

## LA «SABIDURÍA HUMANA» DE G. CARDANO: UNA RESPUESTA A MAQUIAVELO MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA

Jorge Vives Díaz

gorvi2@alumni.uv.es

**Abstract:** The Machiavellian legacy of Cardano's political and moral thought is currently a commonplace in the literature about the Milanese philosopher. The purpose of this work is to try to clarify this influence with more precision than the one that I have been able to see until now in the great part of that literature. To this aim, I have centred methodically on one of the author's early works, *De sapientia*, rather than on the seemingly more Machiavellian treaty *Proxeneta*, because in the former (in contrast with the latter, entirely dedicated to a specific type of action, i.e.: the social interaction) is where Cardano offers a complete classification of all the human activity and where, therefore, can be better appreciated up to what point his debt with Machiavelli arrives. So, inside the limits of this book, I maintain that the Machiavellian concept of *virtù* (in the sense that implies a split between rationality and morality), is assumed by Cardano like the concept of "human wisdom". However, as I argue, the reformulation of the *virtù* that brings about its insertion within the conceptual framework of the *De sapientia* goes accompanied of a double transformation with regard to Machiavelli's original conception. Firstly: an *extension* of its scope of action beyond the policy, including whole the social field. Secondly: a *restriction* of its legitimacy, in the measurement in which its use is only declared allowed under certain conditions, that is to say, when it can be subordinated to a higher form of wisdom than the human one. Thus, I conclude that Cardano's Machiavellian legacy is also a reply to his doctrine and its eventual transposition into the social field.

**Keywords:** Cardano, Machiavellism, political thought, wisdom, Renaissance.

POR encima de los preceptos particulares dirigidos a los gobernantes y por encima de su inspiración para las teorías de la razón de Estado que fueron apareciendo en siglos sucesivos, la obra de Maquiavelo es relevante en la historia del pensamiento por el giro que operó sobre determinados conceptos heredados de la tradición humanista, siendo esta transformación precisamente de donde recibían su fuerza aquellos preceptos. Me estoy refiriendo, en concreto, a la modificación que en manos del florentino sufrió el concepto tradicional de prudencia en su oposición a la fortuna. A grandes rasgos, puede decirse que a partir de la segunda mitad del siglo XIV volvió a florecer en Italia la idea clásica de la prudencia o de la virtud del medio por el cual el hombre puede hacer frente a los vaivenes de la fortuna y, en esa medida, conseguir de un modo estable los bienes que aquella dispensa al azar. Bajo esta formulación, la contienda entre la prudencia y la fortuna venía a oponerse al planteamiento de inspiración beociana (todavía vigente en el *De remediis* de Petrarca), de acuerdo con el cual la fortuna era representada como una ministra inexorable de la providencia divina, por lo que la meta a la que debe aspirar el hombre quedaba fijada en la renuncia a todos los supuestos bienes que cayesen bajo su poder, en miras a la posesión de los auténticos bienes espirituales que residen en nuestro interior. Frente a esto, en autores como Salutati, Alberti, Pontano

o el mismo Maquiavelo vemos bosquejarse esa otra visión más clásica, según la cual la recompensa de la virtud son precisamente aquellos bienes llamados «de fortuna», y en la que se admite, en consecuencia, que esta última puede ser sometida aunque sea parcialmente a las capacidades humanas. Desde luego, las modulaciones que dentro de esta concepción general cabría señalar entre los planteamientos de autores individuales son muchas e importantes, sobre todo si reparamos en la crisis de los ideales del primer humanismo que tuvo lugar a finales del siglo XV, coincidiendo con las invasiones francesas. “Basta seguir la evolución de los textos del siglo xv —afirma Garin— para ver cómo varía este tema de la fortuna, cómo va ampliándose su reino, cómo crece la desconfianza en las fuerzas del hombre.”<sup>1</sup> Sin embargo, entrando a considerar la aportación de Maquiavelo en este contexto podemos pasar por alto tales diferencias, puesto que su relevancia aquí no radica ni mucho menos en el peso mayor o menor que con respecto a sus contemporáneos le haya atribuido a la fortuna en detrimento de la virtud. En realidad, si es lícito hablar de una «revolución de Maquiavelo»,<sup>2</sup> ésta consiste en la peculiar determinación que en sus escritos recibió el concepto de prudencia o virtud al haber rechazado la idea, también de herencia clásica y humanista, de que aquélla, para cumplir su cometido, debiese estar acompañada por el conjunto de las virtudes morales o someterse, según una concepción cristiana, a los mandamientos de la ley divina. Como él mismo expresó de manera magistral en el capítulo del *Príncipe* dedicado a «aquellas cosas por las que los hombres y especialmente los príncipes son alabados o vituperados», el gobernante “tiene que ser tan prudente que sepa evitar la infamia de aquellos vicios que le arrebatarían el estado y guardarse, si le es posible, de aquéllos que no se lo quiten: pero si no fuera así que incurra en ellos con pocos miramientos. Y aún más, que no se preocupe de caer en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podría salvar el estado”.<sup>3</sup> Despojada así de toda conexión necesaria con la moral y la religión, la *virtù* maquiaveliana se determina únicamente por lo que en cada caso las circunstancias dictan como necesario para conseguir los objetivos y fines propios del gobernante y desplazar, al mismo tiempo, el poder que sobre ellos ejerce la fortuna. En resumidas cuentas, para Maquiavelo la *virtù* sigue siendo la suma de cualidades con las que el hombre o, si se quiere, un determinado tipo de hombre hace frente a la fortuna para arrebatarle los bienes que caen bajo su dominio; la divergencia de su planteamiento aparece cuando lo que define este comportamiento virtuoso, la necesidad de las circunstancias, se proclama independiente de lo que dictan la moral y la religión, pudiendo y debiendo, llegado el caso, oponerse a dichas instancias.

Ahora bien, si atendemos a los conceptos implicados en esta «revolución de Maquiavelo», se observará que no hay nada en ellos que nos obligue a restringir su conclusión al ámbito específico de la política. En el humanismo, en efecto, la oposición entre la prudencia y la fortuna no había sido en absoluto patrimonio exclusivo de los escritores de género político; muy al contrario, solía reconocerse que los imperios en pugna de la una y de la otra abarcaban el conjunto de las cosas humanas, lo que en

<sup>1</sup> E. Garin. *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano* (traducción de Ricardo Pochtar). Taurus. Madrid. 1980, pp. 68-69. Sobre las modalidades que la oposición entre prudencia y fortuna adoptará a lo largo del siglo XVI véase además: M. Santoro. *Fortuna, Ragione e Prudenza nella civiltà letteraria del '500*. Liguori Editore. Nápoles. 1978<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Así lo hace Q. Skinner en su espléndida síntesis *Maquiavelo* (traducción de Manuel Benavides). Alianza. Madrid. 1984, pp. 44 y ss.

