

## La *Medicina mentis* de E. W. von Tschirnhaus o el paso en Alemania de la Teosofía a la Preilustración tras la paz de Westfalia

Miguel Á. Granada<sup>1</sup>

Recibido: 17-06-2021 / Aceptado: 30-07-2021

**Resumen.** Con anterioridad a la paz de Westfalia (1648) el espacio filosófico alemán había estado dominado en gran medida por la teosofía, especialmente en el ámbito protestante y en regiones como Sajonia, Silesia y Württemberg. Con la *Medicina mentis* (1686 y 1695) de E. W. von Tschirnhaus, noble sajón de estudios universitarios en Leiden, donde entra en contacto con Spinoza y su círculo, entramos en un nuevo mundo conceptual. Bajo la apariencia de una propuesta metodológica, de corte cartesiano, para conducir la razón al descubrimiento de cuanto es posible conocer por la ‘luz natural’, Tschirnhaus propone una reforma moral del sujeto humano capaz de procurarle la perfección, la felicidad y la unión con Dios, donde la impronta de Spinoza (y acaso también de Giordano Bruno) es fuerte, aunque en ningún momento son nombrados estos dos filósofos. Tras estudiar la acusación de spinozismo por Christian Thomasius (1688) y el rechazo de la imputación por Tschirnhaus, el artículo se pronuncia sobre el sentido y función de ese rechazo.

**Palabras clave:** Teosofía, Guerra de los Treinta Años, E. W. von Tschirnhaus, Spinoza, Christian Thomasius, Giordano Bruno.

### [en] The *Medicina mentis* of E. W. von Tschirnhaus or the transition in Germany from Theosophy to Pre-Enlightenment after the Peace of Westphalia

**Abstract.** Before the Peace of Westphalia (1648), the German philosophical space had been largely dominated by theosophy, especially in the Protestant sphere and in regions such as Saxony, Silesia and Württemberg. With the *Medicina mentis* (1686 and 1695) by E. W. von Tschirnhaus, a Saxon nobleman with university studies in Leiden, where he came into contact with Spinoza and his circle, we enter a new conceptual world. Under the appearance of a methodological proposal, of Cartesian style, to lead reason to the discovery of what is possible to know by ‘natural light’, Tschirnhaus proposes a moral reform of the human subject capable of procuring perfection, happiness and union with God, where the imprint of Spinoza (and perhaps also of Giordano Bruno) is strong, although these two philosophers are never named. After studying the accusation of Spinozism by Christian Thomasius (1688) and the rejection of the imputation by Tschirnhaus, the article pronounces on the meaning and function of this rejection.

**Keywords:** Theosophy, Thirty Years’ War, E. W. von Tschirnhaus, Spinoza, Christian Thomasius, Giordano Bruno.

**Sumario.** 1. El predominio de la teosofía en Alemania antes de 1648. 2. La *Medicina mentis*, una propuesta metodológica y ética desde la ‘luz natural’. 3. La polémica con Christian Thomasius y el criptospinozismo de Tschirnhaus. 4. Nota final.

**Cómo citar:** Granada, M. Á. (2021): La *Medicina mentis* de E. W. von Tschirnhaus o el paso en Alemania de la Teosofía a la Preilustración tras la paz de Westfalia, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (3), 377-387.

### 1. El predominio de la teosofía en Alemania antes de 1648

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus vivió en la segunda mitad del siglo XVII, concretamente entre 1651 y 1708. Nació, por tanto, inmediatamente después de la Paz de Westfalia (1648) que puso fin en Alemania a la devastadora guerra de los Treinta Años. Con este tratado terminó la época de las guerras de religión o confesionales. Si-

guió habiendo guerras y confesiones institucionalizadas en estados, pero las nuevas guerras ya no fueron de religión, esto es, inmediatamente marcadas o asociadas al conflicto entre las confesiones. La obra de Tschirnhaus –*Medicina mentis, sive Tentamen genuinae Logicae in qua disseritur De Methodo detegendi incognitas veritates*, publicada en 1686 (Ámsterdam; aunque el ejemplar impreso da 1687 como fecha de impresión, la obra apareció realmente en 1686) y en segunda edición en 1695

<sup>1</sup> Universidad de Barcelona. [granada@ub.edu](mailto:granada@ub.edu). ORCID: 0000-0002-8905-4536. —Agradecemos a Carlos Gilly sus valiosas sugerencias y comentarios, que han permitido precisar y ampliar varias referencias. Las insuficiencias y errores que todavía puedan quedar son imputables enteramente a quien escribe.

(Leipzig) con el título ligeramente cambiado: *Medicina mentis, sive Artis inveniendi praecepta generalia*— es un claro testimonio del cambio de escenario que la Paz de Westfalia representó para Alemania y que he querido señalar en el título: el paso de la *Teosofía*—con su búsqueda de Dios a través del conocimiento de la naturaleza en estrecha conexión con la revelación bíblica y tradiciones pretendidamente antiquísimas como el Hermetismo y la Cábala—, a la *Ilustración* asociada a la nueva ciencia (quizá mejor *Pre-Ilustración* o *Frühaufklärung*).

Tschirnhaus nació en la propiedad de su noble familia, ubicada en Kieslingswalde, a pocos kilómetros al este de Görlitz en la Alta Lusacia (Oberlausitz), a la sazón perteneciente al ducado de Sajonia y por tanto de confesión luterana (pero nada permite ver en la *Medicina mentis* un rasgo luterano y polémicamente confesional)<sup>2</sup>. Este origen geográfico me parece, si no importante, al menos significativo, pues unido a la cronología indicada permite comprender esa transición de la teosofía a la Pre-Ilustración que constituye en mi opinión el rasgo más sobresaliente de la *Medicina mentis*.

En efecto, Görlitz, donde Tschirnhaus estudia entre 1666 y 1668, tras una primera formación con preceptores privados, era la ciudad de Jacob Böhme († 1624), el gran teósofo o místico. Görlitz había sido también sede de importantes familias schwenckfeldianas, así como de intereses y círculos paracelsianos, especialmente por la actividad de Bartholomaeus Scultetus (1540-1614; ocho veces alcalde de la ciudad e importante matemático y astrónomo, cuyas lecciones en Leipzig había seguido Tycho Brahe en 1562)<sup>3</sup>. Scultetus recopiló y editó manuscritos de Paracelso y contribuyó con ellos a la primera edición general de la obra filosófica, médico-alquímica y astrológica de Paracelso, la edición Huser, publicada en Basilea en 1589-1591 como una obra supraconfesional con el patrocinio del arzobispo de Colonia y príncipe elector Ernst von Bayern, católico. Pero el paracelsismo no era solo una nueva orientación en medicina y alquimia que incluía una visión general de la naturaleza o una cosmología. Era también, como el schwenckfeldismo, una corriente religiosa dentro de la llamada ‘Reforma radical’, situada por encima de las confesiones e impulsora de una ‘dritte Reformation’ que debía suplir las insuficiencias y limitaciones de la Reforma magisterial luterana y calvinista<sup>4</sup>. Estos círculos habían tratado de preservar en la segunda mitad del siglo XVI los escritos teológicos de Paracelso; los habían transmitido de mano en mano para evitar problemas a la medicina paracelsiana al tiempo que defendían la religiosidad de Paracelso frente a acusaciones de ateísmo. En este tránsito conec-

taron con otras corrientes radicales o acusadas de heterodoxia: schwenckfeldismo, castellionismo, mística, osiandrismo, a la vez que potenciaban el espiritualismo, anticonfesionalismo, escatologismo y profetismo.

El paracelsismo, como corriente espiritual o teosófica, que unía medicina alquímica y hermetismo a un cristianismo reformado en busca de una profundización en la fe y en la unión con Dios, se caracterizaba también por un fortísimo escatologismo milenarista<sup>5</sup>. Su presencia era muy fuerte en Böhme<sup>6</sup>, así como en pastores luteranos que combinaban su fe interior con el ejercicio del ministerio luterano dentro de la ‘Fórmula de concordia’, como es el caso de Valentín Weigel († 1588, pastor de Zschopau, en Sajonia)<sup>7</sup> y de Paul Nagel († 1624; astrólogo y profeta milenarista en Torgau, Sajonia)<sup>8</sup>. El paracelsismo teológico o ‘Theophrastia sancta’ encontró asimismo amplia difusión, en las vísperas y en los primeros años de la guerra de los Treinta Años en la también luterana Württemberg. Lo muestran la redacción y acogida de los manifiestos rosacruces, antes y después de su publicación impresa en 1614 y 1615. Independientemente de cual fuera la intención final de Johan Valentin Andreae con sus manuscritos, cuya publicación se produjo sin su conocimiento, lo cierto es que la *Fama fraternitatis* y la *Confessio fraternitatis* se remitían—en su anuncio de una inminente ‘Reforma universal’ del mundo y de la sociedad a partir de una ciencia cristiana filantrópica— a la figura y la obra de Paracelso en conexión con la interpretación de las novedades celestes contemporáneas—novas de 1572, 1600, 1604; nuevo trigono ígneo iniciado en 1603— como señales de la renovación y advenimiento del reino de Dios<sup>9</sup>. El paracelsismo, junto con Weigel, tiene también una fuerte

<sup>2</sup> Como localidad situada al este del río Neisse, Kieslingswalde pertenece hoy a Polonia, mientras que Görlitz, situada en la orilla occidental del río, que marca la frontera, pertenece al estado de Sajonia y a Alemania.

<sup>3</sup> E. H. Lemper, «Görlitz und der Paracelsismus», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 18 (1979), pp. 347-360; I. Haaser (Anders), «The City of Görlitz during Jacob Böhme’s Lifetime» en Bo Andersson y otros, *Jacob Böhme and His World*, Leiden, Brill, 2018, pp. 70-97.

<sup>4</sup> C. Gilly, «“Theophrastia sancta”: Der Paracelsismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen», en J. Telle, ed., *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 1994, pp. 425-488; C. Webster, *Paracelsus: Medicine, Magic, and Mission in the End of Time*, New Haven, Yale University Press, 2008.

