

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía

e-ISSN 0211-2337

 EDICIONES
COMPLUTENSE

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.78034>

Lógica y Metafísica en la Alemania del siglo XVII. Johannes Clauberg, Christian Thomasius y E.W. von Tschirnhaus

Guillem Sales Vilalta¹

Recibido: 12-07-2021 / Aceptado: 28-07-2021

Resumen. En el presente artículo se argumenta que la *Medicina mentis* (1687) de E. W. von Tschirnhaus (1651-1708) participa del alejamiento respecto a la Metafísica escolástica (*Schulmetaphysik*) ejemplificado tanto por la *Logica vetus et nova* (1654) de Johannes Clauberg (1622-1665) de modo moderado y conciliador como por la *Einleitung zur Vernunft-Lehre* (1691) de Christian Thomasius (1655-1728) con mayor radicalidad. Para ello, el artículo consta de tres partes. En la primera, se bosqueja el proceso por el que la *Schulmetaphysik* adquiere presencia y relevancia en las universidades germanas del siglo XVII. A continuación, se analizan las mencionadas obras de Clauberg y Thomasius para descubrir en qué medida ambos pensadores dialogan críticamente con la tradición susodicha. Finalmente, se culmina el trabajo con una reflexión sobre los vínculos existentes entre la obra de Tschirnhaus y las Lógicas de Clauberg y Thomasius.

Palabras clave: E.W. von Tschirnhaus, Johannes Clauberg, Christian Thomasius, Lógica.

[en] Logic and Metaphysics in seventeenth century Germany. Johannes Clauberg, Christian Thomasius and E.W. von Tschirnhaus

Abstract. In the article we argue that the *Medicina mentis* (1687) by E. W. von Tschirnhaus (1651-1708) participates in the departure from Scholastic Metaphysics (*Schulmetaphysik*) exemplified both by the *Logica vetus et nova* (1654) by Johannes Clauberg (1622-1665) in a slightly softer way and by the *Einleitung zur Vernunft-Lehre* (1691) by Christian Thomasius (1655-1728) more radically. In order to defend this thesis, the article consists of three parts. In the first, we offer a brief sketch of the process by which *Schulmetaphysik* becomes relevant in seventeenth-century German universities. Afterwards, the mentioned works by Clauberg and Thomasius are analyzed so as to discover to what extent both thinkers are critical with the scholastic tradition. Finally, the essay is ended by reflecting on the existing links between the work of Tschirnhaus and the works by Clauberg and Thomasius.

Key words: E.W. von Tschirnhaus, Johannes Clauberg, Christian Thomasius, Logic.

Sumario. 1. Las universidades germanas del siglo XVII: la consolidación de la Metafísica como *Philosophia prima*; 1.1. La recuperación de la *Metafísica* de Aristóteles (1590-1600). Daniel Cramer y Rudolph Goelenius; 1.2. Los primeros manuales originales sobre Metafísica (1600-1620): Clemens Timpler, Cornelius Martini y Christoph Scheibler; 2. El diálogo crítico con la Metafísica escolástica: las Lógicas de Johannes Clauberg y Christian Thomasius; 2.1. Johannes Clauberg: la “enmienda” de la tradición; 2.2. Christian Thomasius: la “ruptura” con la tradición; 3. Conclusión: la *Medicina mentis* (1687) como Lógica participe del diálogo crítico con la Metafísica escolástica

Cómo citar: Sales Vilalta, G. (2021): Lógica y Metafísica en la Alemania del siglo XVII. Johannes Clauberg, Christian Thomasius y E.W. von Tschirnhaus, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (3), 389-402.

¹ Guillem Sales Vilalta (Investigador predoctoral FI-SGR, Universitat de Barcelona): guillem.sales@ub.edu. ORCID: 0000-0003-1326-6767. —En los tres autores objeto de esta investigación, la Lógica debe entenderse como disciplina que estudia cuáles son las reglas que cabe seguir para conocer la verdad. A lo largo del artículo indicaremos cuáles de las obras mentadas en nuestro trabajo se hallaban en la biblioteca personal de Tschirnhaus. Todas las referencias al catálogo se harán mediante la notación-tipo ‘BT 102’, en que ‘BT’ denota la biblioteca de Tschirnhaus y la cifra subsiguiente el número en negrita que corresponde a la obra dentro de la transcripción del Catálogo, editada por M. Á. Granada y P. Montosa en este mismo número.

1. Las universidades germanas del siglo XVII: la consolidación de la Metafísica como *Philosophía prima*²

1.1. La recuperación de la Metafísica de Aristóteles (1590-1600). Daniel Cramer y Rudolph Goclenius

A raíz de las reformas educativas que Philipp Melanchton³ (1497-1560) impulsa en las universidades germanas durante la primera mitad del siglo XVI, la Metafísica se ve desprovista de espacio curricular propio⁴. Ciñéndonos a los planes de Melanchton para las Facultades de Artes, se constituyen en asignaturas autónomas con cátedra y profesor propio el Latín, el Griego, el Hebreo, la Matemática, la Dialéctica o Lógica, la Retórica, la Física, y la Ética; de este modo, los profesores de Metafísica como tales desaparecen por el momento⁵. Durante los años que siguen a la ac-

ción melanchtoniana, la “ciencia del ser” se ve eclipsada por las disciplinas susodichas; deberá esperarse hasta las postrimerías del siglo XVI para que tal tendencia cambie. Daniel Cramer (1568-1637), profesor de Lógica en la universidad de Wittenberg, da lugar a la primera gran obra que supone una inflexión en el abandono curricular de la Metafísica. En 1594, Cramer aprovecha sus materiales docentes para publicar la obra *Isagoge in metaphysicam Aristotelis*⁶. Siguiendo a Aristóteles, la Metafísica se define como ciencia del ser en cuanto ser, dedicada a esclarecer sus afecciones [*affectiones*], principios [*principia*] y especies [*species*]. Fiel al maestrazgo de Aristóteles, Cramer reordena en tres tratados los contenidos de la *Metafísica* aristotélica:

- I. En el primer tratado, se estudian las afecciones del ser [*affectiones entis*], el ser *per se* y por accidente [*per accidens*], el binomio potencia/acto [*potentia, actus*], y la noción de unidad [*unum*].
- II. En el segundo, se tematizan el binomio sustancia/accidente [*substantia, accidens*] y la sustancia natural [*substantia naturalis*].
- III. El tercer tratado, en fin, versa sobre las inteligencias [*intelligentiae*] y las sustancias divinas [*substantiae divinae*]⁷.

En la misma Wittenberg dónde Cramer permanece algunos años, el profesor Zacharias Sommer reedita

² Para la gestación de la moderna *Schulmetaphysik*, nos hemos servido fundamentalmente de la canónica obra que Max Wundt publicó en 1939: *Die deutsche Schulmetaphysik der 17. Jahrhundert*. Hildesheim, Olms, 1992. Somos conscientes de la parcialidad que pesa sobre el relato de Wundt. Haciendo gala de un espíritu germanófilo y luteranófilo poco disimulado, Wundt destaca la supuesta singularidad de la *Schulmetaphysik* alemana con respecto a la Escolástica católica coetánea (básicamente efervescente en la Península Ibérica). Al fin y al cabo, Wundt trata de justificar que la *Schulmetaphysik* alemana emerge de manera autónoma y constituye un producto cultural original, un hito que, historiográficamente hablando, definiría la época barroca en el mundo germánico. A nuestro parecer, la vertebración de relatos historiográficos con enfoques “nacionalistas” del tipo wundtiano limita nocivamente su alcance explicativo, en cuanto se negligén de manera arbitraria otros fenómenos culturales muy próximos que Wundt desestima por ser ajenos al universo germano. Por ello, nuestro recurso a la obra de Wundt será efectuado con cuidado y prudencia: dejando a un lado sus interpretaciones interesadas sobre la génesis y el significado histórico de la *Schulmetaphysik*, nos limitaremos a tomar la exhaustiva sucesión cronológica de hechos que glosa sin asumir el discutible anhelo de “enaltecimiento nacional” rastreado en el autor. —A efectos de complementar el relato “heroizante” de Wundt, pueden resultar útiles los siguientes trabajos más o menos contemporáneos de Wundt: K. Eschweiler, «Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts», *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft I*, Aschendorff, Münster, 1928, pp. 251–325; E. Lewalter, *Spanisch-Jesuitische und Deutsch-Lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*. Hamburg, Ibero-Amerikanisches Institut, 1935. En relación con la historiografía contemporánea sobre la cuestión, destacamos especialmente: J. Freedman, *Philosophy and the Arts in Central Europe. 1500-1700*. Aldershot, Aldsgate, 1999; S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. 1550-1650*. Berlín, Akademie-Verlag, 1993. Aunque algo breve e incompleto, también cabe destacar el siguiente artículo de H. Schepers, disponible en castellano: «La filosofía alemana en el siglo XVII» en Y. Belaval, ed., *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 1-26.

³ Tschirnhaus atesoró en su biblioteca un importante número de obras (BT 19, 246, 335, 848) y traducciones de clásicos latinos (BT 692, 813-815, 821) de Melanchton. Respecto a la importancia de Melanchton para la cultura y educación germanas, véanse las notas 4 y 5.

⁴ En el capítulo «Law and Gospel. The reforms of Luther and Melanchthon» de *The transformation of Natural Philosophy. The case of Philipp Melanchthon*, S. Kusakawa expone con sencillez y claridad los recelos de Lutero para con la Metafísica y el modo como este elemento influye sobre la labor pedagógica y reformadora de su gran amigo Melanchton. Véase: S. Kusakawa, *The transformation of Natural Philosophy. The case of Philipp Melanchthon*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 27-74.

⁵ Con respecto a la educación universitaria, Melanchton resulta determinante al convertirse en modelo imitado por la gran mayoría de universidades protestantes. Aunque Melanchton sólo asiente las bases curriculares de la Universidad de Wittenberg, la Wittenberg objeto de sus reformas deviene el ejemplo emulado por otras muchas

universidades luteranas del centro y norte del Imperio (Königsberg, Jena, Leipzig, Heidelberg, Frankfurt del Óder, Rostock...) Cf. J.W. Richards, *Philipp Melanchton. The protestant preceptor of Germany*. New York, Putnam & Sons, 1898, pp. 125-147.

H. Scheible, autor de la más reciente y completa biografía de Melanchton, esboza con agilidad los cambios en la estructura universitaria propiciados por la intervención melanchtoniana. De hecho, Scheible también refiere las modificaciones que Melanchton introdujo en los *Gymnasiums* germanos, centros educativos a los que habitualmente se acudía antes de acceder a la Universidad. La conjunción de ambas labores reformadoras justifica la consideración de Melanchton como “Praeceptor Germaniae”. Cf. H. Scheible, *Melanchthon. Eine Biographie*. München, Beck, 1997, pp. 50-55.

En cuanto a la historia de las universidades germanas, merecen una mención especial las investigaciones pioneras que F. Paulsen llevó a cabo a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. F. Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, (2 vols), Leipzig, Veit, 1896-1897; F. Paulsen, *The German Universities and University Study*, New York, Longmans Green, 1906. La historiografía reciente ha completado las contribuciones primigenias de Paulsen con trabajos de gran exhaustividad. Así, por ejemplo: H. Holzhey y W. Schmidt-Biggemann, eds., *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Band 4: Das heilige Römische Reich deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*, Basel, Schwabe, 2001.

