

## UNA APROXIMACIÓN AL SENTIDO DE LA FILOSOFÍA EN EL RENACIMIENTO DEL SIGLO XII

Pedro Mantas España  
Universidad de Córdoba

### RESUMEN

La pregunta por el sentido de la filosofía en Adelardo de Bath no puede reducirse a una identificación del personaje «Philosophia» en el tratado de Adelardo de Bath *Sobre lo idéntico y lo diferente*, es decir, no ser reducido a una recopilación «escolar» de las artes del *trivium* y *quadrivium*. Pues, aunque en forma de «protrepticón», su exposición sobre las artes apunta mucho más allá de lo que podría ser considerado un conocimiento elemental, tanto de los útiles que cualquier buen «maestro» tenía ante sus manos, como de los temas tratados habitualmente en las «escuelas» francesas. La concepción de la «filosofía» en Adelardo apunta una renovación que va a determinar, al menos en parte, un estilo y unas actitudes generales, que la interpretación histórica ha coincidido en distinguir como «Renacimiento del siglo doce».

**Palabras clave:** Filosofía, Adelardo de Bath, Renovación intelectual, Renacimiento S. XII.

### ABSTRACT

The meaning of «Philosophy» in 12th century Renaissance. The question about the meaning of philosophy cannot be reduced to a recognition of the character of «Philosophy» in Adelard of Bath's treatise *On the same and the different*, i.e., not to be reduced to a scholar compilation on the *trivium* and *quadrivium*. Even when the work adopts the form of a «protrepticón», its exposition on the «arts» points further than what we can take as an elementary knowledge, not just in the skills a «master» should get at hand, but also in the subject matters taken regularly in the so called «french schools». Adelard's conception of philosophy points to a renewal which, in a sense, is going to be an example of a new attitude on knowledge that the history of intellect has ascribe to the stream of changes attributed to the «Renaissance of the 12th C».

**Key words:** Philosophy, Adelard of Bath, Intellectual renewal, Renaissance of the 12th C.

No sería extraño que cualquiera que haya dedicado un mínimo de tiempo al estudio de nuestra materia dude sobre las pretensiones de un título que arranca de la pregunta «¿qué es filosofía?». Por otra parte, centrarla en determinados autores puede inducirnos a sospechar sobre la ingenuidad de quien aspira a dar respuestas a este tipo de preguntas —máxime en un escrito tan breve—. En cualquier caso, espero que la cuestión que le da título no se interprete sino dentro de los límites desde los que la planteo: me encuentro recopilando algunos textos desde los que poder reflexionar sobre el sentido de la noción de «filosofía» en la baja Edad Media y su alcance actual. En este contexto, he recuperado la obra de Adelardo de Bath, y los distintos rasgos con los que orienta su concepción de filosofía. Me he centrado en distintos pasajes de una de sus obras, aunque haciendo referencia, también, al carácter de su actividad intelectual en general, pues creo que esto puede servirnos para poder contextualizar un significado que no se atenga tan sólo a los pasajes donde el bathiense se refiere expresamente a dicha noción.

Entre quienes han escrito o han hecho mención a este tema, algunos consideran que en la obra de Adelardo, ni puede hablarse de un pensamiento que refleje un planteamiento original sobre el concepto de filosofía, ni una exposición filosófica a la altura de algunos de los títulos o problemas enunciados en sus obras<sup>1</sup>. Otros, por el contrario, al detenerse en aspectos más concretos, hace mucho tiempo que subrayaron el interés que muestran algunas de las incursiones de nuestro autor en ciertos temas, donde no es difícil descubrir los rasgos de una particular concepción de la filosofía<sup>2</sup>.

En Adelardo, la significación del término «filosofía» se sintetiza, parcialmente, en el personaje que *Philosophia* viene a representar en el tratado *Sobre lo idéntico y lo diferente*<sup>3</sup> (SID). Se trata de un texto que Adelardo concibe durante su estancia en la escuela de Tours (ca. 1105) —aunque su redacción puede ser posterior (1108-1116)— y cuyo argumento se encuentra muy relacionado con cuestiones «escolares» vigentes en aquel período. De hecho, este tratado puede leerse como un buen ejemplo de literatura introductoria al estudio de las artes. Sin embargo, sus aspiraciones se involucran en ciertos asuntos de relevancia para la época y anticipan el desarrollo de futuras investigaciones. Nos encontramos ante un tratado sobre las artes del *trivium* y el *quadrivium* introducido por medio de una estructura dramática que incorpora algunos desarrollos de relevancia filosófica.