<sup>5</sup> Véase U. L. Gantenbein, «Paracelsus als Theologe», en A. Classen, ed., *Paracelsus im Kontext der Wissenschaften seiner Zeit. Kultur und mentalitätsgeschichtliche Annäherungen*, Berlin, De Gruyter, 2010, pp. 65-89.

<sup>6</sup> U. L. Gantenbein, «The New Adam: Jacob Böhme and the Theology of Paracelsus (1493/94-1541)», en *Jacob Böhme and His World*, cit., pp. 166-196. Véase también F. A. Yates, *El iluminismo rosacruz*, México, F. C. E., 1981, pp. 128 s.

<sup>7</sup> Sobre el paracelsismo como una de las fuentes principales de Weigel véase A. Weeks, *Valentin Weigel (1533-1588): German Religious Dissenter, Speculative Theorist, and Advocate of Tolerance*, Nueva York, State University of New York Press, 2000, pp. 41-60, 74-76. Véase también Gilly, «“Theophrastia sancta”...», cit., p. 464.

<sup>8</sup> Sobre Paul Nagel véase L. T. I. Penman, «Climbing Jacob’s Ladder: Crisis and Transcendence in the Thought of Paul Nagel († 1624), a Lutheran Dissident during the Time of the Thirteen Years’ War», *Intellectual History Review*, 20 (2010), pp. 201-226; L. T. I. Penman, *Hope and Heresy: The Problem of Chiliasm in Lutheran Confessional Culture, 1570-1630*, Springer Nature, 2019.

<sup>9</sup> Sobre los manifiestos rosacruces y su vasta difusión e impacto, véase *Das Erbe des Christian Rosenkreuz. Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18.-20. November 1986. Johann Valentin Andreae 1586-1986 und die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft 1614-1616*, ed. por la Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdam, In de Pelikaan, 1988; C. Gilly, «Die Rosenkreuzer als europäisches Phänomen», en *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*, ed. por la Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdam, In de Pelikaan, 2002, pp. 19-58; C. Gilly, «Las novas de 1572 y 1604 en los manifiestos rosacruces y en la literatura teosófica y escatológica alemana anterior a la Guerra de los Treinta Años», en M. Á. Granada, ed., *Novas y cometas entre 1572 y 1618: Revolución cosmológica y renovación política y religiosa*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2012, pp. 275-331. Sobre la presencia del paracelsismo en Silesia, Lusacia y concretamente en Böhme, véase W.-E. Peuckert, *Das Rosenkreuz*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1973.

presencia, no reconocida explícitamente por cautela, en la obra del pastor luterano Johannes Arndt († 1621) *Vier Bücher Vom wahren Christentum* (1605-1610). Esta obra, calificada como «das meistgedruckte Erbauungsbuch des 17. Jahrhunderts und damit wahrscheinlich das meistgedruckte Buch des 17. Jahrhunderts überhaupt»<sup>10</sup>, modificó desde dentro el luteranismo, dándole la dimensión espiritualista que culminaría décadas más tarde en el Pietismo (pero con los elementos radicales paracelsianos y weigelianos ‘desactivados’)<sup>11</sup>.

Valgan estos datos para señalar el carácter poderosísimamente confesional y espiritualista cristiano del pensamiento alemán en la primera mitad del siglo XVII, hasta la Paz de Westfalia, y poder así visualizar mejor la nueva orientación que aparece ya sólidamente instalada en la *Medicina mentis* de Tschirnhaus. Sin embargo, no me resisto a introducir, con la mayor brevedad posible, un último dato de esa atmósfera intelectual y religiosa que podemos denominar *teosofía*. Se trata del primer biógrafo de Böhme, Abraham von Franckenberg († 1652), natural de la vecina Silesia, entonces integrada en el Imperio austríaco<sup>12</sup>. Devoto de Böhme, Franckenberg cultivó la teosofía con los ingredientes paracelsianos, cabalistas, rosacrucianos y herméticos habitualmente asociados a ella, pero él unió todo ello a una gran admiración por la cosmología infinitista (por tanto heliocéntrica) de Giordano Bruno<sup>13</sup>. En su *Oculus sidereus* (Danzig 1644), Franckenberg adoptó el infinitismo bruniano tal como lo encontraba en la obra de Bruno *De immenso et innumerabilibus* (1591) e integró el universo infinito de Bruno en una perspectiva espiritualista cristiana de fuerte orientación escatológica y con frecuentes apelaciones a la Escritura. Si esta obra unía en un *totum revolutum* a Bruno con la Escritura y con una pléyade de autores contemporáneos del más diverso carácter, en su obra póstuma (Ámsterdam 1677) *Oculus aeternitatis: Das ist Geistliche Erkenntnis Gottes oder schriftmäßige Erklärung viel und grosser gottseligen Geheimnisse*,

la filosofía natural aparecía indisolublemente mezclada con el relato bíblico, con la elevación a Dios y la espera del tiempo final<sup>14</sup>.

## 2. La *Medicina mentis*, una propuesta metodológica y ética desde la ‘luz natural’

Nada de esto encontramos en Tschirnhaus y su *Medicina mentis*. Con esta obra entramos en un mundo intelectual y espiritual completamente diferente y nuevo<sup>15</sup>. Sin duda ello tiene mucho que ver con el estudio de Tschirnhaus en la universidad de Leiden a partir de 1669, donde se matriculó en derecho. Tschirnhaus no se graduó durante su estancia en Leiden, que se prolongó hasta 1672, y seguramente fue allí donde se interesó por las matemáticas y las nuevas direcciones en filosofía natural y medicina, entonces en boga en Holanda<sup>16</sup>. En su larga estancia por varios países europeos (Países Bajos, Francia, Inglaterra, Italia)<sup>17</sup> hasta su regreso a Sajonia en 1679, entró en contacto con los pensadores más avanzados del momento (Spinoza—cuya obra, *Ethica* y *Tractatus de intellectus emendatione*, conoció muy bien—, Huygens, Oldenburg, Leibniz, Boyle) y con las primeras sociedades científicas, siendo elegido miembro de la *Académie Royale des Sciences* de París en 1687. Desde 1679 residió en Sajonia, donde—aparte sus esfuerzos en la reinención de la fabricación de porcelana, finalmente coronados por el éxito poco después de su muerte— se dedicó al cultivo de su espíritu y de las ciencias y a promover, sin éxito, la fundación de una Academia Sajona de las Ciencias y el desarrollo de las ciencias y sus aplicaciones en su país natal. Su corta obra<sup>18</sup>—aparte sus memorias para revistas eruditas y para la *Académie* parisina y por supuesto su

<sup>14</sup> Recientemente se ha puesto en duda que la obra sea realmente de Franckenberg. Véase T. Harmsen, «The Mind’s Eye: Images of Creation and Revelation in Mystical Theology and Theosophy», en P.J. Forshaw, ed., *Lux in Tenebris: The Visual and the Symbolic in Western Esotericism*, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 152-178 (: 170).

<sup>15</sup> Ello no obsta (según informa E. Winter, «Der Bahnbrecher der deutschen Frühaufklärung», en Idem, ed., *E. W. von Tschirnhaus und die Frühaufklärung in Mittel- und Osteuropa*, Berlín, Akademie Verlag, 1960, pp. 1-82: 34) para que Tschirnhaus poseyera en su biblioteca «todos los escritos de Jacob Böhme» e incluso «haya tenido parte seguramente esencial en la publicación en Holanda en 1682 de las obras de Böhme». El Catálogo de la biblioteca de Tschirnhaus (véase *infra*, nota 24), subastada en 1723, confirma este punto (véase n° 955, que recoge el ejemplar de la edición de Ámsterdam, 1682: *Jacob Böhme’s alle Theosophische Werke*).

<sup>16</sup> Para la biografía de Tschirnhaus nos basamos en la Introducción de Jean-Paul Wurtz a su magnífica traducción francesa de la *Medicina Mentis*: E. W. von Tschirnhaus, *Médecine de l’esprit ou préceptes généraux de l’art de découvrir*, introduction, traduction, notes et appendices par J.-P. Wurtz, Paris, Éditions Ophrys, 1970, pp. 6-11. Completamos esa información con nuevos datos aportados por Rienk Vermij, «Le Spinozisme en Hollande: le cercle de Tschirnhaus», *Cahiers Spinoza*, VI (1991), pp. 145-168 (: 146-149). Sobre la presencia en Tschirnhaus de los desarrollos de la física en Holanda por parte de autores cercanos a Spinoza, véase Pablo Montosa «Tschirnhaus y la física relacional», en preparación.

<sup>17</sup> En 1677 se halla en Roma. Allí mantiene relación con un antiguo conocido de Spinoza, el danés Niels Stensen (Stenon), excelente anatomista y geólogo convertido al catolicismo, con el que mantuvo discusiones sobre religión y al que transmitió el manuscrito de la *Ética*. Véase *infra*, notas 23, 71 y 74. Sobre Stenon y su evolución intelectual y religiosa véase R. Andrault y M. Laerke, eds., (2018), *Steno and the Philosophers*, Leiden-Boston, Brill, 2018.

<sup>18</sup> Véase siempre la Introducción (pp. 11-27) y Apéndices (pp. 297-313) de J.-P. Wurtz a su traducción.

<sup>10</sup> V. Wels, *Manifestationen des Geistes: Frömmigkeit, Spiritualismus und Dichtung in der frühen Neuzeit*, Göttingen, V & R Unipress, 2014, p. 38.

<sup>11</sup> Véase C. Gilly, «Johann Arndt und die ‘dritte Reformation’ im Zeichen des Paracelsus», *Nova Acta Paracelsica. Beiträge der Paracelsus-Forschung*, neue Folge 11 (1997), pp. 60-77; véase en particular pp. 70 s., donde se menciona la «actitud nicodemita» (*nikodemitische Haltung*) de Arndt. Más recientemente, véase H. Geyer, *Verborgene Weisheit. Johann Arndts “Vier Bücher vom Wahren Christentum” als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*, Berlin-Nueva York, De Gruyter, 2001; C. Gilly, “Hermes oder Luther. Der philosophische Hintergrund von Johann Arndts Frühschrift *De antiqua philosophia et divina veterum Magorum Sapientia recuperanda*”, en Hans Otto & Hans Schneider, eds., *Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die “Vier Bücher vom wahren Christentum”*, Göttingen, V&R Unipress, 2007, pp. 163-199.