<sup>3</sup> Maquiavelo. *El príncipe. La mandrágora* (traducción de Helena Puigdoménech). Cátedra. Madrid. 1999<sup>6</sup>, pp. 130-131.

cierto modo también encontramos enunciado en el famoso título del capítulo XXV del *Príncipe* (*Quantum fortuna in rebus humanis possit et quomodo illi sit occurrendum*). Más aún, si nos detenemos a examinar cuáles son esas circunstancias que fuerzan al príncipe virtuoso a apartarse de la práctica de la moralidad y de la religión para alcanzar sus metas, comprobaremos que éstas no son muy diferentes de aquéllas entre las que se mueven los individuos particulares. La más importante es, sin duda, la maldad generalizada de los hombres, de suerte que “un hombre que quiera en todo hacer profesión de bueno fracasará necesariamente entre tantos que no lo son”.<sup>4</sup> Ciertamente, Maquiavelo nunca se propuso dirigir sus consejos a otro sujeto que no fuese el político, ya se tratara de príncipes o de repúblicas, pero la operación conceptual a partir de la que dichos consejos tomaron forma era susceptible de ampliarse a cualquier dominio de la vida humana en el que el ejercicio de las virtudes morales no se considerase suficiente para conjurar el poder de la fortuna sobre los bienes deseados.

En ese sentido, uno de los mayores atractivos de poner en relación a Maquiavelo con el filósofo milanés Girolamo Cardano (1501-1576) consiste en que, según pretendemos mostrar, este último llevó a cabo una lectura profunda de la obra del primero, reparando en la innovación de sus planteamientos y extendiéndolos a la esfera de acción del individuo particular ajeno a la política. Admitido esto, no obstante, hay que añadir otros motivos que hacen que la relación entre ambos resulte un tanto más compleja. En efecto, no se trata tan sólo de que Cardano recoja y extienda a otros ámbitos de la vida humana esa nueva concepción de la virtud en la que hemos cifrado la peculiar aportación de Maquiavelo a la historia del pensamiento, sino que, por así decirlo, la extirpa de su contexto originario y la reformula, insertándola en un nuevo marco conceptual y ante una nueva problemática que resultan del todo extraños a la reflexión del secretario florentino. Y, para decirlo con mayor precisión, el contexto teórico en el que Cardano da entrada a los planteamientos de Maquiavelo sobre la *virtù* es el de la demarcación entre las distintas formas de sabiduría que nos presenta en una de sus primeras obras, el *De sapientia*, y la manera en que reformula dicho concepto es como *una* en concreto de tales formas, a saber: como el género de la sabiduría humana. En fin, habiendo asumido de ese modo la herencia maquiaveliana, Cardano puede, no sólo ampliar su reino, como hemos dicho, sino oponerla también a otros géneros de sabiduría y limitar su eficacia a ciertos casos para los que no existe una forma mejor de sabiduría. Por todo ello, debe decirse que la recepción que Cardano hace de los planteamientos de Maquiavelo constituye por igual una respuesta a su concepto de *virtù*, a través de la cual ha tratado de reubicarlo dentro de una nueva ordenación integral de las capacidades humanas.

Pero antes de abordar propiamente esa cuestión, y puesto que, a diferencia de los escritos de Maquiavelo, la obra de Cardano a la que me refiero será, a buen seguro, desconocida para la mayoría de los lectores de este artículo, comenzaré por dar algunas indicaciones generales sobre su contenido. El texto del *De sapientia* apareció publicado en 1544.<sup>5</sup> Desde el punto de vista de su estructura, se divide en cinco libros, cada uno

<sup>4</sup> Maquiavelo, *op. cit.*, p. 130.

<sup>5</sup> *Hieronymi Cardani Medici Mediolanensis, de Sapientia libri quinque. Eiusdem de Consolatione libri tres, aliis aediti, sed nunc ab eodem authore recogniti. Eiusdem, de Libris propriis, liber unus, Norimberga, J. Petreio, 1544.* Se publicó, pues, acompañado de la primera versión de su autobiografía y de la reedición corregida del *De consolatione*, que ya había aparecido dos años antes en Venecia. El año 1624 se imprimió en Génova una nueva edición de estos tres textos, a los que se añadió el *De exilio* de Pietro Alcionio: *Hieronymi Cardani Mediolanensis Philosophi et Medici longe clarissimi de Sapientia libri quinque. Quibus omnis humanae vitae cursus vivendique ratio explicatur. Eiusdem de Consolatione libri tres... Petri*

de los cuales, a excepción del último y de una parte del primero que podemos llamar «introdutoria», está dedicado a uno de los cuatro géneros de sabiduría que distingue el autor: la sabiduría divina, la sabiduría natural, la sabiduría humana y la sabiduría demoníaca. Dicha división, por su parte, remite a una de las ideas cardinales que rige todo el contenido de la obra, de acuerdo con la cual no es posible ofrecer un único modelo teórico o patrón (*ratio*) que valga para la diversidad de formas que adopta la sabiduría.<sup>6</sup> Por eso, habiendo sido definida la sabiduría en general de un modo formal como “el conocimiento destacado de lo bueno y de lo malo”,<sup>7</sup> Cardano dirige todo su empeño a describir por separado cada uno de los géneros en los que ésta puede distribuirse. Los criterios que invoca para distinguir tales géneros resultan algo confusos, pero en primer término podemos mencionar fundamentalmente dos: la finalidad a la que se dirigen y su origen o procedencia, aunque este último criterio sólo sirva para distinguir a la sabiduría divina del resto de géneros. Cada uno de los géneros de sabiduría se articula, pues, como el conjunto de conocimientos y técnicas que tienden a una determinada finalidad, mientras que la sabiduría divina se define además por su manera específica de hacerse presente a los hombres. Y de ese modo, enseña Cardano, la sabiduría divina es aquella que se alcanza sin la mediación de ningún arte o estudio y que tiende a un fin bueno; todas las demás se obtienen mediante un proceso de aprendizaje y, de entre ellas, la sabiduría natural es la que tiende a un fin correcto; la humana, la que se dirige a las opiniones de los hombres; y la demoníaca, por último, la que tiende al engaño o a fines execrables.

