

## Alberto Magno: La mano y la palabra, signos de la universalidad de la inteligencia <sup>1</sup>

Aquella célebre afirmación de Aristóteles según la cual *el alma es, de una cierta manera, todos los seres* <sup>2</sup> se explica, en parte, por el hecho de que las potencias de conocimiento del alma, la inteligencia y el sentido, le dan la capacidad de conocer todas las formas y naturalezas como también todas las determinaciones singulares que afectan esas naturalezas en sus realidades materiales y, de otra parte, por la cuasi-identificación del acto de conocer y de su objeto <sup>3</sup>. De otra parte, la universalidad de la inteligencia, es decir su capacidad de captar todas las formas o naturalezas, se explica al fin y al cabo por su inmaterialidad <sup>4</sup>. Le corresponde al que posee la ciencia del alma explicar esta universalidad por medio de una demostración en buena y debida forma, fundada en la razón de ser y en la causa propia de esta particularidad de la inteligencia.

1 La realización de este artículo ha sido posible, en parte, gracias a las becas de investigación del CRSH (Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada), del FCAR (Fonds pour la Formation de Chercheurs et l'Aide à la Recherche du Québec) y de la Fondation Charles-De Koninck. El texto, escrito originalmente en francés, ha sido traducido al español por M. P. Siles.

2 Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431b21 (ed. A. Jannone, Paris, Les Belles Lettres, 1966): «(...) ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα».

3 *Ibid.*, 7, 431a2; 8, 431b22-23; etc.

4 *Ibid.*, 4, 429a10-b10.

Tal como lo demuestra su comentario del tratado *De Anima*, Alberto Magno sigue a Aristóteles de cerca en cuanto a todos esos puntos. Lo que es muy interesante, no obstante, cuando se considera el conjunto de su obra, es su manera de insistir en ciertas pruebas muy concretas de esta universalidad conceptual de la inteligencia. En efecto, según él, es ante todo a través de sus manifestaciones concretas y observables en la vida humana práctica como tomamos conciencia de la fuerza de captación universal de la inteligencia. Entre esos signos, la universalidad de uso de la mano y la universalidad de significación de la palabra son los principales. El primero de esos signos ya consta en la obra de Aristóteles, y su tratamiento es solamente desarrollado y amplificado por Alberto Magno, mientras que el segundo, quizás inspirado del Estagirita, no se encuentra tal cual en la misma.

#### LA MANO, ORGANUM ORGANORUM

Mientras afirmaba que la inteligencia es la forma de las formas, siendo una forma o una naturaleza que permite captar todas las formas o naturalezas, Aristóteles hacía ésta otra comparación muy satisfactoria y que estaba destinada a tener un sino afortunado en la historia de la filosofía: el alma humana, dice, es parecida a la mano.

«El alma (...) es como la mano. En efecto, así como la mano es el órgano de los órganos<sup>5</sup>, de la misma manera, la inteligencia es la forma de las formas (...)»<sup>6</sup>.

De otro lado, Alberto Magno no se contenta con repetir la susodicha comparación en su comentario sobre aquel pasaje del tratado

5 Ὅργανον significa a la vez el órgano (natural) y el instrumento (artificial). En lo que sigue, tal como lo hace Alberto Magno con *instrumentum* y *organum*, yo utilizaré las palabras «instrumento» y «órgano» en ese sentido tan común.

6 *De anima*, 432 a1-2: «ὥστε ἡ ψυχὴ ὡσπερ ἡ χεὶρ ἔστιν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς δὲ εἶδος εἰδῶν (...)».

*De Anima*<sup>7</sup>: la vuelve a repetir, por ejemplo, en la lógica, en este caso en el estudio de la enunciación:

«(...) la inteligencia (...) es la forma de las formas inteligibles, lo mismo como la mano es el órgano de los órganos (...)»<sup>8</sup>.

Lo que es todavía más interesante, es que, según Alberto Magno, no solamente la inteligencia es como la mano, sino que es a partir de la consideración de la mano como podemos probar de alguna manera la universalidad de la inteligencia práctica —y, como lo veremos más adelante, de la inteligencia sin más.

«Aunque la inteligencia práctica sea, en el hombre, una sola [cosa], sin embargo, es una de tal manera que gracias a ella él puede hacer todo, como lo dice el Filósofo<sup>9</sup>. Y eso está demostrado por medio del instrumento que es la mano, hecho de tal manera que sirve de instrumento para todas las obras (...)»<sup>10</sup>.

Ya que Aristóteles y su discípulo se sirven aquí de la mano para hacer conocer la inteligencia, la comprensión de esta comparación

7 *De anima*, Lib. III, tract. 3, cap. 12 (Colonia: tomo 7, p. 224, 1.29-39). La edición crítica de las obras completas de Alberto Magno, llamada «edición de Colonia», es pendiente (*Opera omnia*, dirigida por B. Geyer, Monasterii Westfalorum, In aedibus Aschendorff, 1951-OJO). Cuando hago referencia a una obra que no ha sido todavía publicada por esa edición, me refiero a la vieja edición, llamada «edición de París» (*Opera omnia*, ed. A. Borgnet, Paris, Vivès, 1890-1899), utilizando siempre, sin embargo, el título que aparece en el *conceptus* de la edición de Colonia.

8 *Peri hermeneias*, Lib. I, tract. 2, cap. 3 (Paris: tomo 1, p. 386B): «(...) intellectus (...) sit species specierum intelligibilium, ut manus organum organorum (...)».

9 Aristóteles, *Las partes de los animales*, IV, 10, 687b2-5 (ed. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1956).

10 *Ethica*, Lib. I, tract. 3, cap. 8 (Paris: tomo 7, p. 41A): «Quamvis (...) intellectus practicus in homine sit unum, tamen tale unum est quo est omnia facere, sicut dicit Philosophus. Et hoc probatur per instrumentum ejus quod est manus, quod sic paratum est quod instrumentaliter deservit ad omnia opera (...)».

presupone un cierto conocimiento del órgano. Para ello, conviene referirse a los tratados biológicos de Aristóteles y de su comentador.