<sup>12</sup> C. Gilly, «Zur Geschichte der Böhme-Biographien des Abraham von Franckenberg», en Theodor Harmsen, ed., *Jacob Böhme’s Weg in die Welt. Zur Geschichte der Handschriftensammlung, Übersetzungen und Editionen von Abraham Willemsz van Beyerland*, Ámsterdam, In de Pelikaan, 2007, pp. 329-363.

<sup>13</sup> Sobre la presencia del *De immenso* en el *Oculus sidereus* de este autor véase S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Bruno 1600-1750*, Florencia, Le Lettere, 1990, pp. 137-152; P. D. Omodeo, *Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance: Reception, Legacy, Transformation*, Leiden, Brill, 2014, pp. 365-372. Tschirnhaus poseía en su biblioteca una copia del *Oculus sidereus*; véase el Catálogo de la misma (cfr. *infra*, nota 24), n° 1738 (nos referiremos siempre al número en negrita de la identificación de la obra).

correspondencia— consiste básicamente en la *Medicina mentis* (Ámsterdam 1686), reeditada con algunos cambios en 1695 en Leipzig. A ella hay que unir una *Gründliche Anleitung zu nützlichen Wissenschaften absonderlich zu der Mathesi und Physica, Wie sie anitzo von den Gelehrtesten abgehandelt werden* (s. l., 1700), cuyo título habla por sí mismo y muestra su constante interés por la educación científica de la juventud de acuerdo con el método por él formulado en la *Medicina mentis* y siempre con la perspectiva puesta en una aplicación del conocimiento de corte baconiano. Es una obra que presupone y complementa la que aquí nos convoca: la *Medicina mentis*, que contenía ya desde la primera edición un anexo de *Medicina corporis*.

Viniendo ya a la *Medicina mentis*, la segunda edición está enriquecida con un extenso prefacio al lector y con cambios puntuales a la primera. Cabe por tanto servirse preferentemente de ella. Sin embargo, hay un motivo para atender a la primera edición, editada en Ámsterdam por Petrus van Gent (1640-1695), un amigo de Tschirnhaus, que recibió de este el permiso para mejorar el latín original<sup>19</sup>. La razón de ello reside en que dicha primera edición fue objeto de una extensa reseña crítica por parte de Christian Thomasius (1655-1728) en 1688, en sus *Lustiger und Ernsthafter Monatsgespräche Erster Theil* (Halle), reseña primero de la citada edición (pp. 354-362, 389-442) y luego (pp. 793-850) de la defensa de Tschirnhaus (*Eilfertiges Bedencken wieder die Objectiones*, publicada en la misma revista en junio de ese mismo año, pp. 746-792). Dada la gran importancia de la reseña de Thomasius (jurista y defensor del pietismo, fundador de la universidad de Halle en 1691), que denunciaba y desvelaba el criptospinozismo de la *Medicina mentis*<sup>20</sup> (donde Spinoza no era mencionado ni una sola vez) con constantes citas y referencias a la paginación de la primera edición, ésta debe ser tenida siempre presente<sup>21</sup>.

Como he señalado, la mayor diferencia entre las dos ediciones reside en que la segunda incorpora un amplio Prefacio al lector (pp. x-xxvi)<sup>22</sup>. Este prefacio, sin embargo, anticipa y por tanto repite en gran medida consideraciones que Tschirnhaus expone en la primera de las

tres partes de que consta la obra (pp. 1-21), en la introducción y primera sección de la segunda parte (pp. 22-65) y en la tercera parte (pp. 272-296). Serán estas las que merecerán nuestra atención por ser en ellas donde se pone de manifiesto la modernidad de Tschirnhaus y su larvado spinozismo<sup>23</sup>, que, denunciado por Thomasius y repudiado por Tschirnhaus, parece ser real (como también una coincidencia con la concepción de la filosofía en Bruno)<sup>24</sup> y porque —como ha señalado agudamente

<sup>23</sup> Puede ser interesante señalar que fue Tschirnhaus el «extranjero de religión luterana» que facilitó en Roma a Niels Stensen (Stenon), antes de la publicación póstuma en 1677 y con el ruego de observar el máximo secreto, la copia manuscrita de la *Ética* que Stenon, católico converso, entregó a la Inquisición romana en septiembre de ese año con el fin de prevenir e impedir la difusión del ‘veneno’ (sic) spinozista. Descubierta esa copia en 2010 en la Biblioteca Vaticana por Leen Spruit y Pina Totaro, fue editada en 2011: L. Spruit and P. Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Leiden-Boston, Brill. Véase ahora B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición y traducción de Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2020, con el importante texto de la denuncia de Spinoza por Stenon en pp. 429-432; Spinoza, *Oeuvres*, IV: *Ethica / Éthique*, texte établi par F. Akkermann et P. Steenbakkers, traduction par P.-F. Moreau, introduction et notes par P.-F. Moreau et P. Steenbakkers, Paris, PUF, 2020, pp. 19-24.

<sup>24</sup> Si Tschirnhaus conoció personalmente a Spinoza, mantuvo correspondencia con él y la presencia de la *Ética* y del *Tractatus de intellectus emendatione* es patente en la *Medicina mentis*, aunque nunca se halla explicitada, podrá pensarse que la de Bruno no pasa de ser una conjetura carente de apoyo suficiente. Nos encontraríamos —independientemente del conocimiento de Bruno por Spinoza— con tres autores que piensan en el mismo surco intelectual y comparten una misma tradición de pensamiento. No obstante, Rienk Vermij ha señalado que entre las propuestas de traducción que Tschirnhaus hizo llegar desde Sajonia en torno a 1680 a sus amigos holandeses, figuraba la de una obra de Giordano Bruno, cuyo texto envió a Pieter van Gent para que lo tradujera al holandés. Lamentablemente Rienk no dice de qué obra se trataba (se ha supuesto que era *De gli eroici furori*, una obra que presenta la moral heroica del filósofo en busca del conocimiento y de la unión intelectual con la divinidad); véase R. Vermij, «Le Spinozisme en Hollande: le cercle de Tschirnhaus», cit., pp. 161 s. En todo caso, no podemos olvidar que la obra de Bruno circulaba ampliamente en Holanda y era conocida de Huygens, que poseía varias obras del Nolano en su biblioteca; véase A. Del Prete, «Appunti sulla diffusione della filosofia di Bruno nell'Olanda secentesca», *Bruniana & Campanelliana*, 4 (1998), pp. 273-300. Además, dado que desde 1679 Tschirnhaus reside en Sajonia, puede ser de interés señalar que las obras de Bruno, en particular los diálogos italianos, estaban bastante difundidas en esa región, como se muestra en R. Sturlese, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Florencia, Olschki, 1987 (a comienzos del siglo XIX Hegel señalará en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* que las obras de Bruno presentes en la Biblioteca de Dresde, la capital de Sajonia, «gehören noch immer zu den verbotenen Schriften, so werden sie in Dresden nicht gezeigt»). Por otra parte, Winter, que menciona un Catálogo de libros de la Biblioteca de Tschirnhaus vendidos en subasta en Görlitz en agosto de 1723 (op. cit., pp. 7 nota, 123 nota), señala que Tschirnhaus admiraba a Bruno y editó («herausgab») una obra suya (p. 77; lamentablemente no es más preciso). Hemos localizado una copia de dicho catálogo (*Catalogus und Specification unterschiedener gebundener und ungebundener Bücher [...] aus Verlassenschaft des Hn. Raths von Tschirnhaus auf Kiesslingswalde, welche allhier in Görlitz [...] aufn 23. August 1723 und folgende Tage per modum auctionis feilgebothen [...] werden sollen*) en la Sächsische Landesbibliothek Dresden. De la reproducción digital, accesible online y que se reproduce en este número en transcripción de M. Á. Granada y P. Montosa, se constata la ausencia de la edición de las *Opera* de Spinoza y también la presencia de tres obras de Bruno: *De monade*, *De minimo* y *De imaginum compositione* (véase Catálogo, n.º 865-867). Como es sabido el *De monade* contenía también el *De immenso et innumerabilibus*, la obra que, en ausencia de los diálogos italianos, permitía a Tschirnhaus apreciar la conexión intelectual de Bruno con Spinoza y por tanto también con su propio proyecto de *Medicina mentis* a que hacemos referencia en este artículo. Aunque hay una amplia presencia en el Catálogo de obras varias en italiano de diferentes autores (Maquiavelo, Aretino, Galileo, Boccacini, entre otros), no aparece ninguna obra italiana de Bruno, como tampoco (hecho notable) ninguna obra de Spinoza. Se

<sup>19</sup> Petrus van Gent fue uno de los editores de las *Opera posthuma* de Spinoza (1677) y permaneció en estrecho contacto con Tschirnhaus hasta el final de su vida. Que Tschirnhaus escribió la *Medicina mentis* en latín, frente a opiniones anteriores que sostenían que la había escrito en alemán y había sido traducida por Van Gent al latín, ha quedado demostrado por J. P. Wurtz, «Über einige offene oder strittige, die *Medicina mentis* von Tschirnhaus betreffende Fragen», *Studia Leibnitiana*, 20 (1988), pp. 190-211 (: 204-209). Véase además la confirmación por P. Steenbakkers, *Spinoza's Ethica from manuscript to print: Studies on Text, Form and Related Topics*, Assen, Van Gorcum, 1994, pp. 47-49 (agradezco a Pablo Montosa haberme llamado la atención sobre esta obra). Fue la *Medicina corporis* lo que Van Gent trajo al latín a partir del original alemán.

<sup>20</sup> Título que, según confianza de Tschirnhaus a Leibniz en París, estaba inspirado en Spinoza, cuyo *Tractatus de intellectus emendatione* procura una reforma del intelecto y cuya *Ética* ofrece a la vez una reforma del intelecto y del cuerpo. Véase Wurtz, *Médecine de l'esprit*, cit., p. 20.

<sup>21</sup> Wurtz, *Médecine de l'esprit*, cit., pp. 304 s., ofrece Tablas de la correspondencia entre las páginas de la primera y la segunda edición mencionadas en la reseña de Thomasius y el *Bedencken* de Tschirnhaus.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 37-45. En lo sucesivo nos referiremos a la *Medicina mentis* por la paginación de la segunda edición, recogida al margen de la traducción francesa. Cuando sea necesario, indicaremos las páginas de la primera edición.