Pero además sostiene el autor que cada una de estas sabidurías, en correlación con su finalidad propia, es capaz de reportar al hombre un determinado tipo de bienes. Y esto entronca con otra de las ideas rectoras de este escrito, a propósito de las relaciones

---

*Alcyonii viri undequaque doctissimi de Exilio libri duo... apud Pietrum & Iacopum Chouët.* Para las referencias de este artículo nos remitimos a la última edición de la obra, que es la contenida en el primer tomo (páginas 490-582) de sus obras completas compiladas por el médico lionés Charles Spon: *Hieronymi Cardani Mediolanensis Philosophi ac Medici celeberrimi Opera Omnia tam Hactenus excusa; hic tamen aucta et emendata; quam nunquam alias vista, ac primum ex Auctoris ipsius Autographis eruta: cura Caroli Sponii doctoris medici Collegio Medd. Lugdunaeorum Aggregati, Lugduni, 1663* (a partir de aquí: OO). Dicha edición es con diferencia la más accesible al lector, sobre todo tras su publicación en internet: <http://filolinux.dipafilo.unimi.it/cardano/testi/opera.html>, pero presenta un texto bastante descuidado y plagado de erratas. Por esa razón, hemos cotejado los lugares citados con los de la edición mucho más correcta de 1544, corrigiendo en algunos casos la puntuación. Por lo demás, el *De sapientia* se encuentra entre las obras para las que planea preparar una edición crítica el llamado “Progetto Cardano”, integrado en el marco del *Instituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno*. Para cuestiones bibliográficas y avatares editoriales de las obras de Cardano son de gran utilidad el ensayo de I. Maclean, “Cardano and his publishers 1534-1663”, en E. Keßler (ed.). *Girolamo Cardano. Philosoph, Naturforscher, Arzt. Vorträge gehalten anlässlich eines Arbeitsgespräches vom 8. bis 12. Oktober 1989 in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel*. Wiesbaden. 1994, pp. 309-338; Th. Cerbu, “Naudé as editor of Cardano”, en M. Baldi & G. Canziani (eds.). *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita. Atti del Convegno internazionale di Studi. Milano (11-13 dicembre 1997)*. FrancoAngeli. Milán. 1999, pp. 363-378; M. Baldi & G. Canziani, “La circolazione dei manoscritti cardaniani. Alcuni documenti”. *Ibid.*, pp. 477-497; y, por supuesto, las cuatro redacciones del *De libris Propriis* de Cardano, de las que ya existe una edición crítica preparada por I. Maclean (precisamente una edición enmarcada dentro del mencionado *Progetto Cardano*), que además viene acompañada por una utilísima “Chronology of the composition of Cardano’s works”, en G. Cardano. *De libris propriis. The editions of 1544, 1550, 1557, 1562, with supplementary material. Edited with an introduction and chronology of Cardano’s works by Ian Maclean*. FrancoAngeli. Milán. 2004, pp. 43-111.

<sup>6</sup> *Neque enim ut puto in omnibus Sapientia eandem retinet rationem: cum alii divitias, alii paupertatem, gloriam alii, alii etim...an (i.e. ignobilitatem), quidam virtutem, alii voluptatem, curam aliqui, nonnulli negligentiam praeponerent. Qui enim fieri potest, ut in tanta vitae, morum ac sententiarum repugnantia, una esset atque individua sapientiae ratio?* (OOI 490).

<sup>7</sup> *nam omnis praeclara cognitio seu boni seu mali, seu ut diximus in mente seu in oratione seu in operatione sit, sapientiae apud nos ut etiam antiquo tempore nomen habet* (OOI 503b).

entre sabiduría y felicidad. En efecto, en la parte del primer libro que hemos llamado «introdutoria», Cardano propone una definición de la felicidad humana en términos de *diu ac bene esse*, o lo que es lo mismo: “vivir bien y por largo tiempo”.<sup>8</sup> El *diu* de dicha definición puede concretarse de distintas maneras, según la duración de la vida, la memoria que dejamos entre los hombres, la inmortalidad del alma o la propagación del linaje; mientras que, por su parte, el *bene* se desglosa en una serie de bienes del alma (virtudes y sabiduría), del cuerpo (incolumidad, edad, fuerzas y belleza) y externos (riquezas, amistad, autoridad, gloria, poder, honores, hijos, familiares ilustres, deleites y éxito). En esta colección de bienes se resume, pues, toda la felicidad humana, a cuya adquisición los hombres emplean la gama completa de recursos que pueden ser clasificados bajo uno u otro género de sabiduría. Ahora bien, como veníamos diciendo, no todos los recursos valen lo mismo para conseguir estos bienes, sino que su capacidad depende del género al que pertenecen y, por tanto, de la finalidad particular que persiguen. De ese modo, a medida que vamos leyendo los libros correspondientes, nos enteramos de que la sabiduría divina: “trata por entero del mejor género de vida”,<sup>9</sup> puesto que no fija ningún término en la duración ni límite en la felicidad. A continuación, la sabiduría natural le concede al hombre una vida larga (tanto en lo que se refiere a su duración temporal, como a la descendencia y a la memoria que se deja en este mundo) y todos los bienes antes mencionados que corresponden al alma y al cuerpo; por lo que respecta a los bienes externos, Cardano afirma que esta sabiduría le reporta a su poseedor riquezas honestas y una gloria entendida como “la unánime alabanza de los buenos y la voz incorrupta de los que juzgan correctamente sobre la excelente virtud”,<sup>10</sup> que distingue expresamente de la concepción ciceroniana de la gloria, en tanto que ésta, según interpreta, se mediría no por la calidad sino por el número de quienes la tributan. En contraste, el trofeo de la sabiduría humana es la serie completa de los bienes externos y, por encima de todo, las riquezas y esa gloria entre los hombres entendida a la manera de Cicerón. La sabiduría demoníaca, en fin, no es capaz de brindar a su poseedor ninguno de los bienes que forman parte de la felicidad, lo que, sumado al hecho de que su misma posesión incita al hombre a cometer acciones que van en su propio perjuicio, lleva a Cardano a afirmar que la ignorancia de este género resulta casi siempre provechosa.<sup>11</sup> La estratificación que así va estableciéndose entre los diversos géneros de sabiduría aún puede hacerse más marcada si consideramos que las oscilaciones observadas en su utilidad para la consecución de los distintos bienes no sólo se miden según una escala extensiva, esto es, según el mayor o menor número de bienes que cada género puede conceder, sino además intensiva, en tanto que los distintos bienes que forman parte de la definición de felicidad tampoco están entre sí a un mismo nivel, sino que hay unos, los del alma, que encierran por así decirlo un tipo de felicidad más genuino que los otros. Esta felicidad más alta o más auténtica queda comprendida bajo el concepto de «tranquilidad del alma», que

<sup>8</sup> OOI 496a.

<sup>9</sup> *At vero ut de divina sapientia sermonem ipsum aggrediamur: haec tota circa optimum vitae genus versatur* (OOI 497a).

<sup>10</sup> *Verum solida ac quae ex naturali sapientia exoritur gloria, est consentiens laus bonorum, & incorrupta vox bene iudicantium de eccellente virtute* (OOI 529b). La concepción de la gloria a la que Cardano se refiere como contrapunto de ésta es la contenida en la *Oratio pro M. Marcello*, 26-27: *gloria est inlustris et pervagata magnorum vel in suos civis vel in patriam vel in omne genus hominum fama meritorum*. Sobre la cual afirma Cardano: *Et haec quidem sapientiae humanae praemium est, & in morte finitur* (*Ibid.*).

<sup>11</sup> Así lo afirma en OOI 568b y 580b. No obstante, en 571b precisa que dicha sabiduría es siempre perniciosa para los hombres particulares, pero que algunas veces aprovecha (*conducit*) a los poderosos y a los reyes.

Cardano opone a la gloria, las riquezas y demás bienes externos, afirmando que es la recompensa de la sabiduría natural y, sobre todo, de la sabiduría divina.