Hay que saber, no obstante, que la consideración de la mano en estos últimos está realizada al interior de un marco bien determinado, y que supone adquiridos algunos principios fundamentales del estudio de la naturaleza y, más particularmente, de los seres vivientes. Uno de esos principios, que me parece importante señalar aquí, está mencionado en el mismo tratado *De Anima*, cuando se examina la pregunta siguiente: ¿cuál es el principio del movimiento local en los animales? Después de haber rechazado la potencia vegetativa, Aristóteles se empeña en demostrar dialécticamente que no puede tratarse tampoco del sentido externo.

«Del mismo modo, no es tampoco la [potencia] sensorial. Entre los animales, en efecto, son numerosos aquellos que tienen la sensación, y que son estacionarios o inmóviles hasta su muerte. Si la naturaleza no hace nada en vano, ni descuida nada de lo que es necesario, (...) entonces también ellos deberían tener las partes que pueden servir como órganos para la progresión»<sup>11</sup>.

Así, Alberto Magno comenta ese pasaje del Filósofo:

«En efecto, si lo sensitivo en calidad de sensitivo fuera la causa completa y suficiente del movimiento progresivo, todo sensitivo podría moverse de un lugar a otro. Pero esto es falso, ya que nosotros vemos que muchos animales dotados de la sensación se quedan inmóviles en un lugar hasta el final de su vida. En efecto, aunque se dilaten y se contracten, según ese

11 Aristóteles, *De anima*, III, 9, 432b19-26: «Ὁμοίως δὴ οὐδὲ τὸ αἰσθητικόν· πολλὰ γάρ ἐστι τῶν ζῴων ἃ αἰσθῆσιν μὲν ἔχει, μόνιμα δ' ἐστὶ καὶ ἀκίνητα διὰ τέλους. Εἰ οὖν ἢ φύσις μῆτε ποιεῖ μάτην μηθὲν μῆτε ἀποεῖπει τι τῶν ἀναγκαίων, (...) ὥστ' εἶχεν ἂν καὶ τὰ ὀργανικά μετὰ τῆς πορείας.»

movimiento por el que sabemos que los animales existen, sin embargo, ellos no se mueven de un lugar a otro, porque, como lo dijimos anteriormente, no hablamos del movimiento según el cual un [ser] animado crece en un lugar más grande o se contrae en un lugar más pequeño, sino solamente de aquel según el cual el animal procede enteramente de un lugar y se mueve enteramente hacia otro lugar (...). Si esos [animales] poseyeran las potencias del movimiento local, la naturaleza les hubiera dado los órganos coporales mediante los que completarían el movimiento local, ya que la naturaleza no carece de lo necesario y no rebasa en lo superfluo. En efecto, si ella hubiera carecido de lo necesario, entonces un motor que no tuviera órgano sería superfluo, porque no completaría jamás el movimiento del que sería el origen y la causa»<sup>12</sup>.

El principio aplicado aquí es el siguiente: salvo en el caso del monstruo, los seres naturales están provistos de órganos necesarios para la actualización de las potencias de las que están dotados. Considerando esto, Aristóteles y Alberto Magno pueden excluir la facultad sensorial como principio del movimiento local, ya que muchos seres que poseen esta facultad no están dotados de órganos de locomoción. En efecto, si la facultad sensorial fuera el principio del movimiento según el lugar, todo ser dotado de esta facultad tendría tam-

12 *De anima*, Lib. 3, tract. 4, cap. 2 (Colonia: p. 230, l. 35-72): «Si enim sensitivum, in eo quod sensitivum, esset perfecta et sufficiens causa motus processivi, omne sensitivum moveretur secundum locum; sed hoc falsum, cum multa animalia sensum habentia videamus esse manentia in uno loco immobilia usque in finem vitae suae. Quamvis enim dilatentur et constringantur, per quem motum animalia esse cognoscuntur, tamen non procedunt de loco ad locum, quia, sicut iam ante diximus, nos non loquimur de motu, quo quasi crescit animatum in locum maiorem vel restringitur in minorem, sed de illo tantum, quo animal procedit totum de uno loco et movetur totum in alium locum. (...) Si ergo illa haberent motivas virtutes secundum locum, natura dedisset eis organa corporalia, quibus perficerent motum localem, quia natura non deficit in necessariis nec abundat superfluis. Si enim deficeret in necessariis, tunc motor, qui non haberet organum, esset superfluum, quia nunquam perficeret motum, cuius ipse esset principium et causa».

bién los órganos o instrumentos necesarios para la realización de ese movimiento. Pero como ese no es visiblemente el caso, hay que optar por otra cosa y eliminar la facultad sensorial.

Esta regla no es presentada por Aristóteles y su discípulo como una pura evidencia en sí misma, ni siquiera como el resultado de alguna deducción, sino más bien como un principio de aplicación general<sup>13</sup> cuya verdad es evidente para el que tiene una cierta experiencia de las cosas naturales. En efecto, les basta con echar una mirada a las formas animales que les rodean para ver cómo ellas están naturalmente dotadas de órganos que les permiten, bajo la dirección —más o menos exclusiva, según el puesto que tiene el animal del que se trata en la escala de los seres vivientes— del instinto, ejercer sus operaciones y lograr su propio bien<sup>14</sup>. Por el mismo impulso, el filósofo de la naturaleza hace también notar que los órganos de los animales son habitualmente muy especializados —pensemos en la trompa del elefante, en el hocico del cerdo o en el pico del flamenco— en la medida en que, justamente, sus posibilidades y las operaciones necesarias para su perfección son igualmente especializadas<sup>15</sup>.