Wurtz y trataremos de confirmar en lo que sigue— el rechazo de la acusación de Thomasius estaba motivado no solo por la necesidad de evitar inculpaciones de ateísmo y una posible persecución, sino también y sobre todo por la voluntad de «impedir que potenciales lectores se asustaran si él se remitía a Spinoza. [...] En una palabra: quizá Tschirnhaus ha negado a Spinoza, entre otras razones, para servirle mejor»<sup>25</sup>, o para instilar mejor y más inadvertidamente la ilustración radical spinoziana<sup>26</sup>.

Se puede calificar sin ningún género de dudas la *Medicina mentis* como una obra *moderna*. Tschirnhaus propone en ella un ejercicio del pensamiento y una acción moral en términos de *lumen naturae* («lumière naturelle»), esto es, fundados en la capacidad natural del sujeto humano de alcanzar la verdad mediante el método que él nos presenta. Lo vemos en esta solemne declaración al final de la primera parte:

[...] ex sola veritatis cognitione talem virtutem, quae suo merito virtutis titulum meretur, originem ducere, et ex ea denique perfectam animi tranquillitatem, vulgo nimis ignotam, necessario oriri, seu haec tria, sapientiam, virtutem ac animi tranquillitatem perfecte in nullo homine, nisi conjunctim, existere, et in his tribus, ita conjunctis, summum hominis bonum, quod in hac vita *via naturali* possideri potest, solum consistere<sup>27</sup>.

Notemos también la presencia en estas líneas de dos temas constantes y complementarios de la apelación a la *luz natural*: 1) la *diferencia antropológica*, o sea, la distinción entre la masa vulgar, que requiere necesariamente una guía externa, y la minoría capaz de proceder intelectualmente, por separar rigurosamente el ejercicio del intelecto de los fantasmas de la imaginación y por tanto capaz de ejercer el método<sup>28</sup>; 2) el *intelectualismo moral*, que comporta que la virtud y el vicio son, respec-

tivamente, consecuencia rigurosa del conocimiento de la verdad y de la ignorancia: «mens bene excolta genuinam nobis exhibet normam» (p. 20)<sup>29</sup>. Con estos tres principios Tschirnhaus muestra hallarse dentro de una tradición filosófica que identifica la sabiduría (*sapientia; sagesse*) con la filosofía y que ve en ésta la perfección del hombre, una tradición que se remonta al pensamiento antiguo, de Sócrates al estoicismo y epicureísmo, y que en las décadas inmediatamente anteriores encontramos en Descartes y sobre todo en Bruno y Spinoza.

De acuerdo con este planteamiento en términos de *luz natural*, la *Medicina mentis* carece de todo planteamiento religioso y confesional. La religión (y la presunta revelación que ofrece) está completamente ausente de este itinerario intelectual metódico. Por eso podemos afirmar que estamos en un momento posterior a la teosofía y a la Paz de Westfalia. En la lectura de la *Medicina mentis* solo he encontrado tres referencias o presencias de la religión. Hallamos la primera —de nuevo en estas páginas finales de la primera parte— cuando Tschirnhaus comenta (en consonancia con el planteamiento platónico de las tres partes del alma en *República* IX, 588b–590d) la ineficacia contra las pasiones de los remedios propuestos por la ley externa (por la religión) en base a castigos y premios: «iis enim remediis, quibus poenae metus, aut spes praemii saepe inculcatur, vera passionum origo minime tollitur» (p. 18; 57); aparece la segunda, esta explícita, cuando Tschirnhaus (en la primera sección de la segunda parte) defiende su criterio de verdad y principio del método (sólo es verdadero lo que puede ser concebido por el intelecto) frente a la objeción de que hay verdades que son inalcanzables por la luz natural y que las conocemos por revelación divina. Tschirnhaus lo acepta —reconoce, pues, la confesión (cristiana luterana)—, pero indica que el ámbito sobrenatural (de fe) es trascendente y del todo ajeno al conocimiento del mundo y también de la verdad accesible al intelecto y por tanto fuente de la virtud moral. La teología no es la cúspide del conocimiento humano (la ciencia *regina scientiarum*), sino un ámbito ajeno al intelecto<sup>30</sup> y —a lo sumo, pero esto no llega a decirlo

nos hace raro que Tschirnhaus, amigo de los editores de las *Opera posthuma* y en estrecha relación con ellos, no estuviera en posesión de un ejemplar e incluso que hubiera regalado en Roma su copia manuscrita de la *Ethica* sin quedarse con otra copia; por eso creemos que un ejemplar de las *Opera posthuma* desapareció de la biblioteca tras la muerte de Tschirnhaus y/o no fue puesto a la venta. Como dato curioso señalamos la presencia del *Criticón* de Baltasar Gracián en una traducción francesa: *L'homme détrompé ou le Criticon* (Paris 1697); véase Catálogo, nº 853. — Para una mayor y muy importante precisión sobre el conocimiento de Bruno por Tschirnhaus, véase *infra*, la Nota final.

<sup>25</sup> «Wahrscheinlich war er [Tschirnhaus] bestrebt, [...] den Atheismusbeschuldigungen und eventuellen Verfolgungen, die ihm ein solches Eingeständnis eingebracht hätten, zu entgehen. [...] Also wollte er verhüten, daß potentielle Leser abgeschreckt würden, wenn er sich [...] auf Spinoza beriefe. [...] Kurzum: vielleicht hat Tschirnhaus unter anderem auch deshalb Spinoza verleugnet, um ihm besser zu dienen», J.-P. Wurtz, «Tschirnhaus und die Spinozismusbeschuldigung: die Polemik mit Christian Thomasius», *Studia Leibnitiana*, 13 (1981), pp. 61-75 (: 75).

<sup>26</sup> Como ha señalado J. I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 637-640, Tschirnhaus fue un entusiasta difusor y defensor de Spinoza en los diferentes países por los que se movió, además de estar en estrecho contacto con el círculo spinoziano holandés. Véase también R. Vermij, «Le Spinozisme en Hollande: le cercle de Tschirnhaus», cit; J.-P. Wurtz, «Un disciple "hérétique" de Spinoza: Ehrenfried Walther von Tschirnhaus», *Cahiers Spinoza*, VI (1991), pp. 111-143, donde se matizan afirmaciones anteriores y se señala que cabe considerar a Tschirnhaus de spinozista, pero 'herético'.

<sup>27</sup> *Medicina mentis* (1595), pp. 20 s. (*Médecine de l'esprit*, p. 59); cursiva nuestra. Véase también p. 40 (72)

<sup>28</sup> Sobre esta separación véase 2ª parte, 1ª sección, §§ 2-3, pp. 40-50 (72-80).

<sup>29</sup> «Sapiens quoque ob majorem veritatis cognitionem multo facilius efficit, ut [...] tranquillius vitam transigat, quam alii, qui actionibus suis circa similia clarissime demonstrant, non majus dari supplicium stultorum ipsa stultitia; prout e contra priores reipsa cognoscunt, majus sapientibus solatium dari non posse ipsa sapientia», p. 18 (58).

<sup>30</sup> «Omnia, quae per solam revelationem certo scimus, uti omnes fatentur Theologi, intellectui sunt impervia, nullumque de iis conceptum naturalem seu philosophicum, formare valemus. [...] et per consequentiam nullatenus dico, ea ex mea doctrina falsa, sed intellectui saltem impervia esse», pp. 57-58 [: 86]. Wurtz indica en su Introducción (p. 21) que Tschirnhaus mantenía buenas relaciones con los medios pietistas y que su biblioteca contaba con buena parte de la literatura relativa a este movimiento de renovación espiritual del luteranismo; véase la amplia presencia en el Catálogo de obras de Philip Jacob Spener (1635-1705) y August Hermann Francke (1683-1727). Incluso escribió su *Gründliche Anleitung* por petición de Francke, pedagogo, profesor en la universidad de Halle y uno de los grandes promotores del pietismo. Aunque en esta última obra reconoce «un camino de alcanzar la verdad por la fe, o sea, por la revelación divina en las Sagradas Escrituras» (p. 6) y menciona elogiosamente los escritos de Arndt (una obra suya, la *Postilla*, aparece recogida en el Catálogo) y sobre todo de Philip Spener (p. 7), deja sin embargo claro que «su intención es exponer cómo la juventud puede, por medio de los sentidos y sobre todo del intelecto, conocer la verdad» (ibidem). La posición de Tschirnhaus es la de una rígida separación de los territorios de la religión y la filosofía y por consiguiente del completo abandono de la especulación teosófica.

Tschirnhaus— un conjunto de normas morales cuyo cumplimiento por el vulgo produce *heterónomamente* en este la virtud que el filósofo alcanza *autónomamente* mediante el conocimiento intelectual y metódico de la verdad<sup>31</sup>. La tercera referencia a la religión y a la Escritura, de nuevo tácita, es en dos importantes momentos y pasajes en que Tschirnhaus usa términos bíblicos: el «homo novus» (producido, según San Pablo, por la deposición de la vana confianza en el intelecto propio y la adopción de la vestimenta de la fe en Cristo)<sup>32</sup> para —en una operación similar a la de Spinoza y también de Bruno de transposición a la filosofía del vocabulario salvífico cristiano— designar al hombre intelectual que se ha liberado, por la filosofía y el ejercicio del método, de la condición natural originaria<sup>33</sup>, esto es, el hombre que conoce mediante conceptos verdaderos la ciencia «verdaderamente divina», la física verdadera (ciencia de la naturaleza como ‘obra de Dios’) y por ello se ha liberado de las representaciones de la imaginación, por lo que ha pasado de una condición de sujeto pasivo (pasional) a sujeto activo y feliz:

haec autem scientia sola inter eas vere est divina. Etenim in hac explicantur leges, quae a solo Deo suis inditae sunt operibus, secundum quas omnia constanter operantur, et quae nullo modo a nostro intellectu sed a Deo realiter existente dependent: adeo ut opera Physices considerare nihil aliud sit, quam ipsius Dei actiones considerare. Hujus quoque scientiae cognitio nos a tam innumeris liberat praeprejudiciis [...], adeo ut aliquis *mediante genuina Physica homo veluti mere novus evadat*, et quasi philosophice regeneretur; idque tanta sui utilitate, ut jam nunc longe melius et felicius, quam antea per quaevis Ethicorum praecepta se possit liberare a passionum impetu<sup>34</sup>.

