscopo de Jesucristo en el cual, implícitamente, subordinaba la voluntad divina a influencias astrales. Luego de permanecer detenido casi tres meses y otro tanto bajo arresto domiciliario, Gerolamo Cardano abjuraba *de vehementi*, sus obras eran prohibidas y se le negaba la posibilidad de publicar, así como de continuar enseñando de allí en adelante. Los hechos se sumaban a la pesada lista de desgracias que acumulaba el milanés a lo largo de su extensa e interesante vida, y a la aún más abultada lista de condenas a prestigiosos intelectuales que el Santo Oficio había promulgado desde el ascenso al trono romano del

<sup>1</sup> Me he servido de una traducción italiana de 1945 prologada por Paola Franchetti que puede consultarse en la Biblioteca Central de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y que me ha facilitado gentilmente el Dr. J. P. Bubello.



inquisidor Antonio Ghislieri (el Papa Pío V), en 1566. No obstante, un par de años más tarde, la suerte de Cardano parecía dar un giro: mientras en Roma finalizaba el reinado de terror de Pío V y asumía el aparentemente más accesible Gregorio XIII, la Universidad de Bolonia manifestaba sus intenciones de contar una vez más con el anciano milanés entre sus filas. Fue en este contexto en el que Cardano escribió entre fines de 1575 y comienzos de 1576 la que sería su última autobiografía, su último libro y su último legado. Con estos datos, no es difícil deducir que detrás de este fantástico autorretrato se encuentra, como afirma P. Franchetti,

“non un'autobiografia, nella precisa accezione del termine, ma un'apologia, e piú precisamente un'apologia rivolta al pontefice per discolparse delle accuse mossegli dal Tribunale dell'Inquisizione, con la segreta speranza di poter anche riacquistare la libertà d'insegnare e di pubblicare.” (Cardano, 1945, p. X)

Varios indicios en el texto permiten advertir esta dimensión apologética, que es la que interesa a los objetivos de este artículo. Por ejemplo, el hecho de que dedique un capítulo entero -a saber, el XV- a enumerar a todos sus protectores y amigos influyentes entre quienes se destacan médicos prestigiosos, príncipes y hombres de poder en general, mecenas e integrantes de las altas esferas eclesiásticas; otro -el XLVIII- a realizar un detallado inventario de todos los hombres de letras que lo han citado en algún momento; otro -el XXXII- a enumerar todos los honores y riquezas que le han sido ofrecidos en el mundo protestante y a los que ha renunciado por lealtad política y religiosa<sup>2</sup>; al menos dos -XXIX y XL- a destacar sus grandes logros como médico, e innumerables líneas a defenestrar a sus enemigos tildándolos de *mentirosos* y *envidiosos* -por ejemplo, en los capítulos XVI, XXX y XXXIII.

El historiador norteamericano Anthony Grafton, principal autoridad a la hora de abordar a Cardano en tanto astrólogo<sup>3</sup>, ha destacado ya la dimensión apologética de esta obra. En su exhaustivo trabajo *Cardano's Cosmos* (Grafton, 1999) el autor analiza la obra del astrólogo renacentista desde el punto de vista de la recepción, haciendo énfasis en sus estrategias

<sup>2</sup> Anthony Grafton (1999) ha resaltado que uno de los factores que favorecieron la condena de Cardano -o, al menos, que lo hicieron *naturalmente sospechoso*- fue su éxito y sus innumerables contactos en la Europa protestante. Teniendo en cuenta este factor resulta más comprensible la preocupación que Cardano manifiesta en su *Autobiografía* por tomar distancia del protestantismo. Podría pensarse que la verdadera intención de Cardano es mostrar que, aunque Roma lo censure, tiene aún muchas posibilidades en el mundo protestante, pero su fe es tal que prefiere esperar el perdón del Papa. También que, en este y en todos los casos en que enumera sus talentos y logros, Cardano está mostrando lo que el mundo católico pierde al censurarlo.

<sup>3</sup> Otros autores han estudiado a Cardano desde diferentes puntos de interés. Podemos mencionar, por ejemplo, a Nancy G. Siraisi (1997), quien lo ha abordado desde la Historia de la Medicina, o a Francisco Socas Gavilán (1992; 2007), quien además de traducir al castellano numerosos textos de Cardano, ha abordado su obra a través de perspectivas filológicas, literarias y filosóficas.





editoriales -y de otros tipos- para darse a conocer, hacerse un nombre y triunfar como astrólogo, evitando además los riesgos que ello implicaba. Para ello A. Grafton reconstruye el contexto en el cual Cardano publica y muestra de qué manera ese contexto dialoga continuamente con las obras en cuestión. Así nos enteramos, por ejemplo, de que la astrología en el siglo XVI no era cuestionada solo desde la religión sino también desde el escepticismo, la burla y el ridículo<sup>4</sup>, y que también esto contribuyó a configurar el discurso apologético de Cardano: nuestro astrólogo se presentaba como un reformador de la disciplina a partir del rigor técnico y la observación empírica, aunque en la práctica sus trabajos de astrología judiciaria no se apartaban sustancialmente de lo tradicional (lo cual, como he propuesto para el caso de Dee, hace más transparente la dimensión *apologética* del discurso):