⁶ La edición digitalizada a la que hemos tenido acceso se imprimió en Wittenberg, en 1601. D. Cramer, *Isagoge in metaphysicam Aristotelis*. Wittenberg, 1601. Dicho sea de paso, Cramer dedicó la primera edición de su *Isagoge* ni más ni menos que a Tycho Brahe. Por lo que respecta al vínculo entre la metafísica de Cramer y la astronomía de Brahe, véase P. D. Omodeo, «Metaphysics meets Urania. Daniel Cramer and the Foundations of Tychonic Astronomy», en M. Á. Granada, P. J. Boner, D. Tessicini, eds., *Unifying Heaven and Earth: Essays in the History of Early Modern Cosmology*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, pp. 159-185 (sobre todo 171 y ss).

⁷ Fijémonos en la manera como Cramer reordena los contenidos del tratado aristotélico. En el primer tratado de Cramer, se incluyen elementos de los libros sexto (E), noveno (Θ) y décimo (I) de la *Metafísica*; en el segundo, de los libros séptimo (Z) y octavo (H); en el tercero, en suma, se pasa directamente al libro duodécimo (A). Cf. M. Wundt, op. cit, pp. 44-51.

en 1596 las *Quaestiones in primam Aristotelis philosophiam* (c. 1470) de Johannes Versor. La epístola inicial de Sommer se halla movilizada por un espíritu típicamente aristotélico: la vida contemplativa es la forma más noble de existencia humana, el camino a través del cual el hombre se aproxima en mayor grado a la divinidad. No es extraño que, en vez de promover el cultivo de la Teología, basada en la Revelación y ajena a la Razón, Sommer invite al lector a sumirse en el estudio de los filósofos antiguos (Tales, Demócrito, Mercurio, Anaxágoras, Sócrates y, por encima de todo, Platón y Aristóteles). Juntamente con Wittenberg, Altdorf también se convierte en núcleo aristotélico de relieve. Nikolaus Taurellus (1547-1606), figura algo excéntrica y peculiar en comparación con Cramer y Sommer⁸, se alza como el más destacado de los altdorfianos del momento. Taurellus fue autor de *Philosophiae triumphus, hoc est metaphysica philosophandi methodus* (1573), primera obra a cargo de un luterano en la que se acuña el término ‘Metafísica’. Fundamentalmente, su anhelo se reduce a construir una filosofía cristiana, esto es, a corregir las enseñanzas de Aristóteles a la luz de las verdades escriturales. No en balde, su comentario a la *Metafísica* de 1596 se intitulará *Synopsis Aristotelis metaphysices ad normam Christianae religionis explicatae, emendatae et completae*⁹.

Durante los últimos años del siglo XVI, el número de comentarios a la *Metafísica* aristotélica continúa aumentando. Wittenberg y Altdorf a un lado, el profesor de Marburg Rudolph Goclenius (1547-1628) contribuye al tal aumento de manera muy significativa con su *opus magnum, Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica*¹⁰ (1596). La obra se estructura en dos grandes partes. En la primera, se definen la disciplina y las nociones fundamentales para su despliegue, a saber, el ser [*ens*], el binomio uno/múltiple [*unum, multis*], el binomio verdadero/falso [*verum, falsum*], los principios [*principia*] y, al término de una extensa lista, el binomio sustancia/accidente [*substantia, accidens*]. Concluida la clarificación primigenia, se formulan en la segunda gran parte preguntas metafísicas particulares en forma de disputa. Según el parecer de Wundt, Goclenius da comien-

zo a su *Isagoge* con un prólogo harto importante, en el que se perfila de manera germinal la distinción entre (i) Metafísica general y (ii) Metafísica especial. La Metafísica general o *Prima philosophia* consiste en la reflexión general sobre el ser y sus propiedades fundamentales, desarrollada en la primera parte; la Metafísica especial o *Theologia* toma por objeto una tipología concreta de entes, a saber, los entes inmateriales (inteligencias, ángeles y Dios) tematizados en las disputaciones posteriores¹¹.

1.2. Los primeros manuales originales sobre Metafísica (1600-1620): Clemens Timpler, Cornelius Martini i Christoph Scheibler

Con la llegada del siglo XVII, y gracias al material exegetico legado por los autores mentados, los profesores universitarios alemanes comienzan a elaborar los primeros manuales originales sobre la materia. Ciñéndonos al estudio de Wundt, la producción de nuevos tratados metafísicos comienza a concretarse en la Universidad de Heidelberg. En Heidelberg, los estudios aristotélicos habían empezado a florecer con vigor a finales del siglo XVI: entre 1580 y 1600 desarrollaron sendas trayectorias en Heidelberg el jurista aristotélico Pacius, el lógico aristotélico J. Christman o el teólogo aristotélico D. Tossanus. Con todo, Bartholomeus Keckermann¹² (1571-1609) y Clemens Timpler¹³ (1593/4-1619) fueron los heidelberguanos más destacados. Keckermann ejerció como profesor en Heidelberg entre 1595 y 1602, antes de regresar a su Danzig natal. En el transcurso de su breve carrera académica, publicó manuales para cada una de las disciplinas que impartió y según el orden que les arrojó en su estructuración global del saber. El *Systema systematum* (1613) aparece como síntesis póstuma de todas sus enseñanzas filosóficas; por lo que respecta a su Metafísica en particular, la *Scientiae metaphysicae sistema compendiosum*, relevantemente deudora de las clases ofrecidas en Heidelberg, se editó también póstumamente en 1609¹⁴.

⁸ La peculiaridad es subrayada en términos semejantes por L. W. Beck. Cf. L. W. Beck, *Early modern German philosophy*, Harvard, Harvard University Press, 1969, pp. 115-131. Beck resulta algo impreciso al no acentuar suficientemente el influjo de las corrientes místicas y teosóficas sobre los universitarios germanos del momento, imprescindible a nuestro parecer para entender las derivaciones “aristotélico-cristianas” de figuras como Taurellus. Por lo que respecta a esta cuestión, el lector hallará una descripción exhaustiva de tales corrientes en el artículo de M. Á. Granada incluido en el presente monográfico; cf. M.A. Granada, “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), 2021, pp. 377-387 (especialmente, pp.377-379).. A guisa de introducción a la mística y la teosofía germanas, también puede ser de utilidad el ya clásico libro de Koyré sobre la cuestión: A. Koyré, *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, Madrid, Akal, 1981.

⁹ Cf. M. Wundt, op. cit, pp. 51-55.

¹⁰ R. Goclenius, *Isagoge in peripateticorum et scholasticorum Primam philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica*. Frankfurt, 1603. De los cinco grandes *Schulmetaphysiker* analizados en el primer epígrafe del artículo, Goclenius es el único presente en la biblioteca tschirnhausiana. Sin embargo, la obra de Goclenius que Tschirnhaus tuvo en su haber no fue la *Isagoge*, sino la *Oratio De Nativa Et Haereditaria In nobis labe & corruptione* de 1583 (BT 333).

¹¹ Cf. M. Wundt, op. cit, pp. 53-58. Por lo que respecta al desarrollo de la distinción entre Metafísica general (Ontología) y Metafísica especial, recomendamos: J. École, «Une étape de l’histoire de la métaphysique: l’apparition de l’Ontologie comme discipline séparée», en H. Arndt, ed., *Autour de la philosophie wolffienne*, Hildesheim, Olms, 2001, pp. 95-116.

¹² Para una primera presentación del pensamiento de Keckermann, recomendamos el capítulo «The career and writings of Bartholomeus Keckermann», en J. Freedman, *Philosophy and the Arts in Central Europe 1500-1700*, cit., pp. 305-364. Por lo que respecta a la investigación reciente sobre Keckermann, cabe destacar D. Facca, *Bartholomiej Keckerman i filozofia*. Varsovia, Wydawnictwo PAN, 2005. A su vez, y con respecto a la faceta astronómica y cosmológica de Keckermann, vale la pena echar un vistazo a M. Á. Granada, «Bartholomaeus Keckermann and Christoph Hunichius, on Novas and Comets at the Beginning of the Seventeenth Century: Two Opposed Views on the Relation Between Natural Philosophy and Mathematics», en P. D. Omodeo y V. Wels, *Natural Knowledge and Aristotelianism at Early Modern Protestant Universities*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2019, pp. 209-234

¹³ Con relación a la figura de Timpler, recomendamos la magna y pionera monografía de Joseph Freedman: J. Freedman, *European Academic Philosophy in the Late Sixteenth and early Seventeenth centuries: The Life, Significance, and Philosophy of Clemens Timpler. 1563/4-1624*. Hildesheim, Olms, 1988.

¹⁴ Cf. M. Wundt, op.cit, pp. 68-73.

Dejando al precoz Keckermann a un lado, Clemens Timpler se erige como el “metafisco” calvinista de mayor envergadura. Su *Systema metaphysicae methodicum*¹⁵ (1604-1605), cronológicamente anterior a la *Scientia metaphysica* de Keckermann, empieza con una elogiosa epístola dedicatoria a cargo de Goclenius, a la que sigue un prefacio en donde Timpler agradece las palabras alentadoras de autoridades como Goclenius. En la reedición frankfurtiana de 1607, el texto permanece casi inalterado; Timpler sólo añade un apartado introductorio bajo el título de “Technologia”, en el que se articula el concepto de arte liberal, siendo la Metafísica la más fundamental y notable de todas ellas¹⁶. Estructuralmente, el *Systema* consta de cinco libros. En el primero, se reflexiona sobre la naturaleza de la Metafísica, *ars contemplativa* que se ocupa de objetos inmateriales aprensibles con la sola Luz Natural y sin necesidad de experiencia sensible alguna; sus objetos fundamentales, pues, son el ser [*ens*] y sus atributos [*attributa*]. En consecuencia, la Metafísica acaba ganándose el título de ciencia primera, que desvela los principios y propiedades indispensables para todos y cada uno de los saberes restantes. Según Timpler, de hecho, esta ciencia primera debe diferenciarse de la Lógica. La primera resulta deseable por sí misma al desentrañar las verdades más esenciales sobre la realidad; la segunda, sin embargo, sólo sirve como instrumento o guía en la busca de las verdades que competen a cada saber¹⁷.

Más allá de los dominios calvinistas capitaneados por Timpler, el primer gran manual sobre Metafísica a cargo de un luterano, la *Metaphysica commentatio*¹⁸ (1605), lo debemos a Cornelius Martini¹⁹ (1568-1621). Martini estudió en la Universidad de Rostock y, al parecer, obtuvo una plaza como profesor en Helmstedt hacia 1592. Conforme al prólogo al *Compendium metaphysicum* de 1605, Martini llevaba unos siete años impartiendo lecciones sobre la materia; ampliado y detallado, el *Compendium* acaba dando lugar ese mismo año a la *Metaphysica commentatio*. Para Martini, el conocimiento constituye un instrumento óptimo con miras a la tranquilidad y felicidad por todos deseada: una vida plena exige satisfacer el afán connatural de conocer. A cada Ciencia corresponde una determinada parcela de lo real: la Metafísica versa sobre el ser en cuanto ser, siendo potestad del ser los primeros principios [*principia*] y los géneros más elevados. De ma-

nera secuenciada, la primera gran parte de la *Commentatio* se consagra al binomio potencia/acto, las causas, el binomio necesario/contingente etc., mientras que, a la brevísima segunda parte, le atañe el estudio de la sustancia y sus accidentes²⁰.