El tema que da título a la obra, y la tradición desde donde se alude al problema de la *identidad* y la *diferencia* (en una sección dedicada a «el alma del mundo»<sup>4</sup>), introduce distintos argumentos sobre la vinculación entre las artes y el estudio de la filosofía, la relación entre las artes aplicada a las voces y las dedicadas a lo matemático, y más concretamente, el problema de la vinculación entre los nombres y las cosas. Es en dicho contexto temático donde se encuentra buena parte del hilo conductor sobre el sentido que la investigación filosófica posee para Adelardo, y su relación con el conjunto de la actividad «científica», manteniendo ambas una estrecha vinculación.

Aunque el *De eodem* desarrolla un estilo alegórico con menos pretensiones metafísicas que la *Cosmografía* de Bernardo Silvestre, no obstante, se encuentra entre las primeras obras del s. XII donde se plasma la nueva corriente de influencia que la interpretación neoplatónica del *Timeo* ejerce sobre algunos maestros de la época.

El texto de Adelardo se presenta con estrecha dependencia de la traducción de Calcidio sobre el *Timeo*, el *Comentario* de Macrobio al *Somnium Scipionis*, el *De nuptiis* de Marciano Capella y la *Consolatio* de Boecio. Es más que probable que estas obras sirviesen a Adelardo para esbozar algunos de los rasgos fundamentales del papel que le otorga a la noción de filosofía que en su obra encarna el personaje «*Philosophia*»: representación de un modo de conocimiento, pero también de una actitud en la «búsqueda del conocimiento».

Siguiendo algunos de los pasajes de nuestro tratado, donde el personaje «*Philosophia*» realiza una defensa de sus propósitos, nos vemos introducidos en la idea de un modelo de conoci-

1 Es el caso de Drew, A., «The *De eodem et diverso*», en Burnett, C., (ed.), *Adelard of Bath, an English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, London, Warburg Institute Surveys and Texts (14), 1987, pp. 17-24; y también en Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy (480-1150), an Introduction*, London-New York, 1988, pp. 125-6.

2 Entre los precursores más antiguos se encontraban Jourdain, A., *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Jourdain, C., (ed.), Paris 1843, 26, 97-99, 258-277, 452-4; Hauréau, B., *Historie de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, vol. 1, pp. 345-361; Willner, H., «*De eodem et diverso*. Des Adelard von Bath Traktat», Münster, BGPhThMA (4.1), 1903, pp. 1-110; Reiners, J., *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, Aachen, 1907, pp. 20-25.

3 Adelardo de Bath, *De eodem et diverso*, ed. H. Willner, Münster i. W. 1903, 1-34 (BGPhThMA, 4.1). Para la nueva edición cf. Burnett, C., *Adelard of Bath's Conversations with His Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science and On Birds*, edición bilingüe latín-inglés, colab. I. Ronca, P. Mantas España, B. Van den Abeele, Cambridge University Press, 1998; Adelardo de Bath, *Sobre lo idéntico y lo diferente* (SID), traducción P. Mantas España, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 5 (1998) pp. 249-64, 7 (2000) pp. 163-79.

4 SID, p. 172.

miento cuyo fundamento es «la *mente* con que el *alma* ha sido dotada», y que nos capacita para el razonamiento «que aspira a la comprensión de las cosas mismas, de sus causas y los inicios de las causas» (SID, p. 258).

En principio, esta capacidad se hace accesible a través de un proceso descendente, desde lo más general hasta lo particular. Un proceso de conocimiento que se presenta por medio de un discurso neoplatonizante que resumimos: mientras el *alma* permanece emancipada de la perturbación que produce todo lo externo, el *alma* se sirve de la *mente* para comprenderse tanto a sí misma como a la *mente* con la que conoce y la *razón* con la que inquiere; la cárcel que el cuerpo impone al *alma*, le obliga a buscar en la memoria aquella pérdida de conocimiento que el cuerpo le supone, y cuando la memoria se hace deficiente, usa la opinión (SID, pp. 258-9). Se inicia aquí un proceso de identificación de lo real que, a su vez, ha de servirse de la identificación de su presencia en lo compuesto (SID, pp.259-61). Pero, tanto un recorrido como el otro, no son incompatibles entre sí, sino que se dan de forma complementaria, y aunque Adelardo defiende la virtualidad del primero, no desprecia el valor del segundo —en realidad, es este segundo punto de partida por el que van a optar algunas de sus investigaciones posteriores.