Se habrá notado que este ‘discurso del método’ — titulado ‘Medicina mentis [et corporis]’— no es únicamente un instrumento (*organon*) de conocimiento de la naturaleza —incluyendo en ello la dimensión baconiana, también cartesiana, de la apropiación de la naturaleza «for the relief of man’s state», de acuerdo con la concesión divina al hombre del imperio sobre las criaturas —<sup>35</sup>; es también y sobre todo una terapia que persigue una ‘regeneración’ del sujeto humano mediante la liberación del intelecto del

yugo de la imaginación y de las pasiones, algo así como la *salus* que anunciaba Spinoza al buen lector de su *Ethica*<sup>36</sup>.

No nos puede sorprender por tanto que, presentando su obra en la primera parte, Tschirnhaus no insista tanto o tan solo en la eficacia y rendimiento teórico y operacional del método, como en sus efectos morales, en lógica consecuencia con el intelectualismo moral y la diferencia antropológica que le anima. Si, como hemos visto, el método produce un hombre nuevo, regenerado de su condición natural sometida a las pasiones por causa de los prejuicios imbibidos en la infancia, este hombre nuevo tiene todas las características del ‘homo perfectus’ pregonado por la tradición filosófica como la actualización completa del intelecto, a saber, virtuoso, feliz, contento<sup>37</sup>: «el sabio es *infinítamente más feliz* que los ignorantes, porque estos nunca se procuran la sólida

<sup>36</sup> Israel señala en *Radical Enlightenment*, cit. p. 639 que «Tschirnhaus’ ethical theory parallels Spinoza’s. For Tschirnhaus, as for Spinoza, philosophy is more than just a quest for knowledge and wisdom; it is a path above all to serenity and self-liberation, what Spinoza termed ‘salvation’». Creemos que no está fuera de lugar mencionar aquí la presencia en la biblioteca de Tschirnhaus (véase la transcripción del Catálogo, nº 420) de la traducción holandesa (publicada en Ámsterdam en 1672) de la traducción latina que con el título de *Philosophus autodidactus sive Epistola [...] in qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit*, había publicado en 1671 E. Pocock de la obra de Ibn Tufayl *Epistola de Hayy ibn Yaqzan sobre los secretos de la filosofía oriental*, donde el pensador andalusí recogía la herencia de la «filosofía oriental» aviceniense, formulación esotérica del intelectualismo platónico-aristotélico en tierra del Islam. El *Filósofo autodidacto* relata en forma novelesca la adquisición del conocimiento filosófico de la naturaleza a partir de la experiencia y del intelecto (la ‘luz natural’ del siglo XVII) por parte de un ‘hombre nuevo’ (nunca mejor dicho, pues se trata de un ser humano nacido por generación espontánea — motivo aviceniense — en una isla desierta, amamantado y criado por una gacela, al margen de todo contacto humano; o bien abandonado al poco de nacer). La estancia de Tschirnhaus en Holanda, su permanente relación posterior con el círculo spinoziano y el gran número de obras en holandés presentes en su biblioteca, avalan su más que posible lectura de la obra de Ibn Tufayl, cuya traducción holandesa había sido realizada por Johannes Bouwmeester (íntimo amigo de Spinoza) e impresa por Jan Rieuwertsz, el editor posteriormente de las *Opera posthuma* de Spinoza. Una reedición, impresa por W. Lamsveld, siempre en Ámsterdam en 1701, da como iniciales del traductor S.D.B., que parece señalar claramente a Spinoza. Aunque esta atribución sea falsa, todo indica que la traducción holandesa procede del círculo spinoziano, que Spinoza sin duda alguna conocía la obra y que todo ello era a su vez conocido de Tschirnhaus. Creemos, pues, que se puede afirmar que, con las modificaciones de rigor emanadas por el desarrollo de la nueva filosofía-ciencia del siglo XVII, la obra de Ibn Tufayl representaba para el círculo spinoziano y Tschirnhaus el ideal de adquirir, mediante la capacidad humana de conocimiento rectamente dirigida, el conocimiento correcto de la naturaleza y del principio divino junto con la correcta norma de vida y por consiguiente la felicidad y la perfección. Como señaló en su día Rafael Ramón Guerrero, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 5 (1985), pp. 53-58, «El solitario es capaz por sí mismo de alcanzar las cimas de la ciencia; puede construir un sistema filosófico, una interpretación del universo, que le permite llevar una vida ética perfecta, cifrada esta en el proceso de la contemplación intelectual. El uso pleno de la razón es el fin supremo al que debe aspirar todo hombre, puesto que la sabiduría, la perfección y la felicidad sólo se obtienen a través del intelecto, de acuerdo con la propia naturaleza humana» (p. 56). La traducción francesa del *Criticón* de Gracián, que figuraba en su biblioteca (cfr. *supra*, nota 24) y que — como es sabido — coincide en su punto de partida con el relato de Ibn Tufayl, vino a unirse a toda esa constelación, pero eso fue ya en la tardía fecha de 1697, fecha de la publicación de esa traducción. Sobre la obra de Ibn Tufayl véase *El filósofo autodidacto*, traducción de A. González Palencia, edición de E. Torner, Madrid, Trotta, 1995.

<sup>37</sup> Para la evocación de este punto de la tradición filosófica por Bruno véase Miguel Á. Granada, «La perfección del hombre y la Filosofía», en M. Á. Granada, *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 297-329.

<sup>31</sup> No llega a decirlo porque en este caso estaría explícitamente en el campo de Bruno (*Expulsión de la bestia triunfante*) y Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*).

<sup>32</sup> Efesios, 4: 22-24; Colosenses, 3: 8-10.

<sup>33</sup> «mirum nobis haud erit, quare multi intellectum, licet tam praestans sit bonum, omni modo spernant [cfr. San Pablo, 2 Corintios, 10: 5: “in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi”], et ei valde iniquas adscribant operationes; quia nimirum imaginationem cum intellectu confundunt, et quae soli homini naturali, hoc est, qui imaginationem tamquam duces sequitur, erant tribuenda, et qui propterea per sensus innumeram praeprejudicia seu falsa hausit, atque per internas imagines seu Phantasiam fovit, ac solis passionibus autoribus, quidquid agit, perficere molitur: quae, inquam, homini naturali, hoc est, ita constituto, quemadmodum omnes sumus natura, tantum erant imputanda, ea homini intellectuali, qui non nascitur, sed ope demum intellectus et genuinae Philosophiae talis evasit, quique praeprejudicia, ab ineunte aetate hausta, sic emendavit, ut novum quasi hominem induerit, falso adscribunt, cui tamen ista omnia minime sunt attribuenda», p. 49 (79); cursiva nuestra.

<sup>34</sup> p. 284 (245); cursiva nuestra.

<sup>35</sup> «Scio equidem, has rationes convenientiores olim futuras, cum posterius aurea illa, si dabuntur, secula, in quibus tam nobilem conatum felix huius rei exitus est secuturus, adspicere poterunt», p. 289 (248).

tranquilidad del ánimo»<sup>38</sup>; «el sabio es de un ánimo mucho más libre y tiene *un poder infinitamente mayor* que los ignorantes, tanto por el mayor conocimiento como por los infinitos impedimentos o prejuicios de los que se ha liberado y que a los otros detienen»<sup>39</sup>; «el sabio vencerá también mucho más fácilmente sus pasiones y conservará el ánimo más sereno, porque las pasiones siempre nacen de una falsa suposición»<sup>40</sup>; «el sabio tiene *más alegría, esto es, más poder, e innumerables deleites* que a los otros les son desconocidos [...] y los deleites que de ahí nacen son tan sólidos que no cabe temer en ellos ningún exceso y ninguna tristeza puede turbarlos»<sup>41</sup>.

Y no solo esto. Tschirnhaus añade, en la introducción a la segunda parte, que mediante la ciencia de la naturaleza, esto es, a través del conocimiento intelectual adquirido con el método, el hombre se eleva a una muy alta perfección («*quanta homini accederet perfectio ex tanti boni possessione*») <sup>42</sup> y llega incluso, por la luz natural, a conocer y a unirse con Dios, de lo que resulta una tranquilidad de ánimo inalterable:

De todo ello [...] concluyo que por medio de esta ciencia nosotros casi alcanzamos a hablar con Dios [...] y por tanto, de este modo natural, se nos concede también conocer la mente divina [...] Esta ciencia transmuta nuestra naturaleza en otra casi suprahumana, incluso en una tal que parece *participar en no pequeña medida de la naturaleza divina*. [...]. Considerado todo ello atentamente, no veo nada que pueda elevar la naturaleza humana a mayor perfección por medio de la luz natural; y por tanto aquí está *el último grado de perfección que está dado alcanzar* por medio del intelecto [...] Pues nada mejor puede concebirse que *unirse a Dios, el ente perfectísimo, por el auxilio de la verdad*. Y como *la mente del sabio se une siempre más y más con Dios* y con las cosas divinas o inmutables por esta vía, de ello resulta una tranquilidad de espíritu cada vez más firme<sup>43</sup>.

Con la declaración de que «*omnia quae excellentia, rara non minus sunt*» concluye este largo ditirambo que con razón Wurtz ha vinculado con la conclusión de

<sup>38</sup> p. 17 (56): «*sapiens infinito intervallo ignaris sit beatior. Quod enim hi nunquam solidam animi tranquillitatem sibi acquirant*».

<sup>39</sup> Ibidem: «*sapiens animi multo liberioris sit, seu infinitis gradibus majorem prae ignorantibus potentiam habeat, tum propter majorem notitiam, tum propter infinita impedimenta sive praejudicia, a quibus proin sapiens liber est, et quae alios detinent*». Oportunamente Wurtz remite en nota a este pasaje a Spinoza, *Ethica*, V, 42, esc.: «*quae de Mentis in affectus potentia, quaeque de Mentis Libertate ostendere volueram, absolvi. Ex quibus apparet, quantum Sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur*».