Algo posterior a Martini, Christoph Scheibler²¹ (1589-1653) se alza como la figura luterana más influyente por lo que al cultivo de la Metafísica se refiere. Entre 1610 y 1624, Scheibler fue profesor en Giessen: he aquí un nuevo ejemplo de intelectual que gestó sus tesis y materiales sobre la base de la labor docente que desempeñó en la universidad. En cualquier caso, el gran trabajo de Scheibler en dos volúmenes, intitulado *Opus metaphysicum*²², apareció por primera vez en 1617. Afín al espíritu aristotélico de sus predecesores, Scheibler concibe la Metafísica como ciencia primera y fundamental, ocupada del ser [*ens*] y sus afecciones [*affectiones*]. Por lo que concierne a la utilidad de la Metafísica, cota máxima del filosofar, la segunda edición del *Opus* contiene un prólogo de innegable interés (“Proemium de usu philosophiae in theologia”). Scheibler considera que Filosofía y Teología no pueden enseñar verdades paralelas e inconexas: el autor desestima abiertamente la doctrina de la “doble verdad”, objeto de candentísimos debates en el contexto²³. Sea como fuere, el autor del *Opus metaphysicum* deviene modelo paradigmático para los metafísicos luteranos. A su parecer, la Metafísica reina sobre un terreno propio e inalienable, terreno que antecede al reino de la Teología y que debe concurrirse en primer lugar para que, a continuación, seguir los vericuetos teológicos resulte factible²⁴.

Con los nombres mencionados como exponentes arquetípicos, los profesores alemanes que elaboraron tratados y manuales propios para la enseñanza de la Metafísica fueron muchos. Desde 1604, la aparición ininterrumpida de tratados metafísicos atestigua de modo inapelable el relieve que la Metafísica adquiere en el seno de las universidades germanas del siglo XVII. Fijémonos tan sólo en las obras aparecidas entre 1604 y 1619:

²⁰ Cf. M. Wundt, op. cit, pp. 99-102.

²¹ Sobre Scheibler véase F. de Buzon, «Introduction» en C. Wolff, *Gesammelte Werke. III Abteilung. Band. 142.1. Christoph Scheibler. Opus Metaphysicum*, Hildesheim, Olms, 2015, pp. 5*-37*

²² Como en el caso de Timpler, también hemos consultado la edición en facsímil publicada como materiales adjuntos a las obras completas de Christian Wolff. Véase C. Wolff, op. cit, 2015.

²³ En la versión de que generalmente se ha imputado a los llamados “averroistas latinos”, la tesis de la doble verdad constituye una forma de afirmar la total independencia del saber filosófico con respecto al teológico y, por ende, de abandonar la consideración de la filosofía como subordinada a la teología. Cf. R. Ramon Guerrero, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal, 1996, pp. 208-216.

En el universo luterano, marcado por las suspicacias de Lutero para con la Metafísica de origen pagano, la Metafísica tendió a aceptarse en cuanto instrumento preliminar y al servicio de la Teología, dominio del saber que atesora verdades reveladas inalcanzables mediante razonamientos metafísicos. Cf. I. Hunter, *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 33-62.

²⁴ Cf. M. Wundt, op. cit, pp. 118-123.

¹⁵ En el caso de Timpler, hemos podido acceder a la edición en facsímil publicada como materiales adjuntos a la titánica colección de obras completas de Christian Wolff, *Gesammelte Werke. III Abteilung, Band 153. Clemens Timpler Metaphysicae systema methodicum*, Hildesheim, Olms, 2018.

¹⁶ La “Tecnología” timpleriana debe entenderse como introducción general al saber. Timpler da el nombre de *Ars* a toda *praxis* mediante la cual el hombre enseña y aprende determinado contenido, de manera que toda disciplina sapiencial constituye por definición un arte. Cf. A. Aichele, «Einleitung» en C. Wolff, op. cit, pp. 5*-30*.

¹⁷ Cf. M. Wundt, op. cit, pp. 72-78.

¹⁸ La edición digitalizada a la que hemos tenido acceso es la original, impresa en Helmstedt: C. Martini, *Metaphysica commentatio*, Helmstedt, 1605.

¹⁹ Sin duda, el pensamiento de Martini ha recibido una atención muy escasa. Para descubrir los ejes de su pensamiento y comprender bien su contexto, remitimos de nuevo a Wollgast, op. cit, pp. 128-220 (c. 3, «Die Schulphilosophie in Deutschland von 1550 bis 1650»).

Profesor	Universidad	Obra	Año de publicación
C. Timpler	Heidelberg / Steinfurt	<i>Systema metaphysicae methodicum</i>	1604
J. Martini	Wittenberg	<i>Theorematum metaphysicae exercitationes</i>	1605
C. Martini	Helmstedt	<i>Metaphysica commentatio</i>	1605
H. Arnisaeus	Helmstedt	<i>Epitome metaphysices</i>	1606
K. Bartholin	Wittenberg	<i>Enchiridion metaphysicum</i>	1608
B. Keckermann	Heidelberg / Danzig	<i>Scientiae metaphysicae systema</i>	1609
W. Rudgers	Heidelberg	<i>Institutiones metaphysicae</i>	1610
H. Nolle	Steinfurt	<i>Methodus metaphysici systematis</i>	1613
H. Alstedt	Herborn	<i>Metaphysica tribus libris tractata</i>	1613
J. Martini	Wittenberg	<i>Partitiones et quaestiones metaphysicae</i>	1615
J. Werenberg	Wittenberg	<i>Metaphysicae systema methodicum</i>	1616
C. Scheibler	Giessen	<i>Opus metaphysicum</i>	1617
G. Gutke	Wittenberg	<i>Primae philosophiae, quam vulgo metaphysicam vocat, pars generalis</i>	1618 ²⁵

Los esfuerzos de Cramer, Goclenius, Keckermann, Timpler, Martini y Scheibler ponen de manifiesto cómo, a comienzos del siglo XVII, la Metafísica de raíz aristotélica va consolidando su condición de disciplina filosófica fundamental en las universidades germanas: he aquí, pues, un ingrediente clave del marco intelectual en el que Johannes Clauberg y Christian Thomasius se inscriben. A nuestro parecer, tanto la Lógica con matices cartesianos de Clauberg como la Lógica abiertamente antiespeculativa de Thomasius pueden ser tomadas como diálogo crítico con la tradición analizada. Sin duda, la forma de ambos diálogos acusa diferencias. Clauberg ejemplifica una tentativa de crítica y revisión moderadas, orientada a subsanar los errores y abstrusidades de la Metafísica universitaria y a fundamentar una Metafísica más sólida. Thomasius, en cambio, protagoniza una rotura más dramática, siendo su anhelo el liquidar la Metafísica imperante para sentar las bases de un saber arraigado en la experiencia sensible. Veamos, pues, el detalle y alcance de sus aportaciones.

²⁵ De entre todos los profesores listados, Johann Heinrich Alsted (1588-1638) merece una breve mención por su notable presencia en la biblioteca tschirnhausiana. Probablemente, Alsted fue el representante más paradigmático de la aproximación sistemático-enciclopédica al saber propia de los grandes pensadores calvinistas del siglo XVII. Tras desplegar amplias reflexiones lógico-metodológicas de inspiración ramista, Alsted publicó en 1630 la *Encyclopaedia septem Tomis distincta: 1. Praecognita disciplinarum; 2. Philologia; 3. Philosophia theoretica; 4. Philosophia practica; 5. Tres Superior Facultativo; 6. Artes mechanicae; 7. Farragines disciplinarum*; Tschirnhaus dispuso en su biblioteca de un ejemplar de la edición original de la *Encyclopaedia* (Herborn, 1630; BT 131). La filosofía alstediana interesó enormemente a Tschirnhaus. Sin duda, sus trabajos lógicos de impronta lulista y ramista influyeron decisivamente sobre la *Medicina Mentis*. Tschirnhaus llegó a atesorar prácticamente todas las obras de Alsted (BT 253, 412, 426, 609, 610, 615, 621, 622, 623, 624, 625, 630, 631, 1090, 1129, 1361, 1362, 1363). —Dicho sea de paso, el Kaspar Bartholin (1655-1738) que aparece en la biblioteca tschirnhausiana no ha de confundirse con el Kaspar Bartholin aquí referenciado; el primero, nieto del segundo, fue un reputado anatomista que, al parecer, despertó el interés de Tschirnhaus (BT 137, 889).

2. El diálogo crítico con la Metafísica escolástica: las Lógicas de Johannes Clauberg y Christian Thomasius

2.1. Johannes Clauberg: la “enmienda” de la tradición²⁶

Si nos fijamos en la exposición del pensamiento de Clauberg efectuada por Jean Cristoph Bardout²⁷, Clauberg se perfila como pensador inscrito en el universo escolástico al que, sin embargo, enriquece con novedades relevantes, sobre todo cartesianas²⁸. En los *Elementa philosophiae sive ontosophia, scientia prima, de iss quae Deo creaturisque suo modo communiter attribuntur* (1647), Clauberg sostiene que el ser sólo puede ser objeto de

²⁶ Además de la *Logica vetus et nova* en la edición de 1658 usada en este artículo (BT 1257) y en la edición de 1689 sugerentemente intitulada *Specimen logicae Cartesianae* (BT 1256), Tschirnhaus dispuso en su biblioteca de un comentario de Clauberg a la Física de Descartes (BT 441).

²⁷ Cf. J.C. Bardout, «Johannes Clauberg», en S. Nadler, ed., *Blackwell Companion to Early Modern Philosophy*, London, Blackwell, 2002, pp. 129-140. Véase también E. Viola, «Scolastica e cartesianismo nel pensiero di Clauberg», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 67, 1975, pp. 247-266. En cuanto a la relación de Clauberg con el aristotelismo universitario, también ha de tenerse en cuenta: F. Trevisani, «Johannes Clauberg e l’Aristotele riformato», en G. Canziani, y Y.C. Zarka, eds., *L’interpretazione nei secoli XVI e XVII*. Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 103-127. Agradecemos al profesor Miguel Ángel Granada su recomendación de dicha obra.

²⁸ Para Bardout, analizar la filosofía de Clauberg resulta pertinente por diversos motivos. Su *Ontosophia* contribuye a la configuración de la Metafísica según fue desarrollada en el mundo moderno subsiguiente; fue el primer gran comentarista de Descartes (*Defensio cartesiana*, 1652; *Paraphrasis in Renato Descartes meditationes de prima philosophia*, 1658), hecho decisivo por incentivar la introducción del cartesianismo en el mundo académico germano; aun cuando suscribió el “dualismo de sustancias” cartesiano, se opuso a Descartes al sostener que alma y cuerpo no pueden incidir causalmente el uno sobre el otro (de aquí que algunos, erradamente según Bardout, lo hayan considerado un ocasionalista); no obstante escribir en latín, tradujo al alemán muchos de los términos y conceptos más importantes de sus obras, dando pie a una contribución lexicológica significativa. Cf. J. C. Bardout, op. cit, pp. 129-130.

la Metafísica en la medida que es conceptualizable, es decir, en cuanto la mente puede forjar un concepto con el que inteligirlo. Siguiendo la estela del libro *gamma* de la *Metafísica* de Aristóteles, el autor de los *Elementa* define la Metafísica como ciencia del ser en tanto que ser. La palabra ‘ser’, no obstante, presenta múltiples significados: «[i] puede denotar todo lo concebible, razón por la cual algunos hablan de [ser] inteligible... [ii] o puede designar lo que es verdaderamente *algo* aun cuando nadie piense en ello, siendo su opuesto [en tal caso] el *no-ser*. [iii] O puede significar una cosa que subsiste por sí misma como sustancia, cuyo opuesto suelen ser los accidentes»²⁹. Cartesianamente, empero, Clauberg insiste en llevar el conocimiento más allá de la sola Metafísica y, por ello, se inmerge en el dominio de los entes finitos (Física) con las *Disputationes physicae* (1665) y la póstuma *Physica contracta* (1689), básicamente deudoras de los *Principia* cartesianos.