La idea de establecer un nivel de compatibilidad entre Platón y Aristóteles consiste en aceptar, básicamente, que en los modelos de comprensión empleados por Platón y Aristóteles, las diferencias se producen en el punto de partida: «Uno de ellos [...] se acercó a la comprensión de las cosas desde sus propios inicios y expresó lo que ellas eran antes de que entrasen dentro de los cuerpos, definiendo, en conversación consigo mismo, las formas arquetípicas de los cuerpos. El otro, [...] comenzó partiendo de las cosas sensibles y compuestas. Y como ellas se encuentran unas a otras en el mismo camino, no ha de llamárselas contrarias. Porque la composición ama la división y la división la composición, en tanto cada una da fe de la otra» [SID, p.259]. ¿Cómo pretende Adelardo que ambos pueden armonizarse? Antes de responder, es preciso hacer mención a un segundo punto a destacar en *Sobre lo idéntico* y al que me refería más arriba: el tratamiento que reciben las artes.

Las siete artes liberales aparecen como el modo de adentrarse en los problemas del conocimiento que se ciñe a las cuestiones sobre la realidad, en el grado que al hombre le es permitido alcanzar. En su tratamiento de las artes encontramos incorporadas algo más que simples insinuaciones a problemas de carácter filosófico: como ya mencioné, la relación entre las artes del lenguaje y las artes matemáticas, la relación entre las palabras y las cosas. Precisamente, es aquí donde volvemos a encontrar algunos de los aspectos de este libro que más interés suscitaron hace ya mucho tiempo y que han vuelto retomarse más recientemente (cf. n. 2 y 3). No voy a extenderme ahora, pero en su tratamiento del «problema de los universales», Adelardo defiende un sistema de la *indifferentia*<sup>5</sup> del que aquí tan sólo destaco uno de sus aspectos, el que se relaciona, de nuevo, con los esfuerzos de Adelardo por sintetizar o armonizar posiciones epistemológicas tan contrapuestas como las del platonismo y el aristotelismo: «Por lo tanto, puesto que la misma cosa que ves es género, especie e individuo, Aristóteles propuso con acierto que éstos no existen si no en los sensibles. Pues ellos son los sensibles mismos, incluso si fuesen considerados con más agudeza. Sin duda, puesto que nadie los mira atentamente y en su pureza sin el asedio de la imaginación en tanto se los denomina géneros y especies, Platón dijo que éstos se conciben y existen fuera de los sensibles, esto es, en la mente divina» (SID, pp.260-1).

Vemos que Adelardo insiste en la posibilidad de leer a los dos filósofos desde la perspectiva de sus afinidades. Para Adelardo, y partiendo de su interpretación de la *indifferentia*, pre-

---

5 En relación con este tema cf. Iwakuma, Y., «The Realism of Anselm and his Contemporaries», *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, D. E. Luscombe y G. R. Evans (ed.), Sheffield, 1996, pp. 134-5; Mantas España, P., «El Realismo de Principios del S. XII y el Eclecticismo Platónico-Aristotélico: Sobre los Universales y la Teoría de la Indifferentia», *Method and Order in the Renaissance*, C. Methuen-D. di Liscia (ed.), Ashgate Publishing, Aldershot, 1997, pp. 23-51.

sente tanto en el individuo como en la especie y el género, Platón y Aristóteles difieren en su valoración sobre dónde iniciar una investigación en torno a lo real; pero ambos sistemas se complementan y, en definitiva, son interpretaciones humanas a cerca de una misma realidad que, para Adelardo, ni es ni puede ser abarcada por el hombre sino como interpretación. La realidad en sí no es accesible al hombre, quien sólo puede acercarse a ella en un grado mayor o menor de penetración, según sea capaz de acoger dos perspectivas muy distintas de análisis: «Porque los filósofos, queriendo ocuparse de las cosas en tanto que están sujetas a los sentidos, y en tanto que son designadas por vocablos singulares y son diferentes en número, las denominaron individuos, [...] Si la consideración de lo individual es evidente incluso para los no iniciados en el camino del aprendizaje, bien es cierto que la consideración de la especie acongoja, de algún modo, no sólo a los profanos en las letras sino también a los conocedores de sus arcanos. [...] Pero esto es lo que ocurre entre los mortales.» (SID, pp. 260-1)

No hubo o no se conoce, sino por alusiones, otra disputa posterior de Adelardo sobre el tema, pero sí un desarrollo sobre esto que ocurre *apud mortales*, es decir, la investigación sobre las cosas a partir de su individualidad. Adelardo expone los estrechos límites de un conocimiento de las cosas basado en la guía que los sentidos pueden ofrecer; se declara partidario de una investigación que no se detenga ahí, pero reconoce que, justamente, ahí se encuentran los límites iniciales de un conocimiento basado en la *razón*. Decía Gilson que Adelardo no busca aquí ningún eclecticismo<sup>6</sup>; es cierto, pues el bathiense no pretende que cualquier lectura sea aceptable o mantenga un nivel de prominencia similar: «no quiero plantear esto en sentido estricto para así absolver de falsedad todas las palabras de todos» (SID, p.261).

