

## El diálogo poético del *de Eodem et diverso* de Adelardo de Bath: Un elogio al conocimiento en el "Renacimiento del siglo XII"

PEDRO MANTAS ESPAÑA  
Universidad de Córdoba

El propósito que, en principio, pretendía este artículo era presentar la traducción de dos poemas de Adelardo de Bath a los medievalistas familiarizados con el siglo XII. Sin embargo, y al tratarse de un autor recientemente introducido en España<sup>1</sup>, he considerado oportuno servirme de los párrafos introductorios del artículo para ofrecer una primera aproximación a este pensador del doce: resultado de lo cual ha sido plantear el escrito en dos partes: una primera, de contenidos y bibliografía general sobre Adelardo y su obra; una segunda, en la que me detengo con más extensión en el comentario específico del tema que aquí presentamos.

Puede decirse que la vida y la obra de Adelardo de Bath (1080-1155 aprox.) representan, como quizás pocos, uno de los ejemplos más identificables del período que ha venido a denominarse "renacimiento del doce".

Los caracteres que se han apuntado con mayor énfasis en los trabajos fundamentales sobre este siglo<sup>2</sup> lo definen como un período de renovación intelectual que marca el inicio

<sup>1</sup> En especial a partir de la edición dirigida por el Dr. Burnett (Cfr. Charles BURNETT, *Adelard of Bath, an English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, London, 1987); pero sin olvidar referencias tan importantes como las que ya citase Millás Vallicrosa en sus comentarios a la obra de Pedro Alfonso (cfr. Jose M.ª MILLÁS VALLICROSA, "La aportación astronómica de Pedro Alfonso", *Sefarad*, III, 1943) y "La transmisión de la ciencia árabe en Europa a través de España", discursos ante la Academia de Buenas Letras de Barcelona, 1943).

<sup>2</sup> Entre ellos habría que hacer referencia a la obra pionera de Haskins (cfr. Charles Homer HASKINS, *The Renaissance of the 12<sup>th</sup> Century*, New York, 1925), los estudios de Thorndike (Cfr. Lynn THORNDIKE, *The History of Magic and Experimental Science during the Thirteen Centuries of Our Era*, New York, 1923), así como las ediciones y los trabajos introductorios de Müller y Vilner (Cfr. Hans WILLNER, *Des Adelard von Bath Traktat "De eodem et Diverso"*, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters* (BGPM), IV, 1, Münster, 1903; Martin MÜLLER, *Die "Quaestiones Naturales" des Adelardus von Bath*, BGPM, XXXI, 2, Münster, 1954); entre los numerosos trabajos recientes, la edición de Dronke (Peter DRONKE, *A History of 12<sup>th</sup> Century Western Europe Philosophy*, Cambridge, 1988) o estudios tan interesantes como el de Stiefel (cfr. Tina STIEFEL, *The Intellectual Revolution of 12<sup>th</sup> Century Europe*, New York, 1985) por citar algunos de los que más interés suscitan.

de la modernitas<sup>3</sup>. Partiendo de una disposición de progresivo alejamiento de lo que ya comenzaba a percibirse como final de la "edad intermedia", hablamos de un renacimiento de la era clásica que, sin embargo, tras la aportación árabe, va a focalizar sus intereses en presupuestos epistemológicos que van a modificar sus mismos orígenes. Pues, partiendo de una nueva actitud frente al conocimiento, dentro de un marco general en el que se producen toda una serie de acontecimientos históricos y culturales, que hacen de ésta una etapa de transición hacia el resurgimiento del doce; nos encontramos ante un renacimiento original, en el cual aquello que renace se expresa y desarrolla alejándose paulatinamente de su origen. Es en este sentido que podemos hablar de un "renacimiento moderno" como "renacimiento de la *modernitas*".

El siglo XII contempla la aparición de las nuevas ciudades, del estado burocrático, el despertar del gótico, el desarrollo de las literaturas vulgares, la recuperación de los clásicos latinos, el estudio de la ciencia griega, el surgimiento de la primera universidad europea... No obstante, las aportaciones del doce se plasman con mayor precisión en la revolución intelectual que supone para la posteridad; a ello contribuirá, decisivamente, el trabajo científico árabe introducido en Occidente a través de la Península Ibérica y el sur de la Península Italiana, así como la labor de traducción, comentario y reflexión que los autores de la tradición medieval latina acometen a partir de la producción árabe.

Es en este ámbito donde la figura de Adelardo de Bath destaca de manera singular al ser uno de los primeros representantes entre los autores del doce que pone de manifiesto el interés de la aportación árabe<sup>4</sup>, no sólo en cuanto a los contenidos que dicha aportación conlleva en su conjunto, sino también por la distancia paradigmática de su contribución con respecto a las fuentes clásicas.