“Cardano’s little book followed convention in most respects. (...) His astrological interpretation of the way the eighth and ninth spheres interacted to shape world history, in both its technical detail and its wider explanatory claims, harked back to well established and widely known traditions.” (Grafton, 1999, p.45)

Como la mayor parte de los apologistas del esoterismo en el periodo, Cardano buscaba la legitimidad distinguiendo entre una *buena* y una *mala* práctica (de la astrología, en su caso), e inscribiéndose a sí mismo en la primera. El criterio para realizar tal delimitación, además de la supuesta rigurosidad técnica, es –como en el resto de sus contemporáneos- la causalidad: en *Libelli duo* (1583) se puede leer que “we, who cultivate true piety, observe nothing superstitious in the stars, but natural causes” (citado por Grafton, 1999, p. 68). En su *Autobiografía* Cardano retoma este tipo de distinción, cuando, para justificar las fallidas predicciones de otros astrólogos en relación al momento de su muerte, nos dice que “l’errore non depende dalle scienze, ma dall’ignoranza di chi le professa” (Cardano, 1945, p. 141).

Tal y como se ha anticipado previamente, la modalidad que escoge Cardano a la hora de colocar sus prácticas astrológicas bajo el paraguas de la causalidad natural consiste en emparentar la astrología y otras prácticas adivinatorias por él defendidas, con la medicina, cuya legitimidad reside en que “si basa sulla ragione, eterna legge di natura, anziché sulle opinioni degli uomini” (Cardano, 1945, p.33). Cuando enumera sus hábitos alimenticios e higiénicos, por ejemplo, es muy difícil encontrar una frontera clara entre recomendaciones que hoy podríamos considerar *protomédicas* y aquellas que clasificaríamos bajo el rótulo de *esotéricas*. Por citar un ejemplo, en el capítulo VIII dice curarse el insomnio untándose 17 partes del cuerpo con grasa de oso. Si desde una perspectiva actual nos resultaría muy difícil determinar si estas

<sup>4</sup> Para profundizar en el rol que la burla y el escepticismo han jugado en el desgaste de las creencias esotéricas, puede consultarse la obra de José E. Burucúa (2001).





prescripciones provenían de la medicina -tal como se la entendía entonces- o de una filosofía natural basada en la noción de propiedades ocultas, esto se explica por el ámbito que ambas disciplinas compartían en el imaginario de Cardano y de muchos de sus contemporáneos: el ámbito de la *causalidad natural*. Es difícil, no obstante, determinar en este caso si el discurso es apologético o si sencillamente nos habla de las genuinas creencias del autor. En el caso de la astrología, por el contrario, la dimensión táctica es más clara, probablemente por ser esta disciplina la que más problemas trajo a Cardano: “I medici e gli astrologi attribuiscono il temperamento alle qualità congenite e il carattere all’educazione, agli studi, ai contatti sociali” (Cardano, 1945, p. 40)<sup>5</sup>.

Esta afirmación contiene, por lo menos, dos implicancias interesantes: ambas disciplinas, medicina y astrología, son equiparadas a partir de un objeto de estudio en común, a saber, la *determinación natural* –congénita- *del temperamento*. Tal aseveración coloca a ambas en un mismo plano de legitimidad, a la vez que da por sentada la ausencia de toda intervención de factores preternaturales en la teoría y práctica astrológicas. En segundo lugar, se dice que las influencias astrales, al igual que las aptitudes físicas, no ejercen una influencia *irresistible* sobre el destino de una persona, sino que determinan únicamente *un* aspecto de su personalidad -el *temperamento*-, mientras que hay *otro* -el *carácter*- que se moldea libremente a lo largo de la vida. Esto implica, en primera instancia, que no hay *determinación absoluta* de los astros sobre el destino, sino que estos, como cualquier otro factor *natural*, predisponen o *inclinan*. En segunda instancia, es posible deducir que, así las cosas, el hecho de realizar un horóscopo de Jesucristo, por ejemplo, no implica de ninguna manera que el plan divino esté subordinado a la acción de los astros.