Sin embargo, parece que el caso del hombre, al menos a primera vista, pone en duda lo bien fundado de ese principio según el cual los seres naturales están siempre dotados de los órganos correspondientes a la amplitud de sus potencias. En efecto, de entre todos los animales, el hombre es de lejos aquel cuyas posibilidades son mayores. Es lo que permite decir a Alberto Magno que «aunque todos los animales necesiten órganos, sin embargo, ninguno los necesita tanto como el hombre»<sup>16</sup>. Pues si hay una especie que parece estar desprovista de órganos o de instrumentos adecuados, es sin duda este

13 Es decir, verdadero en la mayoría de los casos. Ver *Politica*, Lib. I, cap. 1, u (Paris: tomo 8, p. 14A).

14 *Super Ethica*, Lib. VI, lect. 10, n. 537 (Colonia: tomo 14, p. 463, l. 18-21).

15 *De animalibus*, Lib. XIV, tract. 2, cap. 2 (ed. H. Stadler, Münster i. W., Aschendorffsche Verlagbuchhandlung, 1916: p. 966, par. 35, l. 11-19).

16 *Quaestiones super De animalibus*, Lib. XIV, q. 11, ad 1 (Colonia: tomo 12, p. 258, l. 3-5): «(...) etsi omnia animalia indigeant organis, nullum tamen sicut homo (...)».

animal lampiño en la mayor parte de su cuerpo, no muy rápido y que no dispone, de otras armas que de sus pobres manos de uñas blandas o delgadas. Pero esta desnudez es solamente aparente.

«Aquellos que (...) piensan que el cuerpo del hombre no ha sido convenientemente provisto por la naturaleza, y que además, de entre todos los animales, es el más desprovisto, porque nace desnudo y sin cerda, corporalmente incapaz, en su tierna infancia, de caminar y de enderezar su cuerpo, y que no tiene ni uñas para defenderse con sus patas ni cuernos ni otras armas naturales convenientes para defenderse vigorosamente, aquellos erran gravemente (...)»<sup>17</sup>.

Ningún órgano humano puede servir mejor que la mano para refutar el punto de vista de todos aquellos que piensan que la naturaleza fue ingrata con el hombre dotándole de órganos tan incapaces comparativamente con aquellos de otros animales. Cuando se la compara a las extremidades de los miembros anteriores de los otros animales que están dotados de ellos, en efecto, vemos hasta qué punto nace en un estado de indeterminación muy grande, sin tener éxito en ningún dominio particular. Es, sin embargo, esta misma mano la que ha permitido al hombre, a lo largo de su historia, poder fabricar y utilizar una multitud de instrumentos diversos y, de esta manera, poder acercarse a los órganos tan especializados de muchos animales, igualarlos y a veces superarlos. Al interior de ciertos límites, ha logrado dotarse de un gran número de órganos poseídos naturalmente por los otros, mientras que si hubiera estado dotado naturalmente de

<sup>17</sup> *De animalibus*, Lib. XIV, tract. 2, cap. 2 (Stadler: p. 965, par. 34): «Hii (...) qui opinantur corpus hominis non esse a natura convenienter dispositum, sed esse peioris dispositionis omnibus animalibus, eo quod nudus non crinitus nascitur in corpore impotens ad eundum et erigendum corpus suum in prima aetate neque habet ungulas ad pedum defensionem, neque habet cornua vel alia arma naturalia vigori defensionis convenientia, errant graviter (...)». Ver Aristóteles, *Las partes de los animales*, IV, 10, 687a23-26.

ellos, su cuerpo hubiera evidentemente hecho de él una especie de mostruosidad no viable.

«(...) todos los animales obtienen de la naturaleza algún tipo de armas, los unos cuernos, los otros uñas, dientes o patas para huir. El hombre, en cambio, necesita todo tipo de armas. Es la razón por la que, si obtuviese de la naturaleza cada tipo de armas, su cuerpo sería sumamente desproporcionado. La naturaleza no ha dado naturalmente al hombre ningún arma, pero lo ha dotado de manos, gracias a las que puede fabricarse todo tipo de armas, dejándose guiar por su inteligencia y su razón»<sup>18</sup>.

Así, dotado de ese único órgano, es un poco como si tuviera todos los órganos:

«Aunque en sustancia la mano sea una sola [cosa], sin embargo, no es virtualmente un instrumento, más bien muchos. En efecto, es como un órgano que recibe en sí mismo las formas de numerosos usos y de operaciones específicamente y genéricamente múltiples. (...) Entonces, la mano del hombre es, para él, como si fuese una garra o una uña acerada y encurvada, una lanza o una espada y, de manera general, como todos los otros instrumentos. En efecto, todos aquellos [instrumentos], puede fabricarlos él y moverlos con su mano»<sup>19</sup>.

18 *Quaestiones super De animalibus*, Lib. 14, q. 11, ad 1 (Colonia: tomo 12, p. 258, l. 3-13): «(...) omne animal habet aliquod genus armorum a natura, quoddam cornu, quoddam unges, quoddam dentes, aliud pedes ad fugam, et homo vicissim quolibet genere armorum indiget. Unde si a natura habuisset omne genus armorum, corpus eius nimis fuisset deordinatum. Et ideo natura non dedit homini naturaliter aliqua arma, sed dedit ei manus, per quas potest sibi facere omnia genera armorum secundum intellectum et rationem».

19 *De animalibus*, Lib. XIV, tract. 2, cap. 2 (Stadler: p. 965, par. 33 et p. 966, par. 35): «Manus autem licet substantia sit unum, tamen virtute non est unum instrumentum, sed multa: est enim sicut organum recipiens in se formas multorum



De hecho, considerando la amplitud de sus posibilidades, el hecho de tener órganos muy especializados, parecidos a los de los otros animales, le limitarían forzosamente; necesita órganos que, justamente porque son tan poco especializados cuando se los compara a los de sus congéneres del mundo animal, permiten la realización de un más grande abanico de posibilidades. En efecto, cuanto más un instrumento se especializa en una actividad determinada, más se limita en el cumplimiento de otras operaciones. Pero, justamente, la mano no está destinada a una operación particular, y es lo que le confiere una preeminencia sobre los diversos órganos corporales:

«La mano, en efecto, no está destinada a una operación única, pero conviene para todas las operaciones. Por esa razón es el órgano de los órganos»<sup>20</sup>.