Queda claro, pues, que esta distinta relación de cada uno de los géneros de sabiduría con la felicidad, su diversa capacidad para proporcionarla, da lugar a una jerarquía entre los mismos en la que el lugar más alto lo ocupa la sabiduría divina y el más bajo la demoníaca. La serie de los cuatro primeros libros del *De sapientia* recorre en orden descendente dicha jerarquía a la hora de exponer al lector los contenidos de cada una de las sabidurías. Sin embargo, como ha puesto de manifiesto Alfonso Ingegno,<sup>12</sup> junto a ese orden descendente, puede adivinarse en la obra otro tipo de estructura, por la que el primer y último libro y los géneros de sabiduría descritos en ellos se oponen entre sí, al igual que los libros dos y tres y sus respectivas sabidurías. No es necesario que nos detengamos aquí en las complejas y, dicho sea de paso, confusas conexiones y contraposiciones que Cardano traza entre la sabiduría divina y la sabiduría demoníaca. Sin embargo, para el tema que nos ocupa la oposición entre la sabiduría natural y la sabiduría humana asume una posición central.

Y, en esa dirección, recordaré antes que nada que los adjetivos «natural» y «humano» no aluden aquí a los campos que son objeto de conocimiento para cada uno de esos géneros (a la manera en que hablamos hoy de «ciencias de la naturaleza» o «ciencias humanas»), sino al fin al que se dirigen, el cual, como se dijo, coimplica unos conocimientos y unas técnicas específicos, con independencia de que éstos sean o no relativos al hombre o a la naturaleza. La manera en que el autor introduce su exposición sobre la sabiduría natural al comienzo del segundo libro nos ayudará a precisar algo más en qué consiste dicho género de sabiduría. Se refiere allí Cardano a las cinco virtudes intelectuales de las que había hablado Aristóteles en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*: el arte, la prudencia, la ciencia, la inteligencia y la sabiduría; todas las cuales, sin embargo, quedan integradas dentro de su concepción general de la sabiduría como “conocimiento destacado de lo bueno y de lo malo”. A éstas añade además: la memoria de las cosas pasadas, el conocimiento de las presentes con la ciencia de la historia, la experiencia, la conjetura, el juicio y la aplicación práctica. En el contexto de la obra en que aparece, semejante enumeración de las facultades o capacidades que forman parte de la sabiduría responde a una finalidad muy precisa, que es la de marcar el tránsito desde la sabiduría divina, cuya adquisición, según dijimos, no depende de los recursos humanos, al resto de los géneros de sabiduría, que se consiguen por medio de un aprendizaje. El siguiente paso que da Cardano es el que nos ofrece la especificidad de la sabiduría natural. Éste consistirá en la aplicación de todo ese potencial humano a la consecución de aquellos fines, de entre los comprendidos en la definición de felicidad (el *diu ac bene vivere*), que sean humanamente alcanzables y buenos en sí mismos o, al menos, en la medida en que sean buenos en sí mismos. Y a esto es a lo que se dedica Cardano en lo que resta del libro, de modo que la sabiduría natural puede definirse bastante bien como la suma de los mejores medios de que dispone el hombre para conseguir una vida larga y los bienes del alma y del cuerpo.

La sabiduría humana, por el contrario, dijimos que se dirigía a la opinión de los hombres. Para ello, según nos informa Cardano, cuenta con dos recursos preeminentes: la elocuencia y la disimulación, los cuales no deben oponerse a aquel listado de

<sup>12</sup> Tanto en su *Saggio sulla filosofia di Cardano*. La Nuova Italia Editrice. Florencia. 1980, pp. 102-133, como en su artículo “Cardano tra De sapientia e De immortalitate animorum. Ipotesi per una periodizzazione”, en M. Baldi & G. Canziani. *op. cit.*, pp. 61-79.



facultades al que acabamos de referirnos, sino que deben verse como el resultado de ese mismo potencial que daba origen a la sabiduría natural, cuando, en vez de emplearse directamente a la adquisición de lo que es bueno, se emplea al fin de aparentar la posesión de un bien a los ojos de los hombres. Toda esta sabiduría, en efecto, no tiene otro objeto que la ostentación, el fingimiento y la producción de apariencias, hasta el punto de que Cardano llega a afirmar que ha sido inventada para suplir la carencia de sabiduría natural.<sup>13</sup> En ese sentido, la distinta finalidad que persiguen estos dos géneros de sabiduría es expresada de modo equivalente a lo largo de la obra en términos de una diversa vinculación ontológica, esto es: de la sabiduría natural con el ser y de la sabiduría humana con el parecer.<sup>14</sup> Eso no significa, sin embargo, que la sabiduría humana no sea una auténtica sabiduría, al menos si nos ceñimos a la definición general de sabiduría propuesta por el autor, pues para aparentar se requiere de toda una serie de conocimientos y técnicas (como lo son, en primer lugar, la disimulación y la elocuencia) que componen el corpus específico de esta sabiduría, sin duda distinto al de la sabiduría natural, a pesar de haber brotado, según decíamos, del mismo potencial humano.

Ahora bien, según la finalidad hacia la que se dirija dicho potencial, hay unas facultades que cobran mayor protagonismo que otras; y en la sabiduría humana la facultad que ocupa el primer puesto es la prudencia.<sup>15</sup> Sólo este dato bastaría para trazar una conexión entre la sabiduría humana de Cardano y la redefinición que el concepto de prudencia sufrió en manos de Maquiavelo al ser eximido de la necesidad de su conciliación con el resto de virtudes. Pero lo cierto es que todo el libro dedicado a la sabiduría humana está plagado de referencias veladas al florentino y de ejemplos e ideas sacados de sus obras, hasta llegar a la repetición de la máxima de que es preferible para el príncipe ser temido antes que ser amado, que hizo exclamar a cierto inquisidor anónimo de las obras del milanés: *Ac alter Machiavellus*.<sup>16</sup> Giuliano Procacci ha recogido de modo minucioso todos los préstamos que el *De sapientia* y en especial su tercer libro adeudan a los escritos de Maquiavelo y ha concluido que “la «sabiduría humana» de la que trata Cardano y cuyas artes recomienda a aquellos que actúan en la vida pública es la *virtù* maquiaveliana”.<sup>17</sup> Ahora bien, en esta identificación hay que precisar que esa «vida pública» en la que se practica la sabiduría humana no es equivalente a la «vida política», si por ésta se entiende el gobierno de la ciudad, pues el campo de aplicación de dicho género de sabiduría se extiende a cualquier ámbito

<sup>13</sup> *Ergo sapientiae humanae genus ad supplendum inopiam naturalis inventum est* (OOI 562a).

<sup>14</sup> *Est enim humanae sapientiae ratio ad homines tota contorta: utque naturalis est, esse: sic humanae videri semper finis est* (OOI 532a). En otros pasajes esa vinculación ontológica se hace extensiva a todas las formas de sabiduría: *Divina enim, & naturalis sapientia, esse docet: humana & daemoniaca, ut videatur* (OOI 495a).