I. La “crítica” como estadio inicial de la Lógica: la revisión del conocimiento recibido y sus fallas

Centrémonos sin más dilación en la *Logica vetus et nova*³⁰, y atengámonos a los “Prolegomena” introductorios con los que se bosqueja el objetivo y estructura de la obra. En primer lugar, y por ser la disciplina a la que incumbe el fijar las reglas necesarias para conocer la verdad, Clauberg señala que la Lógica debe detectar y corregir los errores normalmente cometidos a la hora de conocer la verdad. El esquema claubergiano resulta claro. El conocimiento de la verdad [*cognitio veri*] es el rasgo más esencial de la mente humana; para descubrir la verdad y el método que requiere enseñarla e investigarla, el lógico debe empezar por erradicar los errores cometidos con frecuencia cuando se busca la verdad. Cree Clauberg que anteponer este “momento crítico” a la Lógica como tal es algo tan insólito como urgente. Que sea insólito se debe a que los escolásticos recientes han convertido el arte de la discusión y la diatriba en la primera gran parte de la Lógica, negligiendo por completo el análisis del conocimiento recibido y los errores que esconde. Además, privilegiar de este modo el arte de la disputa parece difuminar los límites disciplinares de la Lógica, y aviva las eternas querellas en torno a si se trata de una disciplina práctica o teórica, de un arte o una ciencia³¹. Sea como fuere, Clauberg subraya que la búsqueda y enmienda de errores como paso preliminar es propio de prácticas humanas muy heterogéneas. Así, por ejemplo, en el caso del agricultor que, antes de cultivar su campo, se dedica a sanearlo y desbrozarlo; ¡cuán ignorantes, clama Clauberg, los lógicos que, antes de abonar sus terrenos (los del conocimiento de la

verdad) no los sanean también, extirpando prejuicios y falsas opiniones de la mente³²!

Después de enfatizar el parangón existente entre la Medicina y la Lógica (la una sana el mal del cuerpo; la otra, el “mal” del alma) y de considerar a la Lógica la más noble de ambas por ser más noble su objeto, Clauberg procede sin más demora a analizar los errores del alma mediante un proceder “genético”: se trata de detectar como tales males surgen por primera vez en la mente para, después, rastrear su sedimentación y propagación ulterior. Para empezar, que el ser humano no nace siendo perfecto constituye un hecho irrefutable a ojos de Clauberg. Todo hombre comienza siendo un niño, pasa por la juventud y transita finalmente hacia la edad adulta y la vejez que precede a la muerte. Durante la infancia, la mayoría de los órganos del individuo son todavía inhábiles y disfuncionales, incluida, claro está, su razón o inteligencia [*ratio*]. Aun así, los sentidos del niño son susceptibles de recibir estímulos. Este detalle explica que, en el contexto de la infancia, ya puedan emitirse juicios sobre los objetos perceptibles sensorialmente. De hecho, es mediante el recurso paulatino a los órganos sensoriales que el niño aprende a relacionarse con el mundo y a descubrir sus peculiaridades: así, por ejemplo, cuando constata con indeseado dolor que el tocar una llama ardiente no es nada atinado. De este modo, el conjunto de juicios [*iudicia*] emitidos en la etapa infantil previa al despliegue pleno e íntegro de la razón [*ante plenum atque integrum rationis usum*] descansan sobre la sola base de informaciones sensoriales. Clauberg cataloga esta tipología de creencias como *opiniones prejudicativas o prerracionales* [*praeiudicatae opiniones*]. Al hallarse la mente infantil tenazmente ligada al cuerpo, su concepción del mundo acaba dependiendo por defecto de los datos que los órganos sensoriales le brindan:

- I. Lo que genera placer [*voluptas*] en los sentidos es juzgado como bueno [*bonum*]; por contraste, lo doloroso e incómodo [*dolor, incomodum*] se cataloga como malo [*malum*].
- II. Tal individuo “esclavo” de sus sentidos termina por conceder mayor sustancialidad o realidad [*magis esse*] a los objetos más sensibles: cuanto mayor sea su volumen, consistencia, capacidad de movimiento... mayor es el grado de realidad que se les imputa. Correlativamente, se considera menos real lo menos vistoso y sensible; así, por ejemplo, las estrellas y astros remotos. Clauberg cree hallar una ejemplificación paradigmática de este proceder en el ignorante que, atento a sus solas percepciones, juzga que la tierra es plana, siendo su curvatura sensiblemente inaprehensible³³.

Lejos de ser enmendados, sostiene Clauberg, los errores de infancia u opiniones prerracionales tienden a pervivir en el hombre adulto. Por lo general, el cuerpo preserva la primacía de la que disfruta durante la niñez: la relevancia que la mayoría de los adultos concede al

²⁹ J. C. Bardout, op. cit. p. 131.

³⁰ Usaremos aquí la edición, de 1658. De hecho, los contenidos presentados bajo el título «La crítica como estadio inicial de la Lógica» son introducidos por primera vez en la edición de 1658.

³¹ Por lo que respecta a la controvertida posición curricular de la lógica universitaria en la época de Clauberg, recomendamos el capítulo «IX. Die Scholastische Logik des 17. und 18. Jahrhundert», en W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, Bd 2, Frommann, Stuttgart, 1964, pp. 294-385 (especialmente, pp. 294-298).

³² Cf. J. Clauberg, *Logica vetus et nova*, Amsterdam, 1658, pp. 1-5 («Prolegomena», c. 1, § 1-10).

³³ *Ibid.*, pp. 5-13 («Prolegomena», c. 1-2, § 11-38).

cuidado y placer del cuerpo da buena fe de ello. Por consiguiente, la cosmovisión infantil arraigada en los sentidos se mantiene impertérrita. Llegados a este punto, el ejemplo aducido por Clauberg resulta más que ilustrativo: a guisa de representantes arquetípicos de esta “forma sensible de pensar”³⁴, tenemos a los que defienden que los cuerpos supralunares no padecen corrupción por no percibirse en ellos ninguna mutación cuando se los observa con los sentidos³⁵. Quienes suscriben una tesis tal caerían en la cuenta de su falsedad si, reflexionando racionalmente, se percataran de que la Tierra también aparecería exenta de corrupción al ser vista desde otro astro lejano cualquiera³⁶. La lección que sonsacar del ejemplo no es para nada nimia: trascender el nivel de la opinión prerracional exige corregir los datos sensoriales a través de la reflexión racional. Cómo deba efectuarse la susodicha corrección, lo ilustra con sencillez el ejemplo epicúreo de la torre. A lo lejos, la torre parece cuadrada; sólo verá adecuadamente la torre quien se cerciore de que, a gran distancia, objetos circulares pueden parecer cuadrangulares y que, en consecuencia, la torre en cuestión será probablemente circular³⁷.

Por lo visto hasta ahora, el hombre adulto reitera con frecuencia el patrón de la niñez y concibe el mundo en base a sus percepciones sensoriales. De entre las causas que propician la pervivencia de esta “forma sensible de pensar”, Clauberg otorga un papel clave a la costumbre [*consuetudo*], esto es, a la aceptación automatizada y acrítica de las opiniones recibidas. A la tiranía de la costumbre se le deben creencias variopintas: así la consideración de que existen porciones de espacio vacío [*vacuum*] en el mundo, afianzada por ser invisible el aire circundante; las excéntricas opiniones sobre las Antípodas que los padres de la Iglesia difundieron... En el contexto de esta cosmovisión, añade Clauberg, se gestan dicotomías conceptuales del tipo “sensible/insensible” [*sensiles/insensiles*] o “visible/invisible” [*visibile/invisible*]. Tales distinciones no sirven sino para dar más vigor al esquema ontológico infantil por el que, tal y como Clauberg había establecido, lo más real o sustantivo se corresponde con lo más directamente perceptible. No en vano, lo inmaterial acaba definiéndose como negación (*in-material*), como defecto o privación de lo que verdaderamente abriga realidad. Algunos filósofos, sumidos sin remisión en la “forma sensible de pensar” y el esquema ontológico que resulta de ella, terminan por aplicar el mismo patrón al caso del alma humana: ¡cuántos filósofos, clama Clauberg, no han visto en el alma sino algún tipo de cuerpo sutil y peculiar³⁸!

II. Objetivos y estructura de la Lógica

A la luz de la perniciosa situación bosquejada por Clauberg, la necesidad de la Lógica se encuentra fuera de duda. La conservación del cuerpo y la dimensión animal de la existencia requiere de la Medicina: de manera análoga, la Lógica «es necesaria en cuanto al gobierno de la vida racional se refiere»³⁹. Con miras a acotar su objeto y su proceder, el autor de la *Logica vetus et nova* empieza por distinguir el cometido del lógico del del gramático. La Gramática se define como arte del habla, dedicada a explicar cómo funciona y se usa *de facto* el lenguaje. Aunque la Lógica también se sirva del lenguaje como instrumento de trabajo, la labor de la Gramática resulta ser anterior y preliminar. El gramático estudia los usos cotidianos del lenguaje y enseña cuáles son las convenciones sociales pertinentes para manejarlo óptimamente; el lógico, a su vez, analiza la razón y el discurso con el afán de descubrir, no ya cómo funcionan *de hecho*, sino *cómo deben* usarse si se quiere avanzar en el conocimiento de la verdad. Después de esclarecer como ha de conducirse la razón, al lógico todavía le queda un segundo cometido: instruir [*docere*], mostrar a todo el mundo cuáles son los preceptos y reglas en los que el uso recto de la razón se fundamenta⁴⁰.

En tanto que instrumento que endereza a la razón, la Lógica claubergiana consta consiguientemente de dos grandes partes dotadas, cada una, de dos “subpartes”:

- I. La Lógica Genética versa sobre la génesis o formación adecuada de los propios pensamientos [*ad rectam formationem seu 'genesin' suarum cogitationum*].
- II. La Lógica Analítica, sobre el análisis o resolución conveniente de los pensamientos ajenos [*ad convenientem resolutionem seu 'analysin' alienarum cogitationum*].

Ambas partes son diferenciables en varios sentidos. Por lo pronto, la Lógica Genética es cronológicamente primera. Pueden imaginarse situaciones en las que se cultiva la Lógica Genética sin necesidad de desarrollar la Analítica, cosa que, a la inversa, se muestra imposible; así, por ejemplo, en el caso de un individuo que viviera aislado y no participe de ninguna sociedad. «La Lógica Genética versa reflexivamente sobre los propios pensamientos; la Analítica versa sobre los pensamientos ajenos; la una trabaja en la formación de pensamientos, la otra, con los pensamientos ya formados»⁴¹. Por todo ello, la dimensión Genética se perfila como primera y más necesaria, en tanto que la composición [*compositio*] precede a la resolución [*resolutio*] objeto de la Analítica. Con respecto específicamente a la Lógica Genética, y por competerle el mostrar a la mente cómo se forman pensamientos de manera adecuada, esta primera parte

³⁴ Usamos esta expresión, no empleada por Clauberg, para designar sintéticamente el *modus operandi* del individuo que se representa el mundo basándose tan sólo en los datos de sus órganos sensoriales.