Pero esta indeterminación de la mano no permitiría una cierta universalidad de sus operaciones si no hubiera detrás de este órgano material una facultad o potencia —ella misma— muy universal, apta para dirigirla y determinarla. Por eso, la indeterminación de la mano, este «instrumento universal para todas las operaciones»<sup>21</sup>, es un triunfo para el hombre, pero no lo sería para un animal inferior sin inteligencia y limitado por el instinto a tener que efectuar siempre actos muy especializados<sup>22</sup>:

«(...) todo lo que es mejor para el uno no lo es para el otro. En efecto, para ver es bueno que el ojo sea hecho así, es decir

*usuum et multarum specie et genere operationum. (...) Manus igitur hominis est ei pro ungula et ungue acuto et curvo et sicut lancea et gladius et generaliter sicut omnia alia instrumenta: omnia enim haec potest facere manu et movere». Ver Aristóteles, *Las partes de los animales*, IV, 10, 687a19-21 et 687b2-5.*

<sup>20</sup> *De causis et processu universalitatis a prima causa*, Lib. II, tract. 5, cap. 10 (Colonia: tomo 17, p. 177, l. 45-48): «Manus enim nulli uni operationi obligata est, sed ad omnem se habet operationem. Propter quod est organum organorum».

<sup>21</sup> *De animalibus*, Lib. XIV, tract. 2, cap. 2 (Stadler: p. 965, par. 32): «(...) organum universale omnium operationum».

<sup>22</sup> *Super Ethica*, Lib. III, lect. 3, n. 170, ad 2 (Colonia: tomo 14, p. 152, l. 44-49).

claro (*perspicuus*), pero no sería bueno para todo el cuerpo ser como el ojo. Es la razón por la que es mejor para los brutos tener patas en vez de manos porque, si tuvieran manos, ellos no las utilizarían sino en la forma en que usan actualmente sus patas, por falta de inteligencia y de razón (...)»<sup>23</sup>.

«Entonces, puesto que solo el hombre es el más inteligente de todos los animales, es correcto que él reciba de la naturaleza un órgano que convenga a varios movimientos y a muchas operaciones»<sup>24</sup>.

Esta potencia que es capaz de determinar y dar forma a la mano, es, en primer lugar, la inteligencia práctica, es decir la inteligencia que actúa junto con la voluntad; pero es también, de manera más lejana, la inteligencia especulativa, es decir, la inteligencia misma<sup>25</sup>, en su puro acto de consideración y de concepción de las cosas, las cuales están presupuestas para la aplicación práctica iniciada por el impulso de la voluntad:

«La mano (...) es propiamente el signo de la inteligencia práctica, por cierto, pero como no hay [inteligencia] práctica sin [inteligencia] especulativa, [la mano] indica entonces también, consecuentemente, la existencia de la inteligencia especulativa»<sup>26</sup>.

23 *Quaestiones super De animalibus*, Lib. XIV, q. 11, ad 2 (Colonia: tomo 12, p. 258, l. 14-21): «(...) non omne quod est melius uni, est melius alteri. Bonum enim est ad videndum, quod oculus sit talis dispositionis, scilicet perspicuus, non tamen esset bonum toti corpori, quod esset sicut oculus. Unde melius est brutis habere pedes quam manus, quia si manus haberent, non uterentur eis, nisi sicut nunc utuntur pedibus, propter defectum intellectus et rationis (...)». Ver también *De causis et processu universalitatis a prima causa*, Lib. II, tract. 4, cap. 1 (Colonia: tomo 17, p. 154, l. 39-40).

24 *De animalibus*, Lib. XIV, tract. 2, cap. 2 (Stadler: p. 965, par. 32): «Quia igitur homo solus est pluris intellectus omnibus animalibus, congrue a natura accipit organum conveniens pluribus motibus et operationibus omnibus aliis». Ver Aristóteles, *Las partes de los animales*, IV, 10, 687a21-23.

25 *Ethica*, Lib. VI, tract. 1, cap. 6 (Paris: tomo 7, p. 404A).

26 *De animalibus*, Lib. XIV, tract. 2, cap. 2 (Stadler: p. 964, par. 31): «Manus (...) proprie quidem signum est intellectus practici, sed quia practicus non est sine speculativo, ideo etiam ex consequenti indicat speculativum intellectum inesse».

La presencia de la mano es entonces el mejor signo de la existencia de ese principio universal que es la inteligencia —principio universal porque no opera solamente según una necesidad natural y es capaz de concebir todo tipo de formas, en contraste con los principios operativos de los otros animales, los que, en virtud de su propia limitación, exigen la presencia de instrumentos ya especializados:

«Tener una mano es un signo de que el hombre es de mayor inteligencia, de un espíritu superior o de razón más amplia que los otros animales, aunque el hecho de tener una mano no sea la causa de la inteligencia, sino al contrario: el hecho de tener una inteligencia es la causa por la que él tiene una mano. En efecto, la mano no se compara a la inteligencia como una causa, sino más bien como un instrumento (...) En efecto, ya que la mano es el órgano, no de una, sino de muchas operaciones específicamente y genéricamente distintas —de manera general, en efecto, todo género de operaciones se hacen con la mano—, ella será el signo de lo que es el principio universal de todo género de operaciones. Sin embargo, ese [principio] no es la naturaleza o una potencia del alma operando de manera natural, ya que éstas no efectúan todo género de operaciones, sino más bien, una operación de una sola forma y especie, como cuando el fuego arde y como cuando una golondrina hace su nido como todas las otras golondrinas. Por el contrario, no es de una sola manera sino más bien de todas las maneras como la mano realiza el arte de tejer, la zapatería, la construcción de edificios y cada uno de las diferentes artes. La mano será, entonces, el signo del principio que, por la concepción general de todas las formas, es un principio de contemplación y de todo género de operación. La naturaleza en efecto, como lo dijimos, y también la forma que opera de manera natural, permanece siempre la misma operando; entonces, en todas las [cosas] donde la naturaleza es el único principio de las operaciones (o aún en aquellas donde el principio es una