Tomando como referencia el catálogo de las obras de Adelardo que incluye la edición de Burnett<sup>5</sup> así como su reciente artículo sobre la influencia árabe en los escritos de

<sup>3</sup> Adelardo y algunos de sus contemporáneos comienzan ya a considerarse ellos mismo como "moderni"; un ejemplo de ello podemos encontrarlo en cierto pasaje de las *Quaestiones Naturales* conocido dentro del contexto de su crítica al principio de autoridad, allí dice a su interlocutor: "*Habet enim haec generatio ingenitum vitium, ut nihil, quod a modernis reperitur, putet esse recipiendum*". (QN, ed. Müller, BGPM p. I, 23-24). A este respecto Stiefel nos dice "*The use of the term moderni at this point is significant: it suggests a psychological readiness to dissociate one's thinking from the traditional wisdom of the auctores*". (T. STIEFEL op., cit., p. 17 n.); baste recordar también las conocidas palabras de Bernardo de Chartres acotadas por Juan de Salisbury en su *Metalogicon*, iii, 4 "...Nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre..." teniendo muy presente que ese "nos" precisamente está referido a los "moderni" (Cfr. Edouard JEAUNEAU, "Nani gigantium humeris insidentes", *Vivarium*, Vol. V, 2, Nov. 1967).

<sup>4</sup> Con anterioridad a 1150 encontramos a Pedro el Venerable escribiendo que los Sarracenos son "...peritis et doctis hominibus" (Cfr. *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, ed. Kritzeck, Príncipe, 1964 p. 238) y el elogio que les dedica cuando dice "o homines... non solum natura rationales, sed et ingenio et arte rationabiles" (ibid. p. 233). En este sentido, parece oportuno mencionar aquí las palabras que Hermann de Carinthia escribe a Robert de Ketton "...cultus et ornatus... quos ex intimis Arabum thesauris diutine nobis vigilie laborque gravissimus acquisierat" (*De essentiis*, ed. y trad. C. Burnett, Leiden-Köln, 1982, p. 70). Por su parte, entre las distintas citas donde Adelardo pone de manifiesto dicho interés, puede citarse aquella en que expresa su intención de introducirse en los conocimientos aportados por los árabes "... a magistris Arabicis ratione duce didici" (Cfr. *Quaestiones Naturales*, ed. Müller, BGPM, XXXI, 1954, II).

<sup>5</sup> Cfr. C. Burnett, op. cit. pp. 165-200.

Adelardo<sup>6</sup>, podemos observar que el conjunto de los escritos atribuibles al bathiense muestra el constante reconocimiento de dicha influencia y un progresivo acercamiento a los métodos científicos instaurados por aquellos.

Los primeros signos de este interés y de ciertas "innovaciones" aparecen en el *De eodem et diverso*.

Una obra que usualmente<sup>7</sup> se incluye dentro del grupo de sus primeros trabajos y que, en la estructuración no cronológica realizada por Burnett en su "modelo de tríptico", aparece junto al *De cura accipitrum* la introducción al uso del ábaco<sup>8</sup> y las *Quaestiones Naturales*. En conjunto, este grupo de obras muestra un marcado carácter escolar, obras con cierto carácter alegórico que reflejan, por un lado, la vinculación de su autor y sus alumnos a la entonces clase social instruida (Clérigos y ciertos aristócratas) formados en las escuelas francesas<sup>9</sup>, entre cuyos preceptos se incluía el conocimiento del *trivium*, en algunos casos extensivo al *quadrivium* y prácticas tan diversas como la cetrería o la interpretación musical. Por otro lado, haciendo referencia al *De eodem* y, sobre todo, a las *Quaestiones*, son algunas de las obras que mayor difusión alcanzarán con posterioridad al doce;<sup>10</sup> aunque hay que hacer notar que las más influyentes en el desarrollo de las ciencias matemáticas y astronomía serán las que ocupan el segundo y tercer grupo en el esquema de Burnett" (paneles central y lateral derecho de su "tríptico"), que corresponden a las obras de comentarios y traducciones científicas.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Cfr. C. Burnett, "Adelard of Bath and the Arabs", *Rencontres de Cultures dans la Philosophie Médiévale*, ed. J. Hamesse et M. Fattori, Louvain-la-Neuve/Cassino, 1990, pp. 89-107.

<sup>7</sup> Sobre este particular, Haskins, Willner y Thorndike, entre otros, la catalogan como previa a las *Quaestiones Naturales*, si bien no existe unanimidad de criterios ya que las distintas posiciones toman como referencia la autenticidad o no de algunos de los pasajes del *De eodem* y de las *Quaestiones*, en concreto las referidas a las estancias de Adelardo en algunas de las escuelas de influencia griega y árabe: sobre esta controversia véase especialmente la obra de Briam LAWN *The Salertian Question*, Oxford, 1963.

<sup>8</sup> *Regule abaci*, una obra sobre el cálculo con el ábaco editada por B. BONCOMPAGNI en "In torno ad uno scritto inedito di Adelardo di Bath intitolato Regule Abaci", *Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matemâtiche e fisiche*, 14, 1881, pp. 1-134.