³⁵ Sin duda, la simpatía intelectual con Galileo trasluce con vigor en este punto.

³⁶ De acuerdo con Clauberg, opiniones erróneas como la anterior dieron lugar a la idolatría [*idolatria*] por la que los antiguos veneraron a los astros. De hecho, tales hábitos persisten todavía entre los llamados bárbaros (así los indígenas del Nuevo Mundo). Por otro lado, de la “verdad sensible” glosada en el párrafo 31 proviene la dudosa opinión Metafísica por la cual “todo ente es bueno” [*omne ens esse bonum*].

³⁷ Cf. J. Clauberg, op.cit, pp. 13-18 («Prolegomena», c. 3, § 39-54).

³⁸ *Ibid.*, pp. 19-24 («Prolegomena», c. 3, § 55-69).

³⁹ «Ad vitam rationalem gubernandam necessaria est», *Ibid.*, p. 24 («Prolegomena», c. 3, § 70).

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 32-37 («Prolegomena», c. 5, § 90-102).

⁴¹ «In Logica Genetica mens in se reflexa versatur circa proprias cogitationes; in Analytica mens versatur circa alienas; ibi formandae, hic formatae respiciuntur», *Ibid.*, p. 39 («Prolegomena», c. 6, § 108).

«se dirige, (i) o bien a uno mismo y a su conocimiento individual, (ii) o bien a los demás, a quien lo conocido se comunica»⁴². A raíz de este apunte, pues, tendremos una subparte inicial dedicada al discurso interno [*sermo internus*] y una subparte ulterior consagrada al discurso externo [*sermo externus*], esto es, una primera parte en la que se descubren ciertos conocimientos y otra segunda en que se estructura lo aprendido para enseñarlo a los demás⁴³.

La combinación de los dos “momentos” descritos se resuelve en una serie de conocimientos valiosísimos. Al término de la Lógica Genética, se habrá aprendido (i) qué palabras cabe usar para verbalizar las definiciones [*definitiones*], clasificaciones [*divisiones*] e inferencias [*sylogismi*] que la mente produce; (ii) qué caracteriza y cómo deben forjarse en cada caso los enunciados universales [*universalis*], singulares [*singularis*] y particulares [*particularis*]; (iii) cuál es el camino a seguir para evitar que los términos con los que mentamos conceptos universales acusen oscuridad [*obscuritas*] e imprecisión [*ambiguitas*]. Dimensión Genética a un lado, la Lógica Analítica también abarca dos grandes subpartes. Es competencia de la primera el analizar las afecciones o propiedades [*affectiones*] de las palabras simples con las que el discurso externo se teje. En la segunda, y de manera complementaria, se estudian las propiedades inherentes al discurso interno y se asientan relevantes distinciones entre lo verdadero y lo falso [*verum, falsum*]; lo necesario y lo contingente [*necessarium, contingens*]; tema y argumento [*tema, argumentum*], ideas distintas e ideas confusas [*distinctae, confusae*]... A fin de cuentas, y a resultas de sus muy diversas y cruciales enseñanzas, la Lógica acaba resultando epistémicamente imprescindible. La tajante anotación con la que Clauberg pone punto final a los “Prolegomena” da prueba de ello: sólo tras cultivar la Lógica *in extenso* y con cuidado, podrán resolverse al fin las arduas disputas jurídicas y teológicas que ocupan a los universitarios⁴⁴.

El rastreo de la *Logica vetus et nova* pone sobre la mesa abundantes elementos de valor para determinar en qué medida Clauberg dialoga críticamente con la tradición escolástica:

1. En el énfasis puesto sobre la dimensión “terapéutica” de la Lógica trasluce una vocación práctica significativa. Como correlato espiritual de la Medicina corporal, como “Medicina del alma”, la Lógica atesora una utilidad no sólo al alcance de juristas y teólogos sumidos en arduas disputas, sino que también, y quizás más relevantemente, sirve a todo ser humano que quiera llevar con plenitud la vida racional que le corresponde. En este sentido, el enriquecimiento de la Lógica mediante un primer momento crítico-negativo con afán terapéutico toma especial sentido si se lo considera en su contexto. El anhelo clauber-

giano por eliminar los prejuicios y errores más corrientes vincula la *Logica vetus et nova* con los trabajos de Francis Bacon⁴⁵ (1561-1626) y René Descartes⁴⁶ (1596-1650). La detección baconiana de los *idola* también aspira a eliminar los errores operativos a la hora de conocer la verdad para, en último término, fundamentar un Lógica que saque a la luz nuevas formas de conocer lo real; en Descartes, el recelo hacia lo heredado cuaja semejantemente en forma de “duda metódica”⁴⁷. Así pues, y en sintonía con las grandes figuras del “pensamiento moderno” (*novus*), Clauberg da pie a una “Lógica poiética”, que rehúsa la sola revisión de conceptos y debates heredados para producir críticamente nuevos senderos en la busca de la verdad.

Este carácter “poiético”, muy próximo al espíritu vertebrador de las *Regulae ad directionem ingenii* cartesianas, acusa un cariz ramista a tener en cuenta⁴⁸. La presencia estable de corrientes ramistas en el mundo universitario tanto europeo como germano permite entender la existencia de este elemento teórico en la *Logica vetus et nova*, marcada, a su vez, por otros grandes críticos de la Metafísica escolástica como Jan Amos Comenius (1592-1670)⁴⁹. Que Clauberg dote tanto a la Lógica Genética como a la Analítica con una subparte final en la que se expone pedagógicamente lo aprendido en cada parte entronca directamente con Comenius: a fin de cuentas, Comenius se consagró con celo a reformar los modelos pedagógicos de su tiempo y a reivindicar la

⁴⁵ Como cabría esperarse, entre los libros de Tschirnhaus se cuentan diversas obras baconianas (BT 1084, 1125, 1168, 1305, 1329).

⁴⁶ La importancia de Descartes para la Modernidad filosófica justifica su abundantísima presencia en la biblioteca tschirnhausiana. Las grandes obras de Descartes se hallan sin falta en la biblioteca: además de una edición holandesa (W. Bleu, 1685) de las obras completas de Descartes (BT 158), Tschirnhaus también se hizo con su correspondencia (BT 159), los *Principia* (BT 438), el *Monde, ou traité de la lumière* (BT 798), el compendio de pequeños escritos que P. Bayle editó en 1684 (BT 1175) y una edición francesa (1690) de las *Meditationes* (BT 1477).

⁴⁷ A nuestro parecer, no es casualidad que una de las últimas obras de Clauberg lleve por título *Initiatio philosophi sive dubitatio cartesianae ad metaphysicam certitudinem viam aperiens* (1655). Cf. T. Verbeek, «Johannes Clauberg. A bio-bibliographical sketch», en T. Verbeek, ed., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy*, Dordrecht, Springer, 1999, pp. 182-201 (sobre todo, pp. 190-200).

⁴⁸ Por lo que respecta a la difusión e importancia del ramismo, véase: «The diffusion of the writings of Petrus Ramus in Central Europe», en J. Freedman, *Philosophy and the Arts in Central Europe. 1500-1700*, cit., pp. 98-152. En la universidad de Herborn en donde Clauberg ejerció como profesor un par de años (1649-1651), la implantación del ramismo fue más que significativa. Cf. T. Verbeek, op. cit., pp. 182-187. A este respecto, Trevisani sentencia ni más ni menos que «Herborn rappresentò certo alla fine del 16° secolo el principale centro de irradiazione del ramismo». F. Trevisani, loc. cit., p. 106.

⁴⁹ La relevante influencia de Comenius sobre Clauberg justifica que, *stricto sensu*, Clauberg no pueda considerarse ramista. Muchos de los elementos ramistas rastreables en su pensamiento se hallan mediatizados por las tesis pedagógicas de Comenius, artífice de críticas y enmiendas importantes a los planteamientos ramistas. Cf. T. Verbeek, op. cit., pp. 182-185.— Muchas de las *opera magna* de Comenius se encuentran en la biblioteca tschirnhausiana. Así, su *Janua linguarum reserata* de 1633 en edición 1652 (BT 701), su *Orbis sensualium pictus quadrilinguis* de 1658 en edición de 1666 (BT 776) o su *Pansophiae Prodomus* de 1639 en edición de 1644 (BT 1131).

⁴² «Dirigit (i) vel ad se ipsum, seu ut ipse quidvis rite cognoscat, (ii) vel ad alios, seu ut cognita cum aliis apte comunicat». *Ibid.*, p. 40 («Prolegomena», c.6, 111).

⁴³ *Ibid.*, pp. 39-41 («Prolegomena», c.6, §104-112).

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 44-48 («Prolegomena», c.6, §120-124).

importancia de la pedagogía como instrumento sapiencial primero e imprescindible⁵⁰. El contacto de Clauberg con el reformador moravo se remonta a su etapa como estudiante en el liberal y puntero *Gymnasium* de Bremen. No en vano Gerard de Neufville (1590-1648), el profesor de Bremen más influyente sobre Clauberg, destacó por su sensibilidad antiescolástica y su proximidad a los planteamientos de Bacon y Comenius⁵¹. En cuanto a Descartes, por su parte, se sabe con certeza que Clauberg ya había establecido vínculos importantes con los cartesianos de Leyden⁵² en abril de 1648, esto es, poco antes de iniciar su breve etapa docente en Herborn (1649) y de concebir la *Logica vetus et nova*.

2. La ejemplificación de la “forma sensible de pensar” mediante tesis astronómicas (la creencia en una Tierra plana; la opinión de que no se da corrupción en el mundo supralunar) y físicas (la convicción de que existen porciones de espacio vacío) fortalece el espíritu reformador del pensamiento claubergiano. En los primeros pasos del camino que endereza la mente, la reivindicación de posiciones copernicanas (así el abandono de la distinción cosmológica entre lo sublunar y lo supralunar) y cartesianas (la negación del vacío; la reivindicación de la extensión como atributo esencial de lo corpóreo) pone de manifiesto el deseo de Clauberg por modular la tradición recibida mediante novedades ajenas al universo escolástico.
3. No obstante, sobre la figura de Clauberg pesa un último detalle nada baladí. Al fin y al cabo, Clauberg participó de manera activa y muy influyente de la Metafísica escolástica con sus *Elementa philosophiae sive ontosophia, scientia prima, de iis quae Deo creaturisque suo modo communiter attribuntur*. Después de publicarla en 1647, Clauberg ofrecerá numerosas reediciones revisadas de la obra que atestiguan su constante compromiso con la ciencia del ser⁵³. Teniendo en cuenta esta condición de agente protagonista en la Metafísica escolástica, en vez de suponer una rotura e inflexión, la *Logica vetus et nova* se perfila más bien como enmienda o un trabajo que reforma y reorienta la tradición susodicha. Como el propio nombre de la obra sugiere, la enmienda claubergiana se nutre tanto de lo antiguo como de lo moderno. El ámbito de lo antiguo se halla incuestionablemente capitaneado por Aristóteles y el aristotelismo universitario; entre los modernos, el primer lugar corresponde a Descartes, seguido, claro está, por las influen-

cias comenianas, baconianas y ramistas que el autor de la *Logica vetus et nova* amasó durante su larga etapa estudiantil. Con todos estos ingredientes variopintos, en fin, Clauberg da lugar a un maridaje tan sugerente como insólito entre tradición e innovación, en el que la Metafísica de raigambre aristotélica y el nuevo saber cartesiano confluyen sin conflicto.