<sup>40</sup> Ibid., p. 17 (57): «*Sapiens quoque multo facilius suas superabit passiones, et animum quietiorem conservabit, quoniam passiones semper ex falso supposito oriuntur*».

<sup>41</sup> Ibid., pp. 19-20 (58): «*Sapiens plus laetitiae habeat, hoc est, potestatem, innumeras delectationes, quae aliis incognita manent [...] delectationesque hic exortae tam solidae sunt, ut nullus in iis excessus metuendus, nulla interturbans tristitia timenda*». De nuevo Wurtz remite oportunamente a Spinoza, *Ethica*, IV, prop. 42.

<sup>42</sup> Ibid., p. 23.

<sup>43</sup> Ibid. pp. 23-24 (61 s.): «*Hinc autem [...] colligo, nos ope ejusmodi scientiae cum Deo, utpote a quo solo omnis veritas, tanquam ab ipso veritatis fonte, originem unice ducit, quasi colloqui, ac proinde nobis, etiam hoc naturali modo, concedi certa quadam ratione mentem divinam cognoscere. Qua re attente considerata nil plane video, quod naturam humanam ope luminis naturalis ad majorem evehere queat perfectionem; ac proinde hic utique ultimus perfectionis gradus est, ad quam intellectus adminiculo [...] pertingere datum. Nihil enim praestantius potest concipi, quam Deo, enti perfectissimo, ita veritatis auxilio uniri*».

la *Ethica* de Spinoza («*Omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt*») <sup>44</sup>, de la misma manera que ha señalado otras semejanzas con Spinoza en ese pasaje del que hemos recogido unos extractos. Estas semejanzas, es decir, este sabor spinoziano de la concepción del intelecto y su ciencia que Tschirnhaus exponía, fueron denunciados por Thomasius en su larga reseña.

No me resisto, sin embargo, a comentar, antes de entrar en este punto, un motivo de interés que se conecta con esta imagen del 'sabio'. Se trata de la presencia de dos citas poéticas en la *Medicina mentis*. La poesía está ciertamente ausente del tratado. Yo solamente he encontrado en mi lectura tres citas poéticas. La tercera aparece en el último párrafo de la obra y es un verso de Juvenal (*Sátiras*, X, 356), recogido sin indicación de su autor como «consenso unánime de todos» y dice que «*Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano*», cita que le sirve para introducir el tratado que sigue a continuación, con paginación propia y frontispicio también propio, que reza *Medicina corporis, seu cogitationes admodum probabiles de conservanda sanitate*. Las otras dos citas poéticas, que aparecen en la primera parte, son muy importantes y están plenamente integradas en la presentación del 'sabio' que Tschirnhaus aspira a formar mediante la aplicación rigurosa de su método. La primera tampoco tiene atribución explícita, pero no es necesaria porque se trata de los dos famosos versos con que Medea expresa en las *Metamorfosis* de Ovidio su completa sumisión y entrega a las pasiones a pesar de que su reflexión le muestra claramente la verdad: «*Video meliora proboque, / deteriora sequor*» (*Metamorfosis*, VII, 20-21) <sup>45</sup>. Estos versos habían encontrado un eco y confirmación cristiana en la epístola a los Romanos, donde san Pablo dice:

sabemos que la Ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido por esclavo al pecado. [...] pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago. Si, pues, hago lo que no quiero, reconozco que la Ley es buena. Pero entonces ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado, que mora en mí. Pues yo sé que no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena. [...] me deleito en la Ley de Dios según el hombre interior<sup>46</sup>, pero siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado, que está en mis miembros. ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librá de este cuerpo de muerte? [...] Gracias a Dios, por Jesucristo nuestro señor [...] porque la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte<sup>47</sup>.

Aunque San Pablo habla de una 'ley de la mente', esto es, de un imperativo de la razón, su argumentación

<sup>44</sup> *Ethica*, V, prop. 42, escolio. No menos podríamos citar el pasaje paralelo de Bruno en *La cena de las Cenizas*, diálogo I: «Además las cosas de perfección y valor siempre se encontraron entre pocos y si fueran ellas las únicas que son raras y que se encuentran entre sujetos excepcionales, todo el mundo podría cuanto menos conocerlas», trad. de M. Á. Granada, Madrid, Tecnos, 2015, p. 71.

<sup>45</sup> *Medicina mentis*, p. 7. Como registra Wurtz en nota, estos versos habían sido citados por Bacon, Gassendi y Spinoza (*Ethica*, IV, 17, esc.). Sobre la presencia de Ovidio en la Biblioteca de Tschirnhaus, véase Catálogo, n.º 1167.

<sup>46</sup> Cfr. la concepción tripartita del alma y la distinción entre el 'hombre interior' (intelecto) y la 'bestia multiforme' (pasiones), en Platón, *República*, IX, 580d-e, 588b-592b.

<sup>47</sup> Romanos, 7: 14 – 8: 2.

está fundada en el mandamiento de la Ley (de Moisés), esto es, en las prescripciones de la religión, y constata que el cumplimiento del imperativo o mandato es imposible porque, como consecuencia del pecado (obviamente el pecado de Adán), la naturaleza humana, aun reconociendo e incluso queriendo el bien, está encadenada al mal y obra el mal. La única esperanza y vía de salvación está dada por Cristo mediante la fe. Se sigue que la filosofía, para Medea y para san Pablo, es impotente e inútil, fuente de orgullo y perdición.

Nada de esto encontramos en Tschirnhaus. Es cierto, reconoce, que «nada se opone más a una conducta feliz de la vida que las pasiones del alma»<sup>48</sup>, pero las pasiones triunfan allí donde el intelecto se somete a la imaginación. Si Medea hubiera separado esas dos facultades y seguido las conclusiones del intelecto, hubiera actuado virtuosamente:

pues, sin duda, *la voluntad es llevada a aquello que el intelecto conoce evidentiamente como verdadero*. Y aunque el vulgo se lamenta frecuentemente y se queja exclamando ¿de qué sirve la ciencia sin la práctica?, sin embargo, esto solamente es verdadero del conocimiento histórico, o si prefieres, del consistente en la imaginación, pero en absoluto del conocimiento intelectual, que de ninguna manera puede separarse de la práctica. En verdad, allí donde alguien tiene de alguna cosa un conocimiento intelectual y con sus acciones muestra lo contrario, es seguro que él no ha atendido en ese momento a dicho conocimiento, sino más bien únicamente a lo que le dictaba su imaginación. Pues si atendiera verdaderamente al intelecto, su voluntad tendría necesariamente también a aquello que el intelecto le muestra como verdadero, esto es, expresaría necesariamente eso mismo en sus acciones. Por tanto, dicha ciencia es verdaderamente muy útil, puesto que no se puede separar de ninguna manera de la práctica»<sup>49</sup>.

Este es un punto que verdaderamente Tschirnhaus comparte con Bruno<sup>50</sup> y con Spinoza, aunque seguramente no son los únicos autores de la modernidad con los que reivindica esta dimensión de la filosofía frente a la teología y la teosofía, lo cual en Alemania era ciertamente mucho y muestra el espíritu post-Westfalia que hemos señalado. Nos confirma este punto la tercera cita poética.

En este caso la fuente es registrada. Se trata de Lucrecio y de los primeros versos del libro segundo del *De rerum natura* que muestran lo que hoy acostumbramos a llamar, tras el famoso estudio de Hans Blumenberg<sup>51</sup>, ‘Naufragio con espectador’:

Es dulce, cuando sobre el vasto mar los vientos revuelven las olas, contemplar desde tierra el penoso trabajo de otro; no porque ver a uno sufrir nos dé placer y contento, sino porque es dulce considerar de qué males te exhimes<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> *Medicina mentis*, p. 6.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>50</sup> Sobre Bruno permítasenos remitir a nuestro trabajo *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 146-167. Véase también M. Á. Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, Barcelona, Herder, 2005.

<sup>51</sup> H. Blumenberg, *Naufragio con espectador*, trad. española, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1975. En su amplio estudio de la fortuna histórica de esta imagen lucreciana, Blumenberg no menciona el uso por Tschirnhaus.

<sup>52</sup> *Medicina mentis*, p.19: «Suave, mari magno turbantibus aequora ventis, / E terra magnum alterius spectare laborem, / Non quia vexari

Tschirnhaus no se priva de pedir al lector que lea también los versos que siguen. Para él, como para Bruno y Spinoza, la filosofía es la ‘roca’ desde la que Lucrecio y los seguidores de Epicuro (los filósofos en general en tanto que sujetos intelectuales) contemplan seguros el naufragio de la vida de los ignorantes y sobre la que ellos construyen su vida ‘alegre’, ‘feliz’, ‘tranquila’<sup>53</sup>, que Tschirnhaus describe en las páginas con que concluye la primera parte y que nosotros ya hemos recogido.

### 3. La polémica con Christian Thomasius y el criptospinozismo de Tschirnhaus

La extensa reseña de Christian Thomasius a la primera edición de la *Medicina mentis*<sup>54</sup> recoge, con mucha preocupación, la caracterización que Tschirnhaus había hecho del ‘sumo bien’ como conocimiento de la verdad junto con la alegría y felicidad que lo acompañan. Thomasius subraya los puntos que ya hemos expuesto: 1) mayor poder del sabio, 2) menos perturbación, 3) mayor abundancia de placeres de los que nunca puede haber saciedad; 4) derivación inmediata de la virtud a partir del conocimiento intelectual de la verdad. Añade también lo que podemos denominar la pretendida ‘asimilación a la divinidad’ que procura el conocimiento de la verdad<sup>55</sup>, en suma: la unión con Dios<sup>56</sup>. El punto culminante llega cuando, en pp. 420-421, Thomasius alega la información recibida de una tercera persona, según la cual Tschirnhaus habría seguido en su libro las ‘hipótesis’ de un autor no nombrado<sup>57</sup>, pero de cuya obra le ha indicado una serie de páginas que coinciden con afirmaciones en la *Medicina mentis* y que él podría comparar si «accediera en algún momento a dicho autor»<sup>58</sup>. Dicho autor no nombrado es Spinoza y las páginas señaladas corresponden a la *Ethica* y al *Tractatus de intellectus emendatione* en la edición póstuma de las *Opera* (Ámsterdam 1677). Thomasius completa lo que parece ser ficción del autor interpuesto denunciante<sup>59</sup> con un amplio extracto de tesis spinozianas<sup>60</sup> que culminan con la siguiente declaración:

quemquam est jucunda voluptas, / Sed, quibus ipse male careas, quia cernere suave est», *De rerum natura*, II, 1-4. El poema de Lucrecio se hallaba en la biblioteca de Tschirnhaus; véase Catálogo, n° 802.