<sup>9</sup> Cuando utilizamos el toponímico "francesas" damos por supuesta una significación geográfica anacrónica con respecto a su equivalencia histórico-política moderna. El correlato geográfico de este término vendría a coincidir, en parte, con lo que el mundo latino denominó "Gallia Ulterior o Transalpina". Adelardo, como es usual entre sus contemporáneos, siempre utiliza el término "Gallia" y, de este modo, para referirse a las escuelas de Francia escribirá "Gallica studia".

<sup>10</sup> Obras muy difundidas principalmente durante el Renacimiento, de las *Quaestiones Naturales* se conservan 31 manuscritos, entre los cuales el Ms. *London*, BL, *COTTON*, Galva E IV sería el más completo y fiel al original. En España se conservan dos manuscritos de la obra, el Ms. *Sevilla*, Biblioteca Universitaria, 352/155, fols. 135-52 (S. XV) y el Ms. *Escorial*, Real Biblioteca, o III 2, fols. 72v-87 (S. XIV, incompleto). La primera edición se atribuye a Johann de Pederborn de Lovaina, fechada en 1475 a partir de un Ms. sin identificar.

En cuanto al *De eodem* éste ya aparece citado junto a las *Quaestiones* en una lista de libros de principios del trece perteneciente a la Abadía de Watham.

<sup>11</sup> Cfr. C. Burnett, op. cit., pp. 91-92.

<sup>12</sup> En particular, me refiero a las que pueden considerarse como obras más relevantes:

*De opere astrolapsus*, ed. B.G. DICKEY "Adelard of Bath: an examination based on Heretofore unexamined manuscripts", University of Toronto, 1982 (tesis doctoral no publicada), pp. 112-229.

Las versiones denominadas "Adelardo I", "Adelardo II" y "Adelardo III" que son traducciones de los

El *De eodem et diverso* de Adelardo de Bath representa el grado de aprendizaje que podía ser alcanzado por un buen estudiante en las escuelas francesas a principios del doce. La obra aparece más como un tratado sobre las siete artes liberales escrito por un joven que desea mostrar su erudición, antes que como el trabajo de un profesor pragmático que trata de responder a las necesidades requeridas por sus alumnos.

La obra es importante para la comprensión de Adelardo, entre otros motivos, porque ilustra su temprana formación en los libros de texto de las escuelas latinas. Probablemente está escrito antes de 1116, pues no hay evidencias que Guillermo, obispo de Siracusa y a quien está dedicada la obra, estuviese en activo después de esa fecha.

Cuando escribió el *De eodem et diverso* Adelardo acababa de visitar el sur de Italia y probablemente Sicilia, él se refiere a un viaje que había hecho por el sur de Italia y la conversación que habría mantenido con un filósofo griego sobre algunas cuestiones científicas. Estos contactos le permiten comprender que las riberas del Mediterráneo pueden ofrecer un tipo de conocimientos que todavía no se impartían en las escuelas del

*Elementa de Euclides* a partir, en el primer caso, de una traducción árabe sin identificar que ha sido editada por H. L. L. BUSARD en *the first latin translations of Euclid's "Elements" commonly ascribed to Adelard of Bath*, Pontifical Institute of Medieval Studies and Texts, 64, Toronto, 1983: "Adelardo II" es traducción del árabe de las definiciones, postulados, axiomas y enunciados de las proposiciones de Euclides a quien el traductor latino ha añadido indicaciones para lograr la lograr las pruebas, de esta obra existen unos 50 manuscritos recopilados por Menso FOLKERTS: del ejemplar de la obra contenido en el Ms. *Oxford, Trinity College*, 47 existe una transcripción de G.D. GOLDAT, "The Early Medieval Tradition of Euclid's Elements", University of Wisconsin, 1954 (tesis doctoral no publicada) así como una edición en preparación acometida por Folkerts y Busard: "Adelardo III" sigue el modelo de "Adelardo II" pero añade las pruebas de las indicaciones descritas en II, el prefacio ha sido editado por Marshall CLAGETT en "King Alfred and the Element of Euclid" *Isis*, 45, 1954, pp. 269-77: de M. Clagett véase también el artículo "The Medieval Latin Translations from the Arabic of the Elements of Euclid With Special Emphasis on the Versions of Adelard of Bath", *Isis*, 44, 1953, pp. 16-42. Por último, existe el ejemplar manuscrito de un "comentario" a Euclides que consiste en una colección de problemas geométricos y que se adscribe a "Bachon Alardus in 10 Euclidis" en *Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. sopra*. J. IX. 26, fols. 46-55.