2.2. Christian Thomasius: la ruptura con la tradición⁵⁴

Christian Thomasius resultó ser una figura intelectual compleja y poliédrica⁵⁵. El interés por la jurisprudencia que gestó en su etapa como estudiante en Frankfurt del Oder; su intensa adhesión al pietismo tras conocer a A. H. Francke en la Universidad de Halle después de ser expulsado de Leipzig (1690); los derroteros físico-teológicos que exploró en obras como *Versuch vom Wesen des Geistes* (1699)... Todo ello define un mosaico de elementos variopintos que, tomados en su conjunto, comparten un rasgo fundamental: la crítica y el rechazo de la Metafísica especulativa imperante en las Universidades. En relación con este punto, las reflexiones del profesor Ian Hunter resultan particularmente ilustrativas. De acuerdo con Hunter, «Thomasius entiende la filosofía como *Schulphilosophie*, cuyas ramificaciones discrepantes produjeron, dentro de las universidades germanas en disputa confesional, la diversidad a la que Thomasius se enfrenta»⁵⁶. Hunter captura con habilidad la envergadura de esta diversidad ofreciéndonos *ipso facto* las múltiples maneras de definir la Filosofía que Thomasius glosa en su *Einleitung zur Hof-Philosophie* (1710):

Debe tenerse en cuenta: (1) que la Filosofía, en sentido amplio, puede ser tomada como concepto de todo el saber, cualquiera sea el principio a partir del cual este concepto se puede definir, y de manera que hasta la Teología revelada quedaría comprendida bajo su dominio. (2) En la medida en que se opone a la Teología, la Filosofía puede ser tomada como concepto del saber que surge de la luz natural, por lo que abarcaría, también, a la Medicina y la Jurisprudencia. (3) Si se la considera en oposición a la Jurisprudencia y la Medicina, abarca todas las artes, liberales o técnicas. (4) También se la puede considerar como opuesta a las artes técnicas; (5) o como opuesta a las artes liberales de la Gramática y la Retórica. En último lugar (6), y en la medida que se la opone a las disciplinas matemáticas y lógicas, la Filosofía puede ser tomada solamente como Teología o Metafísica⁵⁷.

⁵⁰ El lector hallará una introducción panorámica y asequible a la labor pedagógica de Comenius en W. S. Monroe, *Comenius and the beginning of the educational reform*, New York, Charles Scribner's Sons, 1900.

⁵¹ Cf. Verbeek, op. cit, p. 182.

⁵² *Ibid.*, pp. 183-186.

⁵³ Sobre los elementos cartesianos de la *Ontosophia* y sus sucesivas reediciones, véase V. Carraud, «L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'*Ontosophia* de Clauberg, de 1647 a 1664: de l'*ens* a la *mens*», en T. Verbeek, ed., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian philosophy*. Dordrecht, Springer, 1999, pp. 13-38.

⁵⁴ Thomasius es un autor muy presente en la biblioteca de Tschirnhaus. De Thomasius en concreto (y sin incluir las obras colectivas en las que Thomasius participa) son todas las obras que siguen: BT 386, 545, 567, 583, 881, 883, 1427, 1647, 1770, 1774, 1808, 1833, 1838, 1842, 1860, 1871, 1887, 2045).

⁵⁵ Sobre todo desde la publicación del compendio editado por W. Schneider, los estudios sobre el pensamiento thomasiano han aflorado con vigor, dando pie a un conocimiento cada vez más completo de su filosofía. Véase W. Schneider, ed., *Christian Thomasius, 1655-1728: Interpretation zu Werk und Wirkung*, Meiner, Hamburg, 1989.

⁵⁶ I. Hunter, *The secularisation of confessional state. The political thought of Christian Thomasius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 55.

⁵⁷ I. Hunter, op. cit, pp. 55-56.

Ante tamaña diversidad, Thomasius se ciñe a sus propias intuiciones para delimitar sin demora el campo de la filosofía. Desde su punto de vista, la contraposición entre Filosofía y Teología no admite discusión. Por contraste con la “Metafísica teologizante” al uso en las universidades coetáneas, la filosofía thomasiana abraza como objetivo «la prosperidad [*Ersprichlichkeit*] de la vida humana, o sea, la felicidad mundana o temporal [*zeitliche Glückseligkeit*], que implica: (i) que la Filosofía se hallará separada de la Teología; (ii) y que se abandonará la idea de que el fin último de la Filosofía teórica consiste en la pura contemplación [*blosse Betrachtung*], por cuanto [toda Filosofía] debe subordinarse al resto de actividades que procuran la prosperidad del género humano, cosa que el mismísimo Séneca ya reconoció en su momento»⁵⁸. Tal y como Hunter observa con acierto, «esta caracterización ha de entenderse como *intervención negativa* en la Metafísica escolástica, en la medida que ataca su error fundamental: la mescolanza de Metafísica y Teología»⁵⁹. Esclarecidas sumariamente las coordenadas del pensamiento thomasiano, podemos centrarnos ya sin más preámbulos en su *Einleitung zur Vernunft-Lehre*.

I. El puesto de la Lógica en la jerarquía del saber [*Gelahrheit, Wissenschaft*]

Según Thomasius especifica al comienzo de la *Einleitung*, el saber o erudición [*Gelahrheit*] se define como aquel conocimiento gracias al cual los humanos: (i) distinguen [*unterscheiden*] entre lo verdadero y lo falso [*wahr, falsch*], así como entre lo bueno y lo malo [*gut, böse*]; (ii) descubren sus causas, aunque sean meramente probables [*wahrscheinlich*]; (iii) promueven consiguiendo el bienestar mundano [*zeitlich Wohlfahrt*]. Por ser la erudición un producto del entendimiento [*Verstand*], y al ser el entendimiento una facultad compartida [*gemein*] por todos los hombres, la erudición se constituye en bien de alcance universal. A este respecto, Thomasius añade, todo el mundo ostentaba la condición de erudito o sabio en el estado de inocencia [*Unschuld*] anterior al Pecado [*Sünden-Fall*]. Con la caída acarreada por el Pecado, el entendimiento humano queda oscurecido: sólo a través de un arduo y muy paulatino esfuerzo por tornarse erudito, el entendimiento puede recuperar parcialmente su luz originaria. Al entendimiento piadoso consciente de su inexorable defecto, así pues, Dios le ofrece una serie de instrumentos que, aunque nunca de manera completa, le permitirán recuperar parte de su luz. Así (i) la buena educación [*Auserziehung*]; (ii) el arte de la conversación [*conversatio*]; (iii) la lectura de buenos libros; (iv) o la experiencia propia e intros-

pección [*eigene Erfahrung, Nachsinn*]. Sobre la base de tales recursos, podrá catalogarse como erudito quien conozca [*weiss*] con certeza [*gewiss*] verdades útiles relativas a distintos ámbitos del saber y, a resultas de ello, sepa diferenciar las verdades fundamentadas de las ilusiones vacías⁶⁰.

Caracterizado el saber o erudición en términos generales, Thomasius pasa a presentar las dos facultades que permiten su obtención, a saber, la “luz natural” [*natürliches Licht*] y la “luz sobrenatural” [*übernatürliches Licht*]. Dios creó a los hombres dotándolos de dos luces para transformar lo oscuro en claro y cognoscible. Con la luz natural o entendimiento se forjan conceptos [*concept*] verdaderos y distintos [*deutliche*] sobre los objetos sensibles existentes en el mundo; mediante la luz sobrenatural, arraigada en la Revelación [*Offenbarung*], los humanos descubren los misterios divinos que, de ser tomados con sinceridad, son garante de una vida futura [*zukünftige*] dichosa. La Revelación se halla contenida en las Sagradas Escrituras; a raíz de este detalle, Thomasius observa que el acceso a la Revelación podrá efectuarse con mayores garantías si se dominan las lenguas bíblicas. En cualquier caso, queda claro que, a ojos de Thomasius, las dos facultades en juego dan lugar a dos grandes tipologías de saber bien distintas entre sí. El conocimiento [*Erkenntnis*] que proveen las Sagradas Escrituras es la Teología [*Gottes-Gelahrheit*]; el conocimiento que resulta de ejercitar la propia razón [*Vernunft*⁶¹] es la Filosofía [*Welt-Weisheit*]. Del primero surge el temor para con la grandeza de Dios [*Gottesfürchtiges*]; el segundo es la base de los actos virtuosos [*Tugendhaftes*]⁶².

Después de fijar los lindes que separan a los dos grandes reinos del saber, Thomasius aclara que la Lógica [*Vernunftlehre*] (y, de hecho, también la Historia [*-Historie-*]) servirá como instrumento tanto a la Filosofía como a la Teología. El saber filosófico [*Wissenschaft*] requiere de la fundamentación metodológica [*Grund*] que le ofrece la Lógica y, al mismo tiempo, presupone [*praessupponieret*] como postulados [*postulata*] e hipótesis [*Hypothesen*] diversas constataciones históricas. En el caso de la Teología, el papel de la Lógica resulta más auxiliar y secundario. En los dominios de la fe, el rol de fundamento compete exclusivamente a la Revelación: los razonamientos [*Vernunft-Schlüssel*] con que la Lógica fortalece el *modus operandi* de la Filosofía no son aquí bienvenidos. Con respecto a la Teología, por tanto, la Lógica abraza el objetivo específico de (i) purificar la mente de todo prejuicio [*praeiudicia*]; (ii) destapar todos los silogismos y razonamientos improcedentes; (iii) prevenir la suscripción de interpretaciones sofisticadas [*sofistischen Interpretationen*]. A fin de cuentas, apunta Thomasius, sólo alcanzan a comprender la palabra divina contenida en las Escrituras quienes disponen de un intelecto purificado. De aquí que, con razón, muchos teólogos traten a guisa de introducción algunas cuestio-

⁵⁸ «[D]er Endzweck davon die Ersprichlichkeit des menschlichen Geschlecht sei, nemlich die zeitliche Glückseligkeit, wodurch (1.) die Philosophie wiederum von der Theologie abgesondert wird; (2.) Wird auch verneinet, dass der letzte Endzweck der Theoretischen Philosophie auf eine blosse Betrachtung abzieht; denn es muss dieselbe ebenfals solchen Verrichtungen, die zur Ersprichlichkeit des menschlichen Geschlecht gerreichen, subordinieret werden, welches schon zu seiner Zeit bereits Seneca selbst erkant hat», C. Thomasius, *Einleitung zur Hof-Philosophie*, Leipzig, 1710, p. 65.

⁵⁹ I. Hunter, op. cit, p. 57.

⁶⁰ Cf. C. Thomasius, *Einleitung zur Vernunft-Lehre*, Halle, Christoph Salfeld, 1699, pp. 1-5 (c. 1, § 1-15).

⁶¹ Thomasius parece usar aquí ‘razón’ [*Vernunft*] como sinónimo de ‘luz natural’ [*natürliches Licht*] y ‘entendimiento’ [*Verstand*].

⁶² Cf. op. cit, pp. 5-8 (c. 1, § 16-26).

nes lógicas que facilitan la aprehensión de las verdades reveladas; así, pongamos por caso, los teólogos que reflexionan sobre teoría de la interpretación y hermenéutica escritural⁶³.