Anteriormente he aludido al otro de los personajes presentes en el *Sobre lo idéntico*, Philocosmia, y el interés de su papel en esta obra. Philocosmia representa, al menos en parte, todo aquello que el filósofo ha de rechazar en su prosecución de una vida entregada al conocimiento. Pero esta dama también representa otra faceta enunciada en el mismo título de la obra (lo *diferente*) y no totalmente fuera del guión que encarna Philosophia. La contraposición entre ambas, una vez que dejamos a un lado el rechazo de Adelardo a su aspecto más superficial, nos deja frente a una contraposición entre la «unidad» y la «diversidad» más complementaria que opuesta<sup>7</sup>. Philocosmia, en su presentación ante el propio Adelardo, intenta persuadirlo de la inutilidad del trabajo dedicado a la definición del significado del universo y el descubrimiento del principio «unitario» de la naturaleza; su intención consiste en persuadirlo hacia una vida más acorde con la «diversidad», lo que se presume como una de las vías de aproximación al conocimiento del mundo. Philocosmia no sólo trata de ofrecer una alternativa a la actividad filosófica, desde una recreación de la superficialidad de los distintos placeres; en realidad, lo que Philocosmia propone no es sino el abandono de un camino errático de conocimiento: la búsqueda de la unidad es estéril, mientras que el descubrimiento de la «diversidad» del mundo conlleva todos los placeres y honores que el hombre gusta poseer.

La crítica de Philosophia a las propuestas de Philocosmia, se aducen por la vía de la crítica al conocimiento basado en la experiencia sensible, al considerarlo un camino repleto de trampas para el entendimiento, Philosophia refuta la imprecisión de lo que aceptamos a partir de los sentidos: «Pero, ni en el gusto se ha de confiar, pues engaña muy a menudo. Efectivamente, lo que es falaz puede coincidir con la verdad aunque, sin duda, no puede ser probado, pues de los sentidos no puede emanar conocimiento, si no tan sólo opinión» (SID, p. 261)

Si los sentidos nos engañan, el conocimiento de lo real estaría mejor respaldado por el carácter basado en la *razón* de las enseñanzas de los filósofos, presente en la formación que transmiten las artes. Puesto que el *alma*, corrompida por la materialidad del cuerpo, ha de servirse

6 Cf. Gilson, E., *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, 1965, Gredos, p. 277.

7 Cf. Jolivet, J., «Adelard de Bath et l'amour des choses», *Metaphysique histoire de la philosophie, Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel, 1981, pp. 77-84.

de una *mente* que en el uso de la *razón* sólo puede aspirar a recordar aquello que en el *alma* era conocido de antemano y, por tanto, confiar en su memoria, pues nada mejor que la memoria de los textos escritos donde se nos transmiten las enseñanzas y los conocimientos de los filósofos: «[...] y sólo hay un remedio entre todos los del universo por el que ella misma se restaura a sí misma y vuelve por sí misma al hogar: sin duda, las doctrinas de esta filosofía, y las que llaman artes liberales. [...] les ordenó que se confiaran a la memoria de lo literal, al no creer suficientemente en las voces, y de este modo lo que alguna vez palideciese, resplandecerá con luz propia por medio de ellas» (SID, p. 264)<sup>8</sup>.

Sin embargo, ¿qué ocurre con aquellas disciplinas donde la investigación requiere de lo «particular concreto» como punto de partida, y la aportación de la experiencia sensible es necesaria? En la presentación sobre las artes expuesta en *Sobre lo idéntico* la atención que Adelardo le presta al *quadrivium* sólo insinúa la senda de su actividad como «hombre de ciencia». ¿Qué hay del Adelardo de otras obras posteriores a *Sobre lo idéntico*?, ¿tuvo influencia la evolución de su actividad «científica» con algunas de las problemáticas introducidas en esta obra inicial? Tras el tratado sobre las artes, nos encontramos ante un conjunto de obras que agrupan algunos otros libros originales, así como una serie de traducciones y comentarios de obras de ciencia desde cuya temática podemos, al menos parcialmente, responder a esa pregunta.