<sup>15</sup> En OOI 525a, después de haber pasado revista a las virtudes que aprovechan al sabio natural, comenta: *Verum prudentiam ipsam quasi praetermissimus hoc consilio, quod ad homines solum intendatur, atque ob id sapientiae humanae pars sit, non tota, sed maior eius portio*.

<sup>16</sup> En una censura que abarca a varias obras de Cardano, entre ellas el *De sapientia*. La censura ha sido publicada por Ugo Baldini, quien la fecha en torno a 1571-72, “L’edizione dei documenti relativi a Cardano negli archivi del Sant’Ufficio e dell’Indice: risultati e problemi”, en M. Baldi & G. Canziani (eds.). *Cardano e la tradizione dei saperi. Atti del convegno internazionale di studi Milano (23-25 maggio 2002)*. FrancoAngeli. Milán. 2003, pp. 492-513, el paso citado aparece en la p. 507. A lo largo del *De sapientia*, sin embargo, sólo se nombra una vez a Maquiavelo, y no como testimonio, sino como ejemplo de una determinada práctica de sabiduría humana, pues, según interpreta Cardano, el florentino habría pretendido poner en cuestión la divinidad de Cristo por medio de afirmaciones dispersas, sin que nunca llegase a pronunciar claramente su opinión al respecto (OOI 534b).

<sup>17</sup> G. Procacci. *Machiavelli nella cultura europea dell’età moderna*. Laterza. Roma-Bari. 1995, p. 79.

que esté sujeto a las opiniones y valoraciones de los hombres, y alcanza, por tanto, a toda la esfera social o civil. En consecuencia, los individuos que se sirven de tal sabiduría tampoco quedan limitados al grupo de los actores políticos; al contrario: todos los miembros de la sociedad humana tienen acceso a ella. A éstos los reparte Cardano en tres grupos o clases, para cada uno de los cuales la sabiduría humana cristaliza en una serie diferenciada de técnicas y artes: los príncipes, los que viven en una ciudad libre y los que sirven a otros. Semejante pluralidad de formas, dicho sea de paso, está en conexión con el fundamento mismo de esta sabiduría: pues así como la sabiduría natural es idéntica para todos los hombres (aunque no todos la alcancen a un mismo nivel), porque lo en sí mismo bueno y conforme a razón también es uno e idéntico al margen de las opiniones de los hombres, la sabiduría humana es distinta según la posición social que ocupe el hombre que la utiliza o, como diría Cardano, según la clase de hombre de que se trate; en suma: según qué personaje y ante quiénes deba representarlo. Así, por ejemplo, un rey apenas tiene necesidad de practicar la elocuencia, pero se verá obligado muchas veces a disimular sus propósitos.

En cualquier caso, aun con las aclaraciones y matizaciones hechas, la conclusión a la que llega Procacci, sin ser falsa, resulta insuficiente, pues deja sin plantear la cuestión de qué le ocurre a la *virtù* de Maquiavelo cuando pasa a ser concebida como un género de sabiduría. En ese sentido, lo primero que tendría que haberse advertido es la peculiar determinación que recibe en Cardano el concepto de sabiduría para poder admitir a dicha *virtù* en su seno y como uno de sus géneros. Como quizás ya haya notado algún lector, el uso que Cardano hace de la palabra «sabiduría» y, de un modo todavía más marcado, su definición general como “todo conocimiento de lo bueno y de lo malo” se desmarcan del tratamiento canónico que Aristóteles había hecho de ella en la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles, en efecto, definía la sabiduría como “la ciencia capital de los objetos más honorables por naturaleza” y la oponía a la prudencia, en la medida en que ésta última se dirige a lo que es conveniente de acuerdo con patrones de medida meramente humanos.<sup>18</sup> Frente a esto, Cardano se propone dilatar el concepto de sabiduría hasta dar cabida en él a cualquier forma de conocimiento de la que sea capaz el hombre e incluir, según vimos, todas aquellas virtudes intelectuales que el estagirita había diferenciado cuidadosamente de la sabiduría, entre ellas la prudencia.<sup>19</sup> Pero junto a esta extensión, podemos observar además que la sabiduría en Cardano adopta a un nivel general (es decir, válido para todos los géneros) uno de los rasgos centrales que en el pensamiento de la época era atribuido a la prudencia, a saber: su oposición a la fortuna.<sup>20</sup> Y esa característica, por cierto, está en relación con el hecho

<sup>18</sup> 1141a16-1141b9. Traducción de Julio Pallí Bonet. Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Gredos. Madrid. 2000.

<sup>19</sup> Cardano piensa, en efecto, que las exposiciones precedentes, fundadas sobre un concepto restringido y parcial de sabiduría, no llegaron a atender a la sabiduría que está a la base de todas “las artes, las leyes, las costumbres, las virtudes y, en suma, de todo bien”. Así lo afirma en la carta dedicatoria a Francesco Sfondrati que encabeza el *De sapientia*, en donde también parece referirse al concepto aristotélico de sabiduría como paradigma de semejante parcialidad de miras: *Verum cum aliqui de ipsa [sapientia] tractaverunt, illam quae animi virtutum pars minima esset, non omnium reginam attingere* (OOI 490).

<sup>20</sup> Como dijimos, Cardano no se preocupa especialmente en señalar cuáles sean las características generales de la sabiduría por encima de lo que es específico de cada género. Sin embargo, en algunos pasajes dispersos de su obra podemos advertir que hay ciertos rasgos que delimitan lo que es sabiduría de lo que no lo es, a partir de los cuales, por tanto, resulta posible aislar una serie de características básicas que ha de satisfacer toda forma de sabiduría, y ayudarnos así a reconstruir el concepto general de sabiduría manejado por el autor. A propósito de su oposición a la fortuna Cardano se pronuncia sobre todo en la parte introductoria del primer libro (donde cita el famoso verso de Juvenal: *Victrix fortunae sapientia*, OOI 493b) y al final de la obra, donde a la pregunta de qué tenga mayor peso en los asuntos humanos, si la sabiduría o la fortuna,



de que con respecto a la felicidad, aparte de por su tradicional condición de bien en sí mismo felicitante, la sabiduría sea considerada fundamentalmente en el *De sapientia* por su utilidad para conseguir cualquier tipo de bien. De modo que únicamente a través de esta reformulación de la sabiduría, Cardano pudo reconvertir el planteamiento maquiaveliano sobre la *virtù* bajo la forma de un género de sabiduría.