Pero no se agotan allí las posibilidades que la equiparación medicina-astrología ofrece al apologista. A. Grafton (1999) ha destacado el enfoque *hipocrático* de la astrología propio de Cardano: una forma de conocimiento basada en la observación empírica y la acumulación de casos a fin de establecer pares estables de causas y efectos por repetición. Una concepción tal de la astrología permite presentarla como una actividad totalmente lícita basada en la observación de fenómenos naturales y de sus correspondientes efectos. Pero adicionalmente, esta idea permite plantear a la astrología como un saber acumulativo, progresivo, imperfecto, que, al igual que la medicina, puede incurrir en el error sin por eso tener que ser descartado. Cardano toma este razonamiento de Ptolomeo, y en su propia edición del *Quadripartitum* afirma que “medicine is not to be despised because it cannot cure cancers” (citado por Grafton, 1999, p. 147). En el capítulo XLI de nuestra fuente Cardano (1945) recurre a una categoría de fenómenos que es evidentemente deudora de este razonamiento y cuyas implicancias

<sup>5</sup> No está claro a cuál de los dos sustantivos hace referencia la primera persona, pero es posible deducir que a ambos.



epistemológicas son difíciles de calcular: los fenómenos *naturales excepcionales*. Nuestro autor agrupa bajo esta etiqueta a una serie de fenómenos diversos entre los que se encuentran la aparición de una nueva estrella, la presencia de tres soles, la caída de piedras de gran tamaño y un rastro de fuego atravesando el cielo. Lo interesante es que no considera a estos fenómenos extraordinarios como advertencias *sobrenaturales* -como sí hace con otros- sino como producto de causas *naturales desconocidas aún* y que, no obstante ello, justifica la posibilidad de realizar predicciones a partir de su observación porque, según él, todas las cosas están interconectadas por pequeñas partículas invisibles -una interesantísima explicación atomista de las correspondencias y de las influencias a distancia, que permite justificar este tipo de creencias, caras al neoplatonismo, en un lenguaje aristotélico, y que veremos aparecer con frecuencia en el siglo XVII. Recapitulando: si los fenómenos en cuestión son naturales e influyen sobre las personas es lícito y muy necesario observar qué efectos producen, armar pares de causas y efectos y, a partir de esos datos, realizar predicciones, aún cuando la forma en que esos fenómenos operan se desconozca y su interpretación pueda ser errada. Un médico puede desconocer cómo opera una determinada enfermedad, pero eso no le impide diagnosticarla y prevenirla a partir de la observación y acumulación de evidencia.

Para evitar que Cardano nos confunda con sus convincentes argumentos, A. Grafton nos advierte que si observamos los trabajos de astrología *aplicada* del autor veremos que tal concepción de un saber acumulativo, empíricamente fundamentado y en progreso constante, es reemplazada por los métodos tradicionales de astrología judiciaria, que implican cierta *infallibilidad, determinismo y animismo*, lo cual lo lleva a la conclusión de que

“On the one hand, Cardano’s Ptolomaic astrology insisted on its own limits. On the other, it claimed to hold the keys of the kingdom of universal knowledge. The assessment -as so often in Cardano- seems inconsistent, even unstable, when viewed in minute detail.” (Grafton, 1999, p.155)

¿Es posible explicar las contradicciones entre teoría y práctica en Cardano, al igual que he propuesto para Dee, a partir de la distancia existente entre la cosmovisión aristotélica que debe emplear en sus discursos apologéticos por necesidades políticas y la cosmovisión neoplatónica que subyace a sus verdaderas creencias (esotéricas)? Aunque más adelante intentaré esbozar una respuesta para tal pregunta, por ahora me basta con derivar de ella otra pregunta, mucho más trascendente: ¿Es este tipo de discurso apologético el que, al crear la categoría de lo *natural-oculto (aún-no-conocido)* a fin de legitimar prácticas esotéricas colocándolas en un ámbito de fenómenos lícitos, abra el juego para la indagación sistemática y experimental de fenómenos naturales? Esto es: si los tres niveles de causalidad establecidos



por la ortodoxia aristotélico-tomista agotaban todos los fenómenos posibles, ¿no puede pensarse que la necesidad de prescindir del segundo nivel para eludir la persecución haya abierto las puertas a la búsqueda de nuevas relaciones causales en el ámbito de la naturaleza, derribando los límites que implicaba contar con tres niveles de causalidad que, al abarcar todos los fenómenos posibles agotaban la búsqueda más allá? Quizá ahora quede algo más claro lo que he planteado antes acerca de la tesis de R. Horton.

A lo largo del relato, la forma que Cardano encuentra para aplicar a sus propias prácticas esta funcional equiparación entre medicina, astrología y otras prácticas adivinatorias de naturaleza más o menos esotérica, es presentarse a sí mismo como un experto en el arte de *diagnosticar*. La carga semántica del término excede, claro, al ámbito de la medicina. Concretamente, en el capítulo XLII Cardano se refiere a sí mismo como un experto y una persona especialmente dotada para la anticipación, previsión y el diagnóstico en medicina y en “altri campi” (Cardano, 1945, p. 142). Aunque no mencione cuáles son esos *otros campos*, no es difícil advertir que se refiere a la astrología y la interpretación de sueños y de signos en general, a juzgar por la innumerable cantidad de ejemplos al respecto a lo largo de todo el libro<sup>6</sup>, y además porque, acto seguido, afirma haber predicho, fuera de la medicina, eventos políticos, militares y de índole privada para gente importante. Para mencionar un ejemplo:

“Fuori del campo medico è prodigioso quello che ebbi a dire nel consiglio del re d’Inghilterra Edoardo VI sulle sventure che sovrastavano il suo regno e sul modo in cui si sarebbero manifestate.” (Cardano, 1945, p. 143)

Tales afirmaciones van seguidas de una aclaración sintomática:

“Ma non vorrei che qualcuno pensasse che queste cognizioni mi provengano da lontano, per esempio dal demonio o dagli astri; vengono semplicemente da quell’oracolo di cui parla Aristotele, quando dice che la vera divinazione è propria soltanto dei saggi e dei sapienti. Io cercavo di rendermi conto dei fatti essenziali, studiavo la natura dei luoghi, i costumi degli abitanti, il valori dei principi, scorrevo un gran numero di storie sia note

<sup>6</sup> Sobre la predicción a partir de la interpretación de sueños, pueden consultarse los capítulos XXVI y la segunda parte del XXXVII. En cuanto a la astrología no hay mejor ejemplo que la interpretación de su propia carta astral, con la que Cardano elige comenzar su autobiografía (capítulo II). Por último, en relación a la interpretación de signos puede consultarse la primera parte del capítulo XXXVII. A. Grafton (1999) analiza estas diferentes formas de predicción, incluyendo a la medicina, como *disciplinas rivales* que Cardano explora, y atribuye tal amplitud al eclecticismo renacentista. Aunque no descarto tal explicación, me parece que la cuestión no se comprende plenamente si se ignora la dimensión táctica en el discurso de Cardano.



che sconosciute, e poi, con l'aiuto di quegli artifici, di cui ora parlerò, facevo la mia predizione." (Cardano, 1945, p. 144)

Es decir que su habilidad no se debe a la inspiración de demonios ni de los astros, sino a la *sabiduría*, al estudio de los factores que inciden en el devenir, su observación y meditación al respecto. No hay que ser un experto para advertir que acontecimientos del tipo mencionado difícilmente puedan predecirse a partir de la observación de factores naturales, y más difícil aún sería explicar cómo estos factores influyen sobre aquellos acontecimientos de índole política y social, a menos que se intente hacer pasar relaciones propias de un universo conceptual esotérico al ámbito de acción de la naturaleza (recordar a Ficino y las estatuas), y haya que pensar, entonces, a las influencias astrales o a la acción de talismanes como desencadenantes *naturales* -a partir de sus propiedades más o menos *ocultas*- de determinados acontecimientos.

La medicina es, para Cardano, un *arma de legitimación*; la modalidad particular que emplea para aplicar la táctica de la *magia natural*, basada en la *naturalización de la magia*. Varias evidencias extra en la fuente marcan su adhesión a dicha táctica discursiva: el ejemplo más concreto es cuando el autor realiza, de la misma forma que Ficino y Della Porta, una clara distinción entre la "l'arte magica", definida como "quella che agise per mezzo di incantesimi o con l'evocazione degli spiriti o delle anime dei morti" (Cardano, 1945, p. 120), y la "magia naturale, cioè lo stodio delle proprietà dei corpi e di problema simili" (Cardano, 1945, p. 121).

Cuando Cardano realiza un inventario de su obra, en el capítulo XLV, emplea una vez más la táctica, al colocar libros de evidente contenido astrológico como sus *Comentarios sobre Ptolomeo*, *De genituris exemplaribus* y *Astrologiae encomium*, dentro del género "Astronomía", y sus dos grandes obras de magia natural<sup>7</sup>, *De subtilitate cum Apologiae* y *De rurum varietate*, dentro de "Física". Otra evidencia la constituye el ya mencionado uso de la categoría *natural-extraordinario* en el capítulo XLI y también en el XXXVII. En este último caso (al anterior ya se ha aludido) enumera una serie de particularidades de su persona que clasifica bajo dicha categoría: nació con el cabello largo y rizado, de niño veía frecuentemente desfilas figuras incorpóreas sobre su cama, al alzar la vista siempre encuentra la Luna frente a sí, nunca sangraba en una pelea, entre otros. En el capítulo siguiente, al hacer referencia a su "*splendore*" -suerte de facultad *natural oculta* que lo protege de sus enemigos, le otorga inspiración y le permite contemplar "la luce che tutto circunda" (Cardano, 1945, p. 118)- coloca también esta cualidad *maravillosa* dentro del mismo orden de fenómenos, al dejar sentado que se trata de una facultad natural que cualquiera puede dominar con estudio y entrenamiento, y que es la habilidad más alta que la naturaleza humana puede alcanzar por sí misma. Aquí,