El *Liber Ysagogarum Alchorismi* aparece atribuido a "magister A" en uno de los ocho manuscritos que se conservan de esta obra (Ms. París, BN, lat. 16208); el contenido de una de sus partes, en concreto el libro V, sugiere que en la redacción de la obra habría colaborado Pedro Alfonso: los tres primeros libros del *Liber* han sido editados a partir del Ms. München, *Bayerische Staatsbibliothek, Clm*, 13021 por M. CURTZE en "Über eine Algorismus-Schrift des XIII Jahrhunderts" *Abhandlungen Zur Geschichte der Mathematik*, 8, 1898, pp. 1-27; a partir de los manuscritos AMmPV de dicha obra, encontramos la edición de André ALLARD, *Les plus anciennes versions latines du XII<sup>e</sup> del l'Arithmétique d'Al-khwārizmī* (sic), *Centre d'ecdotique et d'histoire des sciences*, Université de Louvain, 1975, pp. 93-145 (en su nueva edición Allard incluye los manuscritos aGO; por otra parte, una edición completa de la obra (a partir de los Mss. AMmPV) se incluye en la edición de Dickey, op. cit., pp. 251-328. Entre los distintos comentarios a esta obra, es interesante el artículo de Richard LEMAY "The Hispanic Origin of Our Present Numeral Forms", *Viator*, 8, 1977, pp. 435-62.

Las *Tablas de al-Khwārizmī* que Adelardo cita en su libro *De opere astrolapsus*. El original árabe y su revisión a partir del meridiano de Córdoba realizada por Maslama al-Majriti han desaparecido. La obra fue editada por H. SUTER, A. A. Bjombo y R. O. Besthom en *Die astronomischen Tafeln des Muhammed ibn Músá al-Khwārizmī in der Bearbeitung des Maslama ibn Ahmed al-Majriti und der latein. Übersetzung des Athelhard von bath*, Det kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Skrifter, 7 Raekite, hist.-filos. Afd., 3, Copnhagen, 1914: también editada por Otto NEUGEBAUER en, *The Astronomical Tables of al-Khwārizmī*. Det kongelige Danske Videnskabernes Selskab, histor. filosof. Skrifter, 4, 2, Copenhagen, 1962.

A este grupo habría que añadir su introducción a la astrología de Abú Ma'char, la recopilación de algunas máximas astrológicas atribuidas a Ptolomeo y su obra sobre los talismanes mágicos de Thabit ibn Qurra.

norte de Francia y reconocer la utilidad que podía reportar la búsqueda de conocimientos sobre diferentes materias en los maestros de esta Zona del Continente, lo que determina a Adelardo a cruzar los Alpes y tomar de los griegos lo que, a su entender, no había sido recogido por los latinos. Guillermo de Siracusa, a quien conoce probablemente en el viaje a Italia, es citado por nuestro autor especialmente por sus conocimientos matemáticos<sup>13</sup>. Aunque el conocimiento de Adelardo en las "artes" todavía se funda, básicamente, en la enseñanza que había recibido en las escuelas al norte de los Alpes; no aportando indicación alguna sobre posibles contactos directos con la ciencia árabe, a la cual se dedicará con extensión posteriormente, reclamando su interés y determinando sus métodos ya desde un principio.

El tratado se presenta en la forma de una carta a su sobrino, y la razón que le mueve a escribirlo está en el deseo que su interlocutor comprenda los motivos de su viaje y se tome más en serio<sup>14</sup> la búsqueda de nuevos conocimientos.

La obra ofrece una relación de las siete artes liberales junto con una alegoría que toma la forma de diálogo entre el autor y dos personajes opuestos, *Philosophia* y *Philocosmia*, quienes se aparecen a Adelardo a las orillas del Loira y tratan de persuadirlo, respectivamente, de la bondad de las ciencias que vienen a representar.

Adelardo explica que la obra se titula *De eodem et diverso* porque *Philosophía* y *Philocosmia*, que en el *Timeo* de Platón<sup>15</sup> sirven de base al espíritu del hombre y del mundo, son identificables con los principios de la "identidad" y la "diferencia".

El bathiense sitúa a Platón como el filósofo de su oriente y aunque, en verdad, Platón no desarrolló el tema de la "identidad" y la "diferencia"<sup>16</sup>, la autoridad que le aporta el *Timeo* no ha de sorprender, teniendo presente la popularidad que el texto platónico suscita a principios del doce, si bien habría que reconocer que su interés, en una lectura actual de Platón, sería de menor relevancia."

El trabajo presenta un programa de estudios basado en las siete liberales, extendiéndolo a la fisiología y la mecánica, lo que constituye una interesante "innovación" que queda reforzada con un elogio al saber que los escolares podrían adquirir caso de conducirse a las escuelas de la Magna Grecia, que Adelardo considera muy superiores a los "Gallicia studia".

Al escribir el *De eodem et diverso* Adelardo no posee el suficiente dominio del árabe ni los conocimientos que, más tarde, le permitirán adentrarse en sus traducciones y comentarios sobre astronomía y matemáticas. Como ya he apuntado, *De eodem et diverso* suele considerarse una obra del periodo inicial de Adelardo y tanto su estilo como sus conteni-

<sup>13</sup> H. Willner, op. cit., pp. 33.18-34.2, 32.24-9, 3.21-2.

<sup>14</sup> Ibid., p. 4.6-24.

<sup>15</sup> Ibid., pp. 3.25-4.2.