<sup>53</sup> Sobre este punto véase Granada, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, cit., cap. III («Epicuro y Giordano Bruno: descubrimiento de la naturaleza y liberación moral (una confrontación a través de Lucrecio)»).

<sup>54</sup> *Monatsgespräche*, cit., pp. 354-442 (: 354-362). Sobre la masiva presencia de obras de Christian Thomasius en la biblioteca de Tschirnhaus, véase el Índice de nombres del Catálogo.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 394 s.: «Ja es verwandele und erhebe diese Wissenschaft unsere Natur gleichsam über die Menschheit/ und bringe dieselbe dahin/ daß sie nicht wenig von der göttlichen Natur zu participiren scheine».

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 395: «man vermittelst der Wahrheit mit Gott als dem vollkommensten Wesen vereinigt werde».

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 421: «Er hat mir auch den *Autoren* nicht nennen wollen, ob ich ihn gleich sehr darum gebeten».

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 420 s.

<sup>59</sup> Sobre esta delicada cuestión véase J.-P. Wurtz, «Die Tschirnhaus-Handschrift “Anhang An Mein so genantes Eilfertiges Bedencken”. Einführung, Transkription, und Anmerkungen», *Studia Leibniana*, 15, (1983), pp. 193-204 (: 150 s.).

<sup>60</sup> *Monatsgespräche*, cit., pp. 421-424.

Solcher Gestalt ist nun mein Freund der Meinung/ daß der Herr Tschirnhausen auf diese Lehr-Sätze nicht alleine seine *Thesin de summo bono et de principio veritatis*, sondern auch seinen gantzen *methodum* gegründet habe<sup>61</sup>.

En su *Eilfertiges Bedencken*, publicado ese mismo año en el número de junio de los *Monatsgespräche* de Christian Thomasius<sup>62</sup>, Tschirnhaus se esfuerza por rechazar, indignado, la imputación de haber seguido la doctrina del innominado autor, que él tampoco nombra, pero cuyas *Opera* ha identificado perfectamente, tratando al mismo tiempo de alejar toda sospecha de heterodoxia e impiedad anticristiana<sup>63</sup>. En su larga réplica<sup>64</sup>, Thomasius nombra finalmente a Spinoza y frente a las protestas de Tschirnhaus declara que «seine vielfältigen Redensarten / derer er sich p. 19. 215. 216. 217 [de la primera edición; corresponden en la segunda edición a pp. 23-24, 283-287] bedienen / und der *praenobilis Philosophus* den er in p. 217. citiret/<sup>65</sup> und nicht zu nennen getrauet/ machen ihn sehr verdächtig/ das er es in der doctrin *de Deo* mit Spinoza halte»<sup>66</sup>.

Por eso, Thomasius requiere de Tschirnhaus que, para «limpiarse de toda sospecha», se presente ante todos los eruditos con «una definición de Dios y de la sustancia concorde con la *Medicina mentis*» y que deje claro «hasta qué punto coincide o no con Spinoza, puesto que la confesión de fe que ha aportado en p. 761 [de *Eilfertiges Bedencken*]<sup>67</sup> y con la que ha apelado a los teólogos ortodoxos, es muy tibia [*kaltsinnig*] y hasta el mismo Spinoza reconoce de boca todo lo que el mismo Tschirnhaus afirma, pero su corazón está muy lejos de la opinión no sólo de los teólogos ortodoxos, sino de todos los cristianos»<sup>68</sup>.

<sup>61</sup> Ibid., p. 424

<sup>62</sup> Tschirnhaus parece hacer redactado el manuscrito de esta respuesta apresurada en difíciles momentos y haberlo distribuido entre gente erudita e inteligente. Una copia llegó sin embargo a manos de Thomasius, que lo publicó en dicho número haciéndolo seguir de su réplica. Véase Wurtz, «Die Tschirnhaus-Handschrift "Anhang an Mein so genantes Eilfertiges bedencken". Einführung, Transkription, und Anmerkungen», cit., pp. 149-150.

<sup>63</sup> *Eilfertiges Bedencken*, en *Monatsgespräche*, cit., pp. 746-792.

<sup>64</sup> *Monatsgespräche*, cit., pp. 793-850.

<sup>65</sup> Como señala Wurtz, *Médecine de l'esprit*, p. 294, notas 627 y 628, no se trata de Spinoza, sino de Descartes (*Pasiones del alma*, 2ª parte, arts. 145 y 146).

<sup>66</sup> *Monatsgespräche*, cit., p. 820 (erróneamente 882).

<sup>67</sup> En p. 761 s. Tschirnhaus responde a la acusación (formulada en p. 421) de compartir las tesis de Spinoza en pp. 12 y 19 de *Opera*, a saber: las proposiciones de *Ética* I, 12 («Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo nec esse nec concipi potest») y 19 («Deus est omnium rerum causa immanens et non transiens») y rechaza la imputación: «Yo no he enseñado nunca eso. Yo reconozco con todos los teólogos ortodoxos que, si Dios no me conservara todo el tiempo con la fuerza con la que me ha creado, me vería reducido a la nada en un instante. De todo ello resulta muy claro que toda la gloria de los hombres y de sus acciones son obra vana. Esto es, dicho rápidamente, lo que dice la p. 216 [2ª ed., p. 285]. Juzgue ahora cada cual si eso es conforme con lo que aquí [las citadas proposiciones de Spinoza] se dice».

<sup>68</sup> Ibid., pp. 820 s. Aunque no pietista, Thomasius defendió el pietismo en su lucha contra la ortodoxia luterana. Contrario a la mezcla 'insana' de teología y filosofía, vió en la obra de Tschirnhaus una muestra de dicha mezcla (*Mängerei*), bajo la forma impía del spinozismo, capaz de poner en peligro (según Winter, op. cit., p. 29) el Progreso y la Ilustración («Fortschritt und Aufklärung»), representados por el pensamiento francés y la nueva filosofía cartesiana, al permitir a la reacción luterana identificarlo con la impiedad spinozista (ibid. pp. 29-31, 78). Podríamos decir, de acuerdo con la terminología propuesta por Pedro Lomba (Spinoza, *Ética*, cit., pp. 24 ss.) que Thomasius representa la modernidad triunfante que, siguiendo la innovación cartesiana, ha he-

cho las paces con el poder religioso y necesita denunciar la 'modernidad radical' de Spinoza (y Bruno) para no ser confundida en un *totum* indiferenciado con ella, favoreciendo así las posiciones de la filosofía tradicional amenazada por la modernidad cartesiana.

En respuesta a la réplica final de Thomasius Tschirnhaus redactó un manuscrito que nunca fue publicado y que, por lo demás, parece habernos llegado incompleto. Se trata de un *Anhang An Mein so genantes Eilfertigen Bedencken*. Este Apéndice ha sido magníficamente editado y comentado por Jean-Paul Wurtz<sup>69</sup> y en él Tschirnhaus rechaza de nuevo enérgicamente las imputaciones de spinozismo lanzadas por Thomasius: «Nun aber negire Ich *expressè / quod Intellectus ita sit in nobis tanquam in mente infinita seu Deo*. Ergo negire Ich auch: *quod Deus omnium rerum causa sit immanens, non transiens*. beschließe demnach, das derr Herr Censor wie in andern, also auch in der lehre von Gott Mich ganz fälschlich des Spinozismus beschuldiget hat»<sup>70</sup>.

¿Quién tenía razón, Thomasius en su imputación de spinozismo o Tschirnhaus en su enérgica negación? Es posible que Thomasius no tuviera razón en todos sus muchos puntos, pero en el fundamental de la concepción de Dios, podemos preguntarnos, con Wurtz, cómo se puede conciliar la negación de spinozismo por parte de Tschirnhaus con su identificación en carta a Leibniz de 17 abril 1677, de Dios con la sustancia, de acuerdo con la definición por «nuestro muerto» [Spinoza] de la sustancia como ente absolutamente infinito<sup>71</sup>. Tschirnhaus no parece haber abandonado esta posición con posterioridad, sino que parece haberla reafirmado cuando, frente a Christian Wolff, sostenía en 1705 que Spinoza «ha definido a Dios de una manera mucho más significativa que Descartes»<sup>72</sup>. Esto decía Wurtz en 1981, pero diez años más tarde matizaba sensiblemente esa posición y concluía que Tschirnhaus acoge y transmite sin duda tesis spinozistas, pero sin adherirse plenamente a las «tesis metafísicas esenciales», por lo que debe ser calificado más bien de «discípulo "herético" de Spinoza»<sup>73</sup>. Sea como sea e independientemente del mayor o menor y más o menos importante alejamiento de Tschirnhaus de las posiciones fundamentales de Spinoza, creo que podemos afirmar con seguridad que si Thomasius per-

cho las paces con el poder religioso y necesita denunciar la 'modernidad radical' de Spinoza (y Bruno) para no ser confundida en un *totum* indiferenciado con ella, favoreciendo así las posiciones de la filosofía tradicional amenazada por la modernidad cartesiana.

<sup>69</sup> J.-P. Wurtz, «Die Tschirnhaus-Handschrift "Anhang An Mein so genantes Eilfertiges Bedencken". Einführung, Transkription, und Anmerkungen», cit.

<sup>70</sup> Ibid., p. 197.