Pero dejando a un lado la discusión sobre este nuevo concepto de sabiduría, en cuya génesis se encuentra no sólo Maquiavelo, sino el pensamiento humanista en general y sus fuentes, así como probablemente también otros autores antiguos que, por vías distintas, encontraron un criterio de lo correcto en la capacidad de oposición a la fortuna,<sup>21</sup> hay otro motivo aún más evidente e importante por el que la conclusión de Procacci resulta insuficiente. Y es que tanto la mera identificación de la *virtù* de Maquiavelo con la sabiduría humana, como la afirmación de que ésta constituye una ampliación de aquélla al ámbito civil, pasan por alto el hecho de que en Cardano dicha *virtù*, precisamente al ser concebida como un género de sabiduría, es obligada a entrar en un juego de relaciones y oposiciones con los restantes géneros de sabiduría que carece de todo correlato en la reflexión del florentino. De hecho, si nos ceñimos a lo que llevamos expuesto sobre la jerarquía de los géneros de sabiduría, podríamos concluir que la posición de Cardano representa un regreso a los planteamientos humanistas de corte clásico, en los que se sostenía que la prudencia, para poder triunfar, debía coincidir siempre con la moralidad. La sabiduría humana, en efecto, resulta completamente inútil para conseguir la mayor parte de los bienes en los que reside la felicidad humana; y aquello en lo que supera a la sabiduría natural, la consecución de riquezas abundantes y de una gloria vana entre los hombres, sólo puede ser tildado de bien por aquellos que ignoran que la auténtica felicidad del hombre consiste en la tranquilidad del alma.

Sin embargo, semejante conclusión y la relación entre ambos géneros de sabiduría están destinadas a sufrir un revés cuando al final del tercer libro Cardano afirme la existencia de tres formas legítimas de sabiduría humana, fuera de las cuales ciertamente todo este género es declarado indigno de saberse. Dichas formas o especies son: la administración regia, la administración de un ciudadano íntegro en una república, como la de Catón entre los romanos, y otra que tiene por fin evitar la calumnia y persuadir lo útil. El autor, sin embargo, no llega a explicar en qué consiste esa legitimidad suya, cuestión que resulta crucial para determinar cuál sea su toma de postura definitiva frente a los planteamientos de Maquiavelo. Por ese motivo, dedicaremos la última parte de este artículo a intentar esclarecer los criterios en virtud de los cuales estas especies de la sabiduría humana se convierten en dignas de saberse.

---

responde que en un solo género la sabiduría, en varios la fortuna (OOI 581a). En correlación con esta característica podemos mencionar otra, a la que apunta Cardano para demostrar la existencia de una sabiduría de género demoníaco (OOI 562a), que es la capacidad de aquél que posee la sabiduría de distinguirse, en base a su éxito, sobre la masa de los ignorantes, que en los mismos asuntos se dejan llevar por el soplo de la fortuna. Por lo demás, aunque se trate de un punto que no podemos desarrollar aquí, dichas características no son independientes de aquella definición general por la que la sabiduría queda identificada con el conocimiento, sino que ésta las implica precisamente en virtud de una concepción del conocimiento como *ratio*, muy alejada de los puntos de vista fundamentalmente mentalistas que manejarán los posteriores tratados sobre el conocimiento humano.

<sup>21</sup> Me refiero, en concreto, a la definición hipocrática de «arte» especialmente en *Sobre la medicina antigua y Sobre el arte médico*, con la que Cardano estaba ciertamente familiarizado, y en la que encontramos importantes similitudes con los rasgos mencionados en la nota anterior a propósito de su «concepción general» de la sabiduría.

El primero de estos criterios comienza a vislumbrarse, al menos por lo que respecta a las dos primeras formas legítimas de la sabiduría humana, tan pronto como se repara en la radicalidad de la expresión de Cardano. No se trata, en efecto, de que se permita el uso de la sabiduría humana en el gobierno, sea éste monárquico o republicano; se trata de que ambas formas de gobierno *son* especies de la sabiduría humana<sup>22</sup> y que, por tanto, su ejercicio exige en todo momento la búsqueda de los mismos fines y la adopción de los mismos procedimientos que son comunes al resto de la sabiduría humana. Esto es: no existe una modalidad de gobierno basada en los principios de la sabiduría natural que sea capaz de suplantar al gobierno que se rige conforme a la sabiduría humana. Por lo tanto, si buscamos el fundamento último de la legitimidad de estas formas de la sabiduría humana, me parece que éste ha de hallarse en la implícita aceptación del tópico de la naturaleza política del hombre,<sup>23</sup> o dicho de otro modo: en la necesidad que tienen los hombres de organizarse políticamente bajo alguna de las citadas formas de gobierno; y puesto que dicha necesidad no puede satisfacerse por otra sabiduría que no sea la humana, esas especies suyas se vuelven asimismo necesarias. En ese sentido, cuando Cardano presenta sus preceptos a los príncipes, aquella «gloria entre los hombres», que en el dominio de la sabiduría natural había quedado relegada a un segundo plano frente a «la más alta gloria», pierde toda connotación peyorativa y se convierte en el fin que deben buscar activamente los príncipes para defenderse a sí mismos y a la ciudad, en contraste con la indolencia y el lujo que caracteriza a los príncipes con-

<sup>22</sup> *Nam tria sunt genera humanae sapientiae quae laudem mereantur, regia administratio, civis in re-pub. innocentis, qualis apud Romanos Catonis* (OOI 561b).

<sup>23</sup> La naturaleza política y, más en general, civil (*civilis*) del hombre será afirmada al comienzo del *Proxenetá*, obra redactada en torno a 1562, pero publicada póstumamente en 1627: *Quum homo animal sit natura gregarium (appellamus id in illo civile), non solum aliorum obsequio potentiam suam auget, verum opus habet. Solus enim vel ab ipso ortu (ut Aristoteles inquit) alieno auxilio indiget, quia sibi non sufficit. Cum alia animalia gregaria societate iuventur atque gaudeant, ipse homo aegre solus, etiam viribus et aetate florens, vitam ducit, ut societate opus habeat*. G. Cardano. *Il Proxenetá ovvero della prudenza politica* (edición bilingüe). Silvio Berlusconi Editore. Milán. 2002, p. 517. Más allá de esta cuestión concreta, en un artículo que trata de las relaciones entre Cardano y Maquiavelo parece obligada la referencia a esta obra, cuyas recomendaciones, en opinión de Anthony Grafton en su “Introduzione” a la citada edición, “representan una transposición en el ámbito civil y social del código de conducta pragmático y utilitarista de Maquiavelo” (p. XXXIV). Y, en efecto, pocas líneas después del pasaje aludido Cardano utiliza el tópico de la naturaleza política del hombre para sostener que la felicidad que le es dada conseguir al hombre en este mundo presupone y ha de buscar todos aquellos bienes que en el *De sapientia* eran declarados patrimonio de la sabiduría humana: *Hic finis est bene beateque vivere. Quodsi illum adipisci sine opibus, amicis, potentia atque huiusmodi liceret, utique non solum melius esset quam cum his, sed prope divinum. Namque hoc ipso caelestes praeferuntur longe nobis, quod nullis indigeant ad bene beateque vivendum. At conditio nostra etsi huiusmodi sit ut in adipiscendo haec et in eorum usu multa incommoda patiatur, multo tamen minus malum est finem cum his consequi quam sine illo inertem et sordidam vitam ducere* (pp. 517-518). Sin embargo, el escrutinio de esta obra, dedicada por entero a la consecución de tales bienes, no nos serviría para esclarecer la relación entre semejante código de conducta y aquel otro que constituye el mejor género de vida, cuestión ésta que sí aparece planteada, aunque no sistemáticamente, en el *De sapientia*. Otra cuestión que cabría plantear, y no sin fundamento, es la de si a la altura de la redacción del *Proxenetá* Cardano había modificado de forma sustancial los puntos de vista expresados en el *De sapientia*. Pero para responder a esta pregunta de un modo satisfactorio haría falta confrontar dichas obras con el conjunto de los tratados y opúsculos morales escritos por Cardano en la última etapa de su producción: *De utilitate ex adversis capienda*, *Theonoston*, *De socratis studio*, *De summo bono*, *De optimo vitae genere*, etc., lo cual excede con mucho el propósito del presente artículo, cuyas conclusiones deben entenderse circunscritas al *De sapientia*. Un intento en este sentido ha sido el de G. Canziani en su ensayo “«Sapientia» e «Prudentia» nella filosofia morale di Cardano”, en Keßler. *op. cit.*, pp. 29-31, especialmente la nota 60, que con algunas reservas responde afirmativamente a la cuestión. Volviendo de nuevo sobre el *Proxenetá* y antes de poner punto y final a esta nota, permítasenos recomendar el reciente ensayo de J. Laspalas Pérez, “Cortesía y sociedad: las «Artes de vivir» de Gerolamo Cardano y Eustache de Refuge”, en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos III* (2004), pp. 23-57.