<sup>16</sup> Juan de Salisbury discute problemas relativos a "identidad" y "diferencia" en el contexto de los Tópicos de Aristóteles, y hace un comentario general sobre la que considera una materia de discusión bien trillada, pues hay bastantes opiniones enfrentadas al respecto. Él tal vez podría estar pensando, al menos, en parte de las discusiones sobre el tema de 'lo mismo' y 'lo distinto' en el *Timeo*. Ver John of Salisbury, *Metalogicon*, ed. C. C. J. WEBB, Oxford, 1929, p. 180.23-5.

<sup>17</sup> Sobre la actitud de Adelardo hacia Platón, ver r. W. SUTHERN, *Platonism, Scholastic Method, and the School of Chartres*, The Stenton Lecture 1978, Reading, 1979, pp. 10-13.

dos están fuertemente inspirados en la filosofía de Boecio.

Por la estructura formal que presenta el tratado, Adelardo muestra cierta inspiración en otros trabajos de principios del doce escritos por maestros con interés en Platón.<sup>18</sup> La fuente directa de la que Adelardo toma el tema es la obra de Marciano Capella *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, un texto de gran interés entre los maestros del doce y que servía como libro de texto en algunas materias. Como ya se ha dicho, Adelardo tiene muy presente el *De consolazione philosophiae* de Boecio, donde la personificación de la Philosophia se aparece ante el autor del mismo modo a como lo hace ante Adelardo en el *De eodem et diverso*.

Como ha señalado Alison Drew<sup>19</sup>, la composición alegórica de la obra y su énfasis platónico hacen del *De eodem* un precursor de la *Cosmographia* de Beornado Silvestre y el *Anticlaudianus* de Alan de Lille.

En síntesis, la parte argumental de la obra puede resumirse así; los dos personajes que se presentan ante Adelardo, Philocosmia y Philosophia, tratan de atraer su atención rivalizando entre ellos, Philocosmia lo intenta mostrando el atractivo de la fama, la fuerza, la salud, etc. desde el desprecio a los filósofos; Philosophia, poniendo de manifiesto que los dos grandes filósofos, Platón y Aristóteles, se contradicen uno a otro precisamente en el controvertido problema de los universales y, por tanto, será éste el ámbito donde el maestro haya de dirigir su mirada.

Es en este punto donde Adelardo demostrará su aptitud al discutir sobre un tema como éste, que servía como prueba para todo profesor de lógica de principios del doce. De este modo, y de acuerdo con Adelardo, la visión platónica de la realidad como formas en la mente divina puede coexistir con la perspectiva de Aristóteles, tomando las cosas sensibles como punto de partida, pero es Platón, en mayor medida que Aristóteles, a quien Adelardo apunta. Philosophia establece la superioridad de la razón e introduce siete doncellas que vienen a representar a las siete artes liberales (tomando la alegoría de Capella) con una breve relación de la importancia de cada una de ellas y las materias que abarcan.

Aunque se presenta con cierta estructura poética, el *De eodem et diverso* tiene una declarada intención didáctica, con correlatos en los tratados sobre "artes" producidos por los maestros del doce, como el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor, una introducción comprensiva de las "artes" donde Hugo ofrece una división sistemática de la filosofía relatando los orígenes y la materia de cada una de las artes junto con unas notas sobre que autores leer y cómo estudiar, una obra, en fin, con más semejanza a las *Institutiones* de Casiodoro y las *Etimologías* de Isidoro que a Marciano Capella. El mismo impulso por clasificar y explicar las artes que llevara a Domingo Gundisavo a mezclar ideas latinas y árabes en las ciencias de su *De divisione philosophiae*. Thierry de Chartres será otro de los maestros interesados en sistematizar las artes, intentando recopilar todos los textos necesarios para su estudio en el *Heptateuchon*.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Guillermo de Conches, por ejemplo, se encontraba comentando antes de 1125 el *timeo*, la obra de Marciano Capella, Macrobio y la *De consolazione philosophiae* de Boecio. Ver Southem, op. cit., p. 16.

<sup>19</sup> Alison DREW, "The *De eodem et diverso*", en la edición de Burnett (op. cit.) pp. 17-24.

<sup>20</sup> Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, ed. C. H. BUTTIMER, Washington D.C., 1929; Domingo Gundisavo, *De divisione Philosophiae*, ed. L. BAUR, BGPM, 4, 2-3, Münster i. W., 1903; sobre el *Heptateuchon* de Thierry, ver W. JEAUMNEAU, *Lectio philosophorum*, Amsterdam, 1973, pp. 171-5.

En *De eodem et diverso* Adelardo acentúa el hecho de que todas las "artes" están interrelacionadas,<sup>21</sup> pero su clasificación no ofrece un resumen estricto de sus contenidos; se trataría de un trapado didáctico que pretende fomentar el estudio de las "artes", ilustrando el tipo de materias que el estudiante debe acometer, aunque no está proyectado como libro de referencia sino como un tratado didáctico.