<sup>71</sup> J.-P. Wurtz, «Tschirnhaus und die Spinozismusbeschuldigung: die Polemik mit Christian Thomasius», cit., p. 74. En sus discusiones sobre la religión con Stenon, tenidas en Roma en ese mismo año y que llevaron a Tschirnhaus a pasar a su interlocutor su propia copia manuscrita de la *Ética*, Tschirnhaus confesó compartir las opiniones de Spinoza. Véase la denuncia de Stenon, escrita en italiano: «il quale, un forastiero luterano, dopo alcune conferenze sopra il negozio della religione mi portò un manuscritto senza dirmi di chi fosse, pregandomi però di non mostrarlo ad altri, ne meno di dir ad altri, ch'egli [i. e. Tschirnhaus] fosse di simili pareri», Spinoza, *Oeuvres, IV: Ethica / Ethique*, cit., p. 23. Sobre la presencia de obras de Stenon en el Catálogo de la biblioteca de Tschirnhaus, véase Catálogo, n° 885, 1282.

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> Wurtz, «Un disciple "hérétique" de Spinoza: Ehrenfried Walther von Tschirnhaus», cit., pp. 148-150. El problema de la desviación o no aceptación por parte de Tschirnhaus de principios y componentes fundamentales de la filosofía de Spinoza, con independencia de aquellos que aquí hemos contemplado, requeriría de un análisis comparativo mucho más preciso y analítico que aquí no hemos pretendido llevar a cabo.

seguía con su acusación alejar a los lectores de una obra como la *Medicina mentis* que, en su opinión, podía ser muy peligrosa por instilar «un veneno oculto» (*ein heimliches Gift*)<sup>74</sup>, Tschirnhaus por su parte perseguía con su negación excesiva, si no «servir mejor a Spinoza», al menos no alejar a lectores, con una apelación explícita a Spinoza, de una obra – la *Medicina mentis* – muy útil para ellos si seguían sus recomendaciones. En todo caso, lo que quedaba claro es que con la *Medicina mentis* los lectores entraban en un mundo intelectual que no tenía ya nada que ver con la teosofía: el mundo de la (*Früh*)-*Aufklärung*<sup>75</sup>.

#### 4. Nota final

Acabado ya este artículo, la diligencia y amabilidad de Pablo Montosa me ha comunicado una información muy importante, que permite confirmar y precisar cuanto se avanzaba en la nota 24 acerca del conocimiento de Bruno por parte de Tschirnhaus. En abril-mayo de 1674, por tanto cinco años antes de regresar a Sajonia de su viaje por Europa, cuya última etapa le había llevado a Italia, Tschirnhaus escribe una carta a Leibniz en la que le comunica que ha comprado en Turín tres libros de Giordano Bruno, entre ellos el *De immenso*: «Ich habe zu Turin 3 bücher von Jordano Bruno, darunter de infinito et de immenso, erkauffet, umb ein liederliches geld, so gewiess viele schöne gedanckhen in sich hat»<sup>76</sup>. Que se trata en particular del *De immenso et innumerabilibus* (en donde dice haber encontrado «muchos pensamientos hermosos») y no del diálogo italiano *De l'infinito, universo e mondi*, parece mostrarlo una carta posterior de 3/13 de noviembre de 1682 de Pieter van Gent a Tschirnhaus, en la que su amigo y corresponsal le notifica desde Ámsterdam que ha recibido a través de Schuller (el hermano, de nombre desconocido, de Georg Hermann, muerto en 1679) el libro de Bruno.

Que no se trata de un diálogo italiano, lo muestra que Van Gent señala que «los versos que derrama el autor» le han dificultado la comprensión, pero que se esforzará por conseguir que se imprima la obra. He aquí el pasaje: «Librum Jordani Bruni a Schullero accepi, et epistolam ad te ab ipso datam cistae indidi. Gratias pro munere ago, et id operam do, ut, si velint typographi, imprimatur denuo. Legi quidem hic et illic aliquid, verum mihi aliquatenus obscurus videtur propter versus, quos fudit author»<sup>77</sup>. El *De immenso* parece ser, pues, la obra que Tschirnhaus envió a Ámsterdam, pero lo verdaderamente importante es que nuestro autor adquirió esa obra diez años antes de la publicación de la *Medicina mentis* y ello fortalece nuestra sugerencia de que hay que situar también a Bruno, junto con Spinoza, entre los estímulos intelectuales (y el carácter preciso de ellos, en última instancia éticos) que le acompañaron en la redacción de su obra.

Si se trata, como parece, del *De immenso* (cuya copia figura en el Catálogo de Tschirnhaus y se puso en venta en la subasta de su biblioteca en 1723; podemos suponer que Tschirnhaus envió una copia manuscrita a Van Gent o bien que este devolvió el ejemplar impreso), ello confirma de nuevo que Tschirnhaus encontró muchas cosas de interés («viele schöne Gedanckhen») en el poema cosmológico que constituye el ‘canto de cisne’ de Bruno. No es de extrañar, dado que la obra no solo expone la *summa* de la cosmología infinitista de Bruno, sino también la expresión más completa de la concepción, afin a Spinoza, de la relación de derivación necesaria del universo infinito a partir de la potencia infinita de Dios y de la posibilidad de alcanzar la unión con la divinidad y la felicidad y perfección del hombre a través de la contemplación intelectual de la obra divina. Para ello Tschirnhaus no tenía más que haber leído el primer capítulo del libro primero, cuya conclusión reza así en traducción castellana: «Tratamos de alcanzar una contemplación no ligera y vana, sino gravísima y dignísima del hombre perfecto, cuando buscamos el esplendor, la fusión y comunión con la divinidad y naturaleza, no en un individuo egipcio, sirio, griego o romano; no en una comida, bebida y alguna materia más innoble, junto con la masa de los atónitos y fingimos y soñamos que lo hemos encontrado, sino en la augusta morada del omnipotente, en el inmenso espacio etéreo, en la infinita

<sup>74</sup> *Eilfertiges bedencken*, cit., p. 779. En el ‘veneno’ de Spinoza insistía ya la denuncia de Stenon a la Inquisición romana en 1677; véase B. Spinoza, *Ética*, trad. de P. Lomba, cit., p. 429: «[...] no se puede tener por demasiada toda la solicitud que se emplee en descubrirlo más y más, y en buscar los remedios oportunos tanto para preservar a otros de su infección cuanto a fin de curar a aquellos que ya hayan sido envenenados, si es posible».

<sup>75</sup> Véase Winter, op. cit., pp. 1-82. Nos parece que la posición de Tschirnhaus con respecto a Spinoza como maestro de doctrina y vida coincide en una buena medida con la expresada muy poco después por el pietista ‘radical’ Gottfried Arnold ya en la primera edición de su *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie* (Frankfurt 1699-1700; esta edición estaba en la Biblioteca de Tschirnhaus junto con otras obras de Arnold; véase Catálogo, n° 1592), Theil II, Band XVII, Capitel XVII, pp. 611-615, para quien Spinoza era un ejemplo de lo que él llamaba “Sophiología”, esto es, de la unidad ejemplar de pensamiento y vida y por consiguiente un auténtico ‘pietista’. Para Arnold, *ibid.*, p. 614, la impiedad y el ateísmo se originan de los escándalos y enfrentamientos entre los cristianos, esto es, de una forma de vida contraria a la razón y a la piedad evangélica como confirmaba remitiendo al *Menippus* de Johann Valentin Andreae (§ 69). Véase al respecto P. Ocoleanu, «Pietistic Way of Life and Sophiology: Spinoza’s Reception by the Radical Pietist Gottfried Arnold (1666-1714)», *Subito*, 61 (2016), pp. 205-220. Agradecemos a Carlos Gilly habernos dado esta referencia.

<sup>76</sup> G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe, Dritte Reihe: Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel*, zweiter Band, 1676-1679, Berlin, Akademie Verlag, 1987, p. 723, n° 301.

<sup>77</sup> O. Proietti – G. Licata, *Il carteggio Van Gent – Tschirnhaus (1679-1690)*. *Storia, cronistoria, contesto dell’ ‘editio posthuma’ spinoziana*, Macerata, EUM, 2013, p. 220. Estos dos autores también se inclinan por ver el *De immenso* en la obra enviada a Van Gent; *ibid.*, p. 229. Véase asimismo p. 213, a propósito de una carta anterior (15.8.1681) de Van Gent a Tschirnhaus: «L’infinità/pluralità dei mondi è un tema bruniano, spesso al centro dei pensieri di Tschirnhaus che deve averne suggerito a [Amelidonck] Block la rilevanza. Grande estimatore di Bruno, Tschirnhaus ne ha talora discusso con lo scettico Huygens, che anche in produzione postuma (*Cosmotheoros*, 1698) restringerà la sua congettura sulla “vita aliena” al solo sistema solare». Sobre la posición ‘bruniana’ de Huygens a propósito de la pluralidad de sistemas planetarios (sobre este punto Huygens no es escéptico), frente a la concepción kepleriana de un único sistema planetario, véase M. Á. Granada, «*De immenso et innumerabilibus*, I, 3, and the Concept of Planetary Systems in the Infinite Universe. A Commentary», en H. Hufnagel and Anne Eusterschulte, eds., *Turning Traditions Upside Down: Rethinking Giordano Bruno’s Enlightenment*, Budapest-New York, Central European University Press, 2013, pp. 91-105, en particular pp. 97 s.

potencia de la naturaleza que a la vez se hace todas las cosas y hace todas las cosas»<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> «Non levem igitur ac futilem, atqui gravissimam perfectoque homine dignissimam contemplationis partem persequimur, ubi divinitatis, naturaeque splendorem, fusionem, et communicationem non in Aegyptio, Syro, Graeco, vel Romano individuo, non in cibo, potu, et ignobiliore quadam materia cum attonitorum seculo perquirimus, et inventum confingimus et somniamus; sed in augusta omnipotentis regiae, in immenso aetheris spacio, in infinita naturae geminae omnia fientis et omnia facientis potentia», Giordano Bruno, *Opera latine conscripta*, edición de Francesco Fiorentino y otros, Nápoles-Florenza, 1879-1891, 3 volúmenes en 8 tomos, reproducción anastática, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1961-1962, vol. I, I, p. 205. Sobre esta obra de Bruno remitimos al reciente volumen *Giordano Bruno, 'De immenso'. Letture critiche*, editado por M. Á. Granada y D. Tessicini, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2020; sobre el libro primero nuestra contribución: «Libro I. La relazione Dio /mondo e la necessità dell'universo infinito», pp. 47-69.