<sup>7</sup> Así ha clasificado A. Grafton (1999) a estas polémicas obras de Cardano, llamando a su vez la atención sobre el contenido animista y esotérico de ambos textos.



como en toda la obra, el tono de Cardano es sugerente: relata acontecimientos extraordinarios o curiosos, sin comprometerse con una elaboración teórica que de cuenta de los mismos. La noción de lo *aún-no-conocido* –necesidad inherente a la justificación de la magia natural- le permite defender la existencia de este tipo de fenómenos a través de sus testimonios, sin tener que defender sus creencias al respecto de manera explícita. No obstante, hay un momento concreto en el relato en donde, como se ha visto, se realiza una apología *abierta* de la magia natural: cuando distingue entre magia *a secas* y magia *natural*, y afirma haberse dedicado exhaustivamente a la segunda y haber abandonado la primera. Es interesante notar que en este mismo capítulo XXXIX Cardano parece manifestarse contra la astrología cuando dice haberse dedicado a esta más de lo debido y haberse causado mucho daño por esa causa. Acto seguido nuestro autor continúa con una reflexión epistemológica que lo sitúa a medio camino entre un Aristóteles y un F. Bacon:

“Tutto questo ho voluto dire quasi per esortare ciascuno a dedicarse a poche scienze piuttosto che a molte (...), a scegliere soprattutto le discipline utili all'umanità e prima ancora a noi stessi, a prender le mosse da principi logici e veri, a non abbandonare quasi per disdegno o presunzione i vecchi sistemi, ma piuttosto a sperimentare i vecchi e i nuovi per scegliere il migliore.” (Cardano, 1945, p.122)

La pregunta obvia que acude a la mente del lector es la siguiente: ¿cómo una concepción racionalista como esta puede convivir, en la misma persona, con la creencia en fenómenos tales como los que se relataron previamente? Esta pregunta ha sido en gran medida el disparador del presente trabajo: las contradicciones evidentes que el texto demuestra entre, por un lado, las creencias esotéricas de Cardano y, por el otro, su discurso aristotélico-racionalista, a mi entender sólo pueden comprenderse si se reconstruye el contexto de producción, se observan las limitaciones impuestas al discurso, se repone su dimensión táctica en este contexto y se observa, finalmente, cómo las creencias genuinas de Cardano juegan con esas limitaciones, expresándose a través de un discurso *ajeno y contrario*, generando una *síntesis* que adopta la forma de un discurso *proto-racionalista*.

Expondré a continuación una serie de elementos que, según mi interpretación, dejan al desnudo la visión animista, neoplatónica, esotérica del mundo, propia de Cardano:

- **La tendencia a interpretar fenómenos contingentes como presagios o signos que le advierten acerca del devenir, que implica una visión del mundo como**



**manifestación cifrada de la revelación:** (idea fácilmente vinculable con el concepto de *libro de la naturaleza*)

El texto ofrece numerosos ejemplos de signos a través de los cuales Cardano descifra el mundo y obtiene de él información valiosa: un repentino golpe que cierra la puerta de su celda es interpretado como presagio de un mal final para su proceso, olores o estruendos en su habitación le comunican la muerte de familiares o le advierten del peligro. La desgracia del primogénito, condenado a muerte por el asesinato de su esposa, fue advertida por numerosos presagios, que se enumeran en el capítulo XXXVII: la repentina aparición de un insecto el día de su nacimiento; un extraño incidente con un cerdo durante su infancia; la aparición de la imagen de una espada en la piel de Cardano el día en que se produjo el arresto, que fue cubriéndose de sangre hasta quedar toda cubierta el día de la condena; el hecho de haber escuchado la confesión en el momento en que se producía, encontrándose muy lejos del lugar. Una mención aparte merecen los mensajes que le fueron transmitidos a Cardano a través de sus sueños: un sueño en el que Cardano se encuentra subiendo una montaña es interpretado como un anuncio de su gloria póstuma; otro en el que asciende a través de los astros guiado por su padre, como un anticipo de su carrera intelectual. Estos presagios son interpretados a veces como *naturales* -los narrados, por ejemplo, en el capítulo XXXVII o en el XLI-, a veces como *sobrenaturales* -aquellos que se describen en el capítulo XLIII- e incluso como *preternaturales*, producto de la manipulación de la naturaleza por parte de su *genio tutelar* -los que se narran en el capítulo XLVII. Pero en cualquiera de los tres casos, se trata de formas en que Dios, por canales más o menos indirectos, se comunica con él.