En su estudio de algunos títulos de carácter matemático, Adelardo se encuentra, entre otros, con los problemas que se derivan del llamado «método demostrativo», el método aristotélico que incorporan algunas de estas obras. Se trata de un método que refleja bien el carácter axiomático de la actividad matemática; un método que no necesita tomar la experiencia sensible como punto de partida. Por esta vía, aparte de la importancia de su actividad científica en sí misma, Adelardo estaría en condiciones de poder mantener aquellas reflexiones donde su crítica a la experiencia sensible es patente. Esto último contribuiría a sostener una lectura de Adelardo donde, a pesar de su defensa de la armonía entre el platonismo y aristotelismo, su crítica al conocimiento basado en los sentidos parece firme —a pesar de las dudas que aparecen tras la incorporación de aquella faceta que la alteridad de Philocosmia representa. Sin embargo, el recorrido de Adelardo no ha terminado aquí.

Entre algunas de sus obras originales, fruto de la ampliación de sus conocimientos científicos y su propia experiencia, Adelardo escribe las *Quaestiones naturales*<sup>9</sup>. No podemos extendernos aquí en un análisis de este libro, tan sólo apuntar que, como ocurre en las obras de otros maestros que también se adentran en cuestiones de método *secundum physicam*, el camino a seguir no es ya el «método demostrativo», sino el método de investigación sobre causas y efectos desde el análisis y la síntesis. Y aunque las *Quaestiones* se plantean como uno de sus objetivos últimos el tratar de los *initia*<sup>10</sup>, lo que en realidad se llega a investigar son las causas de los fenómenos tal y como se dan en estado compuesto.

Para investigar la materia sensible, Adelardo acepta la necesidad de recurrir a la opinión, no a la opinión del hombre vulgar sino la del filósofo, pero, en cualquier caso, al método que acepta partir de la experiencia de lo sensible y compuesto, es decir, al conocimiento que no arranca del modelo axiomático. En el s. XII los conocimientos «físicos» van a ir adquiriendo consideración filosófica y en ellos difícilmente se puede excluir, como una de sus vertientes, el nivel del conocimiento que surge del experimento; esto sí, experimentos que solían fundarse en autoridades no cuestionadas.

Resulta que en Adelardo, de nuevo, se patentiza una actividad que bien puede complementar dos métodos y dos modos de estudiar la realidad. Pero hay algo más: en las *Quaestio-*

8 En relación con esta paradoja, cf. Burnett, C., «Adelard of Bath's Doctrine on Universals and the Consolatio Philosophiae of Boethius», *Didascalía* 1 (1995), pp. 1-13.

9 Adelardo de Bath, *Quaestiones Naturales*, Burnett ed. op. cit.

10 *Ibidem* pp. 83-91

nes nos muestra hasta qué punto la actividad intelectual es también una «actitud» de conocimiento; pues es en este tratado donde Adelardo manifiesta expresamente la necesidad de una argumentación o de un razonamiento crítico con respecto a la autoridad<sup>11</sup>: son insuficientes los argumentos que se acogen sin más a las palabras y las obras de los maestros o que suplantán, por medio de las Escrituras, aquello que es explicable con el sólo uso de la razón y un método apropiado de investigación.

Para Adelardo, la filosofía es un saber al que el hombre aspira desde un conocimiento basado en la *razón*, donde las «artes» representan las enseñanzas que se adentran en algunos de los problemas largamente debatidos en el ejercicio filosófico; incorporando un método que anima a la crítica argumentativa a conjugar distintas tradiciones textuales, e intentando deslindar la investigación racional humana sobre el conocimiento y la realidad del conocimiento que nos ofrecen los presupuestos basados en la fe.

Carente de planteamientos argumentativos equiparables en penetración a las obras de algunos de sus contemporáneos, pero conocedor de los problemas «lógicos» en que aquéllos se desenvolvían, Adelardo de Bath posee los conocimientos e intuición que le permiten adentrarse en terrenos donde, sin embargo, poseía una formación más sólida que algunos de aquellos, guiado por un interés hacia problemas que se anticipan a su tiempo.

Pedro Mantas España  
Universidad de Córdoba  
Plaza Cardenal Salazar, 3  
14003 Córdoba  
fs1maesp@uco.es

\* Este artículo fue aceptado para su publicación el día 15 de Noviembre de 2008.

---

11 *Ibidem*, pp. 103-5.