potencia del alma operando de manera natural), la mano, instrumento general de toda operación, está dejada de lado; pero él [= el animal sin razón] está dotado, en vez de la mano, de un instrumento operativo deficiente, ya que posee también, en la naturaleza o en el alma, un principio de operaciones deficiente. Como, entonces, sólo el hombre es de mayor inteligencia que los otros animales, es correcto que reciba de la naturaleza un órgano que convenga a varios movimientos y a muchas otras operaciones. (...) y por que es muy inteligente, una inteligencia que concibe formas múltiples, [el hombre] necesita un instrumento que sirva para empleos múltiples, aunque en sustancia sea una sola [cosa], de tal manera que gracias a él [= al instrumento] él [= hombre] efectue correctamente empleos múltiples en conformidad con la forma concebida»<sup>27</sup>.

27 *De animalibus*, Lib. XIV, tract. 2, cap. 2 (Stadler: p. 964, par. 31; p. 965, par. 33): «Signum autem est id quod est habere manus, esse hominem pluris intellectus ceteris animalibus et majoris ingenii sive rationis, quamquam manus habere non sit causa intellectus, sed potius e contrario intellectum habere, est causa quare habeat manus. Manus enim non se habet ad intellectum ut causa, sed potius sicut instrumentum (...) Cum enim manus sit organum non unius sed multarum specie operationum et genere (universaliter enim omnis generis operationes fiunt manu) erit signum eius quod universale principium est omnis generis operationum. Hoc autem non est natura aut virtus animae in modum naturae operans: haec enim non omnis generis operationes, sed unius formae et speciei operationem perficiunt sicut ignis ignire et omnis hyrundo omni hyrundini similiter facit nidum: manu autem et textura et sutoria et aedificatoria et quaelibet artium non uno modo, sed omni modo perficitur. Erit igitur manus signum principii quod conceptu generaliter omnium formarum omnis generis operationis et contemplationis est principium. Natura enim sicut diximus et etiam forma in modum naturae operans semper in operando manet secundum unam dispositionem et ideo in omnibus in quibus ipsa sola est principium operationum aut etiam in quibus virtus animae in modum naturae operans est principium, privatur instrumentum generale operationis quod est manus, sed datur ei loco manus deficiens ab operatione manus instrumentum, sicut habet deficiens operationum in natura vel anima principium. Quia igitur homo solus est pluris intellectus omnibus animalibus, congrue a natura accipit organum conveniens pluribus motibus et operationibus omnibus aliis (...) et quia est valde intelligens multiplices habens formas intellectus, indiget instrumento quod sit in usu multiplex, quamvis in substantia sit unum, ut sic eo in multis usibus recte ad formam conceptam operetur». Ver Aristóteles, *Las partes de los animales*, IV, 10, 687a8-23.

Así pues, las posibilidades cuasi-infinitas de la mano son el equivalente físico de aquellas de la inteligencia<sup>28</sup>, a tal punto que las manos son llamadas los órganos de la inteligencia<sup>29</sup>.

«(...) las manos son propias del hombre porque la mano es como el órgano de la inteligencia, gracias al cual el hombre efectúa principalmente lo que su inteligencia concibe, ya que de lo que el hombre es capaz, gracias a su inteligencia, en todo lo que puede ser concebido por la inteligencia, él es capaz, gracias a la mano, en todo lo que puede ser el objeto de una operación. Y de la misma manera que, por su inteligencia, tiene un poder cuasi infinito, porque no puede captar intelectualmente tantas cosas que él no pueda captar aún mucha más, lo mismo con la mano no puede efectuar tantas operaciones que no pueda efectuar aún más, si interviene la razón»<sup>30</sup>.

La universalidad operacional de la mano es, pues, un signo y un efecto de la universalidad conceptual de la inteligencia.

28 *Quaestiones super De animalibus*, Lib. XIV, q. 11, c. (Colonia: tomo 12, p. 257, l. 56-60).

29 *De natura et origine animae*, tract. 1, cap. 5 (Colonia: tomo 12, p. 13, l. 70-71).

30 *Quaestiones super De animalibus*, Lib. XIV, q. 11, c. (Colonia: tomo 12, p. 257, l. 52-60): «(...) manus appropriantur homini, quia manus est tamquam organum intellectus, quo homo maxime exequitur, quod intellectu capit, quia sicut homo per intellectum potest in omnia intelligibilia, sic per manus potest in omnia operabilia. Et sicut per intellectum habet quasi potentiam infinitam homo, quia non potest tot intelligere, quin plura adhuc possit intelligere, sic et per manus non potest tot operari, quin adhuc plura possit, si ratio adveniat». El autor menciona, además (1.60-66), ese signo muy interesante de la relación tan estrecha que existe entre la inteligencia y la mano: «Y aunque todos los miembros obedecen a la inteligencia y a la razón, sin embargo, ninguno lo hace como la mano. Es por eso que, cuando alguien quiere expresar lo que concibe interiormente, puede difícilmente retener su mano, porque su mano obedece tanto a la inteligencia que procura manifestar naturalmente por su obra lo que es concebido interiormente en la mente». («Et licet omnia membra oboediant intellectui et rationi, nullum tamen ita sic manus. Unde cum aliquis intendit exprimere, quod intime intelligit, vix potest manus retinere, quia ita multum oboedit manus intellectui, quod naturaliter intendit opere manifestare, quod interius concipitur in animo»).