- **El hecho de pensarse como una persona dotada de facultades maravillosas y con una comunicación especial con lo sobrenatural:**

Cuando Cardano enumera sus virtudes, no se olvida de “le guarizioni straordinarie e tanti altri fatti meravigliosi, alcune mie prerogative soprannaturali, e poi il mio genio tutelare e la presenza dello splendore” (Cardano, 1945, p. 96). Como se mencionó anteriormente, el capítulo XLIII está dedicado a describir fenómenos sobrenaturales que tienen al autor como protagonista. Quisiera detenerme en un ejemplo particular: luego de la muerte del hijo, Cardano escucha una voz en sueños que le indica colocarse una piedra dentro de la boca para aliviar el dolor de su alma, lo que efectivamente ocurre. Luego Cardano afirma que el dolor verdaderamente desapareció, excepto cuando, para comer o dar clases, se quitaba la piedra de la boca, si poder contar con el “podere *magico* dello esmeraldo” (Cardano, 1945, p. 149). Me interesa este caso porque se habla de un poder *mágico*, inherente a un objeto, dentro de un





listado de fenómenos de naturaleza *sobrenatural*. Esto sugiere dos cosas: que las delimitaciones causales del autor son contradictorias e inestables, y que probablemente tales divisiones no derivan de las creencias genuinas del autor sino de la imposibilidad de expresarlas claramente. Cardano debe justificar sus creencias esotéricas recurriendo a veces a la causalidad natural y otras veces -sin que sea claro a qué responde cada elección- a la sobrenatural (directa o con mediación angélica); pero tras este discurso confuso y contradictorio se esconde una visión neoplatónica del mundo, para la cual todos estos fenómenos participan de un mismo universo indiviso, escalonado pero no fragmentado en diferentes planos y, por ende, con *un único nivel de causalidad*, donde todos los acontecimientos pueden ser interpretados, al mismo tiempo, como *naturales* y *milagrosos*. Las contradicciones se hallan, insisto, entre esas creencias genuinas y el discurso ajeno a través del cual, forzosamente, deben expresarse.

- **La creencia** -máxima expresión de lo dicho en el punto anterior- **en la presencia de un “genio tutelar” de naturaleza angélica que lo previene del peligro, le revela el porvenir y le ayuda a comprender el plan divino a través de signos:**

Cardano se refiere a este personaje en el capítulo XLVII de forma bastante ambigua, pero podemos deducir su naturaleza *angélica* de su carácter de intermediario entre Cardano y la divinidad, y de su habilidad para manipular objetos -capacidad que el tomismo adjudica a tales naturalezas- produciendo signos que advierten a su destinatario de peligros o eventos futuros en general<sup>8</sup>. Cardano afirma que se trata de un *privilegio* que varias personalidades a lo largo de la Historia han poseído: Sócrates, Plotino, César, Cicerón, entre otros; pero que, mientras en muchos de estos casos “furon evidentemente démoni (...) il mio è un genio buono e misericordioso” (Cardano, 1945, p. 171), criterio subjetivo que difícilmente bastaría para convencer a un teólogo. Encontramos aquí un ejemplo fenomenal de la *espiritualidad renacentista* abogando por un vínculo *directo* e *individualizado* con la divinidad.

- **Su concepción epistemológica** -que se hace explícita en el capítulo XLIV, pero que subyace en toda la obra- **según la cual la división de la realidad entre diferentes planos bien delimitados es errónea, y todos los fenómenos participan de una misma**

<sup>8</sup> Es interesante advertir que este genio tutelar actúa a través de la naturaleza (lo cual, curiosamente, lo hace fallible). Aquí tenemos los tres niveles de causalidad del universo aristotélico-tomista actuando simultáneamente: por *voluntad divina*, un ser *preternatural* actúa manipulando la *naturaleza*. El destinatario del mensaje debe descifrarlo *ascendiendo* a través de los diferentes niveles (un procedimiento propio de una mentalidad neoplatónica, planteado en términos rigurosamente aristotélicos).





**realidad, están interconectados, se influyen mutuamente y pueden estudiarse a partir de los mismos métodos:**

Entre sus logros intelectuales y científicos, Cardano coloca el siguiente:

“(...) ho sostenuto che la natura non esiste, ma è un’invenzione inutile e origine di molti errori introdotta da Aristotele solamente per distruggere, con questa parola, la fama di Platone.” (Cardano, 1945, p.155-156)

Esto permite comprender, desde el plano epistemológico, por qué Cardano considera un libro titulado *De animi immortalitate* como una obra de Física.

La misma persona que posee semejante lectura del mundo que lo rodea, es la que en otros tramos del mismo texto reniega de la astrología y las “ciencias ocultas”<sup>9</sup> y enuncia discursos racionalistas como el que hemos citado antes, o como el que desarrolla cuando enumera sus “principios fundamentales”:

“Sesta [norma, principio]: osservare tutto e ritenere che nulla in natura avviene per caso, e per questa norma sono piú ricco di cognizioni misteriose che di quattrini.

Settima: non lasciar mai il certo per l’incerto (...)