II. Objeto y estructura de la Lógica

Thomasianamente, la Lógica es aquella doctrina que (i) enseña [*unterweiset*] a los hombres a usar rectamente su razón, esto es, el conjunto de pensamientos [*Gedanken*] que intervienen en el conocimiento de la verdad, cualquiera sea el ámbito de erudición en juego; (ii) enseña, también, en qué medida su cultivo beneficia al género humano. Nos encontramos, pues, ante una doctrina exclusivamente humana, en tanto que depende de la razón con la que Dios distinguió a los hombres del resto de seres creados. Conforme a lo dicho anteriormente, podría pensarse plausiblemente que, si la razón pecadora no hubiese padecido corrupción [*vedünckeln*] alguna, no haría falta doctrina de la verdad que la enderezara. En cierta medida, y casi paradójicamente, la Lógica toma su utilidad del Pecado, siendo su cometido el “devolver la luz” al entendimiento acechado por tinieblas. Por si no bastara con la sombra que trae consigo el Pecado, cree Thomasius que los adultos tienden a nutrir la mente de los niños con abundantes relatos e imágenes falsas [*falsche Einbildungen*], cronificando de esta forma la corrupción del entendimiento. Ante tamaña corrupción, los remedios de la Lógica deben aplicarse sin falta a casi todas las mentes humanas; los privilegiados que puedan prescindir de ella serán realmente muy pocos. Thomasius insiste en que el alcance de tal remedio es verdaderamente universal: «por lo que respecta al conocimiento de la verdad, la Lógica ha de ofrecer principios susceptibles de usarse en cualquier caso»⁶⁴.

Llegados a este punto, queda claro que el objetivo [*Zweck*] de la Lógica es la verdad; este detalle la singulariza respecto de la Gramática [*Grammatic*], cuyo objeto es el aspecto formal del discurso, y de la Retórica [*Rede-Kunst*] o estudio de los recursos necesarios para ganar persuasión. ¿Pero qué significa enseñar la verdad? Para Thomasius, enseñar la verdad no consiste solamente en hacer a los hombres capaces de expresar [*ausprechen*] verdades ya conocidas [*erkannte Wahrheiten*]; a su vez, la Lógica también debe mostrar cómo han de buscarse [*Nachforschung*] nuevas verdades ignotas y cómo debe operarse para retenerlas en la mente de manera óptima. Tal y como había quedado sugerido anteriormente, el lógico tiene que ilustrar sin falta en qué medida estas verdades, lejos de constituir un privilegio de la sola mente que las alcanza, pueden reportar beneficios al género humano en su conjunto. Sin embargo, y ciñéndonos al comienzo ya desglosado de la *Einleitung zur Vernunft-Lehre*, el Pecado supone un obstáculo inclemente para el humilde entendimiento humano. Este hecho cabal e inexorable explica que,

en realidad, el hombre sólo pueda conocer con distinción poquísimas verdades. Dada esta contrariedad insoluble, el cultivo de la Lógica sirve para diferenciar lo incontrovertidamente [*unstreitig*] verdadero de lo claramente falso en los pocos casos que ello sea posible. En cuanto a la gran mayoría de cuestiones restantes, la Lógica sólo enseña cuál es su grado de probabilidad, y en qué medida se puede poseer conocimiento sobre ellas⁶⁵.

Al término de todas estas aclaraciones, Thomasius divide finalmente su Lógica en dos grandes partes. La primera se ocupará de la razón humana en general [*menschlichen Vernunft*]; los rasgos y las reglas más básicas que el conocimiento de la verdad requiere; los diferentes objetos [*verschiedene Dinge*] cuya verdad la razón puede investigar [*erforschen*]; los medios para alcanzar verdades aún ignotas [*unerkannte*]; el método [*methode*] y orden [*Ordnung*] a seguir en estas investigaciones. La segunda versará sobre cómo proceder cuando (a) se busca la verdad autónomamente [*fur sich*], (b) se enseñan las verdades conocidas, (c) se intentan comprender las opiniones [*Meinungen*] ajenas para corroborarlas o rebatirlas⁶⁶.

Permítasenos terminar el escrutinio de la *Einleitung zur Vernunft-Lehre* con una breve referencia al *modus operandi* de la razón humana según Thomasius lo concibe; su empirismo acérrimo merece una breve mención. Thomasius caracteriza a los humanos como criaturas corporales. Sin embargo, se da en los humanos un rasgo peculiar que los diferencia del resto de seres corporales como los animales [*Bestien*]. Después de listar las peculiaridades anatómicas de los seres humanos, su disociación con respecto a los animales se culmina con la apelación al habla [*Rede*]: «el habla -dice Thomasius- es el signo del pensamiento humano»⁶⁷. Las palabras con las que se habla son signos, representaciones de los pensamientos; los pensamientos, correlativamente, se definen como discurso interno [*innerliche Rede*]. Que los pensamientos no son algo externo resulta palmario a ojos de Thomasius: de ser objetos externos, se los podría señalar y conocer ostensiblemente. Los pensamientos se dan “en nosotros” [*in uns*], de una forma algo peculiar: (i) no pueden ser descritos en términos físico-anatómicos; (ii) sólo el individuo que los experimenta tiene acceso epistémico a los pensamientos que se suceden en su mente. La siguiente cita thomasiana ayudará a desenredar las reflexiones algo embrolladas reproducidas hasta aquí: «cuando pienso, hablo siempre internamente conmigo mismo sobre las imágenes que quedan impresas en el cerebro a través del movimiento de los cuerpos externos y por medicación de los órganos corporales»⁶⁸. La dinámica plasmada en la citación puede esquematizarse del siguiente modo:

⁶⁵ *Ibid*, pp. 12-15 (c. 2, § 1-10).

⁶⁶ *Ibid*, pp. 15-17 (c. 2, § 11-18).

⁶⁷ «Die Rede ist eine Anzeigung der menschlichen Gedancken», *Ibid*, p. 21 (c. 3, § 16)

⁶⁸ «Wenn ich gedencke, so rede ich allezeit innerlich mit mir selbst von denen Bildungen die durch die Bewegung der auserlicher Körper vermittelt der anderen Gliedmassen dem Gehirne eingedruckt sind», *Ibid*, p. 24 (c. 3, § 21).

⁶³ *Ibid*, pp. 8-11 (c.1, § 27-38).

⁶⁴ «Also soll nun die Vernunft-Lehre Haupt-Regelen geben die Wahrheit zu erkennen, die überall benutzt werden können», *Ibid*, p. 15 (c. 2, § 10).

- I. Los objetos externos contactan con los órganos sensoriales, transmitiéndoles cierto movimiento.
- II. El resultado de dichos movimientos son imágenes (se entiende, que representan los objetos instigadores de los movimientos).
- III. Las palabras son signos con los que se designan estas imágenes.
- IV. Pensar, por lo tanto, consiste en relacionar imágenes sensibles mediante las palabras que las designan.

A la luz de la *Vernunft-Lehre* thomasiana, la relación de Thomasius con la Metafísica escolástica parece ser bastante más tensa que la observada en Clauberg:

1. De entrada, la vocación práctica ya presente en Clauberg se vuelve aún más acusada. Para Thomasius, el objetivo de la filosofía es la prosperidad del género humano, la felicidad mundanal. A causa de este fin peculiar, se abandona la opinión de que la Filosofía teórica aspira solamente a la pura contemplación: por ser su meta la felicidad mundanal, todo saber filosófico debe servir a las actividades que procuran una tal felicidad. Sin duda, este acento sobre lo mundano debe ponerse en relación con los intereses jurídico-políticos thomasianos. Siguiendo el ejemplo de Samuel Pufendorf (1632 -1694)⁶⁹, Thomasius dedica una parte relevante de su actividad intelectual a pensar cómo ha de organizarse política y jurídicamente el Estado si se quieren evitar los nefandos estragos acarreados por la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). Tanto Pufendorf como Thomasius se esfuerzan con esmero por pensar un orden político y jurídico que permita superar las guerras confesionales prevaletentes en el período pre-westfaliano y, de este modo, garantizar el bienestar de las sociedades y sus miembros. La felicidad mundana, en suma, se torna en foco de atención ineliminable: el fatal precedente de la Guerra de los Treinta Años y su profunda matriz religiosa hace imprescindible el pensar un modelo organizativo en el que las discrepancias religiosas no obstaculicen el desarrollo de la vida en sociedad.
2. Por trasladarse el foco de interés de lo especulativo a lo práctico, no es nada extraño que la Lógica thomasiana deje de ser un instrumento al servicio de la Metafísica. Desde la óptica de Thomasius,

la Metafísica universitaria constituye un ejemplo nefasto de mezcla entre Filosofía [*Welt-Weisheit*] y Teología [*Gottes-Gelahrheit*]. El énfasis con el que Thomasius enarbola esta tesis justifica que, a diferencia de Clauberg, rompa con la *Schulmetaphysik* y, por lo tanto, no conciba ningún tratado sobre Metafísica al uso universitario. De algún modo, la felicidad que muchos de los grandes *Schulmetaphysiker* creían resultante de desarrollar la Metafísica acaba, en Thomasius, siendo fruto de la Lógica, único y verdadero fundamento del filosofar dedicado, sobre todo, a pensar la dimensión práctica de la vida humana. A este respecto, el sólido empirismo de Thomasius debe ser tomado en consideración. Toda palabra significativa ha de tener un correlato sensible: las disputas metafísicas “*more timpleriano*”, esto es, desarrolladas mediante la sola razón y sin recurso a experiencia sensible alguna⁷⁰, pasan a ser palabrería sin sentido. Por todo ello, puede decirse que la crítica thomasiana a la Metafísica se torna radical: especular racionalmente sin referirse a algo sensible en último término ya no es posible, puesto que los contenidos con que la razón opera son, en origen, siempre sensibles.

3. En última instancia, sin embargo, el trasfondo pietista de Thomasius acaba marcando profundamente el alcance de la Lógica. Según Thomasius, la huella del Pecado limita sin remisión al entendimiento humano, incapaz de conocer con distinción la gran mayoría de verdades. El acento puesto sobre este detalle, al que se hacen referencias textuales reiteradas, alcanza su punto culminante cuando Thomasius sentencia que, sin la Gracia de Dios, ser sabio es proeza imposible. La Lógica sólo podrá enseñar cuál es el grado de probabilidad y en qué medida se puede poseer conocimiento sobre la gran mayoría de los objetos cognoscibles. Por contraste con la cándida y firme Luz natural que preside la *Logica vetus et nova*, la Luz natural thomasiana, inútil sin la asistencia de Dios, luce mucho más débilmente.