Volviendo a la narración del *De eodem*, hemos dicho que su inicio nos narra la experiencia de una visión nocturna que aparece ante Adelardo en las cercanías de Tours, Ante él se presentan dos damas, Philocosmía y Philosophía, cada una trata de captar la atención de Adelardo por medio de la presentación de sus doncellas. Como parte central de este diálogo argumental en que Philocosmía y Philosophía intentan atraer a Adelardo, el tratado incluye dos poemas puestos en boca de estas dos damas. Los poemas, de veintiocho versos en total y divididos en catorce dípticos elegíacos, seis en el primero y ocho en el segundo, sugieren un conocimiento de los autores latinos más influyentes hasta el doce, tratando de emular el estilo de Boecio con rasgos estilísticos de Cicerón, aunque con un empleo medieval y diferente de algunos términos latinos, como en el caso de "credo".

En conjunto, en este enfrentamiento entre Philosophía y Philocosmía que, decimos, muestra la oposición de espíritu platónico entre los sentidos y el pensamiento, como apunta Jolivet<sup>22</sup>, el amante de los libros no tarda en encontrar las fuentes cercanas de estos poemas, aunque "*on a trop loué, puis trop méprisé, la quete des sources: pour lui donner sa juste valeur il faut se rappeler que l'écrivain est un sourcier, qu'il puise seulement ce qu'il lui convient pour en faire ce qu'il veut.*" (p. 79).

Ya hemos reiterado que el *De Consolatione Philosophie* de Boecio una de las fuentes a lo largo de toda la obra, y lo es en particular de los dos poemas que aquí presentamos. A este respecto, Boecio había reparado en la controversia que opone los sentidos y la imaginación a la razón: los primeros niegan el universal, la segunda manifiesta su limitación a las "figuras corporales" (*Consolatione*, I. V. prosa 5, 5-7).

Philocosmía, tras intentar llevar a cabo su labor de persuasión es contestada por Philosophía y Adelardo, tras lo cual Philocosmía se retira y Philosophía presenta las "siete artes". Es en este contexto donde aparecen los dos poemas que transcribo y traduzco a partir de la edición de Willner<sup>23</sup>, habiendo cotejado y realizado una corrección que toma como fuente directa el único manuscrito existente de la obra (segunda mitad del S. XII, Ms, Paris, BN, latino 2389). Se trata de un tipo de versos que pertenece al género denominado *versus repportati, applicati o singula singulis*, usados con frecuencia en la Edad Media.<sup>24</sup>:

<sup>21</sup> H. Willner, op. cit., p. 5-11-13.

<sup>22</sup> J. Jolivet. "Adélard de Bath et l'amour des choses", *Metaphysique, histoire de la philosophie, Recueil d'études offer à Fernand Brunner, Neuchatel*, 1981, p. 79.

<sup>23</sup> Hans WILLNER (ed.), *De eodem et diverso*, BGPM, 4, 1, Münster i.w., 1903.

<sup>24</sup> La referencia está tomada de forma indirecta a través de forma indirecta de Jolivet (op. cit., p. 82), quien cita a E. R. CURTIUS y su obra *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, Paris, 1956, pp. 347-348.

El primero de los poemas, declamado por Philocosmía, dice así:

*“Qui primum dignam docuit vanescere mentem  
 Ut rerum falsis credat imaginibus,  
 Dum quicquid toto iunxit natura favore  
 Disjungit caeci capta furore ducis,  
 Haec quoque, quae cernis, cum sint diversa creata  
 Contexens unam colligat in speciem:  
 Hic, inquam, procul elisus pellatur ab oris  
 Atque suos secum sub loca caeca trahat,  
 In tenebris tenebrosa docens tenebrosus Apollo  
 Fictilibus vebis detineat socios,  
 Nec cuiquam credat, nec ei credatur ab ullo  
 Dum verbis rerum tollit ab orbe decus.”*

*“Quien por primera vez enseñó a una mente digna a disiparse hasta el punto de creer en la engañosa apariencia de las cosas,*

*Mientras, presa del delirio de un guía ciego, separa lo que la naturaleza unió con todo su favor, Junta y reúne también en una sola especie las cosas que ves<sup>25</sup>, aunque hayan sido creadas diversas.*

*Este, digo, sea arrojado y expulsado de nuestras orillas y arrastre consigo a los suyos a un lugar sin luz. El oscuro Apolo, enseñando cosas oscuras retiene en la obscuridad a sus socios con palabras engañosas. Ni crea a nadie ni sea creído por alguno, cuando con sus palabras arranca del orbe la belleza de las cosas.”*

A lo que Philosophía responde:

*“Quisquis dissimulans oculi lumen melioris  
 His, quae non sentit, nescit habere fidem:  
 Qua praecebat rationit luce<sup>26</sup> relictus  
 Det sua fortunae colla premenda iugo,  
 Possideat, dum possessis numquam potiatur,  
 Non alii largus, non sibi proficiuus,  
 Ignoret pariter causas et semina rerum  
 Seque simul, blandi captus amore mali.  
 Visibus ignoret nostris cur sidera quaedam  
 Invideant, visus cetera non figiant,  
 Cur tellus medium teneat, dum, nescia tantis  
 Rerum ponderibus cedere, pressa iacet,  
 Ver, autumnus, hiems curpingat, compleat, artet  
 Frata, domos, latices gramine, farre, gelu.”*

<sup>25</sup> Sería más adecuado transcribir “ve” (“cernit”), pero el texto dice “ves” (“cernis”).