Ottava: quando una prova andava male non ho mai voluto insisterci, anche se il cattivo esito era contrario alla teoria; anzi, mi sono sempre basato piuttosto sul risultato dell’esperimento che sul mio sapere o sulla fiducia nell’arte” (Cardano, 1945, p. 62)

¿Cómo se explica esta convivencia de esoterismo y empirismo pre-baconiano en la misma persona?

Creo haber ofrecido una posible respuesta a este interrogante a lo largo del artículo. Pero creo que, además, la respuesta se encuentra en la propia cita, y más precisamente en un par de palabras: “cognizioni misteriose”. Los límites de lo natural, en el discurso que se está explorando aquí, son evidentemente mucho más amplios que los nuestros; tanto que abarcan,

<sup>9</sup> Algunos ejemplos: en el capítulo XXXIV reconoce que por influencia paterna “m’istruí in quelle scienze occulte, *che non so dove avesse apprese*.” (Cardano, 1945, p. 103; destacado mío). Cinco capítulos más adelante dice que “A quelle parte dell’astrologia che insegna a far predizioni invece mi sono dedicato assai piú di quanto avrei dovuto e ci ho creduto anche con mio danno” (Cardano, 1945, p. 121). Antes, en el capítulo XXV había justificado la publicación de almanaques por sus apremiantes necesidades materiales. A la hora de relatar los hechos más relevantes de su vida y de su obra, omite todo lo relacionado con la astrología judiciaria (ver capítulos IV y XXXV).



tácticamente, los fenómenos de naturaleza esotérica en los que Cardano cree firmemente. Lo *oculto*, lo *natural-extraordinario*, lo *aún desconocido*, son las armas discursivas que permiten tal amplitud, construyendo -o pretendiendo construir- un piso de legitimidad entre los pies de Cardano y el abismo, al colocarlo dentro de los seguros límites de la causalidad natural.

## Conclusión

La lectura de *De propria vita liber*, legado final de un anciano, reconocido y desgraciado hombre del Renacimiento, resulta por momentos exasperante, sobre todo cuando el lector está buscando un criterio, una clave de lectura, que permita hacer de la obra un *todo* coherente, o – peor aún- un *testimonio*. Este lector, afortunadamente, ya contaba con algunas aproximaciones previas que habían hallado el *hilo de Ariadna* para salir del laberinto: Cardano escribió esta sustanciosa autobiografía como una *apología* de sí mismo. Visto desde este punto es mucho más sencillo romper la lectura lineal y destejer algunas de las contradicciones que presenta la fuente. Sin embargo, las contradicciones que más angustiaron a este lector en particular continuaban en pie. He intentado, entonces, pensar esta fuente no solo como una defensa del autor en cuanto a *su persona*, sino además como una apología de *sus prácticas y creencias* esotéricas; es decir, insertarla no solamente en su contexto biográfico, sino además en un contexto histórico particular: el de las polémicas anti-esotéricas.

Es evidente que la presente apología se diferencia claramente de la llevada a cabo, por ejemplo, por Giordano Bruno. Esa diferencia es la que existe entre una *táctica* y una *estrategia*: mientras Bruno se proponía subvertir el orden atacándolo abiertamente -idea heroicamente ingenua, considerando las relaciones de fuerza-, Cardano, como Ficino, Della Porta o Dee, eligió moverse dentro de los relativamente estrechos límites del *discurso dominante*. Las huellas de su rebelión son por eso más difíciles de rastrear y es de ahí que se tiende a interpretar este tipo de apologías como arrepentimientos, marchas atrás, cuando se las compara con las obras que los mismos autores habían producido antes de ser amonestados por el poder. No obstante, una lectura *global* de nuestra fuente impide corroborar tal cosa: más bien parecen reivindicarse y enfatizarse creencias de carácter indudablemente esotérico, como forma, incluso, de auto-legitimación.

He planteado aquí que es posible hallar en la autobiografía final de Cardano una estrategia discursiva común a gran parte de las apologías esotéricas, basada en presentar prácticas y creencias de este cariz dentro de los límites de la causalidad natural, traduciendo creencias de un universo conceptual a otro, en gran medida, antagónico. Cardano se postula a sí mismo como un experto en el *diagnóstico* a partir de la observación y evaluación sistemática



de fenómenos naturales y de sus respectivas consecuencias, y eso le permite colocar sus actividades y creencias astrológicas y esotéricas en general en el mismo plano que su actividad como médico: el plano de la filosofía natural. Al incorporar a esa categoría un espectro tan vasto de fenómenos, los límites del mismo tienden a ensancharse. La noción de lo *natural-desconocido* -las *correspondencias ocultas*- hace extremadamente permeables las fronteras del orden natural ordinario, jurisdicción propia de la filosofía natural, abriendo un abanico insospechado de posibilidades. Como ya he expresado, pienso que este fenómeno político-filosófico contribuye a crear el *plano conceptual* sobre el cual se insertará el paradigma racionalista moderno que hará su aparición como tal en la segunda mitad del siglo XVII, cuando Newton consiga explicar cómo operan, en términos estrictamente físicos -luego de haber probado, como es sabido, por otras vías-, las *influencias a distancia*, rompiendo para siempre las viejas barreras que dividían a la realidad en varios planos con leyes propias.