LA PALABRA, *SIGNUM SIGNORUM*

Aunque no se encuentre tal cual en Aristóteles, la otra similitud que propone Alberto Magno es, de todas formas, una referencia al *De Anima*. En efecto, como lo vimos anteriormente, el Estagirita afirma en ese tratado, explicando la universalidad de la inteligencia y su cuasi-identidad con su objeto, durante el acto de conocimiento, que ella es, de un cierto modo, todos los seres<sup>31</sup>. Sin embargo, en su comentario del libro *De la interpretación*, Alberto Magno emplea de nuevo esta fórmula y la aplica, esta vez, al objeto del oído:

«(...) sólo el objeto del oído se convierte, por decisión humana, en el signo de todas [las cosas] y es, de cierta manera, todas [las cosas] (...)»<sup>32</sup>.

¿Cómo se puede afirmar que el sonido (que se convierte en signo por decisión humana) y, más precisamente en el contexto de la lógica, que la palabra, es, de cierta manera, todas las cosas? A primera vista, podría parecer sorprendente ver a Alberto Magno asociando la universalidad al objeto del oído en particular, en vez de asociarlo al objeto de la vista. En efecto, como lo afirma Aristóteles, el sentido de la vista se extiende a muchas más cosas que el del oído:

«La potencia visual revela diferencias numerosas y variadas, ya que todos los cuerpos participan del color. Por esta razón podemos percibir las [propiedades sensibles] comunes, sobre todo gracias a ella. (Por otro lado, yo doy al tamaño, a la figura, al movimiento y al número, el nombre de [propiedades sensibles] comunes). Por lo que se refiere al oído, el mismo

31 *De anima*, III, 8, 431b21. Alberto Magno: *De anima*, Lib. III, tract. 3, cap. 12 (Colonia: tomo 7, p. 223, l. 43-44).

32 *Peri hermeneias*, Lib. I, tract. 2, cap. 2 (Paris: tomo 1, p. 384B): «(...) solum autem objectum auditus per institutionem fit omnium signum, et quodammodo omnia est (...)».

revela solamente las diferencias de sonido, y, a algunos, las diferencias de sonido vocal»<sup>33</sup>.

Es lo que explica también por qué el hombre tiene más placer en ver que en conocer por medio de sus otros sentidos, como escribe el mismo Aristóteles al principio de la *Metafísica*:

«Todos los hombres desean naturalmente saber. Un signo de esto es el placer que procuran las sensaciones. En efecto, salvo su utilidad, nos gustan por sí mismas, y entre ellas, sobre todo aquellas que se perciben por medio de los ojos. En efecto, por decirlo así, nosotros preferimos la vista a todas las otras, no solamente para actuar sino también cuando no tenemos la intención de actuar; pues es ella la que, entre todas las sensaciones, nos da más conocimientos y nos revela numerosas diferencias»<sup>34</sup>.

Es lo que explica también por qué un hombre con sólo su vista puede descubrir muchas cosas más que con todos sus otros sentidos<sup>35</sup>.

No obstante, Aristóteles agrega, siempre en el mismo tratado *De sensu*, una interesante observación: si la vista puede en sí misma

33 *De Sensu*, 1, 437a5-11 (ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1955): «διαφορὰς μὲν γὰρ πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἢ τῆς ὄψεως εἰσαγγέλλει δύναμις διὰ τὸ πάντα τὰ ζῶματα μετέχειν χρώματος, ὥστε καὶ τὰ κοινὰ διὰ ταύτης αἰσθάνεσθαι μάλιστα (λέγω δὲ κοινὰ μέγεθος, σχῆμα, κίνησιν, ἀριθμὸν), ἢ δ' ἀκοὴ τὰς τοῦ ψόφου διαφορὰς μόνον, ὀλίγοις δὲ καὶ τὰς τῆς φωνῆς (...)». Comentario de Alberto Magno: *Liber de sensu et sensato*, tract. 1, cap. 2 (Paris: tomo 9, p. 4).

34 *Metafísica*, 1, 980a21-27 (ed. W. Jaeger, Oxford, Clarendon Press, 1957): «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις: καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὄραν αἰρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὐτῆ τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφορὰς...» Comentario de Alberto Magno: *Metaphysica*, Lib. I, tract. 1, cap. 4 (Colonia: tomo 16, p. 6, l. 80; p. 7, l. 28).

35 *Liber de sensu et sensato*, tract. 1, cap. 2 (Paris: tomo 9, p. 4A).

hacer conocer muchas más cosas que el oído, sin embargo, éste último sentido desempeña un papel más importante, aunque *per accidens*, para el aprendizaje. Un signo de esto es la superioridad del desarrollo intelectual de los ciegos de nacimiento sobre los sordos de nacimiento:

«Por lo que se refiere al oído, revela solamente las diferencias de sonido, y, a algunos, las diferencias de sonido vocal; pero, *per accidens*, contribuye mucho al conocimiento. En efecto, la frase audible, no es en sí misma la causa del aprendizaje, sino *per accidens*, ya que ella está compuesta de palabras y cada una de las palabras es un símbolo. Por esta razón, entre aquellos que han sido privados desde que nacieron de uno de los sentidos, los ciegos son más inteligentes que los sordomudos»<sup>36</sup>.

¿Por qué se dice que la frase audible es una causa *per accidens* —es decir, en virtud de algo que le ocurre y no simplemente de lo que es en sí misma —del aprendizaje? Aquí podemos observar el empleo de la palabra «símbolo» (σύμβολον), palabra que Aristóteles parece utilizar para referirse, no al signo (σημείον) en general, sino más bien al signo convencional, instituido por la inteligencia movida por la voluntad<sup>37</sup>. Sin embargo, la palabra, como todo producto del arte humano, consiste en una materia natural, en su caso en un sonido vocal, a la que se da voluntariamente una forma accidental, en su

36 *De Sensu*, 1, 437a9-17: «ἡ δ' ἀκοή τὰς τοῦ ψόφου διαφορὰς μόνον, ὀλίγοις δὲ καὶ τὰς τῆς φωνῆς· κατὰ συμβεβηκός δὲ πρὸς φρόνησιν ἢ ἀκοή πλείστον συμβάλλεται μέρος. ὁ γὰρ λόγος αἰτιὸς ἐστὶ τῆς μαθήσεως ἀκουστός ὢν, οὐ καθ' αὐτὸν ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός· ἐξ ὀνομάτων γὰρ σύγκεται, τῶν δ' ὀνομάτων ἕκαστον σύμβολόν ἐστιν. διόπερ φρονιμώτεροι τῶν ἐκ γενετῆς ἔστειρημένων εἰσὶν ἑκατέρως τῆς αἰσθήσεως οἱ τυφλοὶ τῶν ἐνεῶν καὶ κωφῶν.»