temporáneos.<sup>24</sup> Desde luego, en este reconocimiento de que el ejercicio de la política es inseparable del seguimiento de los fines y de los medios de la sabiduría humana resulta innegable la adhesión de Cardano a la tesis central de Maquiavelo.

Se trata, sin embargo, de una adhesión parcial, en tanto que la razón de su necesidad no basta para justificar la legitimidad de las formas de gobierno. La condición que se impone al gobierno de la república para que sea legítimo (a saber, que sea la de un ciudadano íntegro, como Catón entre los romanos) plantea, en efecto, la posibilidad de que esta forma de sabiduría humana tome diferentes direcciones, de entre las cuales no todas serán admitidas. Y precisamente es la referencia a Catón la que nos ofrece la pista para encontrar un segundo criterio necesario al fin de legitimar el ejercicio del poder. Unas páginas antes de introducir este tema de las formas legítimas, Cardano se había referido al político romano y había censurado su falta de sabiduría por haber andado descalzo cuando era pretor, motivo por el cual, decía, se perdió a sí mismo, a los suyos y a la república, mientras que esa misma costumbre no le perjudicó a Sócrates porque era filósofo.<sup>25</sup> El sentido de este reproche se entiende a la luz de la inclusión del gobierno republicano dentro de la sabiduría humana. En definitiva, lo que Cardano denuncia en la conducta de Catón es su inadecuación a los fines de esta sabiduría que son esenciales para la política, entre los que se encuentra el cuidado de la autoridad ante los hombres. Para conseguir tal fin el político debe emplear los medios adecuados, y éstos sólo pueden ser los que ofrece la sabiduría humana. Si actúa de otro modo, sencillamente no será un político sabio y será vencido por la fortuna, pues la única forma de ser sabio en política es a través de la sabiduría humana. En esa medida, que no es otra que la de la eficacia racional, Cicerón fue más sabio que Catón, aunque fuese menos íntegro y estuviera limitado por sus pasiones. Ahora bien, admitido esto, Cardano presenta a continuación una división que es la que nos suministra el criterio de la legitimidad del gobierno del ciudadano íntegro frente a otros tipos de gobierno republicano. Hay dos modos, dice, de desempeñar sabiamente la magistratura: la del malo, que buscará enriquecerse, y la del bueno, que será útil a la república. Y en esto, añade, alabamos justamente a Catón.<sup>26</sup> Ha de advertirse que esta distinta calificación moral es externa a la lógica de la política, cuyo funcionamiento, insistimos, incumbe por entero a la sabiduría humana. La distinción se refiere, por el contrario, a los fines metapolíticos, en razón de los cuales los ciudadanos se dirigen a las magistraturas, y en razón de los cuales también Cardano juzga su legitimidad. Desde el punto de vista político, ambas modalidades son igualmente sabias, siempre y cuando se observen los fines propios de la política y se empleen los medios adecuados a tales fines; pero además, en el caso de un ciudadano íntegro como en su día lo

<sup>24</sup> ¿Cómo resurgirá un Alejandro, se pregunta Cardano, cuya vida ha puesto de ejemplo para todos los príncipes, cuando *gloriae nihil, divitiis omnia tribuantur?* (OOI 541b). Ya antes, ante la contradicción entre la necesidad del rey de mantenerse a salvo de sus propios hijos (para lo que debe mantenerlos débiles) y la de que éstos sean fuertes (para que puedan sostener el reino), Cardano había recordado el ánimo generoso de Filipo, que *Alexandrum maluit bellicis artibus instructum habere ad gloriam cum suspitione; quam effoetum cum securitate: & nunc, pater ob filium celebratur* (OOI 537a). El papel de la gloria en el gobierno, puede resumirse, en fin, en esta sentencia: *Una enim ut dixi omnium ratio bonorum est, gloriae aestimatio ac certamen: quae urbem ac principem servare potest* (OOI 540b).

<sup>25</sup> *Socrates igitur cum nudis ambularet pedibus perpetuo, sapiens esse potuit: quod mores, ab instituto non vacarent, essetque philosophus: Cato, cum praetor id faceret, sapiens in hoc, dici non potuit: quod administratio reipub. ad sapientiam humanam non veram spectet. Perdidit ergo se suosque & rempublicam. Atque in hoc, sapientior Cicero, quamvis ab affectibus animi vinceretur* (OOI 559b-560a).

<sup>26</sup> *Ergo magistratus sapiens nunquam reiiciet: nam si malus sit, ditabitur; si bonus reipub. utilis erit: atque in hoc, merito laudabimus Catonem* (OOI 560a).

fue Catón esos fines y medios estarán subordinados a un fin que ya no es constitutivo de la práctica política: la utilidad de la república. De ese modo, aun cuando Cardano haya aceptado la premisa fundamental de Maquiavelo a propósito de que el ejercicio racional de la política (sin el cual, ciertamente, no es posible hablar de legitimidad) exige la aceptación de unos medios y unos fines que no son buenos en sí mismos, no excluye por ello la pertinencia de un juicio moral externo a la eficacia política, la ausencia del cual convertiría *ipso facto* a todos estos medios y fines en buenos. Pero además, en la medida en que dicho juicio se funda sobre un intersticio abierto en el interior del esquema maquiaveliano, al admitir dos posibilidades en la práctica racional de la política, plantea una objeción a este autor, que con razón puede ser tachado de improbable,<sup>27</sup> precisamente por no haber reconocido una alternativa semejante.