Pienso, también, que además de la ya explorada evidencia de este proceso constituida por la probada participación de los padres fundadores de la ciencia en un universo de creencias esotéricas, una huella adicional de dicho proceso puede hallarse en los discursos *proto-racionalistas* presentes en algunas apologías. He tratado de hallar algunas de estas huellas en la fuente.

En un contexto de persecución, en un marco de relaciones de poder desfavorables, la apología de Cardano, mediante una táctica discursiva, toma la forma de un discurso racionalista que pareciera tener más en común con la mentalidad científica que con una concepción animista del mundo, a pesar de que, como se ha visto, el autor pertenece a este último universo conceptual y no al primero: Cardano vive en un universo repleto de signos, fuerzas ocultas, intervenciones divinas de todo tipo. Solo los hombres de la Revolución Científica comenzarán a trazar el camino para hacer de aquel discurso de apariencia *racionalista-empirista* una *cosmovisión* nueva, y ese proceso no se completará hasta la Ilustración -y quizás no del todo hasta el siglo XIX. No obstante, pienso que analizar esta primera forma de discurso racionalista que emerge de las polémicas y apologías del Renacimiento podría arrojar mucha luz a la hora de comprender este proceso de larga duración que conduce hacia nuestra concepción mecánica y *desencantada* del universo, hegemónica en la actualidad, aunque minoritaria.



## Bibliografía

- Ackerman Smoller, L. (1994). *History, Prophecy and the Stars. The Christian Astrology of Pierre D'Ailly, 1350-1420*. New Jersey: Princeton University Press.
- Bailey, M. (2007). *Magic and Superstition in Europe. A concise history from Antiquity to the Present*. USA: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bubello, J. P. (2007). Los magos Moisés y Jesucristo: la reivindicación de la "Magia" en *Thomas Vaughan's Magia Adamica or the Antiquities of Magic* (1650). En M. L. González Mezquita (Ed.), *Estudios de Historia Moderna. Contextos, teorías y prácticas historiográficas* (pp.133-163). Mar del Plata: UNMdelIP-Eudem.
- Burucúa, J. E. (2001). *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica, siglos XV a XVII*. Buenos Aires-Madrid: Miño y Dávila, UBA.
- Campagne, F. (2002). *Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Madrid-Buenos Aires: Miño y Dávila, UBA.
- Cardano, G. (1945). *Autobiografía*. Torino: Giulio Einaudi Ed.
- Daxelmüller, C. (1997). *Historia Social de la Magia* (2ª Ed.). Barcelona: Herder.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, A. C.
- Dunn, R. (2006). John Dee and astrology in Elizabethan England. En S. Cluclas (Ed.), *Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought* (pp.85-94). Netherlands: Springer.
- Ebeling, F. (2007). *The secret history of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. USA: Cornell University Press.
- Faivre, A. y Needleman, J. (Eds.). (2000). *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos* (2ª Ed.). Buenos Aires: Paidós Orientalia.
- Grafton, A. (1999). *Cardano's Cosmos. The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*. UK-USA: Harvard University Press.
- Horton, R. (1967). African Traditional Thought and Western Science. *Africa. Journal of the International African Institute*, vol.XXXVII (2), 50-71.
- Siraisi, N. (1997). *The clock and the Mirror: Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*. USA: Princeton University Press.



- Socas Gavilán, F. (1992). Presencia de la Antigüedad en la Vida y la Obra de Gerolamo Cardano. En F. Gascó y E. Falque (Eds.), *El Pasado Renacido: Uso y Abuso de la Tradición Clásica* (pp. 87-118). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Socas Gavilán, F. (2007). El Medicinae Encomium de Girolamo Cardano. *Medicina y Literatura VI*, 317-329.
- Thorndike, L. (1929). *A history of magic and experimental science* (2ª Ed., 2 vols.). New York: The Macmillan Company.
- Versluis, A. (2007). *Magic and Mysticism. An introduction to Western Esoterism*. USA: Rowman & Littlefield Publishers.
- Webster, C. (1998). *De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna* (2ª Ed.). México: FCE.
- Wright, P. (1975). Astrology and Science in Seventeenth-Century England. *Social Studies of Science*, vol. V (4), 399-422.
- Yates, F. (1981). *El iluminismo rosacruz* (2ª Ed.). México: FCE.
- Yates, F. (1983). *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel.
- Yates, F. (1992). *La filosofía oculta en la época isabelina*. (2ª Ed.). México: FCE.
- Zambelli, P. (2007). *White magic, Black magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Thithemius, Agripa, Bruno*. Leiden-Boston: Brill.