37 Ver Aristóteles, *De la interpretación*, 1, 16a26-29 (ed. L. Minio-Paluello, Oxford, Clarendon Press, 1949), y N. Kretzmann, 'Aristotle on Spoken Sound', en *Ancient Logic and its Modern Interpreters*, ed. J. Corcoran, Dordrecht-Boston, Reidel, 1974, 3-21. Poca importancia tiene, de todas maneras, el hecho que no designe o que siempre designe el signo convencional por σύμβολον, ya que aquí habla claramente de un signo convencional, la palabra.



caso una significación particular<sup>38</sup>. Alberto Magno nos dice que la propiedad accidental de la palabra —e indirectamente de la frase o del discurso (λόγος, es decir, un conjunto de palabras ordenadas de cierta manera por la razón), de los cuales es ella el elemento— a la que Aristóteles se refiere aquí es su significación:

«En efecto, es *per accidens* que el oído es muy útil para el conocimiento. Sin embargo este accidente consiste en que el sonido vocal signifique una cosa. Entonces, la intención de la frase<sup>39</sup> es captada por la inteligencia, ya que la frase es escuchada; y de esta manera ella [= la frase] se convierte en causa del aprendizaje, no por sí misma, sino *per accidens*»<sup>40</sup>.

En efecto, Alberto Magno piensa que la significación particular de la palabra es como una segunda perfección que se agrega a una primera mucho más sustancial; y por eso en la descripción de lo equívoco no se habla de dos palabras, sino más bien de una palabra que tiene varias significaciones:

«(...) la significación de la cosa que la palabra designa da forma a la palabra. Sin embargo, esto no hace parte de lo que corresponde intrínsecamente a la palabra, mientras siga únicamente siendo una palabra; al contrario, aquello que es intrínseco para la palabra es más bien una serie o composición de letras, de sílabas y del acento que pertenece a la palabra, elementos intrínsecos de la palabra, mientras siga siendo una palabra. Cuando aquello que pertenece a la sustancia de la

38 *Peri hermeneias*, Lib. I, tract. 2, cap. 4 (Paris: tomo 1, p. 388B).

39 *Intentio sermonis*, es decir, la intención o la concepción que el discurso o la frase significa.

40 *Liber de sensu et sensato*, tract. 1, cap. 2 (Paris: tomo 9, p. 4B): «Secundum accidens enim proficit ad sapientiam multum auditus. Hoc autem accidens est quod vox significat res. Et ideo per hoc quod sermo auditur, intentio sermonis intelligitur: et sic efficitur causa disciplinae, non secundum se, sed secundum accidens».

palabra es perfecto, entonces la palabra se refiere, en principio, a aquello que causa impresión sobre <sup>41</sup>, o que es concebido por la persona que atribuye la palabra. En el caso de lo equívoco, entonces, solo la palabra, mientras consiste en el sonido de las letras y de las sílabas y en el acento, es común, sin que algo esté igualmente significado en los dos casos (...) <sup>42</sup>.

Debido a que lo que es significado es una segunda perfección de la palabra, a la que [= la palabra] se refiere en calidad de signo, él [= el significado] puede ser cambiado sin que la palabra sea alterada (...)» <sup>43</sup>.

Así pues, la palabra, siempre siendo una realidad, puede significar muchas cosas. Sin embargo, si la palabra no se refiere precisa-

41 Por lo que se refiere al aspecto pasivo de la concepción de las cosas, ver Aristóteles, *De la interpretación*, 1, 16a3-8, y Alberto Magno, *Peri hermeneias*, Lib. I, tract. 2, cap. 1 (Paris: tomo 1, p. 380A).

42 *De praedicamentis*, tract. 1, cap. 2 (Paris: tomo 1, p. 152A): «(...) significatio rei quae intenditur per nomen formam dat nomini. Tamen haec non sunt de intrinsicis ipsi nomini secundum quod nomen est solum, sed potius intrinseca sunt nomini litteratio talis sive compositio nominis ex littera et syllaba et accentu, quae sunt intrinseca nomini ut nomen est. Quibus jam perfectis quantum ad substantiam nominis tunc primum refert nomen ad id quo affectus est ille, sive quod concepit ille qui nomen imposuit: et ideo in aequivocis solum nomen secundum quod consistit in sono litteratum et syllabarum et accentu est commune, et absque aequa participatione alicujus rei quae importatur in nomine (...)».

43 *De praedicamentis*, tract. 1, cap. 2 (Paris: tomo 1, p. 154A): «Et qui significatum est perfectio nominis secunda, ad quam ut signum refertur, ideo mutari potest nomine non mutato (...)». En efecto, si «significación» indica no lo que está significado sino más bien el hecho de significar o de ser significativo, la significación convencional hace parte de las características esenciales de la palabra, y es aún lo que hace la distinción entre la palabra (*nomen*) y el simple sonido vocal (*uox*). Según Alberto Magno, la propiedad accidental de la palabra, es más bien la relación con cualquier significado determinado. Ver *De praedicamentis*, tract. 1, cap. 2 (Paris: tomo 1, p. 154A). Como punto de comparación, se puede pensar al hombre, quien está necesariamente en un lugar, pero que se encuentra en lugares determinados de manera puramente accidental y contingente. Dentro de la óptica que parece adoptar Alberto Magno, el sonido vocal se convierte en una palabra en cuanto se le agrega una significación convencional; pero, que se trate de la significación de ésta o de aquélla, es un caso accidental sujeto a cambios sin tener que hablarse de una nueva palabra.

mente a ninguna significación determinada, ni siquiera a ningún número de significaciones, quiere decir que su o sus significaciones le han sido impuestas por la voluntad humana, facultad que no está sometida a una necesidad natural:

«(...) la significación (...), entre los signos naturales, sigue siendo la misma, mientras que entre aquellos que dependen de la voluntad [del hombre] , es a veces diversa, porque la voluntad no es estática y no es causada de una sola manera. Por eso, siendo la palabra la misma en su materia y su forma propias, no es necesario que tenga la misma significación. Y entonces no es necesario que la relación entre un determinado signo y un significado sea la misma; por el contrario, esta relación puede ser diversa»<sup>44</sup>.