Lo mismo entendemos que debe decirse sobre el gobierno monárquico, si bien en él parece darse una circunstancia que hace que Cardano pueda omitir la mención de la integridad del monarca para considerarlo una especie legítima de la sabiduría humana. Y es que en este caso la justicia misma es el recurso más eficaz para conseguir los fines inmanentes a la política. “En general —expone—, la más alta justicia es la más alta seguridad”,<sup>28</sup> por lo que ya sea que el monarca esté interesado en gobernar con justicia o que simplemente emplee los medios más adecuados para mantenerse en *lo stato*, el resultado será siempre el mismo: un gobierno justo, en virtud del cual, la administración regia en su conjunto puede ser declarada legítima (siempre que sea sabia). Pero, si esto es así, hay que subrayar que su legitimidad no radicará en la adecuación del gobierno a los requisitos de la práctica política (ésa es la condición mínima), sino, como lo sugiere la condición exigida en el caso anterior, en su justicia, aunque en este caso ambas esferas coincidan.

La última de las formas legítimas de sabiduría humana es quizá la más transparente al análisis de los criterios de legitimidad. Ésta ya no tiene que ver con la administración política, sino con el más vasto campo del trato social, sobre el que también actúa la sabiduría humana, según hemos ido diciendo. En ella distingue Cardano dos modalidades. La primera, que toma a Cristo como modelo, tiene por fin sortear mediante palabras capciosas a aquellos que, a su vez, tratan de engañarnos e infamarnos. La segunda, por su parte, pretende persuadir cosas útiles haciendo uso de razones eficaces y ciertas. Y aunque, como admite Cardano, la proximidad de esta forma de la sabiduría humana con la sabiduría natural es tal que apenas se distingue de ella, si con todo es incluida dentro de la sabiduría humana, ello se debe a que su finalidad es persuasiva, por más que lo persuadido sea útil y por más que sean verdaderas las razones que se emplean a ese fin. Precisamente en la medida en que se trata de persuadirlas, no bastará con que las razones sean verdaderas, habrán de *mostrarse* como verdaderas y para hacer esto, habrá que saber hacerlo, cosa que no enseña la sabiduría natural. Es justamente en la ausencia de una sabiduría natural a propósito que la sabiduría humana se vuelve necesaria al fin de persuadir, y en tanto que esa persuasión se practica con razones ciertas (sin afán de engañar) y para enseñar cosas útiles se califica de legítima.

Dilucidados así —lo mejor que hemos sabido— los criterios que deciden su legitimidad, el principal interés que, en general, revisten estas tres especies legítimas de sabiduría humana para el tema que nos traemos entre manos reside en que con ellas

<sup>27</sup> Así son llamadas sus reflexiones, por ejemplo, en el *Proxeneta*, G. Cardano. *op. cit.*, p. 539.

<sup>28</sup> *In universum igitur, iustitia summa, summa securitas* (OOI 538a). Tras ella, sin embargo, la más alta seguridad es la más alta tiranía.

aparece una nueva forma de plantear las relaciones entre la sabiduría natural y la sabiduría humana (y, en consecuencia, entre Cardano y Maquiavelo) distinta a la apuntada por la jerarquía entre estos géneros, según la cual el conjunto de esa sabiduría y la aportación del florentino podían ser reconducidos al expediente de un mero error en la apreciación de los bienes que debe seguir el hombre. Estas especies vienen a mostrar, por el contrario, que hay secciones enteras en la vida del hombre, y tan necesarias como la política y la interacción social, que no pueden ser practicadas desde la sabiduría natural y requieren la intervención de la sabiduría humana. Por eso, la afirmación que recogimos arriba acerca de que el género de la sabiduría humana había sido inventado para suplir la carencia de sabiduría natural recibe en este contexto un nuevo y trascendental sentido. En efecto, dicha carencia no es sólo la del individuo particular que busca aparentar lo que no tiene para conseguir una reputación que no merece; se trata, ante todo, de una carencia del género humano. Pero si la inexistencia de una sabiduría natural en estos ámbitos hace necesario el empleo de la sabiduría humana, Cardano, frente a Maquiavelo, quiere identificar las condiciones bajo las que ese uso resulta legítimo, aquéllas en virtud de las cuales esta sabiduría pueda convertirse en un medio para el sabio natural al fin de cumplir sus más altas metas. Porque parece ya evidente que la utilización de estas especies de la sabiduría humana compete casi en exclusiva a los sabios naturales, pues sólo ellos son íntegros en virtud y tienen razones verdaderas que persuadir. Los ejemplos de Catón y del propio Cristo, en efecto, no hacen más que confirmar que la legitimidad de estas formas consiste, en última instancia, en que en ellas la sabiduría humana se convierte en un medio de la sabiduría natural, a fin de que ésta pueda tener algún tipo de acceso a aquellas zonas sobre las que, por su propia naturaleza, no puede constituirse. Por todo lo dicho, lo que en sustancia plantean estas especies legítimas es la exigencia de ser sabio en más de un género de sabiduría, en consonancia con lo que sentenciará Cardano pocos años más tarde: “ningún género basta por sí solo para vivir bien y dichosamente”.<sup>29</sup>

Y, sin embargo, el mismo pasaje del *De sapientia* que afirma la legitimidad y, por esta vía, la necesidad de secciones enteras de sabiduría humana, concluye con la declaración de que difícilmente un mismo hombre podrá descollar en ambos géneros de sabiduría, la natural y la humana.<sup>30</sup> Hay quien interpreta que en la posibilidad excepcional que queda abierta, no obstante la extrema dificultad, de unir la sabiduría natural y la humana, Cardano estaría hablando de sí mismo como de alguien que, gracias a su mediación entre ambos saberes, habría puesto las bases para un nuevo arte capaz de guiar al hombre a través de la maraña social y librarlo de las insidias.<sup>31</sup> Pero eso ya sería tema para otra conferencia.

<sup>29</sup> En el *De libris propriis* de 1550, a propósito de la relación entre los *Praecepta ad filios* con el *De sapientia: libri De sapientia genera distinguunt, sed in Praeceptis docetur quantum de unaquaque homo debeat haurire ad bene beateque vivendum; nullum enim genus per se sufficit*, G. Cardano. *De libris propriis*, ed. cit., p. 166.

<sup>30</sup> *Sed ad persuadendum utilia ac iusta hominibus, non tamen vel hoc uni homini naturali sapientia abunde praedito, convenire poterit. Sed in causis ac temporibus diversis, maxime cum difficultate, rari utraque pollere visi sunt. El texto prosigue explicando las causas de esa dificultad: Quid mirum, cum etiam rarissimi in uno genere absoluti fuerint? Neque enim capax est mortalis natura, tantae lucis vel tot odorum: verum ut maxima est naturalis, sic humana rarior: verum cum haec illius loco succedat, qui mentis compos veram pulchritudinem relinquat, ut adulterinam habeat? Vel aurum dimittat, ut aurichalcum possideat? Ergo sapientiae humanae genus, ad supplendum inopiam naturalis inventum est, quod (si recte expendatur) totum, praeter tria illa genera (salubria humano generi, urbibus, omnibusque bonis) exitiale est* (OOI 561b-562a).

<sup>31</sup> Ingegno, *op. cit.*, pp. 120-121.