<sup>26</sup> En su edición, Wilner (op. cit. p. 14, 17) transcribe “duce”, sin embargo, en el manuscrito aparece claramente el término “luce”.



*Lumine privatus pro veris falsa requirat  
Dum rerum causas disputat esse nihil."*

"Cualquiera que ocultando la luz del ojo más penetrante, no sabe tener fe en lo que no siente:

Abandonado de la luz de la razón por donde avanzaba, ceda al destino para que le oprima con su yugo.

Posea a condición de no gozar de lo que ha poseído, de no ser generoso con los otros ni provechoso para sí mismo.

Ignore igualmente el origen y la causa de las cosas y simultáneamente a sí mismo, presa del deseo de un dulce mal.

Ignore por qué algunas estrellas se ocultan a nuestra mirada y otras no huyen de nuestra vista.

Por que la tierra ocupa el centro mientras, sin poder ceder a tan grande peso de las cosas, flota oprimida.

Por qué la primavera pinta los prados de hierba, el otoño llena las casas de trigo y el invierno aprieta las aguas con el hielo.

Busque, privado de la luz, lo falso en lugar de lo verdadero, mientras sostiene que las causas de las cosas son nada."

En el *metrum* 2 del libro I de la *Consolatione* se perfilan las líneas maestras del segundo poema de Adelardo. Allí se describe la desgracia del espíritu que abandona su propia luz y no sabe ya descifrar las causas de los fenómenos astronómicos y, en particular, las estaciones. El vínculo entre la ignorancia y la creencia en la fortuna se refleja en el libro I, prosa 6, 19-20. La luz a que los poemas hacen referencia puede ser la luz de los ojos y, también, la luz del cielo. (en las *Quaestiones* Adelardo adoptará la teoría platónica de la visión, *Timeo*, 45 b y ss.),

El amor a lo visible es aquí (para *Philosophía* y Adelardo) el amor a la luz y aunque, tanto ellos como *Philocosmía* aman lo visible, en *Philocosmía* lo visible como aparece como lo sensual.

El "dulce mal", las pasiones que nos acercan a los objetos sensibles, aparece en el libro I, *metrum* 7 de la *consolatione* como otro de los obstáculos de un conocimiento verdadero: *lumine claro/cernere verum*, v. 21-22, donde se asocian estoicismo y platonismo. De hecho, las cuatro pasiones enumeradas son, según Diógenes (VIII, 111), las mismas que para Hécaton y Zenón. En este sentido y apoyando su crítica contra los que olvidan el estudio de las causas, el libro V prosa 1,9 advierte: *nihil ex nihilo existere*.

El platonismo del segundo poema, contra las pretensiones de los sentidos y su rechazo a abordar el concepto, la abstracción, la reducción de lo sensible al universal, se construye sobre la oposición luz-oscuridad y reivindica el derecho de la razón.

Sin embargo, como Jolivet ha planteado,<sup>27</sup> es necesario detenerse a pensar hasta qué punto Adelardo acepta la contraposición *Philosophía-Philocosmía* en términos de oposición polémica e irreconciliable (carácter "imprecatório" de los poemas).

Es probable que Adelardo intentase distinguir entre un olvido de la razón, que amenaza

<sup>27</sup> J. Jolivet, op. cit., p. 81.

el conocimiento intelectual y moral, y la posibilidad de seguir a la razón sin "añorar el mundo de la ornamentación de las cosas".

Adelardo se encuentra más cómodo cuando no tiene que ocuparse de discursos y de grandes magnitudes, sino de las cosas y su presencia concreta (plantas, animales, cuerpos humanos, sensaciones, fenómenos terrestres, etc. pueden ser analizados, descritos o, al menos, evocados para percibir sus apariencias), como más adelante dirá en las *Quaestiones*, donde madura el germen esbozado en las últimas páginas del *De eodem*.

La red de conceptos que Adelardo ha lanzado sobre las cosas las deja desplegarse libremente, sin ocultar sus matices. El mundo no es para él un conjunto de signos que hay que descifrar, un texto que no sería pura mediación con una realidad distinta y considerada más sólida.

Adelardo es platónico, como no podía ser menos en el doce, pero no un platónico al modo de Agustín. En líneas generales está cercano a Macrobio y Boecio en sus concepciones sobre el alma, la sabiduría y el mundo dispuestos por medio de cifras matemáticas, su platonismo es erudito mas no teológico.