3. Conclusión: la *Medicina mentis* (1687) como Lógica partícipe del diálogo crítico con la Metafísica escolástica

Trasladémonos ahora al prefacio con el que Tschirnhaus da comienzo a su *Medicina mentis*. Para empezar, Tschirnhaus afirma sin tapujos que el intelecto constituye el más excelso de los dones otorgados por Dios. Por ser el intelecto el más excelso de los bienes bajo poder de los hombres, queda claro que reflexionar sobre qué reglas rigen su uso óptimo será, si no la más noble, una de las actividades humanas más nobles. He aquí, pues, el objetivo de la *Medicina mentis*: descubrir cómo funcio-

⁶⁹ En cuanto a los vínculos entre Pufendorf y Thomasius, vale la pena echar un vistazo a la sugestiva obra de I. Hunter *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*. Según el parecer de Hunter, Pufendorf y Thomasius definirían una “Ilustración práctica o civil”, que contrasta y coexiste con la “Ilustración metafísica” que capitanearían Leibniz, Wolff y (algo imprecisamente a nuestro parecer) Kant habría culminado. En cualquier caso, el relato hunteriano captura bien las divergencias latentes entre la vocación práctica y antimetafísica de Pufendorf-Thomasius y las filosofías leibniziana y wolffiana, con su inexcusable raíz metafísica.— Dado el prestigio de Pufendorf en su contexto, no debe extrañarnos que Tschirnhaus tenga en su biblioteca muchas de las grandes obras pufendorfianas. Así el *De Jure Naturae & Gentium* de 1672 en edición de 1684 (BT 429) o el *De officio hominis et civis* de 1673 en múltiples ediciones (BT 825, 826, 1132)

⁷⁰ Téngase en cuenta que, según lo visto al analizar brevemente el *Systema metaphysicae*, Timpler concibe la Metafísica como *ars contemplativa* que se ocupa de objetos inmateriales aprensibles con la sola Luz Natural y sin necesidad de experiencia sensible alguna

na el intelecto y qué grados de perfección se encuentran a su alcance. Cuando fija su atención en las Matemáticas [*Mathesis*], Tschirnhaus constata que pueden darse hasta tres grados de conocimiento distinto en quienes se dedican a su estudio: (i) un primer nivel al que se llega tras aprender el significado y uso de términos y fórmulas; (ii) un segundo nivel en el que se comprenden las demostraciones que otros han realizado mediante los términos y fórmulas iniciales; (iii) un último estrato por el que el individuo domina suficientemente la materia como para efectuar *per se* pruebas y demostraciones y desvelar nuevas verdades. Tomando las Matemáticas como modelo, Tschirnhaus defiende que los tres grados de conocimiento dilucidados se dan, de hecho, en todo ámbito de lo real que la Filosofía intenta conocer:

- I. El estrato epistémico más bajo lo representa la *Philosophia verbalis*, propia de quienes permanecen obsesionados con los meros términos y acaban tejiendo discursos vacuos con palabras sin sentido.
- II. Por encima de la *Philosophia verbalis*, encontramos el estudio exhaustivo de las diferentes escuelas y enseñanzas que han ido sucediéndose a lo largo de la historia. En este segundo nivel, pues, sólo se asumen y debaten verdades “recibidas”.
- III. En último término, el conocimiento filosófico estricto debe incluir un componente de originalidad que rebase la sola discusión de “verdades heredadas”. En la Matemática, cree Tschirnhaus, hay una ciencia [*scientia*] cuyo cultivo permite obtener un grado cognoscitivo supremo, esto es, el conocimiento primordial e indudable al que se llega con el análisis algebraico; dada su excelencia, esta ciencia matemática concreta merece el título de “verdadera matemática”. De manera semejante, la Filosofía también dispone de una “ciencia suprema” que merece el título de “verdadera filosofía” [*genuina philosophia*]: el *Ars inveniendi* o método para descubrir nuevas verdades⁷¹.

Tal y como era de esperar, el despliegue de esta “ciencia filosófica suprema” no es tarea fácil... A pesar de tal dificultad, Tschirnhaus opina que su *Medicina mentis* supone un avance significativo en el desarrollo del *Ars inveniendi*. Sin duda, el autor se ha consagrado con enorme diligencia a elaborar su trabajo, movilizado por el anhelo de que sus enseñanzas resulten pedagógicas y fáciles de comprender. Por lo que respecta a este punto, el autor considera que la Metafísica que muchos catalogan como *Philosophia prima* es, lisa y llanamente, burda palabrería: en el mejor de los casos, las barrocas disputas metafísicas alcanzan el segundo de los tres niveles cognoscitivos esquematizados. Antes de ponerse a trabajar con verdades ajenas, aduce Tschirnhaus, es imprescindible determinar qué reglas se necesitan para conocer verdades. Sólo de este modo (i) se obtendrá un co-

nocimiento cierto, (ii) se dominarán las pasiones y (iii), en consecuencia, se llevará una vida salutífera y plena. En cualquier caso, y por ser cometido del *Ars inveniendi* el establecer las reglas que regirán la búsqueda de nuevas verdades, todas las ciencias que versan sobre alguna parcela concreta del conocimiento humano terminan por depender de esta “ciencia primera” con la que se explica qué es el conocimiento y cómo se puede obtenerlo⁷².

El rechazo explícito de la Metafísica por parte de Tschirnhaus toma especial sentido a la luz de las coordenadas en las que las Lógicas de Clauberg y Thomasius han sido encuadradas.

1. El rechazo abierto y directo de la Metafísica entronca más bien con la vocación antiespeculativa de Thomasius. En resumidas cuentas, Tschirnhaus, como Thomasius, abandona la consideración de la Metafísica como *Philosophia prima*, y ya no elabora ningún tratado metafísico al uso universitario. El vínculo entre ambos pensadores, sin embargo, queda bastante atenuado por la acérrima religiosidad de Thomasius. Tal y como se ha subrayado en el epígrafe anterior, el autor de la *Einleitung zur Vernunft-Lehre* sostiene que la razón, oscurecida sin remedio por el Pecado, se encuentra muy limitada a la hora de buscar la verdad. Tschirnhaus, por su parte, manifiesta una religiosidad mucho menos devota y más racionalizada, esto es, un ideal antropológico bastante más positivo que, soslayando el dramatismo de Thomasius en la caracterización del ser humano y sus potencias, ve en el intelecto humano lo más cercano a la divinidad perfecta. Para Tschirnhaus, pues, la Lógica es absolutamente solvente a efectos de enderezar la Luz natural y conducirnos al conocimiento de la verdad, conocimiento que, a su vez, fundamenta la praxis virtuosa y da pie a la verdadera felicidad humana. En este marco, la vocación práctica del saber también subrayada por Thomasius se realiza mucho más felizmente: liquidado el obstáculo del Pecado, el hombre puede conocer sin restricciones, devenir virtuoso y, de este modo, llevar sin fisuras una vida feliz. El cariz spinoziano que trasluce en el optimismo de Tschirnhaus acerca del poder de la razón no es nada baladí. En un contexto de acentuada estigmatización de Spinoza, Thomasius creyó atisbar, ni más ni menos, la fatal sombra de Spinoza sobre la *Medicina Mentis* tschirnhausiana⁷³.

⁷² *Ibid.*, pp. 1-12.

⁷³ Sobre el debate con Tschirnhaus en torno al criptospinozismo de la *Medicina mentis*, véase la contribución de M. Á. Granada en este dossier; M.A. Granada, “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), 2021, pp. 377-387 (especialmente, pp.384-388). En Alemania, el proceso de recepción de Spinoza quedó marcado por unas connotaciones religiosas vigorosas incluso antes de la muerte de Spinoza. Jakob Thomasius, profesor de Leibniz en la universidad de Leipzig y padre de Christian, fue el primer intelectual alemán que consagró una obra (*Programma adversus anonyum de libertate philosophandi*, 1672) al análisis y comentario del *Tractatus Theologico-Politicus* (1670). El juicio de Jakob Thomasius es tan breve como lapidario: con el naturalismo, esto es, la explicación de

⁷¹ Cf. E.W. von Tschirnhaus, *Medicina mentis et corporis*, Leipzig, Thomas Frisch, 1695, p. xi-xv.

2. Precisamente por ello, Tschirnhaus acaba moviéndose en una atmósfera intelectual más cercana a Clauberg que a Thomasius. Por un lado, hemos visto que Tschirnhaus atesoró en su biblioteca abundantes obras del reformador Comenius, de Francis Bacon y de ramistas de la talla de Alsted: por ello, los elementos fundamentales con los que Clauberg modula el aristotelismo universitario son también rastreables en Tschirnhaus. Por otro lado, las trayectorias de Clauberg y Tschirnhaus acusan un punto en común crucial, no despreciable en ningún caso. Tanto el uno como el otro concurren en la Universidad de Leyden, lugar destacado por la innovación científica y la presencia de filósofos cartesianos mediante los cuales tanto el uno como el otro pudieron nutrirse profusamente del pensamiento de Descartes. Como enclave científico puntero, Leyden también resulta crucial para explicar los intereses médicos que Clauberg y Tschirnhaus comparten: su coincidencia en la concepción de la Lógica como “medicina del alma” no debe pasarnos inadvertida. En cualquier caso, podría decirse que Tschirnhaus “radicaliza” el influjo cartesiano con respecto a Clauberg y, de hecho, lo sobrepasa bajo los auspicios de dos críticos memorables del pensamiento

cartesiano: B. Spinoza y G.W. Leibniz⁷⁴. El autor de la *Logica vetus et nova* toma el pensamiento cartesiano para renovar la tradición universitaria de la que participa, para alcanzar un ponderado equilibrio entre lo *vetus* (con la neoescolástica aristotélica como hito más representativo) y lo *novus* (siendo Descartes su expresión más paradigmática). Para Tschirnhaus, sin embargo, la praxis de la Metafísica tan sólidamente asentada en las universidades germánicas deja de tener interés. La única *Prima philosophia* factible y deseable es, en definitiva, el *Ars inveniendi*: tomando cartesianamente el conocimiento matemático como paradigma, la reflexión cuidadosa sobre cómo el entendimiento capta y descubre verdades se convierte en herramienta filosófica señera, en instrumento primigenio sin el cual, ni el hallazgo de verdades, ni la vida feliz, nunca podrían ser alcanzados. Inscrito en el universo post-cartesiano de Clauberg, marcado por los grandes “críticos del cartesianismo” coetáneos, y tomando el énfasis antimetafísico propio de los iusnaturalistas luteranos y el emergente pietismo, Tschirnhaus, en suma, se alza como producto genuino y sin igual de la Modernidad germana.

los procesos anímicos inmateriales por referencia a procesos materiales, y la defensa del libre pensamiento que lo caracterizan, Spinoza abre las puertas al cisma religioso y al ateísmo. Mediante este gesto, Thomasius inicia una dinámica de condena que se inscribe en unas coordenadas discursivas bien definidas: se asume que Spinoza es un pensador peligroso dada la subversión política y religiosa que sus tesis conllevan. Simpatizar con el autor de la *Ethica*, en suma, devendrá sinónimo de ateísmo y fatalismo: el acento religioso convierte la defensa en una empresa quimérica, de consecuencias previsiblemente nefastas. Christian Thomasius insistirá en el problema del ateísmo y su alcance moral. Al considerar que Tschirnhaus sigue los senderos de ateísmo concurridos por Spinoza, Thomasius le arrojara la etiqueta de “spinozista” y, de este modo, dará comienzo la primera al primer *Pantheismusstreit*. Véase M. Jimena Solé, *Spinoza en Alemania. 1689-1790*, Buenos Aires, Las Brujas, 2011, pp. 58-89. Durante las últimas décadas del siglo XVII y primeras del XVIII, se publicaron varias obras que, a fin de cuentas, consolidan las coordenadas thomsonianas, y desacreditan a Spinoza por el mero hecho de considerarlo un ateo moralmente pernicioso capaz, no obstante, de llevar una vida de aparente virtud. Así Georg Wachter, *Der Spinozismus im Judenthumb oder, die von dem heütigen Judenthumb und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt*, Amsterdam, Wolters, 1699; Sebastian Kortholt, *De tribus impostoribus Magnis*, Hamburgo, Reumann, 1700, donde se designa a Spinoza con el apelativo «gratis malus Atheus» (sig. *3*). Cf. M. Jimena Solé, op. cit., pp. 89-114.

⁷⁴ Sobre este punto véase el artículo de Pablo Montosa recogido en este mismo dossier; P. Montosa, «Interferencias metafísicas»: Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus sobre el principio de plenitud, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (3), 2021, pp. 415-429.