Como su significación le es dada bajo el impulso de la voluntad, la palabra revela, entonces, contrariamente al signo natural, una muy grande indeterminación: el hombre puede decidir libremente que tal sonido vocal articulado signifique esto o aquello. Pero la voluntad ella sola no garantiza ninguna universalidad para la palabra. Ésta, en efecto, no podría ser un signo universal si el hombre no tuviera, además, la capacidad de concebir todas las cosas. Lo que hace la voluntad es dar a la palabra la posibilidad de significar todo aquello que la inteligencia concibe.

El sonido vocal dotado de una significación convencional es, por tanto, un signo que, de alguna manera, procede del alma:

«(...) los objetos de los otros sentidos no son causados, de ningún modo, por el alma, y son más bien causados por la rea-

<sup>44</sup> *De praedicamentis*, tract. 1, cap. 2 (Paris: tomo 1, p. 153B): «(...) significatio, (...) in signis quidem naturalibus manet eadem: in his autem quae ad placitum sunt, aliquando est diversa, eo quod placitum non est stans et uno modo causas habens: et propter hoc manente nomine eodem secundum propriam materiam et propriam formam, non est necesse quod idem habeat significatum: et ideo non est necesse quod eadem sit relatio talis signi ad significatum, sed potest esse relatio diversa».

lidad exterior. El alma no hace nada en ellos, sino captarlos. En el caso de los sonidos vocales, sin embargo, es el alma misma la que determina el sentido: lo que significa el sonido vocal, lo obtiene éste del alma, mientras que no es así en el caso de la vista, o del olfato, o del gusto, o del tacto<sup>45</sup>. Pero en el caso del sonido vocal, es el alma la que determina el sentido, ya que en ninguno de los objetos del sentido, salvo [el del] oído, se puede tener un signo de todas [las cosas]. En efecto, ni el objeto de la vista, ni el del gusto, ni el del olfato, ni el del tacto representan<sup>46</sup>: sólo el objeto del oído se vuelve, por decisión humana, el signo de todas [las cosas], y es de cierta manera todas [las cosas]. Considerando el oído, tenemos entonces aquello con lo que todos comunican sus sentimientos, sus voluntades (*affectus*) y sus conceptos»<sup>47</sup>.

La relación que existe entre la universalidad de la palabra y aquella de la inteligencia (facultad que produce las intenciones o

45 Alberto Magno habla como si sólo el objeto del oído pudiera convertirse en un signo convencional, lo que aparece como exagerado. Las letras, tomando este único ejemplo, son signos visibles y convencionales de las consonantes y de las vocales, como Aristóteles y aún Alberto Magno lo mencionan al principio del estudio que trata la enunciación. Ver Aristóteles, *De la interpretación*, 1, 16a3-8, y Alberto Magno, *Peri hermeneias*, Lib. I, tract. 2, cap. 1 (París: tomo 1, p. 380A).

46 Esta formulación parece netamente exagerada otra vez: hay una cierta diferencia entre afirmar que el objeto del oído tiene una mayor universalidad de representación que los otros sentidos y decir que él solo puede representar. En su comentario sobre la *Metafísica*, por otra parte, Alberto Magno habla de la capacidad de *repraesentatio* del objeto de la vista. Ver *Metaphysica*, Lib. I, tract. 1, cap. 4 (Colonia: tomo 16, p. 7, l. 25-28).

47 *Peri hermeneias*, Lib. I, tract. 2, cap. 2 (París: tomo 1, p. 384B): «(...) objecta aliorum sensuum secundum nihil sui causantur ab anima, sed a re extra: et nihil in ea facit anima, nisi quod recipit ea. In vocibus autem institutionem quamdam facit ipsa anima. Et nota quam facit vox, est ab anima. Non autem sic est in visu, vel olfactu, vel gustu, aut tactu. Hoc autem in voce facit anima: qui in nullo aliorum sensibilibus potest habere notam omnium nisi in auditu: visibile enim, nec audibile [*sic*], nec gustabile, nec odorabile repraesentat, nec tangibile: solum autem objectum auditus per institutionem fit omnium signum, et quodammodo omnia est: et ideo in auditu est id in quo omnes sibi suos effectus [*sic*] et conceptus communicant».

cosas concebidas que la palabra significa) es, en cierto modo, aún más estrecha que aquella que une esta universalidad y la instrumentalidad universal de la mano. En efecto, la universalidad de la mano debe actualizarse, de todos modos, en el marco de algunos límites determinados por su condición material, y por esta misma razón no puede expresar toda la universalidad de la inteligencia. Por otro lado, la palabra puede potencialmente significar todo lo que la inteligencia logra concebir.

Como el caso de la universalidad nos lo demuestra, sería un error simplificar a ultranza el proceso de razonamiento de los antiguos filósofos de la naturaleza que se inspiran en la obra aristotélica y pensar, como ocurre a veces, que las conclusiones de su ciencia son descubiertas cuando ellas son demostradas por su propia causa. En realidad, esas demostraciones verdaderas se encuentran rara vez, y normalmente están precedidas de un discurso cuyo objetivo es el de descubrir y de manifestar, gracias a lo que es más conocido y más observable, el hecho de lo que afirman las susodichas conclusiones.

BRUNO TREMBLAY  
Universidad Laval