Herederero de esta línea doctrinal, es también el primer filósofo de una época en que Occidente no se atiene por más tiempo a los símbolos ni a las técnicas simbólicas<sup>28</sup>, antes bien se abre a la ciencia de las cosas, y aquí su influencia aristotélica. Es radicalmente filósofo en el carácter a-religioso del *De eodem* (remontado también en las *Quaestiones*), pues este escrito, cuya fabulación se inspira en lo antiguo, se empeña en hacer su saludo a la ciencia sin alusión alguna al cristianismo.<sup>29</sup>

Posiblemente, para nuestro autor no es lo mismo hablar de "el mundo" y de "las cosas". En este sentido, se plantea aquí una interpretación sobre el *De eodem* que difiere de aquella de Robert Bultot,<sup>30</sup> quien en su obra ilustra la relación entre "el ideal moral y religioso de desprecio al mundo" y "el fin que se da a las artes liberales", el alma que practica una limpieza en el mundo y reaparece como tal.

Philosophía recomienda salir de "la prisión del cuerpo" y "retomar sus dominios", pero ello con intención de abandonar las pasiones y acceder al saber, lo que no excluye el amor a las cosas. Ahora bien, si la imaginería poética que Adelardo toma de la *Consolatione* huye de los placeres procurados por las pasiones, conecta su pensamiento, como en Boecio, mas a un estoicismo que a un platonismo tal y como éste se entiende al principios del doce y, ciertamente, el rechazo al mundo no es un tema estoicista.

Tanto en el *De eodem* como en las *Quaestiones*, este apego al mundo nos permitiría suponer que Adelardo, rechazando a Philocosmia, quien aconseja seguir las pasiones, se interesa por un "cierto" aspecto de ella que, desde esta perspectiva, encarnaría un sentido

<sup>28</sup> Ello ha de tenerse muy presente, pues no hemos de olvidar que el uso del "método cuádruple" como análisis y explicación simbólica del mundo y sus signos sigue empleándose hasta muy entrado el siglo trece. En este sentido podría ser particularmente interesante una relectura de la obra de Flanders, en particular su conocido trabajo H. FLANDERS DUNBAR, *Symbolism in Medieval Thought and its consumption in "The Divin Comedy"*, Yale Univ. Press, 1929 (existe edición actualizada: New York, 1961).

<sup>29</sup> Ver J. Jolivet, "Les Quaestiones Naturales d'Adélard de Bath ou la nature sans le Livre", *Mélanges E. R. Labande, Études de Civilisation Médiévale*, Poitiers, 1974. pp. 437-446.

<sup>30</sup> R. BULTOT, "Grammatica, ethica et contemplus mundi aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles", *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Montreal-Paris, 1969.

añadido a Philosophía, que rompe contra toda corriente mística y agustiniana; un sentido que se desgaja de todo principio sobrenatural y descansa sobre la tierra en su introducción de saberes nuevos para Occidente.

Como una justificación para estudios posteriores, *De eodem et diverso* apunta en la dirección de las obras posteriores de Adelardo, pero su principal interés reside en el perfil que se nos muestra de Adelardo como pensador y escritor en una etapa en que los materiales básicos difícilmente eran otros que los textos de escuela familiares a los maestros y colegas al norte de los Alpes.

En su obra, Adelardo se retrata a sí mismo como un hombre joven, lo que se refleja en el carácter de la obra, mostrando su erudición selectivamente, citando, unas veces, autoridades familiares a las "artes" y, otras, revalidándose como conocedor de fondo de la enseñanza al uso en las escuelas de Francia.

De este modo, aunque el contenido filosófico de su tratado no ofrece, todavía, una concreción de las "novedades" de obras posteriores, pues hay que tener en cuenta que el mismo Adelardo nos indica su dependencia con respecto a las limitaciones de los estudios que describe en el *De eodem et diverso*, sin embargo, la obra presenta tanto su grado de competencia en las "artes" como la firme determinación por hacerlas progresar en un sentido que sí es original. Dicha aportación consistiría, fundamentalmente, en el acento que se pone en esta "nueva actitud el conocimiento" a que hemos aludido.

En el *De eodem* se celebra aquello que el estudiante puede recibir de los maestros griegos, iniciando el programa el cual van a incidir sus obras posteriores, donde se pondrá un mayor énfasis en este hecho y en todo aquello que Adelardo habría recibido de los árabes.

Adelardo trabajará toda su vida por introducir dichas aportaciones en los "Gallica studia" y en su país de origen, siendo su destino intelectual la concepción totalizante de verdad que le inspira su gusto por las cosas y las ciencias; lo que ya se perfila en esta su visión inaugural y queda recogido, tras una sesión nocturna de astronomía, cerca de Tours "...locus nonnihil quietis turbationisue sen suali tumultu animae inferre solet, hunc nihquam quietissimum eligo extra ciuitatem, scilicet ubi me mihil praeter odores florum et Ligeris fragores inquietaret."<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> En cita que tomo del *De eodem et diverso*, ed. Willner, 5, 2-5, y que Jolivet también utiliza en su artículo (op. cit. p. 82).